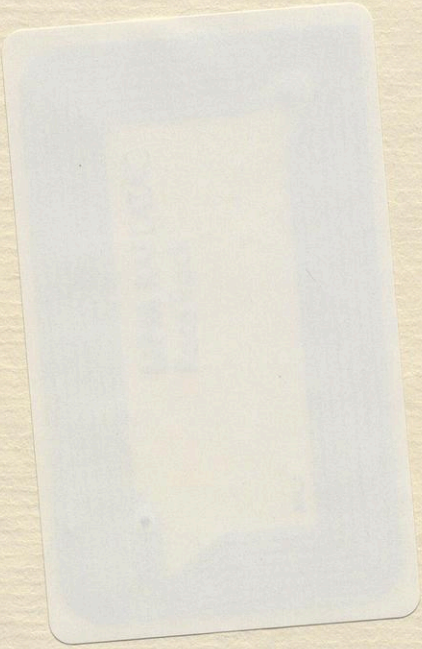


N12<525048145 021

ubTÜBINGEN

theol

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

ISSN 0040–5655 www.theologie-und-philosophie.de

83

83. Jahrgang · Heft 1 · 2008 2008

ABHANDLUNGEN

Hermann-Josef Sieben S. J.
Konzilstagebücher. Eigenschaften, Entfaltung und Bestand einer Gattung 1

Petra Hörner
Anselms Satisfaktionslehre in der Kreuzesholzlegende, im Streit der vier Töchter und in der Rezeption des *Compendium Anticlaudiani* 32

Giovanni B. Sala S. J.
Kant und die Theologie: eine kritische Lonergansche Sichtung 56

Dieter Witschen
Warum Rechtsverzicht? Eine Skizze möglicher, insbesondere ethischer Gründe 81

56

BEITRAG

Michaela Christine Hastetter
Klingende Relecture niederländischer Mystik. Jan van Ruusbroecs Einfluss auf den X. Satz der „Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus" von Olivier Messiaen 93

Herder Freiburg · Basel · Wien

Gd 861

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

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Hermann-Josef Sieben S. J.
Philosophisch-Theologische Hochschul
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: Sieben@sankt-georgen.de

Prof. Dr. Petra Hörner
Universität Leipzig
Institut für Germanistik
Beethovenstraße 15
04107 Leipzig
E-Mail: phoerner@rz.uni-leipzig.de

Prof. Dr.Giovanni B. Sala S. J.
Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

Dr. Dieter Witschen
Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
E-Mail: Witschen@gmx.net

Dr. Michaela Christine Hastetter
Albert-Ludwigs-Universität
Institut für Praktische Theologie
Arbeitsbereich Pastoraltheologie
Werthmannplatz 3
79098 Freiburg im Breisgau
E-Mail:
Michaela.Hastetter@theol.uni-freiburg.d

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, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 47,– €; der Jahrgang kostet 164,– € zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – 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

83. Jahrgang · 2008

Inhalt des 83. Jahrgangs

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 861

Inhalt des 83. Jahrgangs

Abhandlungen

Böhnke, Michael, Purificatio? Vernunft und Glaube sowie Eros und Agape bei Papst Benedikt XVI. 225

Fritzen, Wolfgang, Die bedrängten Christen und ihr verborgener Gott. Ein neuer Blick auf die theologische Erzählkommunikation des Markusevangeliums 161

Goldstein, Jürgen, Moralische Entropie. Alasdairs MacIntyres Kritik an der Moderne 355

Hahmann, Andree, Die Einheit der Welt im göttlichen Verstand: Ein Gottesbeweis in Kants vorkritischen Schriften und seine kritisch revidierte Fassung 481

Henrix, Hans Hermann, „Die lebendige Tora Gottes". Zum Dialog von Papst Benedikt XVI. mit Rabbiner Jacob Neusner 209

Hörner, Petra, Anselms Satisfaktionslehre in der Kreuzesholzlegende, im Streit der vier Töchter und in der Rezeption des *Compendium Anticlaudiani* 32

Horst OP, Ulrich, Robert Bellarmin und die *Vulgata.* Ein Beitrag zur Diskussion über die päpstliche Unfehlbarkeit 179

Irlenborn, Bernd, Lehre der Philosophie oder Lernen des Philosophierens? Zur Didaktik der Philosophie im Studium der Theologie 496

Löser S. J., Werner, En todo amar y servir. Die ignatianischen Exerzitien – „dramatisch" gedeutet 512

Sala S. J., Giovanni B., Kant und die Theologie: eine kritische Lonergansche Sichtung 56

Schockenhoff, Eberhard, Ethik des Eigentums. Geschichtliche und gegenwärtige Herausforderungen 321

Sieben S. J., Hermann-Josef, Konzilstagebücher. Eigenschaften, Entfaltung und Bestand einer Gattung 1

Sieben S. J., Hermann-Josef, Zwischen kurialistischem und säkuralistischem Integrismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschreibers Henri de Lubac 531

Tück, Jan-Heiner, Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes 385

Witschen, Dieter, Warum Rechtsverzicht? Eine Skizze möglicher, insbesondere ethischer Gründe 81

Beiträge

Hastetter, Michaela Christine, Klingende Relecture niederländischer Mystik. Jan van Ruusbroecs Einfluss auf den X. Satz der „Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus" von Olivier Messiaen 93

Ollig S. J., Hans-Ludwig, Habermas im Religionsdiskurs 410

Runggaldier S. J., Edmund, Seele und Unsterblichkeitshoffnung 562

Schaeffler, Richard, Pluralistische Theologie – das Gebot der Stunde? Zur Frage nach Kriterien ihrer Beurteilung und nach möglichen Alternativen. Bemerkungen zu Perry Schmidt-Leukels Buch „Gott ohne Grenzen" 243

Schmidt S. J., Josef, Dem Theorierahmen für eine systematische Philosophie auf der Spur. Lorenz B. Puntels Buch „Struktur und Sein" als Resümee eines Denkwegs 574

Buchbesprechungen 107 250 426 587

Eingesandte Bücher 319 634

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber 2008

Alcalà, M. 144
Ambrosiaster 132
Angehrn, E. 434
Angenendt, A. 133
Anglet, K. 124
Arnold, J. (Hg.) 317
Athanasius Alexandrinus 282
Awerinzew, S. 440
Aymann, W. 633

Bachl, G. 610
Bail, U. 466
Bange, U. 478
Barbin, M.-L. 589
Bataillon, L.-J. 449
Batlogg, A. R. 159
Bauer, A. W. 438
Bayertz, K. (Hg.) 427
Beck, B. (Hg.) 317
Berger, K. 316, 478
Berger, K. (Hg.) 478
Berndt, R. (Hg.) 286
Bernet, R. 432
Bettega, C. 149
Beuscher, B. 467
Bieler, A. 466
Birken-Bertsch, H. 107
Blumenberg, H. 266
Bobbert, M. 437
Bolado, A. A. 141
Bormann, F.-J. 478
Brading, D. 312
Braulik, G. 602
Breuning, W. 615
Brogan, W. 433
Buchheim, T. 433
Büchner, C. 135
Bussières, M.-P. 132

Campbell-Johnston, M. 144
Casanova, M. 434
Chalmers, D. J. 261
Chantraine, G. 450
Chantraine, G. (Hg.) 283
Claret, B. J. 614
Claret, B. J. (Hg.) 614
Clausen, J. 623
Clayton, P. 261
Clayton, P. (Hg.) 260
Coriando, P.-L. (Hg.) 109
Cremascoli, G. 449
Cremascoli, G. (Hg.) 449
Crowe, B. 111

Dabrock, P. 442
Dahan, G. 449, 450
Davies, P. (Hg.) 260
De Simone, G. 300
Dejond, T. (Hg.) 283
Delumeau, J. 140
Dinkova-Brunn, G. 287
Domsgen, M. 473
Drecoll, V. H. (Hg.) 126
Düvell, F. 442
Düwell, M. (Hg.) 437

Ebach, J. 467
Ebach, J. (Hg.) 466
Erbrich, P. 460
Evagrius ‹Ponticus› 130
Evan, G. R. 450

Ferber, R. 426
Fiedler, M. 628
Figal, G. (Hg.) 591
Fischer, E. D. 590
Flammer, T. 296, 297
Flasch, K. 255
Fößel, T. P. 610
Fößel, T. P. (Hg.) 608
Freitag, E. 159
Frettlöh, M. L. 467
Fricke, B. 617

Gabriel, K. (Hg.) 621
Galauner, P. 142
García, M. 143
Gasper, H. 478
Géhin, P. 130
Geisen, R. 275
Gerhard, M. (Hg.) 427
Gerstenberger, E. S. 447
Gertler, T. (Hg.) 157
Gesang, B. 437
Gillen, E. 438
Gillissen, M. 439
Gosebrink, H. 309
Granado, C. 282
Gregerson, N. H. 261
Greshake, G. 614
Grøn, A. 434
Gutierrez, A. 141
Gutmann, H.-M. 468

Hafner, J. E. 452
Hamilton, A. 142
Hammer, F. 317
Harrison, J. 287
Hartleb, T. 624
Hartmann, J. 274
Heideger, M. 109
Heidegger, M. 591
Heither, T. 282
Heller, M. 468
Heredia, R. C. 142
Herholz, H. 479
Herzog, W. 625
Heß, R. 467
Hidalgo, O. 595
Hilt, A. 623
Hoerster, N. 121, 264
Hoff, G. M. 608
Hoff, G. M. (Hg.) 608
Höffe, O. 262
Hofmann, P. 458
Horn, C. (Hg.) 259
Horn, S. O. (Hg.) 459
Hoye, W. J. 154
Hübner, D. 442
Hübner, D. (Hg.) 442
Hübner, H. 304
Hüni, H. 431

Iannelli, F. 593

Jaeger. F. 599
Jaeschke, W. (Hg.) 427
Johnson, A. R. 438
Joosten, J. von 599
Josuttis, M. 466
Jünger, E. 591
Justinus ‹Martyr› 129

Kämper, B. (Hg.) 316
Kaplow, I. 441
Kaplow, I. (Hg.) 441
Kehl, M. 456
Kerkhof, J. 142
Kerstein, S. J. 259
Kessler, C. 274
Kessler, S. C. 158
Kessler, S. C. (Hg.) 157
Keul, H. 284
Kisoudis, D. 613
Kleeberg, B. 428
Knauber, B. 606
Knauft, W. 296
Knoll, A. 289
Kobusch, T. 115
Koch, B. 587
Koltermann, R. 478
Kösters, C. 298
Krätzl, H. 315
Kremer, B. M. 317
Krenski, T. 146
Kreß, H. 438
Kreutzer, A. 277
Kruip, G. 442, 599, 600

Kruip, G. (Hg.) 599
Kruse-Ebeling, U. 439
Kuropka, J. 297, 299
Kuropka, J. (Hg.) 295

La Bella, G. 140, 143
La Bella, G. (Hg.) 140
Lambert, W. 157
Laux, B. 476
Le Goff, J. 287
Lebouche, M. 611
Lefèvre, W. 427
Lehner, U. L. 253
Leibniz, G. W. 589
Lenk, C. 445
Lesch, W. 442, 600
Liebsch, B. 441, 599
Lienkamp, C. 442
Lienkamp, C. (Hg.) 441
Lobrichon, G. 449
Lochner, E. von 623
Lohfink, G. 307
Loos, S. 274
Loos, S. (Hg.) 273
Lubac, H. de 283
Lübbe, W. 445
Lüning, P. 460
Lutz, G. 619
Lütz, M. 471

McGinn, C. 435
Macho, T. 467
Maier, S. 591
McInerny, R. 112
Mainzer, U. 316
Maio, G. 623
Maio, G. (Hg.) 623
Marckmann, G. 446
Marckmann, G. (Hg.) 444
Margenat, J. M. 140
Markl, D. 446
Marx, B. 124
Meier, E. 311
Menke, K.-H. 608, 614
Mertens, A. 274
Metena, S.-P. 141
Mews, C. J. 287
Meyer, L. H. 442
Meyer-Drawe, K. 466
Michelini, F. 428
Miriello, R. 449
Mocek, R. 429
Montada, L. 442
Morsey, R. 296
Müller, K. 117
Munier, C. 129
Muschalek, G. 616
Mussinghoff, H. 299

Nebgen, C. 604
Neubrand, M. 279
Neumann, J. N. (Hg.) 437
Neuner, P. 609
Nida-Rümelin, J. 268
Niemann, U. J. † 479

Ohlidal, A. 137

Peacocke, A. 261
Pedrique, L. 432
Pelletier, G. 291
Pétrement, S. 590
Pratt, J. F. X. 142
Pro Oriente (Hg.) 615

Quante, M. 437
Quinto, R. 450

Rager, G. 119
Rauprich, O. 437, 445
Rauprich, O. (Hg.) 444
Reckinger, F. 310
Reemts, C. 282
Reisinger, F. (Hg.) 277
Rhonheimer, M. 439
Richter, G. 438
Riedel, U. 439
Robben, A. 152
Rohls, J. 428
Rosenberger, M. (Hg.) 277
Rothärmel, S. 443
Royón, E. 142
Rückert, J. 597
Ruin, H. 431

Samerski, S. 137
Santi, F. (Hg.) 449
Santozki, U. 250
Sariego, J. M. 142
Sattler, D. 608
Schmitt, S. 623
Schmugge, L. 479
Schönborn, C. 459, 460
Schönecker, D. (Hg.) 259
Schumacher, T. 147, 274
Schweidler, W. (Hg.) 439
Seitschek, H. O. 429
Sesboüé, B. 611
Shoichet, S. A. 444
Sieben, H.-J. 605
Söding, T. 274
Solies, D. 428
Sonnemans, H. M. 610
Spaemann, R. 460, 464, 616, 617
Spaemann, R. (Hg.) 439
Stahnisch, F. 443
Stammberger, R. M. W. 287
Steigleder, K. 437
Steinmann, M. 432
Steinmann, M. (Hg.) 431
Stier, M. 444
Stosch, K. von 305
Szagun, A.-K. 628
Szaniszló, I.-M. 255

Tanner, K. 624
Terstriep, D. 158
Tertullianus 131
Tewes, T. 438
Thönnes, H.-W. (Hg.) 316
Thraedes, K. 466
Timmons, M. 259
Tischler, M. M. 286
Truong, N. 287
Tück, J.-H. (Hg.) 145
Turcan, M. 131

Uhde, B. 274

Valerio, U. 140
Vester, M. 599
Vögele, W. 599
Vögele, W. (Hg.) 599
Vollmann, J. (Hg.) 444
Volpi, F. 434
Voss, J. 427

Ward, K. 271
Warttmann, R. 287
Weber, H. P. 136
Weigl, A. 464
Weimer, L. 307
Weingarten, M. 428
Weinrich, M. 467
Wellenborg 299
Wenzler, L. 615
Wickler, W. 478
Widmaier, R. (Hg.) 589
Wiedenhofer, S. 460
Wiedenhofer, S. (Hg.) 459
Wiesemann, C. 438
Willenborg, R. 298
Willigenburg, T. van 438
Wilson, E. O. 600
Wolf, H. (Hg.) 295

Zaborowski, H. (Hg.) 273
Zahlauer, A. 158
Zenger, E. 278
Zhang, W. 629
Ziche, P. 428
Ziegler, R. 440
Zier, M. 449, 450
Zimmermann-Wolf, C. 622
Zollner, H. 158

Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2008

Amor, C. J. 112–115, 154–157, 268–273

Berndt, R. 136–137, 309–310, 449–450
Beutler, J. 304–305
Böhnke, M. 225–242
Bohmeyer, A. 268–271, 275–278, 476–480, 599–600
Brieskorn, N. 121–124, 264–265, 429–431, 446–447, 595–599
Drewsen, M. 111–112

Fehige, J. H. Y. 600–602
Fischer, N. 253–255
Fritzen, W. 161–178

Goldstein, J. 355–384
Grom, B. 628–629

Haeffner, G. 110–111, 431–435
Hahmann, A. 481–495
Hastetter, C. M. 93–106
Henrix, H. H. 209–224
Hörner, P. 32–55
Hofmann, P. 461–464, 613–614, 617–619
Horst, U. 179–208

Irlenborn, B. 496–511

Kießling, K. 473–475, 625–627, 629–633
Knauer, P. 305–307, 622
Knaup, M. 255–259
Krienke, M. 149–152, 300–303

Löser, W. 145–147, 307–309, 310–311, 458–459, 605–608, 512–530, 611–612, 615–616

Markl, D. 278–279, 447–449
Matena, A. 133–135, 287–289, 311–312, 435–436
Müller, S. 147–149
Mutschler, H.-D. 468–471

Nawrath, T. 107–109
Nichtweiß, B. 152–154

Ollig, H.-L. 410–425

Pesch, O. H. 456–458
Pirker, V. 284–286
Pörnbacher, M. 286–287

Ricken, F. 259–264, 437–439, 441–446
Runggaldier, E. 562–573

Sala, G. B. 56–80
Sans, G. 250–253, 593–595
Schaeffler, R. 243–249
Schatz, Kl. 137–144, 289–299, 604–605
Schmidt, J. 574–587
Schockenhoff, E. 321–354
Schuster, J. 464–466, 623–625
Schwartz, M. 426–427
Sebott, R. 157–160, 315–319, 478–480, 616–617, 633–634
Seidel, J. 279–281
Seifert, V. 619–621
Sieben, H.-J. 1–31, 129–133, 282–284, 450–452, 531–561
Sievernich, M. 312–314
Solbach, A. 266–268
Splett, J. 115–117, 119–121, 124–126, 273–275, 439–440, 459–461, 466–468, 471–473, 587–588, 590–591, 614–615
Steiner, N. 589–590
Steinmetz, F. J. 126–129, 608–611
Sticher, C. 602–604
Strebel, V. 440–441, 591–592

Tück, J. H. 385–409

Vonarburg, M. 255, 427–429

Wagner, T. 621–622
Weiß, B. 135–136
Wiedenhofer, S. 452–455
Wiertz, O. J. 117–119
Witschen, D. 81–92

ThPh 83 (2008) 1–31

Konzilstagebücher

Eigenschaften, Entfaltung und Bestand einer Gattung

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

Um sich die Bedeutung der Konzilstagebücher für die Konzilshistoriographie bewusst zu machen, genügt ein Blick in das Quellenverzeichnis oder in die Fußnoten entsprechender Werke. So tauchen z.B. in den Anmerkungen der von Giuseppe Alberigo herausgegebenen Geschichte des Zweiten Vatikanums immer wieder die Namen der Verfasser von Konzilstagebüchern wie Yves Congar, Sebastian Tromp, Otto Semmelroth usw. auf.[1] Der Historiker des Ersten Vatikanums, Klaus Schatz S. J., nimmt ausdrücklich zur Bedeutung von Konzilstagebüchern für die Geschichtsschreibung Stellung: „Erst durch sie erfahren wir sehr oft Hintergründe und Zusammenhänge, die aus anderen Quellen kaum zu ermitteln sind. Aber auch dort, wo Tagebücher nur wenig oder gar nichts zur Erhellung der eigentlichen Vorgänge beitragen oder ganz unzureichende Informationen widerspiegeln, können sie eine unschätzbare Quelle sein für die Mentalität oder Stimmungslage der betreffenden Personen und der durch sie repräsentierten Gruppen und für die Weise, wie bestimmte Ereignisse oder auch Gerüchte sich in ihrem Handeln und ihren Stellungnahmen auswirkten."[2]

Wenn wir recht sehen, wurde bisher noch nicht der Versuch gemacht, einen umfassenden Blick[3] auf das literarische Phänomen der Konzilstagebücher zu werfen. Dies soll im Folgenden geschehen. Bevor wir versuchen, einen Überblick über den Bestand solcher Texte zu geben, ist zunächst auf zwei Fragen einzugehen. Die erste lautet: Welche Eigenschaften müssen Texte näherhin haben, um als Konzilstagebücher gelten zu können? Es geht um eine vorsichtige Definition des *genus*. Die zweite Frage lautet: Wie ist dieses *genus* entstanden? Es geht, da die Konzilstagebücher sicher nicht plötzlich vom Himmel gefallen sind, um das Aufspüren von Vorläufern und Vorformen.

1. Eigenart und Entfaltung

1.1 Eigenart

Konzilstagebücher sind eine bestimmte Art von Tagebüchern. Der Literaturwissenschaftler Thomas Schmidt definiert das Tagebuch allgemein als

[1] Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), 5 Bde., Mainz 1997ff.

[2] *Kl. Schatz*, Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg, VIKGB 6, Königstein 1975, 11.

[3] Vgl. die Einführung in dieses Thema von *A. Melloni*, Introduzione, in: *M.-D. Chenu*, Diario del Vaticano II. Note cotidiane al Concilio 1962–1963, Bologna 1996, 9–53, besonders 9–11.

eine „vom Kalender segmentierte Aufzeichnung, in der ein realer oder fiktiver Verfasser Ereignisse seines Erfahrungsraums chronologisch manifestiert ... Ob der Vielzahl seiner Gegenstände und sprachlichen Form sind die Definitionsgrenzen fließend. Von der Autobiographie unterscheidet es sich durch Aktualität, Unmittelbarkeit, Diskontinuität, Zukunftsoffenheit und einen fehlenden Gesamtplan, von den Chroniken durch seinen Subjektivitäts- und Reflexionsgrad“[4]. Die Besonderheit eines Konzilstagebuchs im Unterschied zu einem Kriegs- oder Reisetagebuch besteht in dem spezifischen Gegenstand, mit dem es sich beschäftigt, dem Konzil.

Große Ähnlichkeit mit dem Konzilstagebuch haben die seit der Zeit der alten Kirche bekannten Konzilsprotokolle[5], und so stellt sich die Frage, wie sich beide, die Konzilstagebücher und die Konzilsprotokolle, voneinander unterscheiden. Der Unterschied liegt zunächst nicht, wie man vermuten könnte, im Inhalt oder in der Form des Textes, sondern in der Natur des Autors. Das Konzilsprotokoll ist ein Text, der von der Konzilsleitung verantwortet wird und auf sie zurückgeht. Das Konzilsprotokoll ist ein amtlicher Text; das Konzilstagebuch stammt dagegen von einem privaten Autor. Das Konzilsprotokoll ist oft anonym, aber nicht immer. Wie wir sehen werden, gibt es auch den Fall, dass ein und dieselbe Person sowohl Autor eines amtlichen Protokolls als auch Verfasser eines privaten Tagebuchs sein kann.

Zu diesem Grundcharakter des Konzilstagebuchs, der privaten Autorschaft, kommen andere Eigenschaften hinzu, die mehr oder weniger verwirklicht sein können. Zumindest tendenziell gehört zu den Eigenschaften eines Konzilstagebuchs die tägliche Eintragung, also die Gleichzeitigkeit der Niederschrift mit dem berichteten Konzilsereignis. Fehlt diese Gleichzeitigkeit, so haben wir es eher mit Memoiren oder einer Chronik oder gar mit einem Geschichtswerk zu tun. Was die räumliche Partizipation am Konzilsereignis angeht, so sind verschiedene Formen denkbar. Der Konzilstagebuchschreiber kann selbst Teilnehmer der Konzilsversammlung sein, als Bischof oder als Hilfskraft, als Zeremonienmeister oder als Stenograph, es genügt aber auch, dass er sich am Ort der Konzilsversammlung als Beobachter aufhält, ja es scheint, dass er auch von einem anderen Ort aus, sofern er nur die Ereignisse des Konzils verfolgen kann, sein Konzilstagebuch zu führen vermag.

---

[4] Tagebuch, in: RGG 8 (2005) 8.

[5] Nach *E. Chrysos*, Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jahrhundert, in: AHC 15 (1983) 30–40, ist zwischen Konzilsakten und Konzilsprotokollen zu unterscheiden. Letztere werden nur bei gerichtlichen Prozessen angelegt. Die Gerichtsprotokolle „geben ein mehr oder weniger getreues und minutiöses Bild des Verfahrens wieder ... Diese Konzilsprotokolle sind ein offizielles Produkt der Synode gewesen, d.h., sie wurden im Auftrag der Konzilsleitung von offiziell eingesetzten Stenographen geführt und vom Sekretariat beziehungsweise vom Präsidium der Synode editorisch bearbeitet und publiziert“ (ebd. 32). Dass dieselbe Unterscheidung auch für die Konzilien der Karolingerzeit gilt, zeigt *W. Hartmann*, Konzilsprotokolle aus karolingischer Zeit, in: AHC 15 (1983) 361–366.

Weiter kann man unter den Konzilstagebüchern solche unterscheiden, die den gesamten Verlauf eines Konzils begleiten, und solche, die nur einen Ausschnitt oder einen Teil betreffen. Was die Natur des Textes angeht, so handelt es sich entweder um einen selbständigen Text oder bloß um den Teil eines umfassenderen Textes, z.B. eines weitere Teile des Lebens umfassenden Tagebuchs.

Wenn zum Tagebuch allgemein, wie oben angedeutet, ein bestimmter Subjektivitäts- und Reflexionsgrad gehört, so gilt das natürlich auch für das Konzilstagebuch. Freilich sind die Proportionen zwischen Referat der Ereignisse und Reflexion darüber – zwischen objektivem Bericht und subjektiver Einschätzung – von Tagebuch zu Tagebuch sehr verschieden. Es gibt, wie wir sehen werden, solche, die sich praktisch fast ganz auf die Wiedergabe der Ereignisse beschränken und sich kaum vom offiziellen Konzilsprotokoll unterscheiden, und andere, die diese Ereignisse nur auf knappste Weise andeuten und sich des Langen und Breiten in subjektiven Stellungnahmen und Reflexionen ergehen.

Zwar gehört es nicht zum Wesen eines Tagebuchs allgemein und auch nicht zu dem eines Konzilstagebuchs speziell, dass die Aufzeichnungen vom Autor zumindest *prima intentione* nicht zur Veröffentlichung bestimmt sein dürfen, aber man wird doch solche Texte aus der Kategorie der Konzilstagebücher im eigentlichen, engeren Sinn ausschließen, die vom Autor zu keinem anderen Zweck als zur sofortigen Veröffentlichung geschrieben werden. Wir haben hier Zeitungsbeiträge und journalistische Berichte im Auge, die zwar oft die Überschrift ‚Konzilstagebücher' tragen, ihrem Wesen nach jedoch nicht zu der Kategorie von Texten gehören, die uns hier interessiert. Solche „Konzilstagebücher" im weiteren Sinn sind z.B. die Konzilsberichte des französischen Hauptvertreters der ultramontanen Bewegung während des Ersten Vatikanums, Louis Veuillot, die während der Konzilsversammlung im *Univers* veröffentlicht wurden und später in Buchform erschienen[6], diejenigen von Yves Congar zum Zweiten Vatikanum, die zunächst als Konzilschronik in den *Informations Catholiques Internationales* und später in Buchform publiziert wurden[7], diejenigen von Henri Fesquet, die zunächst in *Le Monde*, dann in Buchform[8] herauskamen, schließlich diejenigen von Luitpold A. Dorn und Georg Denzler zum selben Konzil, die zunächst für die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Nachrichtenagenturen erstellt und anschließend in Buchform veröffentlicht wurden[9].

Im Zusammenhang mit der Frage nach den Eigenschaften der Konzilstagebücher ist auch auf ihre Benennung einzugehen. Längst nicht alle Texte,

[6] Rome pendant le concile, Paris 1871, auch in: Œuvres complètes, XII, Paris 1927, 506 Seiten.
[7] Le concile au jour le jour, Paris 1963.
[8] Le journal du concile, Paris 1966.
[9] Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der dritten Session, Nürnberg/Eichstätt 1965.

die durchaus die oben angedeuteten Eigenschaften von Konzilstagebüchern haben, besitzen auch diesen Titel oder die Überschrift ‚Tagebuch' beziehungsweise die betreffenden Bezeichnungen in den modernen Sprachen[10]. Die gebräuchlichste lateinische Bezeichnung ist im Übrigen *diarium*. Aber es kommen im Lateinischen auch zahlreiche andere Titel vor, wie wir weiter unten sehen werden: *acta, ephemerides*[11], *commentarius, fasti, liber diurnus, descriptio diurnalis, collecta, relatio, summarium, epilogus* usw. Zur allgemeinen Verbreitung der Bezeichnung *diarium* beziehungsweise ‚Konzilstagebücher' auch für Texte, die ursprünglich eine andere Überschrift hatten, dürften vor allem die Herausgeber von Konzilsquellentexten beigetragen haben. So stellt der Löwener Kanonist Jodocus Le Plat in seiner großen Ausgabe des Konzils von Trient die Tagebücher dieses Konzils unter den gemeinsamen Titel: *Variae ephemerides ab iis qui concilio aderant conscriptae.*[12] Die derzeitig maßgebende Ausgabe der Tridentiner Quellentexte stellt die Konzilstagebücher insgesamt unter die Überschrift *diaria.*[13] In der Geschichte des Konzils von Konstanz aus der Feder des französischen Historikers Jacques Lenfant bezieht sich die Bezeichnung *journal du concile* jedoch nicht auf die Konzilstagebücher, sondern auf den chronologischen Abriss der Ereignisse.[14] Es handelt sich bei dem Franzosen um eine Übernahme aus der großen Konzilssammlung des Hermann von der Hardt, der eben diesen Abriss der Ereignisse unter die Überschrift *magni et memorabilis Constantiensis concilii fasti in compendium contracti* gestellt hatte.[15] Die Bezeichnung *journal du concile* ist aber auch für die hier von uns untersuchten Texte bestens bezeugt. So bezeichnet der von Napoleon auf dem französischen Nationalkonzil von 1811 verhaftete Bischof von Gent, Maurice Jean Madeleine de Broglie (1766–1821)[16], sein privates Konzilsprotokoll als *journal du concile*. Dieses stellt freilich insofern einen Sonderfall dar, als es auf der einen Seite durch einen objektiven Bericht das fehlende amtliche Konzilsprotokoll zu ersetzen sucht, auf der anderen aber das Konzilsgeschehen deutlich aus subjektivem Blickwinkel schildert und es damit zu einem der interessantesten der ganzen Gattung macht.[17]

---

[10] Journal de concile, carnets conciliaires, diario beziehungsweise giornale del concilio, diary usw.

[11] Nach *J. Rüpke,* Ephemeris, in: Der Neue Pauly, III, 1997, 1076, ist eine *Ephemeris* ein Tagebuch für persönliche Aufzeichnungen, auch als Konto- oder Rechnungsjournal bezeichnet. Der geläufigere Begriff ist ‚hypomnemata', lat. *commentarii* oder *acta*. Plutarch bezeichnet Caesars *commentarii* als *ephemerides*.

[12] Monumentorum ad historiam concilii Tridentini ... amplissima collectio, VII, 2, Löwen 1787.

[13] Ausgabe *S. Merkle,* 1901, 1911, 1926.

[14] Histoire du concile de Constance, Amsterdam 1714, 709–734.

[15] Tomus IV, Frankfurt am Main/Leipzig 1699, 17–51.

[16] Vgl. *P. J. A. Nissen/M. J. M. de Broglie*, in: LThK 2 (1994) 701.

[17] Journal du concile national des Eglises de l'empire français et du royaume d'Italie, in: ADSCR IV, 1282–1304. – Vgl. auch *A. Rossetti,* Giornale ossia memorie relative al concilio nazionale convocato in Parigi colla circolare dell' imperatore e re Napoleone: 25 aprile 1811, Venedig 1844.

1.2 Entfaltung

Mit der Frage nach den Titeln oder Überschriften unserer Texte haben wir schon einen Abstecher in die Geschichte der Konzilstagebücher gemacht. Dieser ist nun zu vertiefen, wenn es darum geht, einen Blick auf die Entstehung und Entfaltung der von uns untersuchten Kategorie von Texten zu werfen. Literarhistoriker, die sich speziell mit dem Phänomen und der Geschichte der Tagebücher allgemein befasst haben, nennen als mentalitäts- und kulturgeschichtliche Voraussetzung für das Schreiben von Tagebüchern die bewusste Individualität des Autors. Echte Tagebücher treten ihrer Meinung nach frühestens in der Renaissance in Erscheinung. So schreibt auch der oben schon einmal zitierte Thomas Schmidt: „Das Tagebuch ist im wesentlichen ein Produkt der Individuationsprozesse der Neuzeit."[18]

Doch wie es für bestimmte Kategorien von Tagebüchern, z.B. Kriegstagebücher, schon in der Antike, also vor der Renaissance, gewisse Ansätze gibt[19], gibt es dieselben auch für die Konzilstagebücher. So kann man als einen freilich sehr entfernten Vorläufer von Konzilstagebüchern die privaten Mitschriften von Religionsgesprächen in der Zeit der alten Kirche ansehen. Der Monophysit Johannes bar Aphtonia[20] und der Diophysit Innokentios von Maroneia[21] protokollierten im Jahre 532 ein Religionsgespräch in Konstantinopel. Ihre Texte reflektieren deutlich die unterschiedlichen dogmatischen Positionen der Autoren.

Als schon nähere Vorläufer von Konzilstagebüchern sind private Aufzeichnungen über Konzilien zu betrachten. Sie können in zwei Formen vorkommen: erstens im Rahmen anderer Texte, zweitens als selbständige Texte. Nennen wir als Beispiel für die erste Kategorie zunächst den Bericht des Ordericus Vitalis über das Konzil von Reims 1119.[22] Hans Wolter[23] hat zu Recht dieses Kapitel der Kirchengeschichte des Ordericus folgendermaßen kommentiert: „Weil aber das Kapitel über Reims (d.h. über das dortige Konzil von 1119) an Eindringlichkeit, an Farbe und Glanz, an Fülle von Details alle diese (anderen) Berichte und viele andere übertrifft, legt sich die

---

[18] Tagebuch, in: RGG 8 (2005) 8.

[19] Das zum *Corpus Caesareanum* gehörende *Bellum Africanum* (Ausgabe *A. Bouvet*, Paris 1949), aus der Feder eines anonymen Augenzeugen, hat deutlich Tagebuchcharakter, insofern der Autor Tag für Tag über den Feldzug Caesars berichtet. Es handelt sich dabei um einen historisch ziemlich objektiven Bericht, was freilich deutliche Parteinahme für den Armeeführer nicht ausschließt. Solche Texte sind durchaus als ferne Vorläufer unserer Konzilstagebücher zu betrachten. Andere Beispiele dieser Art sind das von Ptolemäus benutzte Kriegstagebuch Alexanders, das Tagebuch über den Trojanischen Krieg des Dictys Cretensis. Weitere Einzelheiten bei *Rüpke*, Ephemeris, 1076.

[20] The conversations with the Syrian orthodox under Justinian (532), in: OCP 47 (1981) 93–113 (117); Einführung in den Text ebd. 87–91 und 117–121.

[21] Innocentii Maronitae epistula de collatione cum Severianis habita, in: ACO IV, 2; 169–184.

[22] Historia ecclesiastica, XII,21; Ausgabe *Chibnall*, Oxford 1978, vol. VI, 252–276.

[23] Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung, Wiesbaden 1955, 64–65.

Augenzeugenschaft des Ordericus nahe." Die *Relatio de concilio Remensi*[24] des Hesso scholasticus zum selben Konzil von Reims 1119 ist auch ein Augenzeugenbericht über das genannte Konzil, aber da das Datum nicht das eigentliche Gliederungsprinzip des Textes darstellt, ist die Nähe zu Konzilstagebüchern hier weniger gegeben als im Text des Ordericus.

Einen noch näheren Vorläufer eines Konzilstagebuchs stellt der wahrscheinlich von Rodolphus von Remis stammende Bericht über das west-östliche Konzil von Nympha (1234) dar[25], der sich innerhalb der die gesamte Mission der päpstlichen Gesandtschaft betreffenden *relatio* befindet[26]. Der Tagebuchcharakter kommt hier deutlich durch das Gliederungsprinzip des Textes, nämlich die Tag für Tag erfolgende Berichterstattung zum Ausdruck.

Über ein weiteres west-östliches Konzil, freilich ein viel bedeutenderes als das vorgenannte, nämlich über das ökumenische Konzil von Florenz (1438/39), liegt ein sehr ausführlicher Bericht[27] vor, den sein Autor, Silvester Syropoulos (vor 1400 bis nach 1453)[28], Mitglied der Delegation des byzantinischen Patriarchen zum Konzil von Florenz, aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Titel ὑπομνημονεύματα (Denkwürdigkeiten) überschrieben hat. Der für die Kontroversen zwischen Ost- und Westkirche hoch bedeutsame Text kommt einem Konzilstagebuch insofern sehr nahe, als er aus der Feder eines Augenzeugen der Ereignisse stammt und streng chronologisch aufgebaut ist. Was der Qualifizierung Tagebuch im strikten Sinn des Wortes im Wege steht, ist jedoch der späte Termin der Abfassung. Syropoulos schrieb seinen Text erst fünf Jahre nach dem Abschluss des Konzils nieder. Es handelt sich somit, was ja auch der mutmaßliche Titel anzeigt, eher um Memoiren als um ein Tagebuch. Der Umstand, dass nur ein Teil des Textes sich direkt mit dem Konzil befasst, der Rest mit dessen langen Vor- und Nachgeschichte, spricht dabei weniger gegen den Tagebuchcharakter, wie wir ihn weiter oben bestimmt haben.

Auch das *Diarium* des Paride de Grassi über das fünfte Lateranum (1512–1517)[29] ist lediglich Teil eines umfassenderen Textes, nämlich des Tagebuchs

---

[24] Commentariolus, MGH.SS 12, 422–428. Zu diesem für die Geschichte des Investiturstreites hochbedeutsamen Quellentext vgl. *H. Zatschek*, Beiträge zur Beurteilung Heinrichs V., I. Die Verhandlungen des Jahres 1119, in: DA 7 (1944) 48–78.

[25] Einzelheiten zu diesem Konzil bei *H.-J. Sieben*, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn 1996, 262–268.

[26] Disputatio Latinorum et Graecorum seu relatio Apocrisiorum Gregorii IX. de gestis Nicaeae in Bithynia et Nymphaeae in Lydia, in: *Mansi* 23, 277–310 (sehr fehlerhaft), kritische Ausgabe *H. Golubovich*, in: AFH 12 (1919) 428–470. Ebd. 445–470: Gesta apud Nymphiam Lydiae.

[27] Les ‚Mémoires' du Grand Ecclesiastique de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439), CFI IX, 100–630, über das Konzil im engeren Sinne: ebd. 322–520.

[28] Vgl. *G. Prinzing*, S. S., in: LThK 9 (2000) 1216; ferner die Einleitung zu der in der vorausgegangenen Anmerkung zitierten Ausgabe des Textes, besonders 3–35.

[29] Ausgabe *M. Dykmans*, in: AHC 14 (1982) 274–369. Vgl. zu diesem ‚Tagebuch': *N. H. Minnich*, Paride de Grassi's Diary of the Fifth Lateran Council, ebd. 370–460.

des genannten päpstlichen Zeremonienmeisters. Da die Konzilstagebücher im strengen Sinn des Wortes inzwischen, wie wir sehen werden, zu existieren begonnen haben, könnte man de Grassis Text fast auch schon unter dieselben zählen. Was jedoch davon abhält, ist der sehr eingeschränkte Gesichtspunkt des Autors. Es geht de Grassi bei seinen täglichen Eintragungen ausschließlich darum, der Nachwelt, speziell seinen Nachfolgern, zu überliefern, wie man die verschiedenen bei einem Konzil auftretenden zeremoniellen Probleme zu lösen hat. Halten wir von Paride de Grassis Zeremonienbuch mit seinem Abschnitt über das fünfte Lateranum noch fest, dass es den Titel *Liber ephemeridum mearum sive annualium* trägt. Ein dem Zeremoniale des Paride de Grassis vergleichbares Werk stammt aus der Feder des päpstlichen Zeremonienmeisters Cajetan Stephaneschi und bezieht sich auf das Konzil von Vienne (1311–1312).[30]

Mit dem zuvor erwähnten Text, dem Zeremoniale zum Konzil von Vienne, sind wir schon zur zweiten Kategorie von Vorläufern unserer Konzilstagebücher, selbständigen Texten, übergegangen. Die Frage stellt sich, ob die berühmten *Acta concilii Remensis ad Sanctum Basolum*[31] aus der Feder des Gerbert von Auriac, des nachmaligen Papstes Silvester II., als ein solcher Vorläufer in Frage kommen. Gewiss, es handelt sich um den Bericht eines Augenzeugen, und der Umstand, dass der Text erst vier Jahre nach dem Konzil von St. Bâle (991) veröffentlicht und, wie der Autor in seiner Einleitung ausführt[32], rhetorisch überarbeitet wurde[33], spricht nicht unbedingt gegen den tagebuchartigen Charakter des Textes. Dagegen spricht jedoch seine Gesamtkonzeption. Er geht, vor allem durch den Umfang und das Gewicht der referierten Reden, doch weit über den Rahmen eines Tagebuchs hinaus.

Als ein echter Vorläufer der Konzilstagebücher, wenn nicht schon als ein Konzilstagebuch selber, ist hingegen der Bericht in Form eines Briefs zu betrachten, den ein anonymer Augenzeuge über das Vierte Laterankonzil

---

[30] Ausgabe *E. Müller*, Das Konzil von Vienne 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte, Münster 1934, 671–679.

[31] MGH.SS 3, 658–686. – Es ist aus diesem Konzil vor allem die extrem papstkritische Rede des Arnulf von Orléans, die die Forschung intensiv beschäftigt hat. Sie ist nach *C. J. Hefele/H. Leclercq*, Histoire des conciles IV, 2; 856, „la première et la plus fameuse peut-être de l'histoire du gallicanisme". Vgl. die ältere Literatur ebd. 844, Anmerkung 2; und *M. F. Lot*, Le concile de Saint-Bâle de Verzy (17. et 18. juin 991), in: *Ders.*, Etude sur le règne de Hugues Capet, Paris 1903, 31–81; *Cl. Carozzi*, Gerbert et le concile de Saint-Bâle, in: *Gerberto*, Scienza, storia e mito, Atti del Gerberti Symposion, Bobbio 25–27 luglio 1983, 1985, 681–677.

[32] Ebd. 658.

[33] Zu Einzelheiten vgl. *H.-H. Kortüm*, Gerbertus qui et Silvester. Papsttum um die Jahrhundertwende, in: DA 55 (1999) 29–62, besonders 40. Nach dem genannten Autor sind die *Acta* vor allem als ein persönliches Zeugnis Gerberts zu sehen. Die Vertreter des zeitgenössischen Papsttums waren in der Sicht Gerberts „allesamt moralisch, politisch und religiös zutiefst diskreditiert. Mit ihnen konnten dringend notwendige Reformen der Kirche nicht durchgesetzt werden. Angesichts des korrumpierten römischen Papsttums der Gegenwart konnten und mußten Päpste aus der Frühzeit des Christentums Vorbildfunktion gewinnen. Zu diesen ‚Lichtgestalten' unter den Päpsten gehörten (Päpste wie) Silvester I." Ebd. 40.

(1215) verfasst hat[34]. Der Autor ist höchstwahrscheinlich ein Mainzer Kleriker, vielleicht auch ein Zisterziensermönch aus dem hessischen Kloster Hayna. Er ist literarisch gebildet, hat Sinn für Humor. Das Hauptziel, das er mit seinem Bericht verfolgt, besteht darin, ein zuverlässiges Zeugnis über das Konzil und die Vorgänge auf ihm abzulegen. Er unterscheidet deutlich zwischen Selbsterlebtem und um das Konzil kursierenden Gerüchten. Sein spezifisches Interesse ist nicht kanonistisch oder dogmatisch, sondern politisch und liturgisch.[35]

2. Frühe Konzilstagebücher

Grundsätzlich könnte man nun bei dem folgenden Überblick über bestehende Konzilstagebücher nur solche Texte berücksichtigen, die sich auf die eine oder andere Weise selber so bezeichnen, und viele andere aus dieser Kategorie ausschließen, wenn ihnen, obwohl sie die oben dargelegten Eigenschaften besitzen, die entsprechende Überschrift oder Selbstbezeichnung fehlt. Wir wollen uns bei dem folgenden Überblick über den Bestand der bekannten Konzilstagebücher jedoch dem Brauch der Herausgeber von Konzilsquellentexten anschließen und als Konzilstagebücher im eigentlichen Sinn auch solche Texte einbeziehen, die sich nicht selber diese Bezeichnung geben, sondern unter anderen Namen überliefert sind. Wir beschränken uns im Folgenden auf Tagebücher zu ökumenischen Konzilien, wohl wissend, dass es auch zu partikularen Synoden wie zum Beispiel dem oben erwähnten französischen Nationalkonzil von 1811 unter Napoleon solche Tagebücher gibt.

2.1 Konstanz

Die beiden ersten Texte, die wir mit ihren Herausgebern als Konzilstagebücher im Vollsinn des Wortes bezeichnen, obwohl sie sich selbst nicht so nennen, sind die *Gesta concilii Constantiensis*[36] des Kardinals Guillaume de Fillastre (1347/48–1428)[37] und der *Liber gestorum*[38] des Jacobus de Ceretanis († 1440)[39]. Erster war ein führender Vertreter der französischen Nation auf dem Konzil von Konstanz und ein Befürworter der Oberhoheit des

[34] Ausgabe *St. Kuttner* und *A. Garcia*, in: Tr. 20 (1964) 123–129.

[35] Weitere Einzelheiten zu diesem zum ersten Mal 1964 veröffentlichten Text bei *St. Kuttner/A. Garcia*, A new Eyewitness account of the Forth Lateran Council, in: Tr. 20 (1964) 115–178, hier 115–123 und 129–178.

[36] ACCon II, 13–170. – Einzelheiten zu Fillastres Konzilstagebuch in der Einleitung des Herausgebers *H. Finke*, ebd. 2–9; *ders.*, Zwei Tagebücher über das Konstanzer Konzil, in: RQ 1 (1887) 46–79, hier 58–65; *ders.*, Das Tagebuch des Kardinals Fillastre, in: *Ders.*, Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils, Paderborn 1899, 69–81.

[37] Vgl. *H. Müller*, G. F., in: LThK 3 (1995) 1281–1282.

[38] ACCon II,171–348. Einzelheiten über dieses Konzilstagebuch in der Einleitung des Herausgebers, *H. Finke*, ebd. 9–12.

[39] Vgl. *U. Neddermeyer*, J. de C., in: LThK 5 (1996) 725.

Konzils über den Papst, der zweite *litterarum apostolicorum scriptor* an der päpstlichen Kurie und verschiedentlich Gesandter Papst Martins V. Fillastres Tagebuch stellt eine der wichtigsten Quellen zu dem genannten Konzil dar und erfüllt alle Bedingungen, die wir weiter oben als für ein Konzilstagebuch geltend gemacht haben. Dazu gehört vor allem der deutlich subjektive Charakter der Eintragungen. Er zeigt sich u.a. in der Schilderung der Charaktere zahlreicher führender Persönlichkeiten des Konzils. „Daß Fillastre nicht überall objektiv ist, besonders in der Verurteilung Sigismunds, mag zutreffen. Überhaupt ist er bei äußerer Kühle nicht ohne Leidenschaft. Er ist vor allem ein warmherziger Patriot. Bedenkt man aber die damalige traurige Lage seines Vaterlandes und die merkwürdige Stellungnahme Sigismunds in dem Kampfe Frankreichs und Englands, so gewinnt man Respekt vor der trotz aller scharfen Bemerkungen die Tatsachen richtig wiedergebenden historischen Treue Fillastres."[40] So das abschließende Urteil des Herausgebers von Fillastres Konzilstagebuch.

Jacobus de Ceretanis' Tagebuch überliefert vor allem wertvolle Briefe aus dem Zusammenhang des Konzils. Der Herausgeber beurteilt das Werk folgendermaßen: „Über seine Arbeit ist wenig zu sagen. Literarischen Wert wie die des Fillastre besitzt sie nicht. Allein schon die hundertfachen Titelwiederholungen bei den Namen zeigen, wes Geistes Kind dieser Kuriale ist. Zunächst verzeichnet er als echter Kanzleibeamter die täglich Neuangekommenen. In den Stürmen um die Position Johannes' XXIII. wird er lebendiger und bringt auch neue Tatsachen. Nach dem Verschwinden des Papstes erlahmt sichtlich sein Interesse. Die Generalsession übernimmt er nach dem Berichte der Notare und im übrigen verlegt er sich auf das Sammeln von Briefen und Sermonen ..."[41] Die Eigenbezeichnung des Werkes lautet *Liber sive regestrum omnium gestorum.*

Nennen wir noch drei weitere, weniger wichtige Konzilstagebücher zum Konzil von Konstanz, zunächst die wenig ergiebigen *Acta concilii*[42] des Guillelmus de Turre[43], dann das Tagebuchfragment eines Anonymus aus dem Gefolge des Herzogs Friedrich von Österreich, welches das Konstanzer Konzil vom 12. Februar bis zum 15. März verfolgt[44], und schließlich eine Fragmentensammlung, die von H. Finke Dietrich von Niem zugeschrieben wird[45].

---

[40] ACCon II, 8–9.

[41] *Finke*, ACCon II,11. Auch *A. A. Strnad*, Giacomo Cerretani, in: DBI 23 (1979) 811, schreibt dem Konzilstagebuch Cerretanis keinen literarischen Wert zu. Seine Bedeutung liege darin, dass es das Augenzeugnis eines Kurialen mit der entsprechenden spezifischen Sicht der Dinge bietet und sonst verlorene Dokumente überliefert.

[42] ACCon II, 349–365.

[43] Vgl. *H. Müller*, Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449), Paderborn 1990, 618–633.

[44] *A. Knöpfler*, Ein Tagebuchfragment über das Konstanzer Konzil, in: HJ 11 (1890) 267–283, hier 268–283 der Text. Der Herausgeber bezeichnet den Autor als „gewissenhaften Berichterstatter" und „scharfsinnigen Beobachter", ebd. 268.

[45] *H. Finke*, Zwei Tagebücher über das Konstanzer Konzil, in: RQ 1 (1987) 46–79, hier 47–58

2.2 Basel

Auch zum Konzil von Basel sind mehrere Texte erhalten, die sich zwar selber nicht als Konzilstagebücher bezeichnen, aber von den modernen Herausgebern zu Recht diesen Titel erhalten haben. Der erste sind Aufzeichnungen zu dem genannten Konzil für die Jahre von 1431 bis 1435 wahrscheinlich aus der Feder zweier Angehöriger des Basler Klerus. Die Handschrift trägt die Überschrift *Reportatorium actorum sacri concilii Basiliensis*[46]. Das Konzilstagebuch bringt, was die Ereignisse angeht, kaum Neues und Unbekanntes, aber es kolportiert die Gerüchte, die kursieren, informiert über die tatsächlichen oder vorgeblichen Motive der handelnden Personen, beschreibt die jeweils unter ihnen herrschenden Stimmungen, kennzeichnet die Parteigegensätze, benennt ihre Vorurteile. Kurz, es erlaubt einen Blick zu werfen ins Innere der Basler Konzilsakteure.

Der Autor des zweiten Konzilstagebuchs zum Konzil von Basel ist Andrea Gatari († nach 1454)[47], Majordomo des Paduaner Rechtsgelehrten Giovan Francesco Capodilista, des venezianischen Botschafters auf dem Konzil von Basel. Der Herausgeber hat den Text mit dem Titel *Diario del concilio di Basilea* überschrieben. Die Originalüberschrift, falls es eine solche je gegeben hat, ist verloren gegangen, der Autor, Mitverfasser einer Paduaner Chronik, nennt seinen Text im Verlauf seiner Ausführungen *cronicheta*. Gatari verfolgt, wie er selbst freimütig in der Einleitung bekennt, mit seiner ‚kleinen Chronik' keine hohen ehrgeizigen Ziele. Mehr oder weniger zum Zeitvertreib notiert er, was ihn in den Kreisen, in denen er am Konzil teilnimmt, interessiert: das Leben und Treiben, die Festlichkeiten der verschiedenen Botschafter und sonstigen Herren. Der Ton des Konzilstagebuchs ist persönlich, die Darstellungsweise eher anekdotisch. Das Tagebuch löst in keiner Weise die in der Einleitung gegebene Ankündigung ein, große Meister wie Titus Livius oder Vergil zum Vorbild zu nehmen. Es berichtet zu oft über Nichtigkeiten ohne jedes Interesse für den Leser und bringt auch zu viele Wiederholungen.[48]

Bei vier weiteren Texten kann man sich fragen, ob sie als Konzilstagebücher über das Basiliense in Frage kommen. Da ist zunächst der *Liber diurnus de gestis Bohemorum in concilio Basiliensi*[49] des Hussiten Peter von Za-

---

die schon vorher bei von der Hardt zerstreut veröffentlichten Fragmente samt Kommentar durch Finke. – Die Handschrift Bibl.Nat. Paris 1486 erwähnt zwar das Konzilstagebuch des Sekretärs von Gerson, Jacobus de Ciresio. Dieses ist jedoch nicht erhalten. Das von P. Glorieux veröffentlichte und zumindest indirekt als Werk des genannten Kanzlers ausgegebene Tagebuch (Le concile de Constance au jour le jour, Tournai 1964) stellt in Wirklichkeit eine Fälschung oder Fiktion dar, mit der der bekannte Historiker seine Kollegen auf den Arm nahm. Näheres zu dieser Persiflage bei *A. Frenken*, Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414–1418) in den letzten 100 Jahren, AHC 25 (1993) 36, Anmerkung 68.

[46] ConBas 5, 1–173. Einzelheiten zum Text in der Einleitung, ebd. VII-XVII.

[47] Vgl. *I. Lazzarini*, A. G., in: DBI 52 (1990) 538–539.

[48] Für weitere Einzelheiten vgl. die Einleitung des *Herausgebers*, ConBas V, XXXIII-LXXVI, besonders XLII-XLIII.

[49] MCG I, 287–357.

tec. Der Text bezieht sich zwar nur auf einen zeitlich sehr eingegrenzten Teil des Basiliense, nämlich auf die Periode zwischen dem 4. Januar und 14. April 1433[50], aber dies ist kein Grund, ihm den Charakter eines Konzilstagebuchs abzusprechen. Das spezifische Interesse dieses Konzilstagebuchs besteht darin, dass wir in ihm den Augenzeugenbericht eines Mitglieds der böhmischen Konzilsdelegation vor uns haben. Der Böhme berichtet außer über die eigentlichen Verhandlungen auch über Ereignisse am Rande derselben, und so findet sich bei ihm auch die eine oder andere interessante Anekdote[51].

Kann man auch die *De gestis concilii Basiliensis commentariorum libri II*[52] des Aeneas Silvio Piccolomini, des nachmaligen Papstes Pius II., als Konzilstagebuch gelten lassen? Piccolomini schreibt diese in glänzendem, fast ciceronianischem Stil und Latein verfassten Erinnerungen als überzeugter Konziliarist und Anhänger des vom Konzil gewählten Gegenpapstes. Es handelt sich bei diesem ‚Kommentar' über das Basiliense jedoch nicht um ein Konzilstagebuch im strikten Sinn des Wortes. Piccolomini ist zwar Augenzeuge und kommentiert die Ereignisse, denen er beiwohnt, aber es fehlt doch die für ein Konzilstagebuch wesentliche Grundstruktur der von Tag zu Tag erfolgenden Einträge.

Zwei weitere Texte stellen eher Grenzfälle von Konzilstagebüchern dar. Bei dem *Diarium gestorum per legatos concilii Basiliensis pro reductione Bohemorum*[53] des Theologen, Historikers und gemäßigten Konziliaristen Thomas Ebendorfer de Haselbach (1388–1464)[54] scheint der Titel ‚Diarium' zwar durch die Handschrift belegt zu sein, aber die in ihm festgehaltenen Ereignisse und Verhandlungen finden nicht auf dem Konzil selber, sondern in Böhmen statt. Es handelt sich also um das Tagebuch eines Konzilsdelegaten, aber nicht um ein Konzilstagebuch im strikten Sinn des Wortes.

Aus einem anderen Grund ist dem *Tractatus quomodo Bohemi reducendi sunt ad unitatem ecclesiae*[55] des Konziliaristen Johannes von Ragusa OP[56] der Charakter eines Tagebuchs im strikten Sinn des Wortes abzusprechen. Der Schlussteil[57] ist zwar tagebuchartig, aber der vorausgehende Text[58] stellt doch eher eine Aktensammlung zur Vorbereitung der Begegnung mit den Böhmen dar als ein Tagebuch.

---

[50] Vgl. zu diesen Verhandlungen zwischen dem Konzil und den Böhmen: *Sieben*, Apostelkonzil, 268–280.

[51] MCG I, 323–324: Als ein Bischof mit seinem Gewand viel Staub aufwirbelte und ihm bedeutet wurde, dass die Böhmen kürzere Gewänder wünschten, replizierte derselbe: Schaffen wir doch endlich die Einheit, dann werden wir alle kürzere Gewänder tragen!

[52] Ausgabe *D. Hay* und *W. K. Smith*, Oxford 1967.

[53] MCG I, 703–783.

[54] Vgl. *H. Zimmermann*, T. E., in: LThK 9 (2000) 1528.

[55] MCG I, 135–286.

[56] Vgl. *J. Laudage*, J. v. R., in: LThK 5 (1996) 960.

[57] MCG I, 258–286.

[58] Ebd. 135–257.

2.3 Florenz

Wie schon für die zwei vorausgehenden Konzilien hält sich auch für Florenz die Zahl der uns bekannten Konzilstagebücher in Grenzen. Das wichtigste von ihnen sind die so genannten *Gesta*[59], die sich freilich nur auf wenige ausgewählte Ereignisse des Florentinum beziehen. Im Stil und in der Anlage unterscheiden sie sich deutlich vom offiziellen Protokoll *(actus notarialis)*. So fehlen z.B. die in den offiziellen Konzilsakten üblichen Elemente wie die genaue Zeitangabe; es kommen Formulierungen vor, die in denselben unüblich sind.[60] Der Herausgeber veröffentlicht die *Gesta* deswegen unter der Überschrift *Diaria privata.*[61]

Ein weiteres Konzilstagebuch über das Florentinum stammt aus der Feder des Florentiner Kanonikers und apostolischen Protonotars Geminianus Inghirami († 1460).[62] Der bekannte Jurist interessiert sich speziell für das rechtliche *procedere* des Konzils und geht deswegen in seinem Konzilstagebuch besonders auf die genannte Problematik ein.[63]

Das dritte Konzilstagebuch zum Florentinum ist weder ein selbständiger noch ein zusammenhängender Text. Es handelt sich vielmehr um Exzerpte[64] aus dem *Ephemeridum liber curialis* des Andreas da Santa Croce (1402–1473).[65] Der Doktor beider Rechte, Advokat des Hl. Konsistoriums, erweist sich in einem anderen Werk, seinem Dialog mit dem Konziliaristen Ludovico Pontano, als strenger Verteidiger der päpstlichen Oberhoheit über das Konzil.[66]

Das von den modernen Herausgebern *De spiritus sancti processione*[67] überschriebene, von älteren Autoren auch *Historia concilii Florentini* bezeichnete Werk Bessarions (1403–1472)[68] – er war einer der byzantinischen Wortführer auf dem Konzil und später römischer Kardinal –, referiert zwar über die Filioque-Diskussion auf dem Konzil von Florenz. Aber im Vordergrund stehen nicht der Bericht über die Vorgänge auf dem Konzil, sondern die von beiden Seiten vorgetragenen Argumente. Der Text gehört von seiner Struktur und Anlage her eindeutig nicht unter die Konzilstagebücher des Konzils von Florenz.

---

[59] Codex Vaticanus Latinus 4128, in: CFl III, 2; 27–30.
[60] Vgl. die Einleitung des *Herausgebers,* CFl III, 2; XXII.
[61] Weitere Einzelheiten zu diesem Tagebuch in: CFl III, 2; XXII-XXVI.
[62] CFl III, 2; 31–40.
[63] Weitere Einzelheiten zu diesem Tagebuch in: CFl III, 2; XXVII-XXXI.
[64] CFl III, 2, 41–49.
[65] Vgl. *C. Capizzi,* A. v. K., in: LThK 1 (1993) 631.
[66] Zu Einzelheiten bezüglich der Auszüge aus dem *Ephemeridum liber curialis* über das Konzil von Florenz vgl. CFl III, 2; XXXI-XXXIII.
[67] CFl 7, 2; 2–87.
[68] Vgl. *C. Capizzi,* B., in: LThK 2 (1994) 319–320.

3. Trient

3.1 Italiener

Die eigentliche Zeit der Konzilstagebücher beginnt mit der Kirchenversammlung von Trient. Die Tagebücher schießen geradezu wie Pilze aus dem Boden. Es sind vor allem italienische Autoren, die zur Feder greifen. Hier trifft ganz und gar zu, was allgemein für das Tagebuch im strikteren Sinn behauptet wurde, nämlich dass es das Individualitätsbewusstsein der Neuzeit und der Renaissance voraussetzt. Dieses ist im Italien des 16. Jahrhunderts offensichtlich deutlicher entwickelt als in anderen Ländern. Beginnen wir also mit den italienischen Tagebuchschreibern und lassen wir die übrigen Nationen entsprechend der Anzahl ihrer Beiträge anschließend folgen.

Die umfangreichsten Tagebuchaufzeichnungen stammen aus der Feder des Konzilssekretärs Angelo Massarelli (1510–1566),[69] der auch der Verfasser der offiziellen Konzilsprotokolle ist. Seine sieben Diarien[70] dringen zwar „nirgendwo in die Tiefe“[71], aber sie liefern für den Historiker „kostbares Rohmaterial“[72]. Das zweite Blatt der Handschrift trägt den Titel *Diarium sacri concilii Tridentini*[73]. Massarellis Aufzeichnungen gelten im Großen und Ganzen als treu und zuverlässig. Freilich sind sein Gesichtskreis eher bescheiden und seine Urteilsfähigkeit begrenzt. Er hat indes wie kein zweiter wertvolle Bausteine für die Geschichte des Konzils geliefert.[74]

Nennen wir gleich anschließend auch das Konzilstagebuch von Massarellis Sekretär Astolfo Servantio[75], der seinen Text als *diurno* bezeichnet[76]. Während der letzten Tagungsperiode gingen Massarelli selbst die Kräfte aus und Servantio versuchte, in die Lücke zu springen. Es gelingt ihm freilich nicht, das Werk in der gleichen Qualität fortzusetzen. Es beginnt in einem eher persönlichen Ton, um schließlich zu einer bloßen Dokumentensammlung abzusinken.[77]

Von ganz anderer Qualität sind die *Acta concilii*[78] des Gabriele Paleotti (1522–1597),[79] eines geschätzten Rechtslehrers und Beraters verschiedener

---

[69] Vgl. *K. Ganzer*, A. M., in: LThK 6 (1997) 1460.

[70] CT 1, 151–873; 2, 1–362. Vgl. außer der Einleitung des *Herausgebers*, CT I, LXVIII-CXXVII, auch *H. Lennerz*, Das Original von Massarellis erstem Diarium, in: Gr. 15 (1934) 573–576.

[71] *H. Jedin*, Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte, Rom 1948, 31.

[72] Ebd. 32.

[73] *Lennerz*, 574.

[74] *Jedin*, Konzil von Trient, 32.

[75] CT I, 3; 1–91.

[76] Ebd. 13.

[77] Vgl. *Jedin*, Konzil von Trient, 33.

[78] I, 3, 233–762. Zur Entwicklungsgeschichte der *Acta* vgl. *S. Merkle*, Kardinal Gabriel Paleottis literarischer Nachlaß, in: RQ 11 (1897) 333–404, hier 357–395.

[79] Vgl. *P. Prodi*, G. P., in: LThK 7 (1998) 1291–1292.

päpstlicher Konzilslegaten. Für den Historiker des Konzils von Trient, Hubert Jedin, ist Paleottis Konzilstagebuch „das inhalts- und aufschlußreichste unter allen Tagebüchern“[80]. In der Einleitung geht der Kardinal ausdrücklich auf den Unterschied zwischen den amtlichen Protokollen des Konzils und seinen ‚privaten‘ Notizen ein.[81]

Eine besonders prominente Gestalt des Konzils war Girolamo Seripando OESA (1492–1563),[82] päpstlicher Konzilsdelegat in der dritten Sitzungsperiode und Vermittler zwischen den kurialen und oppositionellen Kräften auf dem Konzil. Seine *commentarii*[83] „lassen durch ihre Sachkenntnis und die Unabhängigkeit ihrer Urteile alle anderen Versuche dieser Art weit hinter sich“[84]. Seripando berichtet sehr objektiv und fair über die schwierige Redaktionsarbeit bei der Formulierung der dogmatischen Dekrete, nutzt sein Konzilstagebuch aber auch immer wieder zu sehr persönlichen, positiven[85] und negativen[86] Stellungnahmen zu den auf den Konzil vorgetragenen Positionen. In besonders kritischen Situationen flüchtet er sich ins Gebet.[87] Zu bedauern ist, dass seine *commentarii* schon im Februar 1546 abbrechen, „weitergeführt, wären sie ohne Zweifel der reifste Beitrag geworden, den ein Mitlebender und Mithandelnder zur Konzilshistorie beisteuerte“[88]. Insgesamt ist das subjektive Element dieses Konzilstagebuchs so groß, dass es sich durchaus mit dem einen oder anderen Konzilstagebuch der vatikanischen Konzile vergleichen lässt.

Auch Seripandos Sekretär, Filippo Mussoti, hat seinem Herrn nachgeeifert und ein Konzilstagebuch geführt. Doch sein *summario*[89] erreicht bei Weitem nicht die Qualität von dessen Aufzeichnungen.[90]

Filippo Gheri (Ghieri, Geri) (1520 bis vor 1575)[91] gehörte ab 1542 zur *familia* des von Paul IV. der Häresie verdächtigten und in der Engelsburg inhaftierten Kardinals Giovanni Morone. Er ist ab 1561 Teilnehmer am Konzil, von dem aus er seine aus detaillierten Analysen der Diskussionen bestehenden *relationes*[92] an den genannten Kardinal schickte. Es handelt sich praktisch um ein Konzilstagebuch.

Eher zur Partei der *zelanti* und zu den Kreisen um Ludovico Simonetta gehörte der Bischof von Volterra, Giacopo Guidi (1514–1588).[93] Er nimmt

[80] *Jedin*, Konzil von Trient, 37.
[81] CT III, 233, 5.
[82] Vgl. *K. Ganzer*, G. S., in: LThK 9 (2000) 487–488.
[83] CT II, 399–488.
[84] *Jedin*, Konzil von Trient, 36.
[85] CT II,416, 15 (begeistert über eine Rede Reginal Poles). Vgl. auch 422, 45.
[86] *Stomachabar*, CT I, 2; 421, 30.
[87] CT II, 427, 37.
[88] *Jedin*, Konzil von Trient, 36.
[89] CT III,117–149.
[90] Vgl. *Jedin*, Konzil von Trient, 36.
[91] Vgl. *A. Giusti*, F. G., in: DBI 53 (1999) 649–653.
[92] CT III, 189–230.
[93] Vgl. *S. Calonazi*, G. G., in: DBI 61 (2003) 268–272.

ab 1562 am Konzil teil. Leider ist sein Konzilstagebuch noch nicht veröffentlicht.

Nicht von theologischen Interessen beherrscht wie die vorausgehenden Konzilstagebücher sind die Exzerpte[94] des päpstlichen Zeremonienmeisters Ludovico Bondoni de Branchis. Sein Hauptaugenmerk gilt verständlicherweise Fragen wie der päpstlichen Kleidung und der Präzedenz, vor allem der *oratores* der verschiedenen Fürsten, die bekanntlich auf dem Konzil eine große Rolle spielten.[95]

Der spätere Kanonikus von Fiesole, Torelli Phola, der sein Konzilstagebuch in der Einleitung ausdrücklich *diarium*[96] nennt, bietet kaum mehr als eine von Dokumenten begleitete Chronologie der konziliaren Akte. Seitdem diese Dokumente auch sonst zugänglich sind, findet sein Tagebuch kaum noch Beachtung.[97]

Der Konzilspromotor Ercole Severoli hat seine an Kardinal Alessandro Farnese regelmäßig abgeschickten Berichte über das Konzil zu einem literarischen Ganzen, eben zu einem Konzilstagebuch *(De concilio Tridentino commentarius)*,[98] verbunden. „Das Ziel des Werkes ist nicht so sehr, jede Einzelheit chronologisch genau festzuhalten, als den Gang der Verhandlungen zusammenfassend zu schildern."[99] Besondere Beachtung schenkt er dabei der Wahrung der päpstlichen Prärogativen; anderes übergeht er. Hubert Jedin bezeichnet sein Werk als eine „historiographische Leistung, weit mehr als ein bloßes Protokoll"[100]. Aus der Feder von Antonio Milledonne, dem Sekretär der venezianischen Botschafter beim Konzil, ist ein Text überliefert, der 1870 in französischer Übersetzung unter dem Titel *Journal du concile de Trente*[101] veröffentlicht wurde, der aber nach Hubert Jedin „weder ein Tagebuch noch eine Geschichte, kaum eine Chronik des Konzils" darstellt[102].

Der genannte Historiker macht darauf aufmerksam, dass es durchaus noch weitere Konzilstagebücher gegeben haben kann, die jedoch im Laufe der Zeit verschollen sind. Er weist in diesem Zusammenhang auf das Konzilstagebuch des Bischofs von Capaccio, Henrico Loffredo, hin, das offensichtlich aus der Überlieferungsgeschichte herausgefallen ist.[103]

---

[94] CT II, 491–571.

[95] Ebd. 563: Streit über den Empfang des Kardinals von Lothringen. Es kommt nicht nur zu Unterbrechungen des Gottesdienstes, sondern auch zu Drohungen, das Konzil zu verlassen, ebd. 568.

[96] MHCT VII, 2; 159–254, hier 159: Ego Torellus presbyter hoc meum diarium actorum eiusdem concilii conscripsi …

[97] Vgl. *Jedin*, Konzil von Trient, 33.

[98] CT I, 1–147.

[99] *Jedin*, Konzil von Trient, 27.

[100] Ebd.

[101] Journal du concile de Trente, rédigé par un secrétaire vénitien présent aux sessions de 1563 à 1566 et publié par *A. Baschet*, Paris 1870.

[102] Näheres hierzu bei *Jedin*, Konzil von Trient, 37.

[103] Vgl. *Jedin*, Konzil von Trient, 31; *ders.*, Un diario del concilio andato perduto, in: CTre 2 (1943) 147–149.

3.2 Sonstige Tagebücher zum Konzil von Trient

Der Beitrag der anderen Nationen ist, was die Hervorbringung von Konzilstagebüchern angeht, im Vergleich zum italienischen recht bescheiden. Man weiß gerade einmal von zwei französischen, zwei aus dem deutschen Sprachraum und zwei von der iberischen Halbinsel.

Das Konzilstagebuch[104] des Nicolas Pseaume (Psaume) (1518–1575),[105] Prämonstratenser und Bischof von Verdun, Teilnehmer der dritten Sitzungsperiode des Konzils, eifriger Befürworter von Reformen in der Kirche, vertritt entschieden den gallikanischen und kritisiert schonungslos den kurialistischen Standpunkt. Nach Hubert Jedin ist er der erste Franzose, der „zu einer Geschichte des Konzils vom gallikanischen Standpunkt ausholt“[106]. Sein Referat über die Konzilsereignisse und -reden seiner Kollegen ist immer wieder von langen persönlichen Stellungnahmen *(meditationes)* unterbrochen und erinnert durchaus an Tagebücher zum Ersten beziehungsweise Zweiten Vatikanum.

Das zweite französische Konzilstagebuch stammt von Laurent de la Prée (1519–1577),[107] der als Kleriker des Bistums Cambrai mit seinem Bischof zum Konzil gekommen war und dort in den Dienst des Kardinals Ludovico Madruzzo eingetreten ist. In dessen Auftrag verfasste er auch seine *Actorum sacrae et oecumenicae Tridentinae synodi Epitome.*[108] Madruzzo vertrat, was die Verlegung des Konzils von Trient nach Bologna angeht, den kaiserlichen Standpunkt und lehnte dieselbe entschieden ab. Dieser kaiserliche Standpunkt spiegelt sich auch deutlich im Tagebuch des Franzosen wider. Möglicherweise benutzte de la Prée auch das verschollene Konzilstagebuch des Bischofs von Capaccio, der ebenfalls sehr kaiserlich gesinnt war.[109]

Wir kommen zu den beiden Konzilstagebüchern aus dem deutschen Sprachraum. Das erste stammt aus der Feder von Johann Bapt. Fickler (1533–1610),[110] des Prokurators des Salzburger Erzbischofs. Sein Titel lautet in der Ausgabe von Le Plat: *Diarium, earum rerum annotatio, quae per suos quosque dies ab initio promotionis concilii Tridentini sub Pio papa quarto acciderunt.*[111] Jedin macht darauf aufmerksam, dass der in der Ausgabe vorliegende Text eine spätere Bearbeitung darstellt, „die von der Frische des Originals viel verloren hat“[112].

---

[104] CT II, 723–890.
[105] Vgl. *L. Horstkötter*, N. P., in: LThK 8 (1999) 704–705.
[106] *Jedin*, Konzil von Trient, 34–35.
[107] Vgl. *K. Ganzer*, L. P., in: LThK 8 (1999) 534–535.
[108] CT II, 365–395.
[109] Vgl. *Jedin*, Konzil von Trient, 34.
[110] Vgl. *J. Steinruck*, J. B. F., in: LThK 3 (1995) 1271.
[111] MHCT VII, 2; 257–400.
[112] *Jedin*, Konzil von Trient, 33.

Das zweite Konzilstagebuch aus dem deutschen Sprachraum, die *Acta in synodo Tridentina anno Domini 1551 me praesente*[113] bezieht sich nur auf einen sehr kurzen Ausschnitt des Konzils. Denn sein Verfasser, der Humanist und Bischof von Naumburg Julius Pflug (1499–1564),[114] nahm nur vom 20. November 1551 bis zum 25. März 1552 am Konzil teil. Das Tagebuch ist nicht sonderlich interessant. Es beschränkt sich darauf, einen Teil der Reden zusammenzufassen und lässt die Vorgänge außerhalb der Kongregationen, also die eigentlich politischen Vorgänge, weitgehend beiseite.

Von ganz anderer Qualität ist das Konzilstagebuch des ersten Vertreters der iberischen Halbinsel, des Bischofs von Salamanca, Pedro González de Mendoza (1518?–1574)[115], das den Titel hat: *Lo sucedido en el concilio de Trento*[116]. González vertrat im Gegensatz zur Mehrheit der spanischen Bischöfe in den auf dem Konzil strittigen Fragen wie der der Residenzpflicht den päpstlichen Standpunkt. Sein Konzilstagebuch dient nicht zuletzt der Rechtfertigung dieser seiner von der Mehrheit der spanischen Konzilsteilnehmer abweichenden Stellung. Das Tagebuch ist alles andere als eine trockene Konzilschronik. Der spanische Bischof fügt in die Darstellung der Ereignisse immer wieder persönliche Stellungnahmen und Urteile ein und schreckt auch nicht davor zurück, Bonmots und Anekdoten zu berichten.[117]

Einen eher trockenen Überblick über das Konzil liefert der zweite Vertreter der iberischen Halbinsel, der Dominikaner, Bischof von Braga und Primas Portugals, Bartholomaeus a Martyribus (1514–1590)[118] in seinem Tagebuch[119], das den Titel trägt: *Collecta ex gestis concilii Tridentini.*

Vergleicht man einen Text wie den letzterwähnten mit den am Anfang genannten großen Konzilstagebüchern aus italienischer Feder, wird noch einmal deutlich, dass das Schreiben solcher Texte doch praktisch eine italienische Domäne war, und dass die übrigen europäischen Nationen erst bei den folgenden Konzilien, dem Ersten und Zweiten Vatikanum, wirklich zum Zuge kommen.

4. Erstes Vatikanum

1. Für das Erste Vatikanische Konzil ist, was Konzilstagebücher angeht, das zahlenmäßige Verhältnis zwischen den Nationen in etwa ausgeglichen. Italiener, Franzosen und Vertreter des deutschen Sprachraums sind etwa gleich produktiv. Beginnen wir wieder mit den Italienern! Kardinal Anni-

[113] Ausgabe *H. Jedin*, in: RQ 50 (1955) 29–43. Nähere Charakterisierung des Tagebuchs bei: *Dems.*, Das Konzilstagebuch des Bischofs Julius Pflug von Naumburg 1551/2, in: RQ 50 (1955) 22–43, hier 22–29.

[114] Vgl. *W. Pfnür*, J. P., in: LThK 8 (1999) 196–197.

[115] Vgl. *K. Ganzer*, P. M. M., in: LThK 4 (1995) 836.

[116] CT II, 635–729.

[117] Ebd. 679, 19–31.

[118] Vgl. *V. Tenge-Wolf*, B. a M., in: LThK 2 (1994) 43.

[119] MHCT VII, 2; 139–158.

bale Capalti (1811–1877)[120], Präfekt der Studienkongregation, Inhaber weiterer vatikanischer Ämter und engstens mit dem Konzil selber befasst, nennt sein Konzilstagebuch *Memorie storiche sul Concilio Vaticano*[121]. Es bringt keine eigentlichen Neuigkeiten zusätzlich zu dem, was an sich schon bekannt ist, gibt aber seine persönliche Sicht auf die Dinge, von denen er berichtet. Es informiert über die Motive, aus denen heraus er selbst bestimmte Initiativen ergreift. Seine Stellungnahmen zu den Reden der Infallibilitätsgegner lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.[122] Wie auch in anderen Konzilstagebüchern ist vom Verfasser keine Vollständigkeit der Berichterstattung erstrebt; es handelt sich vielmehr um eine den Autor interessierende Auswahl der kommentierten Ereignisse.[123]

Es ist bekannt, dass die Jesuiten einen entscheidenden Beitrag zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Konzil geleistet haben, und hier stand in vorderster Linie die Zeitschrift *Civiltà Cattolica.* Von einem ihrer Redakteure, Giovanni Giuseppe Franco (1824–1908)[124], besitzen wir ein vergleichsweise umfangreiches Tagebuch mit dem Titel *Appunti storici sopra il concilio Vaticano*[125]. Über seinen Mitbruder und Mitarbeiter in der Redaktion der Zeitschrift, P. Picirillo, der engen Kontakt mit dem Papst zu haben pflegte, ist P. Franco bestens über die Intentionen desselben informiert. Hier liegt die besondere Bedeutung seiner Aufzeichnungen. Überdies war die Redaktion der Zeitschrift während des Konzils ein Treffpunkt nicht nur von Jesuiten aus aller Welt, sondern auch von anderen wichtigen Persönlichkeiten. P. Franco hält in seinem Tagebuch alles, was in dieser Gerüchteküche der Zeitschrift ventiliert wird, fest. Eine besondere Rolle als Zuträger von Gerüchten kommt seinem Mitbruder P. Roh zu. P. Franco erweist sich von den ersten Eintragungen an nicht als kühler, objektiver Beobachter der Konzilsereignisse, sondern als ein entschiedener Kämpfer für die geplante Definition. Seiner Parteinahme entsprechend teilt er alle Welt in Freunde und Feinde ein.

Aus der Feder des Erzbischofs von Lucca, Giulio Arrigoni (1806–1875)[126], stammt ein *Giornale del Concilio Vaticano I*[127], dem mehr Objektivität zuzutrauen ist, ja, das man geradezu als perfektes Exemplar dieser

---

[120] Einige Daten zur Biographie Capaltis in der Einleitung zur Edition des Tagesbuchs (nächste Fußnote).

[121] AHP 7 (1969) 444–489.

[122] Ebd. 455 über Dupanloup.

[123] Weitere Einzelheiten zum Konzilstagebuch selber bei *L. Pásztor*, Il concilio Vaticano I nel diario del Cardinal Capalti, in: AHP 7 (1969) 401–489, hier 411–413; zu seinem Autor ebd. 401–403.

[124] Einzelheiten zu Leben und Werk von P. Franco bei *G. Martina*, Introduzione, in: Giovanni Giuseppe Franco, Appunti storici sopra il concilio Vaticano, MHP 33, 1972, 1–69.

[125] Ausgabe *G. Martina*, MHP 33 (1972) 75–334.

[126] Zur Person des Autors vgl. *M. Maccarone*, Il concilio Vaticano I et il ‚Giornale' di Mons. Arrigoni, Bd. I, Padua 1966, IS 7, 3–132.

[127] Ausgabe *M. Maccarone*, IS 8 (1966) 1–148. Die Fotografie der Handschrift enthält diesen Titel.

Gattung bezeichnen kann. Es handelt sich nicht um die Aufzeichnungen eines Protagonisten des Konzils, sondern um die eines intelligenten und unparteiischen Beobachters der Ereignisse und Vorgänge. Arrigonis Stellungnahmen sind meist sehr knapp. Es fehlt nicht an scharfen Urteilen; so bezeichnet er z.B. Äußerungen des Kapuzinergenerals als „lächerlich“[128]. Arrigoni kritisiert auch offen die Taktik der Befürworter der Unfehlbarkeitsdefinition: Das Thema hätte nicht von päpstlicher Seite auf die Tagesordnung gebracht werden dürfen.[129] Der Erzbischof von Lucca liebt sarkastische Stellungnahmen. Sein abschließendes Urteil über die erfolgte Definition ist von einem gewissen Pessimismus gekennzeichnet.[130]

Ein unparteiischer Beobachter ist der Autor des dritten italienischen Konzilstagebuchs nicht. Der Professor für Kirchengeschichte an der Universität Rom Sapienza und Verfasser einer umfangreichen Geschichte der Generalkonzilien[131], Vincenzo Tizzani (1809–1892)[132], ist ein entschiedener Kritiker Pius' IX. und damit auch ein Gegner der geplanten Unfehlbarkeitsdefinition. Tizzani hatte dabei weniger Probleme mit der Lehre als solcher; er hielt jedoch die von der Mehrheit zu ihren Gunsten vorgelegten Argumente für schwach. Im Übrigen war er wie fast alle, die die Definition ablehnten, ein energischer Gegner der Jesuiten. Tizzani führte von 1828 bis 1890 ein Tagebuch. Die das Erste Vatikanum betreffenden Aufzeichnungen in demselben überschrieb er als *Memorie storiche sul Vaticano,* die Überschrift *Diario* stammt vom Herausgeber.[133] Ziel dieses Konzilstagebuchs ist es, die offizielle Geschichtsschreibung des Konzils zu relativieren und Material zu ihrer Korrektur zur Verfügung zu stellen. Den durch völlige Blindheit physisch Behinderten zeichnen herausragende intellektuelle und moralische Gaben aus, und so ist denn sein Tagebuch, was den Umfang, die Fülle der Einzelinformationen[134] und das Gesamturteil über das Konzil angeht, wohl das wichtigste unter den Tagebüchern zum Ersten Vatikanum.[135]

---

[128] Ebd. 59. – Genauere Charakterisierung des Konzilstagebuchs bei *Maccarone*, Concilio Vaticano I, I, 149–155.

[129] Vgl. ebd. 88.

[130] Ebd. 143: „L'impressione che ricevo di questo capo 4° è che parmi un figlio generato nello stento e nella tribulazione, e che si presenta pallido, pauroso, incerto, tremante. Fa sentire tutta la contradizzione nella quale è nato. Le concessioni fatte hanno indebolita la forza del concetto cattolico; non hanno portato alcuna conciliazione fra le parti dissidenti; e hanno messo a pericolo i buoni di vederli ritirare dalla votazione. Perché dopo tanti dissidii e prima di fare le concessioni suddette non si è fatto un calcolo fondato nelle trattative del guadagno che potevano arrecare e del pericolo che poteva incorrersi con la maggioranza de' Padri propugnatori dell'Infallibilità pontificia?“

[131] Les conciles généraux, herausgegeben und übersetzt von *J. A. Doussot*, 4 Bände, Rom 1867–1869.

[132] Vgl. *P. Walter*, V. T., in: LThK 10 (2001) 62.

[133] Ausgabe *L. Pásztor*, PuP 25, I-II, Stuttgart 1991/2, 600 S.

[134] Vgl. u.a. den *La fisonomia* [sic!] *di Roma* überschriebenen Abschnitt über die Haltung der römischen Bevölkerung zur Unfehlbarkeitsfrage, ebd. II, 444–446.

[135] Näheres zu diesem Tagebuch außer der Einleitung des Herausgebers in PuP 25, I, IX-XLV, bei *G. M. Croce*, Mgr. Vincenzo Tizzani ed il Concilio Vaticano I, in: AHP 31 (1993) 307–348 (massive Kritik an der von L. Pásztor vorgelegten Edition und wichtige zusätzliche Informatio-

Weisen wir zum Schluss noch auf zwei weitere italienische Konzilstagebücher hin: das des Abtes de Vera[136] und das des Jacopo Bernardi[137].

2. Wir kommen zu den französischen Konzilstagebüchern. Der Erzbischof von Paris, George Darboy (1813–1871)[138], war auf dem Konzil einer der Anführer der Minderheit, also ein Gegner der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. Auch schon vor dem Konzil war er einer der führenden Köpfe der neo-gallikanischen theologischen Richtung und war wegen seines Konflikts mit dem Hl. Stuhl nicht zum Kardinal ernannt worden. Während der Pariser Kommune wurde er als Geisel genommen und von den Kommunarden erschossen. Sein Konzilstagebuch[139] bringt zwar keine wirklich neuen Informationen über seine Kontakte mit der Regierung, die dem Konzil gegenüber eine sehr schwankende Haltung einnahm, beleuchtet aber deutlich die starke Position, die Darboy unter den französischen Minoritätsbischöfen und innerhalb der ‚Internationalen Kommission' einnahm.[140] Unter den gegebenen Umständen versteht es sich von selbst, dass die Tagebuchaufzeichnungen des Pariser Erzbischofs die Konzilsereignisse mit scharfer Kritik verfolgen.

In stärkstem Kontrast zum zuvor beschriebenen Tagebuch steht das folgende. Es stammt aus der Feder von Léon Gustave Dehon (1843–1925),[141] dem Gründer der Herz-Jesu-Priester (SCI) und Vertreter des französischen Sozialkatholizismus. Sein Konzilstagebuch[142] stellt einen Auszug aus seinen *Notes quotidiennes*, einem umfassenderen geistlichen Tagebuch, dar.[143] Der frisch geweihte Priester (1868) nimmt als amtlicher Stenograph am Konzil teil. Er ist ein glühender Verehrer des Hauptvertreters der ultramontanen Bewegung, Louis Veuillot, und damit ein überzeugter Anhänger der geplanten Definition. Seine von Begeisterung für das Papsttum und die römische Kirche überschäumenden Stellungnahmen und Urteile, sein völliges Unverständnis für die Position der Konzilsminderheit, dürften repräsentativ sein für die Haltung des jüngeren französischen Klerus dieser Jahre gegenüber dem Konzil.

Von noch einmal anderer Warte aus beleuchtet das Konzilstagebuch aus der Feder von Albert du Boys (1804–1889)[144] die Kirchenversammlung. Du

---

nen). Vgl. auch *dens.*, Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del concilio Vaticano I, in: AHP 23 (1985) 217–345; 24 (1986) 273–363; 25 (1987) 263–363.

[136] Vgl. *Avagliano*, Il Giornale dell'abate de Vera sul concilio Vaticano I, in: Miscellanea Monastica V, MCass 52 (1985) 27–152.

[137] Vgl. *P. Pecorari*, Libertà di coscienza e moderatismo politico. Il diario inedito de Mons. Jacopo Bernardi sul Concilio Vaticano I, in: RSCI 29 (1975) 50–125.

[138] Vgl. *J.-O. Boudon*, G. D., in: LThK 3 (1995) 24.

[139] Ausgabe *A. Duval*, in: RSPhTh 54 (1970) 419–452. Die Anmerkungen zu dieser Ausgabe stammen z. T. aus der Feder von Y. Congar.

[140] Vgl. *A. Duval/Y. Congar*, Le journal de Mgr. Darboy au concile du Vatican (1869–1870), in: RSPhTh 54 (1970) 417–452, hier 418.

[141] Vgl. *G. Valerius*, L. G. D., in: LThK 3 (1995) 59.

[142] Ausgabe *V. Carbone*, in: Leone Dehon, Diario del Concilio Vaticano I, Rom 1962, 1–123.

[143] Einzelheiten zu diesem Tagebuch ebd. XVI-XXVII.

[144] Zur Person du Boys vgl. *J. Gadille*, Albert du Boys. Ses ‚Souvenirs du concile du Vatican, 1869–1870', BRHE 46, Löwen 1968, 3–91; *P. Hamon*, A. d. B., in: NBF 11 (1967) 1058.

Boys ist im Unterschied zu den beiden vorausgehenden Autoren Laie, liberaler Katholik, Freund des Bischofs von Orléans, Félix-Antoine-Philibert Dupanloup, einer der führenden Minderheitsbischöfe des Konzils. Seine *Souvenirs du concile du Vatican, 1869–1870,*[145] glänzen durch exzellente Schilderung des Ambientes des Konzils, vor allem des Milieus der französischen Teilnehmer. Man verdankt der Feder des Juristen und Historikers ausgezeichnete Porträts der handelnden Personen. Erstaunlich kritisch ist das Urteil des liberalen Katholiken über Döllinger und Lord Acton.[146]

Zwei weitere französische Texte verdienen einen Hinweis: erstens das nicht als Ganzes, sondern nur in Auszügen veröffentlichte Konzilstagebuch von Henri-Joseph Icard (1805–1893)[147], des Generaloberen von St. Sulpice, theologischen Beraters des Erzbischofs von Sens und Vermittlers zwischen Majorität und Minorität auf dem Konzil[148], zweitens das große Werk des französischen Staatsmanns Émile Olivier, *L'eglise et l'état au concile du Vatican*, das zwar tagebuchartigen Charakter hat, aber nicht als eigentliches Konzilstagebuch gelten kann[149].

3. Die beiden ersten Konzilstagebücher aus dem deutschsprachigen Raum zum Ersten Vatikanum veranschaulichen die außerordentlichen, ja unüberbrückbaren Spannungen, die zwischen den beiden Richtungen oder Schulen der Theologie, der römisch-orientierten, neuscholastischen, und der historischen bestehen. Vertreter der ersteren ist Ignaz von Senestrey (1818–1906),[150] ehemaliger Germaniker und Bischof von Regensburg. Er betreibt auf dem Konzil zusammen mit Henry Edward Manning zielbewusst die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit. Sein Diarium trägt die Überschrift: *Quae de definitione infallibilitatis Romani pontificis ex cathedra loquentis in concilio oecumenico I acta sunt.*[151] Der Text des Konzilstagebuchs liegt in zwei verschiedenen Fassungen vor, dem ungekürzten, von Klaus Schatz S. J. veröffentlichten Original, und einer durch den Historiker Th. Granderath S. J. gekürzten und in der *Collectio Lacensis* publizierten.[152] Das Tagebuch ist nicht frei von der Tendenz, die schließlich erfolgte Definition als totalen Sieg der eigenen Partei erscheinen zu lassen. Es ist deswegen damit zu rechnen, dass von ihm unternommene, nicht erfolgreiche Initiativen unerwähnt bleiben beziehungsweise dass die Fronten in der

[145] Ausgabe *J. Gadille*, BRHE 46 (1968) 95–195.
[146] Ebd. 102–106.
[147] Vgl. *L. Noye*, H.-J. I., in: Cath. 5 (1962) 1158–1159.
[148] Auszüge in: *F. Mourret*, Le concile du Vatican, Paris 1919.
[149] Einen Hinweis verdienen auch die z. T. längeren Zitate aus dem (unveröffentlichten) Konzilstagebuch von Kardinal Bonnechose, die der Biograph L. Besson in seinem Kapitel über die Konzilsteilnahme des Kardinals bietet, vgl. *L. Besson*, Vie du Cardinal Bonnechose, 2 Bände, Paris 1887, hier II, 69–129.
[150] Vgl. *K. Hausberger*, I. v. S., in: LThK 9 (2000) 461.
[151] In: Ignatius von Senestrey, Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, herausgegeben und kommentiert von *Kl. Schatz*, FTS 24. Franfurt am Main 1977, 32–139.
[152] Einzelheiten zu den beiden Fassungen bei *Kl. Schatz*, Senestrey, 6–13.

Glaubenskongregation nicht so eindeutig verliefen, wie von ihm geschildert.[153]

Der absolute Gegenpol zu Senestreys Diarium ist das *Tagebuch. Während des Vatikanischen Konzils geführt*[154] von Johann Friedrich (1836–1917),[155] dem Schüler, Mitarbeiter, Biographen und Nachlassverwalter von Ignaz von Döllinger. Der ab 1862 als Dozent in München tätige, 1872 exkommunizierte, entschiedene Vertreter der so genannten historischen Schule der Theologie war später wesentlich am Aufbau der altkatholischen Kirche beteiligt. Während des Konzils hielt er sich als theologischer Berater von Kardinal Gustav Adolf zu Hohenlohe in Rom auf. Das Tagebuch spiegelt nicht nur die Mentalität eines deutschen Professors wider, der sich über nichtdeutsche Wissenschaftler hoch erhaben fühlt, sondern bringt sehr deutlich auch speziell den Anspruch der deutschen historischen Schule der Theologie zum Ausdruck, die Wahrheit praktisch allein zu besitzen. Schon vor dem Beginn des Konzils war Friedrich äußerst kritisch gegenüber Rom und vor allem gegenüber den Jesuiten, auf die er alles Elend in der Kirche zurückführt.[156] Schon während des Konzils kommt es zum definitiven Bruch mit dem römisch-katholischen Glauben.[157]

Das Konzilstagebuch des Salesius Mayer OCist (1816–1876), des theologischen Beraters von Kardinal Friedrich Schwarzenberg, einem der führenden Köpfe der Konzilsminderheit, trägt den Titel *Vom Concilium Vaticanum Tagebuch.*[158] Es stellt in gewisser Weise wieder das Muster eines Konzilstagebuchs dar: Es gibt wichtigen Aufschluss über die Generalkongregationen, über die mutmaßlichen Hintergründe der auch sonstwo berichteten Ereignisse und natürlich persönliche Reflexionen des Verfassers über dieselben. Wir erhalten auch wichtige Informationen über seine eigene Rolle im Rahmen der Minorität.[159]

Auch das vorletzte hier anzuzeigende Konzilstagebuch aus dem deutschsprachigen Raum stammt aus der Feder eines Ordensmannes, nämlich des Mettener Abtes Utto Lang.[160] Es zeichnet sich durch sehr persönliche Stel-

---

[153] Weitere Einzelheiten bei *Schatz*, ebd. 28–29. Ebd. 1–30: Gesamtcharakterisierung des Textes.

[154] Nördlingen 1871.

[155] Vgl. *B. Neumann*, J. F., in: LThK 4 (1995) 156.

[156] *Friedrich*, Tagebuch, 363.

[157] Ebd. 192: „Waren die letzten Tage für die Geschichte des Konzils wichtig, noch wichtiger waren sie für meine eigene Lebensgeschichte. Es waren harte Tage, entscheidend für mein ganzes Leben. Es hat ein geistiger Kampf in mir sein Ende erreicht, der schwer zu bestehen war, mein ganzes geistiges und physisches Wesen erschütterte. Jetzt steht alles klar vor meinen Augen; ich kenne das Ziel, dem ich zusteuern muß … Nach zwei Hinsichten hat mein Leben seine Aufgabe jetzt bezeichnet erhalten: es ist von jetzt an dem Kampfe gegen die Kurie, nicht aber Primat, sowie gegen die Jesuiten gewidmet."

[158] In: *Kl. Schatz*, Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg, VIKGB 6, Königstein 1975, 51–189.

[159] Weitere Einzelheiten über das Tagebuch bei *Schatz*, Konzilszeugnis, 11–49.

[160] Vgl. *P. Mai*, Das Tagebuch des Mettener Abtes Utto Lang über das Erste Vatikanische Konzil, in: SMGB 84 (1973) 286–382. Das Tagebuch ist ebenfalls in den Nummern 1, 2, 3, 6, 7, 8 und 14 (1927–1939/40) von ‚Alt und Jung Metten' abgedruckt.

lungnahmen zu den Ereignissen aus. Abt Utto fühlt sich nicht recht am Platz bei den mondänen Empfängen, die im Rahmen des Konzils stattfinden, und wünscht sich zurück in sein stilles Kloster. Der Kampf der verschiedenen Parteien gegeneinander ist nicht seine Sache: „Ich gehe zu keiner Versammlung mehr und will lieber beten und den hl. Geist anrufen, daß er Licht, Liebe und Frieden in die aufgeregten Herzen sende", notiert der Abt zum 2. Januar 1870.

Eine der führenden Persönlichkeiten des so genannten Mainzer Kreises, Mitredakteur des ‚ultramontanen' *Katholik*, Regens des Mainzer Priesterseminars, Franz Christoph Moufang (1817–1890),[161] wurde auf Vorschlag des Mainzer Bischofs Ketteler als Konsultor zur Vorbereitung des Konzils nach Rom berufen. Er hinterließ ein *Tagebuch für die Reise nach Rom*[162], das sich durch besondere Kürze der Eintragungen auszeichnet. Es handelt sich im Grunde nur um Stichworte und Notierung der unzähligen Personen, denen er im Laufe des Tages begegnete.[163]

Von zwei deutschsprachigen Bischöfen, Bischof Matthias Eberhard von Trier[164], und Fürstbischof Johannes Bapt. Zwerger von Seckau,[165] sind Auszüge beziehungsweise Zitate aus ihren jeweiligen Konzilstagebüchern veröffentlicht.

4. Zwei Konzilstagebücher aus sonstigen Ländern sind noch zu erwähnen: erstens, das Konzilstagebuch des Bischofs von Luxemburg Nikolaus Adames (1813–1887),[166] zweitens, die Tagebuchaufzeichnungen des amerikanischen Kardinals James Gibbons. Adames ist eifriger Befürworter der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit und überhaupt ein großer Bewunderer Roms. Seine Urteile über die jeweiligen Reden entsprechen den Parteigrenzen. Ein etwas skurriler Zug: Bei Einkäufen in römischen Geschäften notiert Adames jeweils den Preis der gekauften Ware. Er bemüht sich bei seinen Eintragungen um äußerste Kürze. Oft notiert er nur Stichworte.

Kardinal Gibbons (1834–1921),[167] Erzbischof von Baltimore (1877), ist einer der führenden Köpfe des amerikanischen Katholizismus, u.a. Apostolischer Leiter des dritten Plenarkonzils von Baltimore (1884). In seinem Tagebuch *Retrospect of Fifty Years* (1916) befindet sich auch ein Abschnitt von 185 Seiten über das Vatikanische Konzil. – Nennen wir zum Schluss noch eine Suchanzeige[168], die vor einigen Jahren von P. Heinrich Bacht aufgege-

---

[161] Vgl. *F. Jürgensmeier*, F. M., in: LThK 7 (1998) 506.

[162] Ausgabe *L. Lenhart*, in: AMRhKG 9 (1957) 228–253.

[163] Weitere Einzelheiten zu diesem Tagebuch bei *L. Lenhart*, Regens Moufang von Mainz als Konsultor zur Vorbereitung des Vatikanums im Lichte seines römischen Tagebuchs, in: AMRhKG 9 (1957) 227–255, 227–228 und 253–255.

[164] Vgl. *K. Ganzer*, Bischof Matthias Eberhard von Trier und das Erste Vatikanische Konzil, in: TThZ 79 (1970) 208–229.

[165] Vgl. *F. F. von Oer*, Fürstbischof Johannes Bapt. Zwerger von Seckau, Graz 1897, 225–248.

[166] Reise nach Rom zum 1. Vatikanischen Konzil. Tagebuch von Bischof Nikolaus Adames 15. November 1869–15. Mai 1870, herausgegeben von *E. Donckel*, Luxemburg 1963, 7–80.

[167] Vgl. *R. Trisco*, J. G., in: LThK 4 (1995) 641–642.

[168] Ein verschollenes Tagebuch zum Ersten Vatikanum. Eine Suchanzeige, in: ThPh 48 (1973) 371–397.

ben, aber bis heute allem Anschein nach nicht beantwortet wurde. Es handelt sich um das Konzilstagebuch des Grafen (höchstwahrscheinlich) Paul de Breda, der 1869 Korrespondent des ‚Univers' in Rom war und dort Louis Veuillot mit dem in Deutschland tätigen Schweizer Jesuiten Peter Roh in Verbindung brachte. Bekannt ist von diesem Tagebuch nur ein kurzes, freilich höchst interessantes Fragment.[169] Es ist darauf hinzuweisen, dass mehrere Konzilstagebücher noch unveröffentlicht in den Archiven ruhen, so diejenigen von Bischof Gravet von Namur, Kardinal Bilio, Bischof Laspro von Gallipoli, Bischof M. Lo Piccolo von Nikosia, Bischof Moreno de Biella von Ivrea und Erzbischof Pedicini von Bari.[170]

5. Zweites Vatikanum

1. Bleiben wir auch beim Zweiten Vatikanischen Konzil bei der im vorausgehenden eingehaltenen Reihenfolge und beginnen wir mit den italienischen Konzilstagebüchern, die dieses Mal auch wieder zahlenmäßig hervorstechen. Einer der führenden italienischen Köpfe auf dem Konzil ist der 1922 geborene Franziskaner Umberto Betti.[171] Er war Konsultor bei der Vorbereitung des Konzils, dann *peritus* und wirkte vor allem bei der Erarbeitung der Konstitutionen *Lumen gentium* und *Dei verbum* mit. Betti war der Konzilstheologe des Florentiner Erzbischofs Florit. Sein Konzilstagebuch, *Pagine di Diario*,[172] berichtet vor allem aus der Arbeit der Konzilskommissionen und von ihrem Ringen um die Abfassung der Konzilsdekrete, vor allem *Dei verbum*.

Auf weitere, vielleicht nicht immer kritischen Ansprüchen gerecht werdende Veröffentlichungen italienischer Konzilstagebücher ist hinzuweisen: das von Kardinal Alfredo Ottaviani[173], Giuseppe Siri[174], Monsignore Jacopo Bernardi[175], Marino Bergonzini[176], Enrico Bertoletti[177], L. C. Borromeo[178]

---

[169] Ebd. 373–374. Was P. Roh hier der französischen Seite über den Niedergang der deutschen theologischen Fakultäten und des deutschen Episkopats berichtet, ist extrem einseitig und voreingenommen.

[170] Nähere Angaben hierzu bei *Bacht*, Verschollenes Tagebuch, 371–372; *Maccarone*, Concilio Vaticano I, I, 165; 169, Anmerkung 1; 190, Anmerkung 1.

[171] Vgl. das Curriculum Vitae, in: Lat. 61 (1995) 1.

[172] In: Lat. 61 (1995) 299–373 = La ‚Dei Verbum' trent' anni dopo. Miscellanea in onore di Padre Umberto Betti o.f.m., a cura di *N. Ciola*. – *U. Betti*, Diario del concilio: 11 ottobre 1962-Natale 1978, Bologna 2003, 282 S., enthält außer dem Tagebuch auch die Korrespondenz zwischen dem Tagebuchschreiber und dem Erzbischof Florit.

[173] Vgl. *E. Cavaterra*, Il prefetto del S. Officio. Le opere e i giorni del Card. Ottaviano, Mailand 1990.

[174] In: *B. Lai*, Il papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa, Rom/Bari 1993.

[175] Vgl. *P. Pecorari*, Libertà di consciencia e moderatismo politico: il diario inedito di Mons. Jacopo Bernardo sul concilio Vaticano I, Rom 1976.

[176] Diario del concilio. Introduzione e note di Don *A. Leonelli*, Modena 1993.

[177] Vgl. *M. Toschi*, Enrico Bertoletti e il suo diario al concilio, in: Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo, Bologna 1996, 407–435.

und schließlich Giovanni B. Parodi[179]. Unveröffentlicht sind neben dem Konzilstagebuch des Florentiner Erzbischofs Kardinal Ermenegildo Florit[180] noch einige andere italienische Tagebücher zum Zweiten Vatikanum[181].

Aus dem Rahmen aller übrigen Diarien zum Zweiten Vatikanum fällt heraus das Tagebuch von Sebastian Tromp S. J. (1889–1975).[182] Es ist nämlich in perfektem Latein abgefasst. Nicht nur wegen der Nähe des Lateins zum Italienischen, sondern auch deswegen, weil P. Tromp den größten Teil seines Lebens in Rom verbracht hat, behandeln wir sein Tagebuch am passendsten im Zusammenhang mit den italienischen Tagebüchern. Der gebürtige Niederländer lehrte von 1929 bis 1965 Fundamentaltheologie an der römischen Jesuitenuniversität Gregoriana, war Sekretär der vorbereitenden und der theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils. „Was P. Tromp betrifft, so spielt er eine entscheidende Rolle: er beherrscht die Kommission im doppelten Sinn des Wortes ‚beherrschen'. Auf der einen Seite wegen seines intellektuellen Gewichts, der Stärke und Geistesschärfe, der Kraft seiner Sicht der Dinge und seiner Aussagen. Er hat die Gabe, unter dem Gesichtspunkt der Klarheit die Frage auf die wesentlichen Elemente zu reduzieren und sie mit Nachdruck zu behaupten. Auf der andern Seite hat er einen faschistischen Charakter. Für ihn gilt offensichtlich: je weniger Diskussion, um so besser. Er tritt wie ein Diktator auf, schreit laut, schlägt mit der Faust auf den Tisch, donnert die nieder, die sich ihm entgegenstellen. Doch er lässt auch Einwände zu und es kommt vor, wenn der ihm Widersprechende den ersten Wutausbrüchen standhält, dass er ihm nachgibt und sich ihm anschließt."[183] Für Congar und ihm Gleichgesinnte ist P. Tromp einer der Hauptvertreter der römisch-kurialen Theologie und entsprechend eine Zielscheibe ihrer oft maßlosen Kritik. Tromps für den Zeitraum vom 5. Juni 1960 bis zum 1. April 1966 minutiös geführtes Tagebuch – mit auf weite Strecken täglichen Eintragungen – gewährt einen durch kein anderes Dokument zu ersetzenden Blick ‚hinter die Kulissen' dieses von der Konzilsmehrheit bekämpften Bollwerks der römisch-kurialen Theologie. Das Tagebuch besteht aus 13 Heften, von denen die beiden ersten ganz und das dritte (bis zum Zeitpunkt der Konzilseröffnung) jüngst veröffentlicht wurden.[184] Schon dieser erste Band ist unter verschiedener Rücksicht höchst

[178] Vgl. *N. Buonasorte*, Il concilio Vaticano II attraverso le pagine del diario di L. C. Borromeo, in: RSCI 52 (1998) 111–169.

[179] Vgl. *G. Militello*, Un vescovo al concilio: Mons. G. B. Parodi, vescovo di Savona-Noli 1948–1974, Rom 2001.

[180] Archiv des Florentiner Erzbischofs.

[181] Vgl. *G. Alberigo*, Le fonti sul concilio II, in: Storia del concilio Vaticano II, diretta da *G. Alberigo*, V, Bologna 2001, 647–654, hier 651, Anmerkung 13.

[182] Vgl. *St. Alberto*, S. T. in: LThK 10 (2001) 268.

[183] Mon journal, I, 69 (vgl. Anmerkung 189).

[184] Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission. II. Vatikanisches Konzil, herausgegeben von *A. v. Teuffenbach*, Band I, 1 und I, 2, Rom 2006, 965 S. Außer dem lateinischen Text des Tagebuchs (ebd. I, 68–493) enthält der erste, jetzt vorliegende Teil der Edition eine deutsche Übersetzung, neben Fußnoten ausführliche „Schluss-

aufschlussreich, sowohl was die Einstellung des Verfassers als auch die von ihm im Tagebuch festgehaltenen Ereignisse angeht. So teilt P. Tromp z.B. ganz offensichtlich die Meinung derer, die über die Ablehnung Rahners als Konzilsberater sehr enttäuscht sind. „NB. P. Rahner ist (immerhin) der Hauptredakteur des Lexikon für Theologie und Kirche!“ [185] Natürlich ist sich der Tagebuchschreiber theoretisch dessen bewusst, dass die Bischöfe das entscheidende Wort auf dem Konzil selbst haben werden [186]; seine Notizen erwecken jedoch den Eindruck, dass er die in den Schemata fixierte – und unter großer Anstrengung der Experten erarbeitete – Theologie als wirkliche Lösung der anstehenden Fragen betrachtete und nicht damit rechnete, dass die von ihm vorbereiteten Schemata von der Konzilsmehrheit desavouiert werden würden. Ein grausamer Irrtum, wie sich herausstellen sollte, und man ist gespannt auf die folgenden Bände dieser Edition, um zu sehen, wie P. Tromp menschlich mit diesem Problem fertig wurde.

2. Zahlenmäßig rangieren die französischen Konzilstagebücher zum Zweiten Vatikanum hinter den italienischen; die geringere Zahl wird jedoch durch ihre Qualität ausgeglichen. Das wohl überhaupt wichtigste und aufschlussreichste französische Konzilstagebuch stammt aus der Feder von Yves Congar. [187] Das 1031 Seiten starke Werk erschien 2002, sieben Jahre nach dem Tod des Verfassers und erfuhr nicht nur in der theologischen Fachliteratur [188], sondern bis in Tageszeitungen [189] hinein größte Aufmerksamkeit. Zu Recht! Denn kaum ein anderer Text, auch kein anderes Medium, führte bislang so unmittelbar und so lebendig in die Mitte und Tiefe dieses Großereignisses der Kirchengeschichte des vergangenen Jahrhunderts. Der Dominikaner bringt für seinen spektakulären Beitrag zur Geschichte des Konzils alle Voraussetzungen mit: Wie kein anderer hat er die großen Themen des Konzils durch eigene jahrelange theologische Arbeit geistig vorbereitet. Aufgrund seiner Berufung zunächst zum Konsultor, dann zum Konzilsexperten, nimmt er an der Ausarbeitung fast der Hälfte der Konzilsdekrete aktiven Anteil und kann deswegen über zahlreiche Vorgänge berichten, die entweder in den Akten überhaupt nicht festgehalten

noten“ (494–576), Protokollhefte und Relationen (579–757), Anhänge (761–878) und natürlich eine Einführung (12–65). Für die Zeit des Konzils selber sind weitere vier Bände geplant und in Vorbereitung (vgl. 42).

[185] I, 134.

[186] Siehe I, 196: „Alle Abschlüsse und Konstitutionen der verschiedenen Kommissionen müssen den Bischöfen zugeschickt werden, damit sie sagen, was sie meinen.“

[187] Mon journal du concile, présenté et annoté par *E. Mahieu*. Avant-propos de *D. Congar*, préface de *B. Dupuy* OP, Paris 2002, 2 Bände.

[188] Vgl. *P. Valin*, Le Père Congar en Concile, in: Etudes 397 (2002) 698–700; *Th. R. Potvin/Y. Congar*, Mon journal du concile, in: ScEs 55 (2003) 323–347; *L. Hell*, Yves Congars Tagebuch zum Zweiten Vaticanum, in: TThZ 112 (2004) 247–253; *C. Boulding*, Yves Congar, Faithful Critic of the Church in ‚Mon journal du Concile‘ in: LouvSt 29 (2004) 350–370; *W. Seibel*, Das Konzil von innen. Zu Yves Congars ‚Journal du concile‘, in: StZ 222 (2004) 422–425; *J. Famérée*, Rezension in: RThL 36 (2005) 380–383.

[189] Vgl. u. a. *A. Woodrow*, Diary of an insider, in: Tablet, 26. Oktober 2002.

oder dort noch verschlossen sind. Er steht in Kontakt mit nur allen denkbaren Persönlichkeiten, die im Rahmen des Konzils in Rom anzutreffen sind, so dass man das Tagebuch auch schon als ein ‚Who is who' der katholischen Welt bezeichnet hat. Congar nimmt im Übrigen bei der Charakterisierung seiner Mitstreiter kein Blatt vor den Mund. Bisweilen sind seine Urteile über Personen von extremer Schärfe und nur aus der Erregung des Augenblicks und aus dem Engagement für die von ihm vertretene Theologie erklärbar. Doch das Tagebuch hält nicht nur die das Konzil betreffenden Ereignisse, Stimmungen und Gerüchte mit entsprechenden Reflexionen darüber fest; es ist auch ein Tagebuch im ganz strengen Sinn des Wortes. Es gewährt immer wieder Einblick in die Seele des Autors, seine ganz persönlichen Nöte und Befürchtungen,[190] vor allem im Zusammenhang mit seiner fortschreitenden Lähmung, die ihn nicht nur in seiner Bewegung von einem Ort zum anderen, sondern bisweilen auch im Schreiben behindert.

Auch von Congars Mitbruder und Leidensgenossen – auch er wurde von römischen Strafmaßnahmen und Lehrverboten getroffen – Marie-Dominique Chenu (1895–1990),[191] liegt ein Tagebuch vor: *Notes quotidiennes au concile*[192]. Der Gründer des Instituts für mittelalterliche Studien in Ottawa und gleichzeitig wachsame Beobachter der gesellschaftlichen Vorgänge in der modernen Welt ist auf dem Konzil der Initiator der Konzilsbotschaft an die Welt. Chenu ist mit seinem Tagebuch weniger der Zeuge der Vorgänge innerhalb der Kommissionen und Gremien des Konzils – das war der Fall Congars –; er bezeugt mehr die Dinge am Rande des Konzils. Wichtige Quelle für ihn sind die Zeitungen und Begegnungen mit den verschiedenen Persönlichkeiten. Er ist der große Zeuge des viel beschworenen Geistes des Konzils.[193]

Angekündigt[194] ist die Veröffentlichung des Konzilstagebuchs eines weiteren bedeutenden französischen Theologen, des Jesuiten Henri de Lubac (1896–1991).[195] Hinzuweisen ist außerdem noch auf das Konzilstagebuch von Mons. Auguste Jauffrès.[196]

3. Wir kommen zu den Konzilstagebüchern aus dem deutschsprachigen Raum zum Zweiten Vatikanum. Ein für die Historiker des Konzils an Wichtigkeit durchaus mit Congars *Journal du Concile* vergleichbares,[197] leider im-

---

[190] Mon journal I, 577: „Que deviendrais-je? Je n'ai plus de forces ... Vais-je consentir à achever ma vie, dont le déclin s'annonce dans un épuisement indicible, en aimant et en donnant?"

[191] *A. Duval*, M.-D. Ch., in: LThK 2 (1995) 1034.

[192] Paris 1995. A. Melloni hat Chenus Konzilstagebuch ins Italienische übersetzt, ausführlich eingeleitet und kommentiert: *M.-D. Chenu*, Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio 1962–1963, Bologna 1996, hier 57–149.

[193] Einzelheiten hierzu bei *A. Melloni*, Introduzione (der italienischen Übersetzung), 46–53.

[194] Im Rahmen der von *G. Chantraine* herausgegebenen ‚Œuvres complètes' von *H. de Lubac*.

[195] Vgl. *M. Figura*, H. de L., in: LThK 6 (1997) 1074–1075.

[196] Carnets conciliaires de Mons. Auguste Jauffrès, publiés par l'abbé *J. Charay*, Aubénas sur Ardèche 1992.

[197] Vgl. die zahlreichen Rekurse auf Semmelroths Tagebuch in der von *G. Alberigo* herausgegebenen Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Band V, Register.

mer noch nicht veröffentlichtes[198] Konzilstagebuch[199] hat der Sankt Georgener Dogmatiker Otto Semmelroth S. J. (1912–1979)[200] hinterlassen. Günter Wassilowsky bezeichnet es als „ein Dokument, das für die Erforschung des deutschen Konzilsbeitrags eine Erkenntnisquelle von unbeschreiblichem Wert“[201] darstellt. Der Jesuit nimmt nahezu täglich zur Gesamtentwicklung des Konzils Stellung und berichtet über die Zusammenkünfte und Projekte gerade auch der deutschen Gruppe der Konzilsteilnehmer, Bischöfe und Theologen. Das Tagebuch des schwer Zuckerkranken zeugt von einer erdrückenden Arbeitslast, die er als Konzilstheologe des Mainzer Bischofs Hermann Volk, aber auch anderer Bischöfe wie Kardinal Döpfner, auf sich genommen hat. Es sind offensichtlich mehrere Eigenschaften, die Semmelroth zu einem von den deutschen Bischöfen so geschätzten Konzilstheologen machten: seine universale theologische Bildung, sein sehr klares und entschiedenes Eintreten für die theologischen Anliegen der Konzilsmehrheit, gepaart mit der Fähigkeit, auch die guten Seiten seiner ‚Gegner‘ (Ottaviani!) wahrzunehmen, seine ausgesprochene Fähigkeit zur Teamarbeit (zusammen vor allem mit P. Grillmeier, P. Rahner und „Dr. Ratzinger“), seine unprätentiöse Art, mit den Menschen umzugehen, schließlich wohl auch seine schlichte Frömmigkeit, die ihn auch in extrem verzwickten Situationen des Konzils die Hoffnung nicht verlieren ließ, dass sich der Heilige Geist auf demselben durchsetzen wird. Das Tagebuch ist auch ein sehr schönes Zeugnis für die enge Verbundenheit seines Schreibers mit der Sankt Georgener Jesuitenkommunität.[202] Was für Congars Konzilstagebuch galt, nämlich dass es aufgrund seiner sehr persönlichen Eintragungen ein echtes Tagebuch ist, ist auch von Semmelroths Diarium zu sagen. Öfter berichtet es von Gebeten des Autors für das Gelingen des Konzils, von ganz privaten Dingen wie vom Besuch von Bekannten und Verwandten, um die er sich voller Hingabe kümmert, natürlich auch von gesundheitlich bedingten Schwächezuständen: „Ich bin schrecklich müde.“[203]

Von den übrigen deutschsprachigen Konzilstagebüchern sind erst drei veröffentlicht, dasjenige von Kardinal Julius Döpfner (1913–1976)[204], einem der vier Moderatoren des Konzils, dasjenige[205] des Innsbrucker Jesuiten

---

[198] Der Münsteraner Kirchengeschichtlicher Günther Wassilowsky zeigt das Konzilstagebuch von Otto Semmelroth mit Einführung und Kommentar als „im Erscheinen/im Druck“ an.

[199] Kopie im Archiv Sankt Georgen, Frankfurt am Main, 149 Schreibmaschinenseiten.

[200] *E.-M. Faber* und *M. Kehl*, O. S., in: LThK 9 (2000) 455.

[201] Einblick in die Textwerkstatt einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II. Vatikanum, in: *H. Wolf/C. Arnold* (Hgg.), Die deutschsprachigen Länder und das Zweite Vatikanum, Band IV., Paderborn 2000. 61–87, hier 66.

[202] Vgl. auch *A. v. Teuffenbach*, Voller Begeisterung, auch mit einem gewissen Stolz. Beobachtungen eines Mannes der ‚zweiten Reihe‘. Die Aufzeichnungen über den Verlauf des Konzils im Tagebuch des Theologen Otto Semmelroth SJ, in: Deutsche Tagespost vom 11.3.2003.

[203] Kopie, 62.

[204] Vgl. *K. Wittstadt*, J. D., in: LThK 3 (1995) 336–337.

[205] Ausgabe *R. Pacik*, in: IT 21 (1999) 275–296 = Experience, Organisations and Bodies at Vaticanum II. Proceedings of the Bologna Conference, December 1996, edited by *M. T. Fattori*,

und Liturgikers Josef Andreas Jungmann (1889–1975)[206], und dasjenige des St. Pöltener Bischofs Franz Zak. Die acht Tagebücher[207] von Kardinal Döpfner erstrecken sich auf den Zeitraum von 1962 bis 1966. Nur an wenigen Stellen haben wir es mit einem völlig ausformulierten Text zu tun. Meist handelt sich nur um Stichworte und Namen zur jeweiligen Tagesordnung des Kardinals. Die Bedeutung dieser Eintragungen im Telegrammstil und damit ihre historische Aussagekraft ergibt sich erst durch Vergleich mit anderen Quellentexten. Ob Döpfners Kurznotizen schon vom Autor als Tagebuch bezeichnet wurden oder diese Überschrift erst vom Herausgeber erhalten haben, lässt sich dem veröffentlichten Text nicht eindeutig entnehmen. Der Herausgeber bietet im Übrigen nicht den gesamten Text der Tagebücher, sondern nur Auszüge aus denselben[208].

Die Ausgabe des Tagebuchs des St. Pöltener Bischofs[209] Franz Zak († 2004) unterscheidet sich von allen anderen bisher vorgestellten dadurch, dass ihr auch einige Photos des Tagebuchschreibers beigegeben sind. In seinen Urteilen über die Konzilsminderheit nimmt der Bischof kein Blatt vor den Mund[210]. Gleich die erste Eintragung zeigt, wo Bischof Zak theologisch steht: „Um 17 Uhr erste Besprechung der deutschen und österreichischen Bischöfe in der Anima. Allgemeine Stellungnahme zu den dogmatischen Schemata. Referat von Dr. Ratzinger, Bonn, das ausgezeichnet die gesamte dogmatische Fragenstellung beleuchtet. Er ging mit den Schemata stark ins Gericht."[211]

Auch der Paderborner Fundamentaltheologe und Ökumeniker Eduard Stakemeier (1904–1970),[212] erster Direktor des J. A. Möhler-Instituts und Konzilsperitus, hat ein 15 kleinere Kladden umfassendes Konzilstagebuch verfasst. Ob eine Veröffentlichung geplant ist, ist nicht bekannt.[213]

A. Melloni, Löwen. Vgl. auch *R. Pacik*, Das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann, in: HlD 57 (2003) 244–259.

[206] Vgl. *G. Bitter*, J. A. J., in: LThK 5 (1996) 1099–1100.

[207] *G. Treffler* (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner, Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Band 9, Regensburg 2006, 3–55.

[208] Ebd. XXV: „Die Textwiedergabe der Tagebücher ist durch relativ viele Auslassungen gekennzeichnet. Der nicht wiedergegebene Text umfaßt ausschließlich Notizen Döpfners über den Inhalt von Redebeiträgen während der Generalkongregationen, die in den Acta synodalia veröffentlicht sind."

[209] „Konzilsnotizen". Tagebuchaufzeichnunen von Bischof Franz Zak während des Zweiten Vatikanischen Konzils (10. Oktober 1962 bis 8. Dezember 1965), herausgegeben von *H. Fasching*, St. Pölten 2005, 60 S.

[210] Eintragung zum 24. Okt. 1962: „Sehr deprimiert haben mich heute die Reden von Kardinal Bacci, Erzbischof Parente und Dino Staffa. Man hat fast den Eindruck, diese Männer leben noch im Mittelalter. Darüber kann auch das gute Latein und ein unnatürliches Pathos nicht hinwegtäuschen. Kein pastorales Empfinden, kurialistische Präpotenz" (ebd. 13).

[211] Ebd. 9. Eintragung 15. Okt. 1962: „P. Karl Rahner referierte über das zweite dogmatische Schema sehr lebhaft und ließ kein gutes Haar daran. Fand grossen Beifall. Das Schema läßt vor allem jede positive pastorale Einstellung vermissen" (ebd. 11).

[212] Vgl. *A. Klein*, E. St., in: LThK 9 (2000) 920.

[213] Nach *W. Thönissen*, Bericht des Instituts zur Situation der Ökumene im Jahre 2003 (http:/www.moehlerinstitut.de; letzter Abruf: 18.09.2007) wird zur Zeit geprüft, „was das Tagebuch wirklich erbringt".

4. Sonstige Konzilstagebücher: Aus der Feder belgischer Theologen liegen drei veröffentlichte Tagebücher vor. Am wichtigsten dürften die *Carnets conciliaires*[214] von Gérard Philips sein. Der Untersekretär der Theologischen Kommission berichtet detailliert über die Geschicke der von ihm entworfenen zentralen Konzilskonstitution *Lumen gentium*, jedoch nicht so sehr als Autor, der ‚seinen' Text verteidigt, sondern als durch und durch geistlicher Mensch, der um seine eigenen Grenzen weiß und voller Verständnis ist auch für seine theologischen ‚Gegner'.[215] Hinzuweisen ist auf noch zwei weitere belgische Konzilstagebücher: erstens, das Konzilstagebuch des auf dem Konzil herausragenden Bischofs von Namur, André Marie Charue[216], zweitens, zur vierten Sitzungsperiode, das Konzilstagebuch von Mgr. Albert Prignon,[217] des Rektors des Belgischen Kollegs in Rom, in dem die Mehrzahl der belgischen Bischöfe während des Konzils wohnten, Konzilsexperten ein und aus gingen und zahlreiche Konzilsdokumente diskutiert, redigiert und vervielfältigt wurden.[218]

Auch vom polnischen Primas Kardinal Stefan Wyszynski (1901–1981),[219] dem großen Kirchenführer unter dem kommunistischen Regime seines Landes und Teilnehmer am Konzil, liegt ein Tagebuch vor.[220] Aus der katholischen arabischen Welt steuert der melkitische Bischof Neophytos Edelby ein Konzilstagebuch bei,[221] aus Armenien Cirillo Zohrabian.[222] Auch von protestantischer Seite wurden Konzilstagebücher verfasst. Der

---

[214] Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips secrétaire adjoint de la commission doctrinale, Texte néderlandais avec traduction française, herausgegeben von *K. Schelkens*, Instrumenta theologica XXIX, Löwen 2006, französische Übersetzung, ebd. 81–156.

[215] Ebd. 114: „Je dois me rappeler ma consigne: ne fais pas comme Tromp. J'y ai été tenté par la position influente que j'occupe et la tentation de la faire valoir, afin d'accélérer les choses et d'obtenir un meilleur résultat. Je ne dois pas oublier que tout est ‚service' et que je dois surtout pouvoir m'effacer."

[216] Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue, herausgegeben von *L. Declerck* und *Cl. Soetens*, Lovain-la-Neuve 2000.

[217] Herausgegeben von *L. Declerck* und *A. Haquin*, Louvain-la-Neuve 2003, 280 S.

[218] Die 796 Seiten des belgischen Botschafters beim Heiligen Stuhl, Prosper Poswick, tragen zwar den Titel *Un journal du concil* (Un journal du concile. Vatican II vu par un diplomate belge. Notes personelles de l'ambassadeur de Belgique près du Saint-Siège [1957–1968] et rapports au Ministère des Affaires Etrangères, édités par R.-F. Poswick et Y. Juste, Paris 2005), sind aber kein Konzilstagebuch in dem von uns hier gemeinten Sinn. Als solches ist das Werk nämlich nicht von dem Verfasser konzipiert, sondern von seinen Herausgebern, den Kindern des Barons. Sie stellen aus den sehr ins Detail gehenden Berichten des Vaters an die jeweiligen belgischen Außenminister über das in Rom tagende Konzil und aus dessen persönlichen Notizen einen Text zusammen, dem sie den Titel *Un journal du concile* geben. Der Baron, der bestens über alle Vorgänge auf dem Konzil und um dasselbe informiert ist, hat kein privates beziehungsweise persönliches Tagebuch über das Konzil geführt, sondern lediglich Texte von außerordentlich großem Erkenntniswert für den Konzilshistoriker hinterlassen.

[219] Vgl. *J. Kopiec*, St. W., in: LThK 10 (2001) 1342.

[220] Byl Czlowik poslany od Bog, a Jan mu bylo na imi[e], in: Jan XXIII i jego dzielo, herausgegeben von *B. Bejze/B. Dziwosza/W. Ziólka*, Warschau 1972, 41–156.

[221] *N. Edelby*, Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo, a cura di R. Canelli, introduzione di *A. Riccardo*, Cinisello Balsamo/San Paolo 1996.

[222] Un vescovo armeno al Vaticanum II: le memorie di Mons. Cirillo Zohrabian, herausgegeben von *F. Santi*, Cucinotta, Palermo 1998.

amerikanische Ökumeniker Douglas Horton veröffentlichte schon 1966 sein *Vatican Diary 1962. A protestant observes the 3rd session of Vatican council II*,[223] der Schwede Gunnel Vallquist 1999 sein *Dagbok fran Rom: Andra Vatikankonciliet - en kamp om förnyelse* [Tagebuch von Rom: Zweites Vatikanisches Konzil: ein Kampf um Erneuerung].[224]

Es ist bekannt, dass zum Zweiten Vatikanum noch weit mehr Konzilstagebücher existieren als hier aufgeführt wurden.[225] Ein Kenner der Materie wie Giuseppe Alberigo rechnet mit etwa 70 Konzilstagebüchern zum Zweiten Vatikanum.[226] Nur ein kleiner Teil von ihnen ist bisher ediert. Alberigo nennt im Jahre 2001 die Namen von 21 Tagebuchschreibern, deren Diarien noch nicht veröffentlicht sind.[227] Wie wir gesehen haben, sind einige von ihnen, und zwar sehr wichtige, inzwischen ediert beziehungsweise steht ihre Edition unmittelbar bevor. Alexandra von Teuffenbach schließlich erwähnt und beschreibt, teils kürzer, teils ausführlicher, die Konzilstagebücher folgender Autoren: Sebastian Tromp, Heribert Schauf,[228] Otto Semmelroth, Joseph Fenton, Yves Congar, Josef Gülden, Hermann Volk mit jeweiliger Angabe des archivalischen Fundorts.[229]

Nachtrag

Nach der Drucklegung der vorliegenden Arbeit erschien das unter verschiedener Hinsicht vielleicht aufschlussreichste Tagebuch zum Zweiten Vatikanum aus der Feder von Henri de Lubac, einem der großen Wegbereiter des genannten Konzils. Die *Carnets* begleiten die beiden Jahre der Vorbereitung, die vier Sitzungen des Konzils selber und die Zwischensitzungen. Sie geben Einblick vor allem in die Sitzungen der theologischen Kommission, in denen es zur Konfrontation zwischen den Vertretern der kurialen Position und fortschrittlichen Theologen wie Lubac selbst kommt. Seine Stellungnahmen lassen nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig, ob es nun darum geht, die Theologie seiner Gegenspieler zu charakterisieren, oder Ideen, die sich im Laufe des Konzils Bahn brechen, zu beurteilen, oder Probleme beim Namen zu nennen, die er für die Zukunft der Kirche beziehungsweise des christlichen Glaubens als besonders gravierend betrachtet: *Cardinal Henri de Lubac*, Carnets du concile, introduit et annoté par *L. Figoureux*, avant-propos de *F.-X. Dumortier*, s.j., et *J. de Larosière*, préface de *J. Prévotat*, Paris: Les Éditions du Cerf 2007, 2 Bände, 567 und 569 S., ISBN 978-2-204-08528-1.

---

[223] Philadelphia/Boston. – *A. Melloni*, Introduzione, 17, Anmerkung 21, nennt weitere Veröffentlichungen von protestantischen Konzilsbeobachtern, hinter denen er zu Recht persönliche Konzilstagebücher vermutet.

[224] Artos, 613 S.

[225] *A. Melloni*, Introduzione, 18–27, nennt zahlreiche weitere italienische und sonstige nicht veröffentlichte Konzilstagebücher über das Zweite Vatikanum. Kopien von vielen dieser Konzilstagebücher befinden sich nach Angaben des Autors im ‚Istituo per le scienze religiose' in Bologna. Ebd. 27–46 interessante Auszüge aus den unveröffentlichen Texten.

[226] *Alberigo*, Fonti, 651.

[227] Ebd. 651, Anmerkung 13: O. Albaredo, C. Butler, Y. Congar, J. Döpfner, J. Dupont, J. Fenton, E. Florit, J. H. Griffits, C. Heenan, J. A. Jungmann, M. Labourdette, H. de Lubac, P. E. Léger, A. Nicora, G. Philipps, J. Ponti, A. G. Ramos, O. Semmelroth, R. Tucci, G. Urbani, V. Zaspe.

[228] Vgl. *A. v. Teuffenbach*, In der nachkonziliaren Diskussion zu Unrecht vergessen. Die Aufzeichnungen des Theologen Heribert Schauf schildern anschaulich die Arbeitsabläufe und Entscheidungsverhältnisse des Zweiten Vatikanums, in: Deutsche Tagespost vom 09.09.2003.

[229] Die Bedeutung des subsistit in LG 8. Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche, München 2002, 70–74.

ThPh 83 (2008) 32–55

Anselms Satisfaktionslehre in der Kreuzesholzlegende, im Streit der vier Töchter und in der Rezeption des „*Compendium Anticlaudiani*"

Von Petra Hörner

Die häufig gestellte Frage nach dem Warum der Menschwerdung und des Kreuzestodes formulierte bekanntlich auch Anselm von Canterbury († 1109) in seinem Werk „Cur Deus homo" (CDH). Diese Erlösungslehre stand in mittelalterlichen Theologenkreisen oft zur Diskussion; zahlreiche lateinische Schriften belegen die intensive Auseinandersetzung damit seit dem 12. Jahrhundert. Über die deutschsprachige Rezeption ist bislang wenig bekannt, man vermutet die Übernahme anselmischen Gedankengutes aus CDH durch David von Augsburg in seinem Traktat „Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechtes", durch Ulrich von Pottenstein in der „Credo-Auslegung" und durch Konrad Bömlin in den Predigten. Vor allem dem Verfasser des „Zürcher Gratia Dei-Traktates" war CDH bekannt.[1] Friedrich Maurer weist darauf hin, dass der Gedankengang des religiösen Grundproblems in der „Erlösung" (Anfang 14. Jahrhundert) „in hohem Maß der Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury" entspricht.[2] Der in der „Erlösung" geschilderte Streit der vier Töchter Gottes wird seit Ende des 12. Jahrhunderts häufig in deutschsprachigen Texten dargestellt. Eduard Johann Mäder hat ihnen eine Untersuchung gewidmet und auf ihren Zusammenhang mit Anselms Erlösungslehre hingewiesen.[3] Jüngst ließ sich die Verarbeitung der Genugtuungslehre in Heinrichs von St. Gallen Passionstraktat nachweisen.[4]

Weitere deutschsprachige Werke, die einige Gedanken aus Anselms Erlösungslehre tradieren, wenngleich häufig nur in Versatzstücken und möglicherweise nur mittelbar, sind neben den Texten, die den Streit der Töchter

[1] Vgl. *G. Steer*, Anselm von Canterbury, in: ^{2}VerLex 1 (1978), 375–381; Korrekturen und Nachträge in: ^{2}VerLex 11 (2004), 118–119.

[2] *F. Maurer* (Hg.), Die Erlösung. Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts. Auf Grund der sämtlichen Handschriften zum ersten Mal kritisch herausgegeben, Leipzig 1934, 17.

[3] Vgl. *E. J. Mäder*, Der Streit der „Töchter Gottes". Zur Geschichte eines allegorischen Motivs, Bern/Frankfurt am Main 1971. Dennoch ist hier dem Töchterstreit die Aufmerksamkeit zu schenken, weil Mäder die Einzelnachweise anselmischer Spuren und der Erklärung des Sinnzusammenhangs schuldig geblieben ist. Allerdings erübrigen sich aufgrund seiner Untersuchung sowohl die Wiedergabe der Inhalte als auch die Darlegung der Entwicklungsstufen des Motivs des Töchterstreites auf dem Weg über Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux zu den literarischen Ausformungen in deutschsprachigen Werken.

[4] Vgl. *P. Hörner*, Heinrich von St. Gallen. Passion zur Demonstration der unermeßlichen Liebeshingabe, in: ThGl 97 (2007), 155–169. Zentral sind die expliziten Äußerungen zur Genugtuung in 1,20–23; 15,24–16,4; 49,16–22; 53,11; 62,19–34 (Ausgabe *K. Ruh*, Der Passionstraktat des Heinrich von St. Gallen, Thayngen 1940), die in manchen bisher nicht berücksichtigten Handschriften noch ausgeprägter sind, z. B. Breslau, Universitätsbibliothek, I F 564, 147va-174ra, besonders 152ra, 164^{vb}, 166ra, 169va.

Gottes behandeln, wahrscheinlich die Alanus-Rezeptionen und die Kreuzesholzlegenden. Der in zahlreichen Werken, auch in Chroniken, behandelte Töchterstreit veranschaulicht ebenso wie bei Anselm die Ungeheuerlichkeit der Sünde, die Notwendigkeit der Wiederherstellung der verletzten Ordnung und reflektiert die Frage, wie der gefallene Mensch errettet werden kann. Die Töchter Barmherzigkeit und Friede tragen die Bitte an Gott heran, Gnade walten zu lassen und die Menschheit zu erlösen, womit jedoch die Töchter Wahrheit und Gerechtigkeit nicht einverstanden sind. Deren Forderung, die Menschen zu bestrafen, ist ebenfalls nicht akzeptabel. Sowohl die Argumente und Gegenargumente als auch die Lösung des Problems spiegeln sehr eindeutig Anselms diesbezügliche Äußerungen wider. Die interessantesten literarischen Denkmäler sind das „Anegenge“[5] aus dem 12. Jahrhundert und der Text „Von gotes barmherzikeit“[6] (2. Hälfte des 13. Jahrhunderts) sowie eine Prosafassung davon,[7] auch des Pfaffen Könemanns „Wurzgarten Mariens“[8] (1304) und die erwähnte „Erlösung“ sowie „Der Sündenfall“ von Arnold Immessen[9] (um 1480). In den Rezeptionen des „Compendium Anticlaudiani“, das eine Bearbeitung des „Anticlaudianus“ von Alanus ab Insulis († 1202/03) ist, zeigt sich als Voraussetzung für die folgenden Entscheidungen das schon von Anselm angeführte Ziel Gottes, den Menschen zum Heil zu führen. Daran anknüpfend wünscht *Natura* von Gott eine reine Seele für den vollkommenen Körper, den sie zur Verfügung stellen möchte. Die Aufmerksamkeit ziehen Heinrichs von Neustadt (1312 urkundlich bezeugt) „Gottes Zukunft“[10] und Heinrichs von St. Gallen „Marienleben“[11] (vermutlich 1410/20) auf sich. Die vielfach übersetzte, kopierte und bearbeitete Kreuzesholzlegende erzählt, dass der kranke Adam seinen Sohn Seth ins Paradies schickt, um das Öl der Barmherzigkeit zu holen. Die Legende führt Anselms Grundposition vor Augen, dass die Menschheit ausschließlich durch den Kreuzestod des Gottmenschen erlöst werden kann. In die vorliegende Betrachtung sind die selbständigen Legenden von Heinrich von Freiberg[12] (13./14. Jahrhundert) und Helwig von

---

[5] *D. Neuschäfer*, Das Anegenge. Textkritische Studien. Diplomatischer Abdruck. Kritische Ausgabe. Anmerkungen zum Text, München 1966.

[6] *K. Bartsch* (Hg.), Die Erlösung mit einer Auswahl geistlicher Dichtungen, Quedlinburg/Leipzig 1858, Nachdr. Amsterdam 1966, ix-xx.

[7] *R. Rudolf*, Eine Prosafassung des Gedichtes ‚Sich huob vor gotes trône‘ in der Brüsseler Handschrift Eghenvelders, in: *G. Keil*, Fachprosa-Studien. Beiträge zur mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte, Berlin 1982, 13–24.

[8] *L. Wolf* (Hg.), Die Dichtungen Könemanns. Kaland, Wurzgarten, Reimbibel, Neumünster 1953.

[9] *F. Krage*, Arnold Immessen. Der Sündenfall. Mit Einleitung, Anmerkungen und Wörterverzeichnis, Heidelberg 1913.

[10] *S. Singer* (Hg.), Heinrich von Neustadt, Apollonius von Tyrland. Gottes Zukunft und Visio Philiberti, 2., unveränderte Auflage, Dublin/Zürich 1967.

[11] *H. Hilg*, Das Marienleben des Heinrich von St. Gallen. Text und Untersuchung. Mit einem Verzeichnis deutschsprachiger Prosamarienleben bis etwa 1520, München/Zürich 1981.

[12] *A. Bernt* (Hg.), Heinrich von Freiberg (Dichtungen). Mit Einleitungen über Stil, Sprache, Metrik, Quellen und die Persönlichkeit des Dichters, Hildesheim/New York 1978.

Waldirstet[13] (1. Hälfte 14. Jahrhundert) einbezogen, außerdem die Legende „Vom Holze des heiligen Kreuzes“[14] (um 1400) und Lutwins „Adam und Eva“[15] (evtl. um 1300) sowie Arnold Immessens „Sündenfall“.

Die Kreuzesholzlegende, die Alanus-Rezeptionen und der Töchterstreit sind völlig verschiedene Texte. Aus diesem Grund sind sie zwar auf den ersten Blick nicht miteinander vergleichbar, aber bei genauer Lektüre lässt sich ein gemeinsamer Nenner entdecken: Sie legen ein bestimmtes Muster zugrunde, als läge ein festgeschriebenes Raster vor, das lediglich mit völlig verschiedenen Inhalten gefüllt wird. Dieses ermöglicht, einige Gedanken aus Anselms CDH literarisch zu verarbeiten und dementsprechend das heilsgeschichtliche Geschehen im Licht der göttlichen Barmherzigkeit aufscheinen zu lassen.

Der Streit der vier Töchter Gottes

Zeitlich vor und neben den Texten um den Streit der vier Töchter Gottes über das Schicksal des gefallenen Menschen entstehen literarische Werke und Predigten, in denen ohne Beteiligung der vier Töchter in aller Knappheit von einer Beratung Gottes berichtet wird. Eine einfache Darstellung eines solchen Erlösungsrates liegt in der „Oberaltaicher Predigtsammlung“ des 12./13. Jahrhunderts vor: „do unser herre, der almæchtigot, sach wie daz vleisch die werlt verlaitet het, do beriet er sich mit siner barmung, daz er die werlt ledigen wolt von der vanchnůsse, und gerucht des daz er unser veint an leite, menschlich vleisch, menschlich bilde, dar umb, daz er mit dem selben vleisch vacht und an dem tifel gesigt und die werlt auz siner vanchnuzze ledigt und daz er uns den gewalt und diu chraft gab, daz wir dem vleisch und dem tifel widersten mǒchten.“ (Übersetzung A1)[16] Während in dieser Predigt Gott sich mit seiner „barmung“ berät und die Erlösung der Menschen beschließt, beraten sich im „Leben Christi“, im „St. Trudperter Hohelied“ und bei Priester Konrad – alle im 12. Jahrhundert – die drei göttlichen Personen. Der Verfasser des „Anegenge“ erweitert den trinitarischen Rat um

[13] *P. Heyman* (Hg.), Helwigs Märe vom heiligen Kreuz, nach der einzigen Handschrift zum ersten Male herausgegeben, Berlin 1908.

[14] *C. Schröder*, Vom Holze des heiligen Kreuzes, in: Niederdeutsches Jahrbuch 2 (1876/1877), 88–113, Text 88–109.

[15] *K. Hofmann/W. Meyer* (Hgg.), Ludwins Adam und Eva, Tübingen 1881. – *M.-B. Halford*, Lutwin's Eva und Adam. Study – Text – Translation, Göppingen 1984.

[16] *A. E. Schönbach* (Hg.), Altdeutsche Predigten. Zweiter Band. Texte, Graz 1888, Darmstadt 1964, Nr. 27. 72,18–25. A1, weist auf die Übersetzung im Anhang hin. Dort werden längere und nicht leicht zu verstehende (früh)mittelhochdeutsche, mittelniederdeutsche und frühneuhochdeutsche Passagen in freier Übersetzung ins Neuhochdeutsche geboten. – Allgemein zum Erlösungsrat: *W. Stammler*, Spätlese des Mittelalters. II. Religiöses Schrifttum. Aus den Handschriften herausgegeben und erläutert, Berlin 1965, 48–52 und 138–148. – *F. Ohly*, Die Trinität berät über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 116 (1994), 242–284. – *M. Schmidt*, Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit. Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 369–372, Anmerkung 127.

die vier Tugenden „erbermde, wârheit, reht“ und „vride“ (V. 2230–2394) unter Heranziehung von Ps 84 (85), 11: „Misericordia et veritas obviaverunt sibi; Iustitia et pax osculatae sunt.“[17] Barmherzigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Friede werden zwar nicht im „Anegenge“, aber in den meisten anderen Texten explizit als Töchter Gottes ausgewiesen, um sie ausdrücklich als Eigenschaften Gottes zu kennzeichnen. Nicht umsonst sagt in der „Erlösung“ jede Tochter: „ich bin dû und dû bist ich“ (V. 537, 563, 595, 647). Damit ist der Grund dafür gelegt, dass Gott, will er sich treu bleiben und keines seiner Attribute verletzen, bei einer Entscheidung alle vier Tugenden zufriedenstellen muss. Vor und in den Gesprächen der vier Töchter mit Gott wird in der Regel die Vorzüglichkeit des Menschen herausgestellt und verdeutlicht, dass er als Krönung der Schöpfung erschaffen wurde. Gleichermaßen werden die Macht und Herrlichkeit Gottes aufgezeigt. Dadurch bringen die Texte die Schwere der Sünde in Anschauung. Es zeigt sich die Schändung der Schöpfung, des Geschöpfes, der Würde des Menschen, die ihm bei seiner Erschaffung von Gott verliehen wurde, es dokumentiert sich auch Adams ungeheuerliche Verweigerung, Gott die schuldige Ehre zu erweisen. Dem Ausmaß der Sünde wird Nachdruck verliehen, indem Gottes Zorn und Rachegedanken beschrieben werden. Die Einschätzung von der Unermesslichkeit der Sünde knüpft wohl an Anselms Auffassung an, dass die Sünde des Menschen, dessen Erhabenheit und Ausgewähltheit Anselm wiederholt benennt,[18] unendlich war, Gott unendlich beleidigte und die göttliche Gerechtigkeit unendlich verletzte.

Wie kann die verletzte Ordnung wiederhergestellt *(restitutio)* werden? An dieser Stelle setzt im Töchterstreit die Diskussion der vier Töchter ein. Barmherzigkeit und Friede – Friede steht allerdings oft im Hintergrund – bitten um Gnade für die Menschheit: „Gnâde kunec rîche“ („Erlösung“, V. 519), Barmherzigkeit: „dû dem menschen gnâde“ (V. 547), Friede: „dû der menscheit gnâde“ (V. 655). Im Gegensatz dazu fordern Wahrheit und Gerechtigkeit die Bestrafung der Menschen, Wahrheit: „lâz daz mensche sterben“ („Erlösung“, V. 579), Gerechtigkeit: „lâz daz mensche sterben“ (V. 613). Die beiden Parteien finden keinen Konsens. Aus der Sicht der Wahrheit und Gerechtigkeit kann es keinen Nachlass der Schuld aus Barmherzigkeit geben.[19] Ihre Begründung geht mit Anselms Feststellung kon-

[17] Bei Tilo von Kulm trägt die „Mildekeit“ die Bitte vor, dagegen erhebt die „Gerechtekeit“ zwar Einspruch, aber die „Mildekeit“ setzt sich durch und veranlasst die Trinität zu einem „tyfen rat“, in dem die Menschwerdung beschlossen wird. Tilo erwähnt auch „Barmherczekeit“ und „Vride“. *K. Kochendörffer* (Hg.), Tilos von Kulm Gedicht von siben Ingesigeln, aus der Königsberger Handschrift herausgegeben, Berlin 1907, V. 373–788.

[18] Anselm von Canterbury. Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch, besorgt und übersetzt von *F. S. Schmitt*, Darmstadt 1967, II, 1, 4.

[19] In Korrespondenz damit heißt es in der Beschreibung des Jüngsten Gerichts in der „Erlösung“: „Dâ wirt barmekeide niet“ (V. 6716), denn auch in diesem Fall würde es sich um die Vergebung der Sünden *sola misericordia* handeln, womit die Gerechtigkeit nicht einverstanden sein kann.

form, dass es sich für Gott nicht ziemt, die Sünde so ungestraft zu lassen, Gott kann nicht *sola misericordia* vergeben.[20] Andererseits wäre aus der Sicht der Töchter Barmherzigkeit und Friede eine Strafe unangebracht, denn sie würde, wie es auch Anselm konstatiert, den Menschen zugrunde richten, was nicht der Plan Gottes sein kann, da er den Menschen erschaffen hat, damit dieser selig werde.[21] So ist eine Einigung unmöglich, zumal jede Tochter einen Wesenszug Gottes verkörpert und deshalb sagen kann, dass Gott sich selbst untreu wäre, würde er sich auch nur gegen eine Eigenschaft entscheiden: Gott wäre dann nicht Gott. Wie Anselm zu dem Schluss gelangt, dass es zur Wiederherstellung der verletzten Ordnung der Genugtuung *(satisfactio)* bedarf,[22] wird auch im Töchterstreit darüber nachgedacht, sogar der Vorschlag unterbreitet, eventuell durch einen neuen, sündelosen Menschen, den Gott zweifelsohne schaffen könnte, die Versöhnung zu vollziehen.[23] Doch gegen jeden Vorschlag gibt es von der Gegenseite vehemente Einwände. Eine Einigung kann daher nur durch den Gottessohn gelingen, der den „strît" (Streit) zwischen den vier Schwestern beenden will. Er teilt mit, dass er, geleitet von der „minne", Mensch werden und die Menschheit durch seinen Kreuzestod erlösen will. Dieser Erlösungsentschluss bringt Anselms Vorstellung ins Bild, dass die Wiedergutmachung nur durch den Unendlichen selbst geschehen konnte; nur der Sohn Gottes kann als wahrer Gott und wahrer Mensch die Genugtuung leisten.[24] In der „Erlösung" nimmt der Gottessohn in seiner Rede sogar dezidiert Bezug auf die Kreuzesholzlegende. Sie kann eingefügt sein, weil die Legende im Mittelalter ausgesprochen beliebt war und häufig in ein umfangreiches Werk eingeflochten wurde, sie kann aber auch aus Gründen des Rekurses auf Anselm Eingang in die „Erlösung" gefunden haben, was die Worte des Gottessohnes in der Tat nahelegen:

Wan daz selbe mandelrîs ân allen wandel,
daz den leiden appel drûc,
der den menschen niderslûc,
widerbrenget sûze vruht,
dâvon des dûfels ungenuht
wirt uberwunden uberal.
(„Erlösung", V. 797–803, A2)

Im Hintergrund scheint Anselms Äußerung auf: „Et ut diabolus, qui per gustum ligni quem persuasit hominem vicerat, per passionem ligni quam in-

[20] Vgl. CDH I, 12.
[21] Vgl. CDH II, 4.
[22] Vgl. CDH I, 13, 19, 22.
[23] Vgl. *Neuschäfer*, Das Anegenge, V. 2286–2306; diese und andere sehr treffende Aussagen im „Anegenge" bestätigen nicht *Mäders* (51) Behauptung, dass die Theologie dieses Verfassers „keineswegs anselmisch" sei. Vielmehr ließen sich in einer eingehenden Analyse etliche Äußerungen auf CDH zurückführen.
[24] Vgl. CDH II, 7.

tulit ab homine vinceretur."[25] In allen Texten, die den Streit der vier Töchter behandeln, führt der Gottessohn in seinem Erlösungsentschluss vor Augen, dass er sich aus freiem Willen für die Erlösung der Menschheit durch seine Menschwerdung und seinen Tod am Kreuz entscheidet. Darin zeichnet sich die Übereinstimmung mit Anselms Auffassung von der Freiwilligkeit des Opfertodes ab.[26] Über diese Entscheidung aus freiem Willen freuen sich die vier Schwestern und Gott als Vater, der seinem Sohn überaus dankbar ist. Nach Anselm war die so vollzogene Erlösung ein Akt der Barmherzigkeit, welcher die Ordnung der Gerechtigkeit wieder herstellte. Im Töchterstreit kommt es dementsprechend zur Einigung der Schwestern und in Anlehnung an Ps 84 (85), 11 zum bezeichnenden Versöhnungskuss: „Der frid vnd die gerechtikait kusten sich an einander" (Prosafassung, 143–144, „Von gotes barmherzikeit", V. 270–278, vgl. „Anegenge", V. 2385–2390):

sie wurden vrouden rîche,
als der kunec Dâvit saget
in deme salter unverzaget,
dâ er alsus inne las:
„Misericordia et veritas".
Vrouwe Barmeherzekeit
und ouch ir swester Wârheit
gegen einander gingen.
Mit grôzer vroude emphingen
sie sich an den stunden
nit langer vristen kunden,
wene mit gûden sidden
kuste ir swester Vridden
vrouwe dô Gerehtekeit.
(„Erlösung", V. 1062–1075, A3)

Die Differenzen zwischen den Töchtern sind somit aufgehoben, wie bei Anselm letztlich keine Differenz zwischen den beiden Größen existiert: „Die Barmherzigkeit Gottes aber, die dir verloren zu gehen schien, als wir die Gerechtigkeit Gottes und die Sünde des Menschen betrachteten, haben wir so groß und so übereinstimmend mit der Gerechtigkeit gefunden, dass sie größer und gerechter nicht gedacht werden kann."[27] Die beiden Wesenszüge Gottes durchdringen sich: Barmherzigkeit ist gerecht und Gerechtigkeit ist barmherzig. Dieses Ineinander spiegelt sich in der Dichtung in aller Deutlichkeit in der Versöhnung der vier Schwestern wider. Insofern ist die Feststellung, „dass göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als einander ausschließende Größen gezeigt werden"[28], nicht nachvollziehbar, denn im

[25] CDH I, 3: „Und es mußte der Teufel, der den Menschen durch den Genuß einer Baumesfrucht, zu dem er ihn verleitete, besiegt hatte, von einem Menschen durch das Leiden an einem Baumesstamme, das er ihm zugefügt, besiegt werden."

[26] Vgl. CDH I, 8, 10, II, 10–13.

[27] CDH II, 20.

[28] *Mäder*, 131–132. – Die beiden Begriffe treten allenfalls beim Jüngsten Gericht auseinander. Heinrich Kalteisen (um 1390–1465) fasst unter Berufung auf Bernhard die Unterschiede in die

Augenblick des Versöhnungskusses ist jede Schwester absolut zufrieden. Die Eigenschaften treten lediglich im Dialog als Kontrahenten auseinander, damit die Argumente für eine Amnestie aus Gnade einerseits und für eine gerechte Strafe andererseits sowie die Überlegungen in Hinsicht auf die Genugtuung sichtbar hervortreten können. Insofern liegt eine dichterische Ausgestaltung von Anselms scheinbarem Widerspruch zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit vor, der aber de facto nicht besteht. Die Versöhnung der Töchter demonstriert das Ineinanderfließen dieser Größen, das letztlich, betrachtet man den Fortgang der literarischen Darstellungen, im Zeichen jener Barmherzigkeit steht, „durch die er [Gott] nach diesem Leben den Menschen selig macht“ [29]. Diese letzte Barmherzigkeit Gottes ist nach Anselms Dafürhalten größer, als Menschen es sich denken können. Es ist die Barmherzigkeit, die sich als Gottes Zuwendung zum Menschen in Liebe äußert,[30] in der Literatur die „minne“, durch die sich der Gottessohn zur Erlösungstat veranlasst sieht. Sie zu veranschaulichen, ist vermutlich die Absicht der Texte, denn der Töchterstreit ist stets in das heilsgeschichtliche Kontinuum eingebettet, über dem die Barmherzigkeit als Ausdruck der „minne“ Gottes zu sehen ist. Das Kontinuum ergibt sich aus dem Sitz des Töchterstreites innerhalb des alttestamentlichen Geschehens, d.h. zwischen

---

Worte: „Die erbarmhertzikait ist hie by unsz in disem zit und in disem leben. Aber die gerechtikait wirt er unsz erzaigen nach diser zit und nach disem leben, so er unsz strenglich wil richten nach siner gerechtikait an dem jungsten tag und ainen jeglichen wil lonen nach sinen wercken oder verdienen.“ (*H. Haage-Naber*, Drei Basler Predigten Heinrich Kalteisens OP. Edition und Untersuchung, Göppingen 2000, 98. Übersetzung: *H. Haage-Naber*, Heinrich Kalteisen OP. Drei Basler Predigten. Übersetzung vom Frühneuhochdeutschen ins Neuhochdeutsche, Göppingen 2001, 26, A4). Daher mündet das Auseinanderfallen von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit beim Jüngsten Gericht stets in die Feststellung: „Die zeÿtt der gnaden iſt hÿn“ (Berliner Weltgerichtsspiel: *H. Linke* (Hg.), Die deutschen Weltgerichtsspiele des späten Mittelalters. Synoptische Gesamtausgabe, Tübingen/Basel 2002, Band 1: Einleitung; 2/1 und 2/2: Texte, V. 574). Sehr anschaulich stellt ein Prosatext des 15. Jahrhunderts dar, dass die Barmherzigkeit mehrfach die Gerechtigkeit in den Schatten stellen konnte, auch im Zuge der Erlösung durch Christus, aber am Jüngsten Tag wird die Barmherzigkeit der Gerechtigkeit weichen müssen. In dieses Kontrastbild fällt die Frage nach dem Verhalten der Menschen zu ihren Lebzeiten. Entscheidend wird für den Einzelmenschen am Jüngsten Tag sein, ob er im irdischen Leben Gottes Barmherzigkeit erkannte und annahm, denn dann wird ihm beim Jüngsten Gericht die Gerechtigkeit nichts anhaben und ihn in das Himmelreich ziehen lassen. Ist dies jedoch nicht der Fall, kann die Barmherzigkeit die Bestrafung des Sünders durch die Gerechtigkeit nicht verhindern (vgl. *Stammler*, Text II, 50). Die (Straf)Gerechtigkeit nimmt sehr wohl die Barmherzigkeit in ihr Blickfeld, kann es aber nicht zulassen, dass der Sünder am Jüngsten Tag die letzte Barmherzigkeit erfährt, wenn er im irdischen Leben die Barmherzigkeit verschmäht hat. Den Bogen zwischen den in scharfen Konturen voneinander abgegrenzten Maximen beim Jüngsten Gericht schlagen die Schilderungen durch den Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit im Diesseits. Daran lässt sich die eindringliche Betonung der Barmherzigkeit ablesen, etwa in Kalteisens Predigt: „Wie er doch almechtig, gerecht und barmhertzig ist, so hat er doch me sach, unsz sin barmhertzikait zuo erzaigen, denn sin gerechtikait. Wenn sin gerechtikait wirt er bewisen nach diser zit in dem urtail. Aber in diser zit ist er unser erbarmhertzig, wenn er ist nicht kumen unsz zuo urtailen“ (100, Übersetzung 28, A5). Noch deutlicher akzentuiert Kalteisen die Barmherzigkeit, wenn er festhält: „Got erbarmet sich darumb úber unsz, das er unsz mit siner barmhertzikait múg behalltten, die er mit siner gerechtikait nit mocht behalten und sy muost verdampnen“ (100–101, Übersetzung 29, A6).

[29] CDH I, 24.

[30] Vgl. CDH II, 20.

dem Erlösungsentschluss und der Erlösung liegt eine große Zeitspanne, die durch Propheten und Patriarchen ausgefüllt wird. Sie sollen über den Erlösungsentschluss froh sein und ihn allen Menschen kundtun. Gott selbst gibt die Anweisung:

er hiez sie chunden uber al,
daz er den Adâmes val
wolde bringen ze guote
mit sîn selbes bluote.
(*„Anegenge“, V. 2405–2408, A7*)

Über die Kundgabe äußern sich alle hier berücksichtigten Texte: „Seind euch mein rat ist worden chund, so solt ir den leuten sagen trost, das si nit verczagen. Ir sult zu in sprechen: ‚Gott, der wil chomen vnd wil vns erledigen von dem ewigen tod, di do chrankmutig sind‘.“ (Prosafassung, 155–158, A8) Propheten und Patriarchen werden zur Verkündigung der Erlösung durch Christus ausgesandt:

dô iz den herren dûhte zît,
an deme alle dugent lît,
boden sante er in die lant
und hiez dem volke dûn bekannt
hoffenlîche mêre,
daz ein lôsêre
schiere kumen sulde,
der uns erlôsen wulde.
(*„Erlösung“, V. 1145–1152, A9*)

die prophêten sâzehant
begonden kunden in die lant
mit vil grôzen êren
die zûkunft unsers hêren.
(*„Von gotes barmherzikeit“, V. 314–317, A10*)

Ausführlich wird beschrieben, wie Propheten und Patriarchen die frohe Botschaft durch die alttestamentliche Zeit tragen. Sie legen ein Zeugnis für die göttliche Barmherzigkeit und ihre Manifestation in Christus ab, wodurch die Barmherzigkeit das im Alten Testament geschilderte Geschehen durchwirkt und mit den Ereignissen des Neuen Testaments verknüpft. So ist als Telos dieser literarischen Denkmäler das Aufzeigen der als „minne“ definierten Barmherzigkeit Gottes zu erkennen.

Alanus-Rezeption

Zu den literarischen Denkmälern, die das „Compendium Anticlaudiani“ rezipieren,[31] gehört Heinrichs von Neustadt „Gottes Zukunft“. Hier rekapituliert *Nature* den Sündenfall und erzählt, Adam habe bei der Vertreibung aus dem Paradies Reue empfunden und Gott angerufen: „Domine, miserere!“ Daraufhin beriet sich Gott in der Hl. Trinität:

[31] Vgl. Text des „Compendium Anticlaudiani“ und Vergleich mit „Gottes Zukunft“ von *P. Ochsenbein*, Das Compendium Anticlaudiani. Eine neu entdeckte Vorlage Heinrichs von Neustadt, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 98 (1968), 81–109. Nach der Entdeckung durch *Ochsenbein* konnte *K. Ruh* diesen Text umgehend als Quelle des „Marienleben“ Heinrichs von St. Gallen nachweisen, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 98 (1968), 109–116.

Wie er dez menschen missetat
Under drucken solde
Und bringen in zu holde.
(Heinrich von Neustadt, V. 384–386, A11)

Die Zielvorstellung der innertrinitarischen Beratung ist es, den Menschen zum Heil zu bringen. Damit wird bereits zum Zeitpunkt der Vertreibung aus dem Paradies an die Erlösung gedacht. Wie der Mensch zur Huld gelangen soll, deutet sich in der an dieser Stelle eingebauten Kreuzesholzlegende an. Adam schickt im Angesicht des Todes seinen Sohn Seth zum Paradies, dort erhält er vom Engel „ein pflantze ris", das er seinem Vater Adam bringen soll:

„Drag es heim in din lant
Und sage Adam da bi
Daz ez dez selben baûmes si
Do er daz obs von az.
Sage im, im werde nimmer baz
An sele und an libe biz an die tage
Biz ez lebendes obs trage."
(Heinrich von Neustadt, V. 406–412, A12)

Dieser Einschub mit der typologischen Verknüpfung des Baumes der Sünde und des Baumes, der eines Tages lebendiges Obst tragen wird, bekräftigt die innertrinitarische Überlegung, den Menschen „zu holde" zu bringen. Über das eingepflanzte Zweiglein erfährt man konkret:

Daz ez uf die zit wer
Biz Got nach siner gnaden zil
Dez menschen schulde bůzen wil.
(Heinrich von Neustadt, V. 422–424)

Damit ist das Ziel Gottes, den Menschen „zu holde" zu bringen, als „gnaden zil" deklariert und eindeutig geklärt, dass Gott die Schuld des Menschen sühnen will.

Heinrich von St. Gallen kommt in seinem „Marienleben" zwar erst später darauf zu sprechen, aber er geht ebenfalls vom Heilsversprechen aus. Er schildert, dass Gott im Moment der Vertreibung *expressis verbis* zur Wiedergutmachung die Erlösung versprochen hat: „daß er gelobt het von dem vall Adamß, daß ewig wort zu senden yn die werlt zu widerbringen den selben fall" (128, 116–117). Die Erlösungstat sollte über 5.000 Jahre lang auf sich warten lassen, damit die Menschen nicht denken, Adams Sünde sei nicht schwer gewesen, außerdem sollten sie umso dankbarer sein für die Erlösung (128, 118–131). Es ist auch hier von Anfang an eindeutig, dass Gott die Erlösung des Menschen beabsichtigt.

Im Heilsversprechen zeichnet sich auch hier Anselms Gedanke ab, dass Gott den Menschen erschaffen hat, damit dieser selig werde.[32] Obwohl

[32] Vgl. CDH II, 1.

Gott bei der Erschaffung des Menschen wusste, was der Mensch tun würde, hat er sich „gleichsam freiwillig verpflichtet, das begonnene Werk zu vollenden“ [33]. Dieses Ziel, nämlich das zu vollenden, was Gott begonnen hat, bleibt das Ziel Gottes. Jegliches zwischen der Erschaffung und der Erlangung des Ziels liegende Pro und Kontra bezüglich eines Nachlasses oder einer Strafe ist in diesen beiden Alanus-Rezeptionen an dieser Stelle ausgeblendet, um nur das Ergebnis, namentlich die Genugtuung durch den Gottmenschen zu präsentieren. Dass im Hintergrund Anselms CDH steht, ist vor allem deshalb anzunehmen, weil später die Grundlinie der Satisfaktionstheorie skizziert und darauf abgehoben wird, dass Gott den Sündenfall voraussah und doch die Erlösung wollte:

Du bist aller gnaden vol:
Du wist in diner wisheit wol
Daz er vallen solde,
Da von ist din die scholde.
Bedenke, herre Got, dich baz:
Wie stunde dinen gnaden daz
Daz unser worde niemer rat?
Wir sin doch din hant getat.
(Heinrich von Neustadt, V. 1925–1932, A13)

Eines Tages wird an das Heilsversprechen erinnert und um seine Einlösung angehalten. *Natura* ruft etliche Tugenden zu sich, die allerdings nicht die vier Töchter Gottes sind. Sie beauftragt die Tugenden, zu Gott zu gehen und ihn um die Seele für einen vollkommenen Menschen zu bitten, sie, *Natura*, würde den Leib zur Verfügung stellen. Die Tugenden treten die Reise an, ihr Weg wird beschrieben, sie gelangen zur Trinität. Der Weisheit gebührt zwar der Vorzug vor allen anderen Tugenden, immerhin bis zum „fewrein himel“ (Heinrich von St. Gallen), zum „ahte himel“ (Heinrich von Neustadt) vorzudringen, aber für die letzte Etappe zu Gottes Thron bedarf sie göttlicher Hilfe. Bei Heinrich von Neustadt ruft sie in ihrer Not Gott um Hilfe an, und es kommt ihr eine schön gekleidete Königin entgegen: „Misericordia, Daz waz die Barmhertzikeit“ (V. 1064–1065). [34] Bei Heinrich von St. Gallen bleibt die „weishait“ an der Stelle stehen, an der sie nicht weiter kommt, das sieht „dye barmherczikait, dye do ist an alles mittel bey got“

[33] CDH II, 5.

[34] Die Barmherzigkeit spielt insbesondere bei Heinrich von Neustadt nochmals am Jüngsten Tag eine wichtige Rolle, denn Maria bittet für die Sünder um Barmherzigkeit: „Gnade ist bezzer dann reht“ (V. 7097). Die Situation erinnert an den Wortlaut der beiden Töchter Barmherzigkeit und Friede im Töchterstreit: „ist gnâde bezzer denne reht, / swester, sô maht du swîgen wol. / min vater sich von rehte sol / erbarmen uber die menscheit.“ („Von gotes barmherzikeit“, V. 134–137). Am Jüngsten Tag steht nun Maria als Mutter der Barmherzigkeit vor dem Richter und verlangt ebenfalls, dass Gott die Sünden der Menschen schlechthin ignoriert. Doch der Richter kann Marias Bitte nur dann nachkommen, wenn sie nicht der Gerechtigkeit zuwiderläuft (Heinrich von Neustadt, V. 7185). Das aber ist genau der Fall, denn die Sünder haben es versäumt, im irdischen Leben Gottes Barmherzigkeit anzunehmen, deshalb müssen sie jetzt: „Ane gnade verderben“ (ohne Gnade verderben, V. 7207).

(127, 87). Es ist in beiden Fällen die Barmherzigkeit, die die Weisheit empfängt und über deren Anliegen froh ist, weil es ihren eigenen Wünschen entspricht. Nur mit ihrer Unterstützung ist es der Weisheit möglich, endgültig zu Gott zu gelangen und das Begehren der *Natura* sowie aller Tugenden vorzutragen:

Mich hat zu diner maiestat
Nature mit der dugende rat
Gesant mit grozzer bete gir,
Daz ein reine sele von dir
Mit mir hinabe werde braht.
Die Nature hat gedaht
Daz sie einen reinen lip
Machen wolle, daz dehein man noch wip
Uf erden nie so reinen gewan.
(Heinrich von Neustadt, V. 1193–1201, A14)

Es ist der Barmherzigkeit zu verdanken, dass die Weisheit zu Gott sprechen kann. Dieser ist bereit, aus der Trinität eine reine Seele zu geben. Der *homo novus* aus der Verbindung der Seele aus der Gottheit und dem Leib der Natur ist bei Heinrich von Neustadt Christus, bei Heinrich von St. Gallen hingegen Maria. Die Aussagen über den *homo novus* müssen deshalb separat in Augenschein genommen werden. Heinrich von Neustadt reflektiert die Relevanz des Gottmenschen, indem er die vier Modi der Erschaffung eines Menschen darlegt:

Der hohe Got der wisheit vol, *(V. 1278)*
Einen menschen er geschafen hat
An muter und an vater rat.
Er wiser und er gůter
Einen menschen *a*ne můter
Geschuf er, *der* den vater het.
Dar nach sin menscheit me tet:
Ein mensche wart von zwein geborn:
Vor aller wisheit zu erkorn
Von muter und von vater glich.
Noch sol der kunsten rich
Einen menschen machen
Von der vierden sachen,
Der muter habe und vater niht:
Uf erden sol sin daz geschiht.
Geschehe dirre werke schrantz,
So wern sin werke nit gantz.
Ez muz und muz sin:
Daz sagent mir die sinne min.
Adam geschaffen wart, daz ist war, *(V. 1297)*
Ane vater und an můter zwar.
Eva het der muter niht:
Adam ir vater waz. Mit pfliht
Darnach von naturen art
Von vater und von muter wart

Geborn manig werder lip,
Beide man und wip.
Der werde mensche ist noch nit komen,
Der von der mûter wart genomen
Uf erden ane vaters zunder.
Daz freuden bernde wunder
Got biz her behalten hat
In siner wisheit rat.
(Heinrich von Neustadt, V. 1278–1310, A15)

Heinrich von Neustadt konnte die aufgelisteten vier Arten des Menschen nicht dem „Compendium Anticlaudiani" entnehmen. Marta Marti vermutet als Quelle die „Legenda aurea" und schließt nicht aus, dass Heinrich „direkt auf Anselmus zurückgeht", auf den sich die „Legenda aurea" *expressis verbis* beruft.[35] Weitere Überprüfungen dieser Passage scheinen nicht vorgenommen worden zu sein; man verweist üblicherweise auf Marti und zieht die „Legenda aurea" als Quelle in Betracht.[36] Die Ähnlichkeit mit ihr ist in der Tat groß: „Davon spricht Anselmus ‚Auf vier Wegen mag Gott den Menschen erschaffen: einen ohne Vater und Mutter, das war Adam; den andern ohne Mutter aus einem Vater, das war Eva; den dritten aus Vater und Mutter, wie uns alle, den vierten aus einer Mutter ohne Vater, wie es heute wunderbarlich ist geschehen.'"[37] Die Überzeugungskraft reicht aber keineswegs für den gesamten Abschnitt in „Gottes Zukunft", sondern allenfalls entweder für die Verse 1278–1296, in denen keine Namen genannt werden, oder für die Verse 1297–1310, in denen explizit Namen fallen. Beide Versionen liefert freilich Anselms Ausführung über die Frage der Beschaffenheit des Gottmenschen, der die Genugtuung leisten kann:[38]

> Jetzt erforschen wir, ob von Gott die Natur des Menschen aus einem Vater und einer Mutter – wie die anderen Menschen sind – anzunehmen sei, oder aus einem Manne ohne Weib, oder aus einem Weibe ohne Mann. Denn durch welche von den drei Arten er auch herkommt, wird er aus Adam und aus Eva stammen, von denen jeder Mensch beiden Geschlechtes stammt, und keine von diesen drei Arten ist Gott leichter als die andern, so dass er eher auf diese eine bestimmte Art angenommen werden müßte.

In dieser Erläuterung nennt Anselm keinen Namen, sondern ausschließlich die Möglichkeiten. Konkret mit Namensnennungen fährt er dann fort:

> Auf vierfache Weise kann Gott den Menschen schaffen. Nämlich entweder aus Mann und Weib, wie es der ständige Brauch beweist; oder weder aus einem Manne noch aus einem Weibe, wie er Adam geschaffen hat; oder aus einem Manne ohne Frau, wie er

[35] *M. Marti*, ‚Gottes Zukunft' von Heinrich von Neustadt. Quellenforschungen, Tübingen 1911, 34–35.

[36] Vgl. *Ochsenbein*, 85. – Siehe auch: *C. Huber*, Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen, Zürich/München 1988, 229–230. – *U. Wyss*, Religiöse Epik im österreichischen Spätmittelalter, in: Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750), herausgegeben von *H. Zeman*, Teil 1, Graz 1986, 295–309, 306.

[37] Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von *R. Benz*, Heidelberg ^{10}1984, 50.

[38] CDH II, 8.

Eva gebildet hat; oder aus einem Weibe ohne Mann, was er noch nicht getan hat. Damit er also beweise, dass auch diese Art seiner Macht unterstehe und dass sie zu eben diesem Werke aufgeschoben sei, ist nichts angemessener, als dass er jenen Menschen, nach dem wir forschen, aus einem Weibe ohne Mann annehme.

Heinrich von Neustadt hält sich, wie Anselm, länger als die „Legenda aurea" mit der Erläuterung der vier Arten auf und bleibt, anders als die „Legenda aurea", auch weiterhin wie Anselm beim Thema Gottmensch, indem er sogleich die entwickelte Maxime eindrucksvoll untermauert:

Er wirt mensche und Got:
Mensche von der muter wegen,
Got wirt er von Gotes segen,
Wann er ane vater wirt geborn.
(Heinrich von Neustadt, V. 1314–1317, A16)

Es ist insofern wahrscheinlicher, dass Heinrich von Neustadt sich auf Anselms Satisfaktionslehre stützt, als er ihr zweifelsohne in der Frage folgt, warum der Gottmensch die *satisfactio* leisten musste. In den Versen 1879–1980 erklärt er, dass die Wiedergutmachung Gott selbst übernehmen sollte, aber:

Got enmohte nit gezemen
Daz er bůßen solde
Von dez menschen scholde:
(Heinrich von Neustadt, V. 1896–1898, A17)

Eigentlich konnte nur Gott die Buße vollziehen; so formulierte schon Anselm: „Also kann diese Genugtuung nur Gott leisten."[39] Gott aber leistete die Genugtuung nicht, der Mensch musste es tun.[40] So sagt auch Heinrich von Neustadt in der Reflexion über den Menschen:

Die bůße můst er selber tragen,
Als ich her nach kann wol sagen.
Er waz Got und mensche niht:
Der mensche bůzzet Got niht.
(Heinrich von Neustadt, V. 1911–1914)

Der Mensch konnte die Buße nicht übernehmen, weil er zu schwach war (V. 1915–1920). Das Resultat ist eindeutig. Die Genugtuung konnte nicht leisten, wer nicht Gott und Mensch war, mit Anselms Worten: „so ist es notwendig, dass sie ein Gott-Mensch [deus-homo] leiste"[41]. Die Frage, warum Gott zu diesem Schritt bereit war, ist bereits durch das anfängliche Heilsversprechen beantwortet (siehe oben).

Ganz anders als bei Heinrich von Neustadt gestaltet sich die Auseinandersetzung mit der Erlösungslehre bei Heinrich von St. Gallen, weil Maria der *homo novus* ist. Dadurch berichtet er wesentlich mehr über Maria und

[39] CDH II, 6.
[40] Vgl. CDH II, 6, 8.
[41] CDH II, 6.

ihre Auserwähltheit. Indem er von Marias Eltern, Anna und Joachim, von Marias Geburt und Tugendhaftigkeit handelt, verleiht er der Verschmelzung von Gott und Mensch nachhaltige Eindringlichkeit. Die Tatsache, dass Christus Mensch werden und zur Erlösung der Menschheit sterben sollte, bringt Heinrich von St. Gallen insbesondere in den Leidensbeschreibungen zum Ausdruck. Marias Mitleiden mit dem Sohn signalisiert, dass Christus nicht den menschlichen Bedürfnissen der Mutter, etwa dem Wunsch, nicht am Kreuz zu sterben, entsprechen kann, weil er sich für alle Menschen und nicht für den irdischen Augenblick, sondern für das ewige Leben einsetzt. Im Zuge seiner Erklärungen legt Christus großen Wert darauf, sowohl die göttliche Barmherzigkeit als auch die göttliche Gerechtigkeit zu beleuchten, um unter der Bezeugung seiner Einheit mit dem Vater in Gehorsam und Freiwilligkeit die letzte Barmherzigkeit zur Erlangung des Heils zu veranschaulichen.

Nachdem Gott in beiden Werken zugesagt hat, eine reine Seele für den vollkommenen Menschen zu geben, fordert er die „Wisheit" auf, hinabzufahren und dafür zu sorgen, dass *Nature* das „reine vaz", den „heiligen lip", vorbereitet. Die „Wisheit" soll die frohe Botschaft der Erlösung verkündigen: „der mensch wirt erlost" (Heinrich von Neustadt, V. 1238; Heinrich von St. Gallen, 127, 112–128, 114). Der Weg der „Wisheit" ist zwar recht kurz, aber er ist immerhin zur verheißungsvollen Wanderschaft verlängert, indem die Vorbereitung auf die Geburt Jesu sehr ausführlich dargestellt wird (Heinrich von Neustadt, V. 1237–1352). Bei Heinrich von St. Gallen erstreckt sich die Vorbereitung aufgrund des mariologischen Aspektes über die Geschichte von Anna und Joachim, Marias Geburt, Tempeljahre und Vermählung (128, 132–146, 84) bis zur Verkündigung durch Gabriel.

Die ganze Szenerie läuft in den Alanus-Rezeptionen darauf hinaus, dass auf der Basis des göttlichen Heilsversprechens von *Natura* und von den Tugenden die Realisierung des Erlösungswerkes erbeten wird, die letztlich nur durch die Barmherzigkeit möglich ist. Sie manifestiert sich dann auch in der Vorbereitung auf die Geburt des Gottessohnes.

Kreuzesholzlegende

Die wichtigsten Bausteine für das Fundament der Kreuzesholzlegenden rühren von einem typologischen Denken her. In Entsprechung zu der paulinischen Typologie von Adam, durch den der Tod kam, und von Christus, durch den die Auferstehung von den Toten kommt, weshalb die Gestalt Adam auf Christus hinweist (Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 20–53), entstand das typologische Bild vom Paradiesesbaum und Kreuzesbaum, für das die Bibel zwar weniger Anhaltspunkte bietet (Gen 2, 9; 3, 24; Off 2, 7; 22, 1; 7; 14), aber schon früh Kernaussagen getroffen wurden, die unter anderem durch das apokryphe Nikodemusevangelium große Verbreitung fanden. Dort

wird im Bericht über die Höllenfahrt geschildert, dass Christus den Urvater Adam aufrichtete und zu allen sprach: „Her zu mir alle, die ihr durch das Holz, nach dem dieser griff, sterben mußtet! Denn seht, ich erwecke euch alle wieder durch das Holz des Kreuzes."[42] In den Dichtungen begegnet man der beliebten Holz-Formel, in der das Holz der Sünde/des Todes und das Holz des Kreuzes/des Lebens gegenübergestellt sind, spätestens seit dem 12. Jahrhundert:

von holze huob sih der tot,
von holze gevil er, gote lop.
(Ezzolied, V. 257–258, A18)[43]

Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich die Kreuzesholzlegende. Im Nikodemusevangelium wird erzählt, dass Adam in der Unterwelt von der Auferstehung Christi hört und seinen Sohn Seth auffordert, den Vorvätern und Propheten zu erzählen, wohin er von seinem Vater Adam gesandt wurde, als dieser eine tödliche Krankheit hatte. Bei Gundacker von Judenburg (Ende des 13. Jahrhunderts) liest sich diese Aufforderung folgendermaßen:

Adam sprach: „Seth, chum her fur mih
unt sag durch dein gute mir,
was mir vom paradis pi dir
wart enpotten, daz sag mir gar,
do ich dich nach dem ôle dar
der barmunge hete gesant."
(Gundacker, V. 3688–3693, A19)[44]

Seth berichtet umgehend, wie er zum Paradies gehen und Gott bitten sollte, „er möchte mich doch durch einen Engel zum Baum des Erbarmens führen lassen, damit ich Öl nähme und meinen Vater damit salbte und er so von der Krankheit aufstünde". Doch der Engel stellt die Frage: „Wünschest du wegen der Krankheit deines Vaters das Öl, das die Kranken gesund macht, oder den Baum, dem solches Öl entfließt?" Seth soll zu seinem Vater sagen: „Daß nach Verlauf von 5500 Jahren seit Erschaffung der Welt der menschgewordene eingeborene Sohn Gottes unter die Erde steigen wird. Der wird ihn mit solchem Öl salben. Und er wird auferstehen und ihn und

[42] Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 4. Auflage, durchgesehener Nachdruck der 3. Auflage, herausgegeben von *W. Schneemelcher*; Band 1: Evangelien, Tübingen 1968, Kap. VIII (XXIV).

[43] In: Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach der Auswahl von *A. Waag* neu herausgegeben von *W. Schröder*; Band 1, Tübingen 1972. – Weitere Belege: *H. G. Jantsch*, Studien zum Symbolischen in frühmittelhochdeutscher Literatur, Tübingen 1959, 232–234.

[44] *J. Jaksche* (Hg.), Gundackers von Judenburg Christi Hort aus der Wiener Handschrift, Berlin 1910. – Eine kurze Darstellung der Entwicklung der Kreuzesholzlegende bietet *T. A. Kemper*, Die Kreuzigung Christi. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters, Tübingen 2006, 222–225.

seine Nachkommen mit Wasser und heiligem Geiste taufen. Und dann wird er von jeglicher Krankheit geheilt werden. Jetzt aber ist das unmöglich."[45] Der Engel schickt Seth mit diesem Versprechen zu Adam zurück:

swenne fumf tousent jar
ergiengen unt fûmfe hundert gar,
so chumt der poum der da trait
daz ôl der barmherzichait.
(Gundacker, V. 3731–3734, A20)

Während Seth hier wie im Nikodemusevangelium ausschließlich mit diesem Versprechen zu seinem Vater zurückkehrt, bringt er in den meisten mittelalterlichen Texten etwas vom Paradiesesbaum mit. Der Engel ging hinein in das Paradies „und brach ab eime rise", so weiß Heinrich von Hesler (um 1300) in seinem „Evangelium Nicodemi" zu berichten, „ein obez", das Seth dem Vater bringen sollte (V. 2958–2961).[46] Seth bekommt zwar nicht das Öl, aber den Zweig vom Baum, an dem Adam gesündigt hat. Eine Verbindung zwischen dem versprochenen Öl und dem mitgegebenen Zweig – in vielen Texten sind es drei Samenkörner – ist hergestellt, wenn man sagt, dass nach über 5.000 Jahren das ersehnte Öl eben diesem Baum entspringt, der aus dem kleinen Zweig/den drei Samenkörnern herangewachsen sein wird. Im „Passional" aus dem 13. Jahrhundert heißt es diesbezüglich:

nu ganc mit diſeme riſe
von deme paradiſe
und pflanzez in die erden.
ez ſal ein boum werden
mit ufwachſender genucht,
und ſwennez brenget ſine vrucht,
ſo ſal din vater wol geneſen.
(Passional, Nr. 28, 266,45–51, A21)[47]

Somit ist das in Aussicht gestellte Öl direkt an das Wachsen des Zweiges zu einem fruchttragenden Baum gebunden. Er wird von größter Bedeutung sein, denn es wurde „das halig krùtz dar vss gemacht".[48] Durch die unmittelbare Verbindung des Paradieses- und des Kreuzesholzes sind die zentralen Eckpunkte der Heilsgeschichte vom Sündenfall, der den Tod brachte, zur Erlösung durch den Kreuzestod, der den Tod besiegte, benannt, so dass ein heilsgeschichtliches Kontinuum hergestellt ist. Die heilsgeschichtliche

[45] Nikodemusevangelium. Neutestamentliche Apokryphen, Kap. III (XIX).

[46] *K. Helm* (Hg.), Heinrich von Hesler: Das Evangelium Nicodemi, Tübingen 1902, Nachdruck Hildesheim/New York 1976.

[47] *K. Köpke* (Hg.), Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Zum ersten Male herausgegeben und mit einem Glossar versehen, Quedlinburg/Leipzig 1852, Nachdruck Amsterdam 1966.

[48] *W. Williams-Krapp*, Überlieferung und Gattung. Zur Gattung ‚Spiel' im Mittelalter. Mit einer Edition von „Sündenfall und Erlösung" aus der Berliner Handschrift mgq 496, Tübingen 1980, 49.

Perspektive bestimmt nunmehr die gesamte Anlage der selbständigen, eingangs genannten Kreuzesholzlegenden, unabhängig davon, ob ein Text insgesamt mehr oder weniger Inhalt bietet. Sie greifen alle die Vertreibung aus dem Paradies auf und schildern, dass Gott in diesem Augenblick Adam das Öl der Barmherzigkeit versprach. Bei Heinrich von Freiberg ruft Adam bei der Vertreibung „gotes barmherzikeit" an, und Gott versichert Adam, ihm vor dem Ende der Welt „daz öle der barmherzikeit" zu geben (V. 101–110). Bei Helwig von Waldirstet sendet Gott den Engel Cherubim mit der Auskunft zu Adam:

Wan di zit volqueme
An daz lebenes ende,
So wolde Got sende
Und em gebe met heile
Daz olei zu teile
Siner gotlichin barmherzekeit.
(Helwig von Waldirstet, V. 24–29, A22)

Selbst wenn das Heilsversprechen in der literarischen Darstellung nicht zum Zeitpunkt der Vertreibung, sondern erst im Augenblick der Aussendung Seths durch Adam erwähnt wird, ist es in Worte gefasst. Demnach gibt es von Anfang an keinen Zweifel daran, dass Gott die Erlösung der Menschen beabsichtigt, und das begonnene Werk vollenden wollte.[49] Lutwin setzt sich sogar explizit damit auseinander. „Es hat keinen Sinn, Eva zu verfluchen, denn Gott muß es ja zugelassen haben, daß sie von dem Apfel aß, und er tat es, um seine große Barmherzigkeit zu demonstrieren und um der Gelegenheit zur Menschwerdung willen."[50] Das von Anselms Erlösungslehre her nachvollziehbare Heilsversprechen in der Kreuzesholzlegende ist ausschlaggebend für den kranken Adam, seinen Sohn Seth zum Paradies auszusenden, um das versprochene Öl der Barmherzigkeit zu besorgen. Adam erteilt diesen Auftrag nicht irgendwann, sondern im Angesicht des irdischen Todes. An diesem Punkt ist die Berührung mit Anselms Folgerung greifbar, dass die Erschaffung des Menschen zur Seligkeit nicht den Tod impliziert, d. h., der Mensch würde nicht sterben, wenn er nicht gesündigt hätte;[51] vielmehr wären Seele und Leib in Ewigkeit selig.[52] Will Adam zur Seligkeit gelangen, bedarf er des versprochenen Öls der Barmherzigkeit. Das göttliche Versprechen ist der Initiator, womit wiederum in Übereinstimmung mit Anselm geklärt ist,[53] dass es keine anderen Möglichkeiten gibt, etwa durch einen Menschen, in den Besitz des Öls zu gelangen. Ausschließlich die göttliche Barmherzigkeit wird ins Auge gefasst und der

[49] Vgl. CDH II, 5.
[50] *Wyss*, 303.
[51] Vgl. CDH II, 2; vgl. Röm 6, 23.
[52] Vgl. CDH II, 3.
[53] Vgl. CDH I, 19–24.

Sünde gegenübergestellt. Dieses Gegenüber markiert auch Seths Weg zum Paradies, denn er sieht unterwegs nur dürre Fußspuren, die durch seinen Vater und seine Mutter entstanden sind, als sie das Paradies verließen. Die Sünde der Eltern war so groß, dass dort seither kein einziges grünes Gras wächst. Während einerseits durch dieses Bild das Gewicht der Sünde in der Schöpfungsordnung deutlich wird,[54] geht Seth andererseits den Weg zum Paradies im göttlichen Zeichen (Tau bei Helwig von Waldirstet, V. 121, Tetragramm bei Heinrich von Freiberg, V. 233). Daran ist abzulesen, dass Gott die Verletzung der Schöpfungsordnung nicht zulässt und der Mensch im Widerspruch zum Telos Gottes steht.[55] Vor dem Paradies begegnet Seth dem Engel, je nach Text Michael oder Cherubim, der ihm den Weg zum Öl weisen und die notwendigen Erklärungen geben kann. Das ersehnte Öl kann er ihm freilich nicht geben, weil durch einen Engel, wie ja auch Anselm erläutert, ebenso wenig die verletzte Ordnung wiederhergestellt werden kann wie durch einen Menschen.

Seths Blick in das Paradies bietet die Gelegenheit, in kontrastreichen Bildern das Ausmaß der Sünde und die Erfüllung des Heilsversprechens darzulegen. Wie die unendliche Schönheit des Paradieses die Ehre Gottes und die vier Paradiesesflüsse, die die Welt mit Wasser füllen, die Sündhaftigkeit über den Bereich des Paradieses hinaus widerspiegeln, dokumentiert auch der Baum, an dem Seths Eltern gesündigt haben, durch seine Dürre und Blattlosigkeit die Tragweite der Sünde. Der Baum hat keinen Lebenssaft, er ist tot und signalisiert in seiner Symbolhaftigkeit, dass durch die Sünde der Tod in die Welt kam.[56] Seth sieht auch die Schlange bei dem dürren Baum liegen, womit die Verführung durch den Teufel und „die Strafe der Sterblichkeit",[57] die sich Adam zuzog, nicht zuletzt die Holztypologie angesprochen ist, die Anselm ebenfalls kennt (siehe oben; CDH I, 3). Schließlich sieht Seth auf der Baumkrone das Kind, das eines Tages von einer Jungfrau geboren und „der irbarmunge öl" (Helwig von Waldirstet, V. 217), das „oly der barmharticheyt" sein wird (Arnold Immessen, V. 1476, Heinrich von Freiberg, V. 350), beziehungsweise aus dessen Wunden „des olies van barmherticheyden" fließen wird („Vom Holze des heiligen Kreuzes", V. 205). Spätestens der Anblick des Kindes auf der Baumkrone bringt zur Anschauung, dass das Öl der Barmherzigkeit der Erlöser ist. Dieses Kind ist, wie der Engel erläutert, wahrer Gott, der Sohn Gottes und wahrer Mensch, nachdrücklich betont durch die Erwähnung der Geburt durch die Jungfrau. Es scheint ein Anliegen der Legende zu sein, hier mit Anselm herauszufiltern, dass die Genugtuung nur ein Gottmensch leis-

[54] Vgl. CDH I, 15.
[55] Vgl. CDH I, 19.
[56] „Wie nämlich durch eines Menschen Ungehorsam der Tod in das Menschengeschlecht eingetreten war, so mußte auch durch den Gehorsam eines Menschen das Leben wieder hergestellt werden": CDH I, 3.
[57] CDH I, 22.

ten konnte.[58] Wohl kaum ein Zufall ist es denn auch, dass das Kind auf der Baumkrone weint. Es weint wegen Adams Sünde und möchte diese Sünde gerne sühnen, wenn die Zeit reif ist. Hier zeichnet sich der eigene Wille des Gottessohnes und die Übereinstimmung mit Anselms Auffassung von der Freiwilligkeit des Opfertodes ab.[59] Vom Engel erhält Seth zwar nicht das Öl der Barmherzigkeit, aber drei Samenkörner (bei Heinrich von Freiberg, Helwig von Waldirstet, „Vom Holze des heiligen Kreuzes", Arnold Immessen), bzw. einen Zweig (bei Lutwin wie auch in der „Sibyllenweissagung") vom Baum, an dem Adam gesündigt hat. Die drei Körner bezeichnen die Dreifaltigkeit, erklärt doch der Engel, dass die drei daraus wachsenden Bäume für den Vater, den Sohn und den Hl. Geist stehen (Helwig von Waldirstet, V. 259–278, „Vom Holze des heiligen Kreuzes", V. 240–272, Arnold Immessen, V. 1508–1532):

hie bî uns got bezeichent hât
sîn êwige trînitât:
den vater bezeichent cêdrus,
den sun der cipressus,
der pînus zeichent den heiligen geist
mit eigenlîcher volleist.
(Heinrich von Freiberg, V. 375–380, A23)

In Anbetracht dieser Bedeutung stellt der dreimalige Einlass Seths in das Paradies, wodurch er dreimal den Baum sieht, einen Hinweis auf die Trinität dar, und Seths Weg von Adam zum Paradies versteht sich dezidiert als Weg zur Trinität. Moses erkennt in den drei kleinen Bäumen die Trinität und bringt sie in das von Gott verheißene Land. Damit aber die Dreiheit in der Einheit deutlich wird, vereinigen sich die drei Bäume bei David in Jerusalem zu einem einzigen Baum. Salomo möchte ihn für den Tempelbau verwenden, was jedoch nicht gelingt. Der dem Paradiesesbaum entstammende Baum durchwandert also wichtige Stationen des Alten Testaments, so dass das Öl der Barmherzigkeit die gesamte alttestamentliche Geschichte durchwirkt. Ob nun der Baum von Salomo als Steg benutzt oder in den Teich geworfen wird:[60] Es kommt eine Frau zu Salomo, die die Bedeutung des Holzes erkennt. Bei Heinrich von Freiberg und Helwig von Waldirstet ist es Maximilla, die als erste Person erkennt und weissagend ausruft: „Jesûs, mîn got und hêrre mîn" (Heinrich von Freiberg, V. 757), „Hilf Got min here Jesus" (Helwig von Waldirstet, V. 529). In diesen beiden Dichtungen kommt zuerst Maximilla, dann Sibylla zu Salomo, in vielen anderen Texten kommt aus-

[58] Vgl. CDH II, 7.
[59] Vgl. CDH I, 8, 10, II, 10–13.
[60] Wenn Frau Ava, die wie Ezzo in ihrem „Leben Jesu" sagt: „an dem holze huop sich der tôt, / an dem holze geviel er, gote lop." (V. 1599 f.), den „wîâre" (Weiher) als Fundort des Kreuzholzes nennt, ist eindeutig die Kreuzesholzlegende präsent: „daz holz lach ze wâre / in ainem wîâre." (1591 f.). *K. Schacks* (Hg.), Die Dichtungen der Frau Ava, Graz 1986.

schließlich Sibylla (Königin von Saba; vgl. 1 Kön 10, 1–13; 2 Chr 9, 1–12). Sie erkennt die weitreichende Bedeutung des Baumes und wird zu Prophezeiungen über das Kommen des Gottessohnes und seine Kreuzigung an eben diesem Baum veranlasst:

o bom, hillicheiden vul,
wo was ik ye so rechte dûl,
dat ik up dy sitten solde?
wente an dy sal umme unse sculde
de godes sone werden ghehanghen.
(*„Vom Holze des heiligen Kreuzes", V. 629–633, A24)*

Im Augenblick, in dem eines Tages aus dem Baum des Paradieses das Kreuz gezimmert wird und Christus daran den Opfertod stirbt, erfüllt sich die Bestimmung dieses Baumes. In ihm sind die Sünde, der Tod, die Erlösungsbedürftigkeit mit dem Sieg über Sünde und Tod, der Erlösungstat, verknüpft. Das entscheidende Verbindungsstück in dieser umfassenden Heilsökonomie ist Gottes Barmherzigkeit. Sie ist zur Zeit der Vertreibung versprochen, wird von Adam ersehnt, offenbart sich im Christuskind auf der Baumkrone und manifestiert sich fortlaufend im Baum, so dass Gottes Barmherzigkeit die lange alttestamentliche Zeit hindurch stets präsent ist, bis sie sich endgültig im Baum des Christusereignisses kundtut. Insofern ist in der Kreuzesholzlegende und nicht zuletzt in der „Sibyllenweissagung"[61] die zentrale Aussage verdichtet: „Gott aber, der voll Erbarmen ist, hat uns, die wir infolge unserer Sünden tot waren, in seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht. Aus Gnade seid ihr gerettet." (Eph 2, 4f.; vgl. CDH I, 25: „Quomodo ergo salvus erit homo, si ipse nec solvit quod debet, nec salvati, si non solvit, debet? Aut qua fronte asseremus deum in misericordia divitem [cf. Eph. 2, 4] supra intellectum humanum, hanc misericordiam facere non posse?").

Das Muster für die Barmherzigkeit Gottes

Alle Texte knüpfen an die Vertreibung aus dem Paradies an, um, so nachdrücklich wie Anselm in CDH, die Schwere der Sünde und die Notwendigkeit der Erlösung aufzuzeigen. In diesem Rahmen verdeutlichen sie, dass es für den Menschen die Alternativen gibt, entweder zugrunde zu gehen oder selig zu werden, wie es schon Anselm vor Augen führt. In der Kreuzesholz-

[61] Im Gros stimmt mit der Kreuzesholzlegende die Sibyllenweissagung überein, auch wenn dort in der Regel die Stationen von Seth über alttestamentliche Patriarchen und Propheten knapp dargestellt werden, um wesentlich ausführlicher über Sibylla und deren Weissagungen zu berichten, so dass insbesondere durch die Prophezeiungen die verkündigende Wanderung durch das Alte Testament fortgesetzt wird. *I. Neske*, Die spätmittelalterliche deutsche Sibyllenweissagung. Untersuchung und Edition, Göppingen 1985.

legende und in der Alanus-Rezeption gibt es Gottes Heilsversprechen, in dem das Ziel Gottes, den Menschen zum Heil zu führen, verdichtet ist, womit ein entscheidender Gedanke von Anselm aufgegriffen ist. Das Heilsversprechen ist der Auslöser dafür, dass hier Adam seinen Sohn und dort *Natura* die Tugenden zu Gott aussendet. Beider Weg zu Gott wird beschrieben; sie gelangen zur Trinität und tragen ihre Bitte vor. In der Kreuzesholzlegende erbittet Seth das Öl der Barmherzigkeit, das die Erlösung ist, in der Alanus-Rezeption bittet die Weisheit um eine reine Seele für einen vollkommenen Körper, damit durch diesen Menschen die Menschheit erlöst werden kann. Weil dem Töchterstreit kein Heilsversprechen vorangestellt ist, bedarf es der Beratung über das Schicksal der Menschheit. Es wird in den verschiedenen Texten auf unterschiedliche Weise, aber stets vor der Folie der anselmischen Satisfaktionslehre geklärt, dass die Errettung der Menschheit ausschließlich durch die Genugtuung vollzogen und diese nur durch einen Gottmenschen geleistet werden kann. Deshalb inkarniert sich Gott im Gottmenschen und stirbt am Kreuz. Er opfert sich, wie es alle Werke zum Ausdruck bringen, im Sinne von Anselms Maxime völlig freiwillig. So wird der vorgetragene Wunsch von Adam/Seth, von Natur/Tugenden und von den Töchtern Gottes erfüllt, allerdings nicht umgehend; vielmehr muss die Erlösung über einen längeren Zeitraum hin verkündigt werden. In der Kreuzesholzlegende übernehmen der Baum und die Sibylla die Verkündigung der frohen Botschaft, im Töchterstreit tragen die Propheten und Patriarchen – bei Arnold Immessen stattdessen der Engel Gabriel (V. 3756) – die Nachricht weiter,[62] in der Alanus-Rezeption ist die „Wisheit" die Botin. Dadurch sind alt- und neutestamentliches Geschehen direkt aufeinander bezogen und ein heilsgeschichtliches Kontinuum skizziert, in dem die unermessliche Barmherzigkeit Gottes präsent ist. Das deutlich erkennbare und in die nachfolgende kleine Tabelle gebrachte Muster ermöglicht den Verfassern eine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise, in der im Rückgriff auf etliche Gedanken in Anselms Erlösungslehre Gottes Barmherzigkeit als durch „minne" definierte Barmherzigkeit in Anschauung gebracht werden kann. Dabei handelt es sich um jene Barmherzigkeit, die mit der Gerechtigkeit übereinstimmt und ein Geschenk der Liebe ist: „Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti deus pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse filius: tolle me et redime te? Quasi enim hoc dicunt, quando nos ad Christianam fidem vocant et trahunt. Quid etiam iustius, quam ut ille cui datur pretium maius omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne

[62] „Wie in der heilsgeschichtlichen Konzeption die Erlösungshoffnung als Präfiguration oder Prophetie von Patriarchen und Propheten durch die Zeit des Alten Testamentes getragen wird, so geht die legendäre Geschichte des Kreuzesholzes über Noah, Abraham, Moses zu David und Salomo." *H. de Boor*, Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Zerfall und Neubeginn. Erster Teil 1250–1350, München ^{3}1967, 546.

debitum?“ [63] Es ergibt sich folgendes Bild von einem Muster, in dem x für vorhanden steht:

	Alanus-Bearbeitung	*Streit der vier Töchter*	*Kreuzesholz-legende*
Heilsgeschichte	x	x	x
Vertreibung Adams	x	x	x
Heilsversprechen	x		x
Erlösungswunsch	Natur	Barmherzigkeit und Friede	Adam
Reise zur Trinität	Tugenden	vier Töchter Gottes	Seth
Erlösungsentschluss	x	x	x
Genugtuung: Gott-Mensch	x	x	x
Freiwilligkeit Christi	x	x	x
Verkündigung der Erlösung	Baum u. Sibylla	Propheten und Patriarchen	Weisheit
Barmherzigkeit Gottes als entscheidende Größe	x	x	x

***

Anhang

Freie Übersetzung einiger frühmittelhochdeutschen, mittelhochdeutschen, mittelniederdeutschen und frühneuhochdeutschen Zitate ins Neuhochdeutsche.

A1 Als unser Herr, der allmächtige Gott, sah, wie das Fleisch (die sündige Fleischeslust) die Welt verführt hat, beriet er sich mit seiner Erbarmung, die Welt aus der Gefangenschaft zu erlösen. Und er dachte daran, unseren Feind, das menschliche Fleisch, anzulegen und das menschliche Aussehen anzunehmen, um mit diesem Fleisch zu kämpfen und den Teufel zu besiegen und die Welt aus dessen Gefangenschaft zu befreien. Und er beabsichtigte, uns die Gewalt und die Kraft zu geben, damit wir dem Fleisch und dem Teufel widerstehen können.

A2 Denn derselbe unwandelbare Mandelzweig, der den leidvollen Apfel trug und den Menschen niederschlug, bringt wieder süße Frucht, von der die Unmäßigkeit des Teufels gänzlich überwunden wird.

[63] CDH II, 20.

A3 Sie freuten sich sehr, wie es der König David zuversichtlich im Psalter sagte, als er darin las: „Barmherzigkeit und Wahrheit." Frau Barmherzigkeit und auch ihre Schwester Wahrheit gingen aufeinander zu. Sie empfingen sich sogleich mit großer Freude, ohne sich länger aufzuhalten, nur mit guten Sitten küsste ihre Schwester Friede da die Frau Gerechtigkeit.

A4 Die Barmherzigkeit findet sich hier bei uns in dieser Zeit und in diesem Leben. Er aber wird uns die Gerechtigkeit erweisen am Ende der Zeit und nach diesem Leben, wenn er uns dann streng richten will nach dem Maß seiner Gerechtigkeit am Jüngsten Tag und wenn er einen jeglichen entsprechend seinen Werken oder Verdiensten belohnen will.

A5 Obgleich er doch allmächtig, gerecht und barmherzig ist, hat er doch mehr Grund, uns seine Barmherzigkeit zu erweisen als seine Gerechtigkeit. Denn seine Gerechtigkeit wird er beweisen nach dieser Zeit in dem Urteil des Jüngsten Gerichts. Aber in dieser Zeit ist er uns gegenüber barmherzig, denn er ist nicht gekommen, um über uns zu urteilen.

A6 Gott erbarmt sich deswegen über uns, damit er uns durch seine Barmherzigkeit erretten kann, nämlich uns alle, die er durch seine Gerechtigkeit nicht hätte erretten können und hätte verdammen müssen.

A7 Er [Gott] beauftragte sie, überall zu verkünden, dass er Adams Fall mit seinem eigenen Blut wiedergutmachen wollte.

A8 Nachdem euch mein Beschluss bekannt geworden ist, sollt ihr den Leuten Trost zusprechen, damit sie nicht verzagen. Ihr sollt zu ihnen sprechen: ‚Gott will kommen und uns vom ewigen Tod erlösen, die kleinmütig sind.'

A9 Als dem Herrn, der alle Tugenden besitzt, die Zeit herangekommen zu sein schien, sandte er Boten in das Land und ließ dem Volk die hoffnungsvolle Kunde bekannt machen, dass bald ein Erlöser kommen würde, der uns erlösen wollte.

A10 Die Propheten begannen auf der Stelle, mit sehr großen Ehren die Zukunft unseres Herrn im Land zu verkündigen.

A11 Wie er die Missetat des Menschen unterdrücken (ausräumen, beseitigen) und den Menschen zur Huld (Gnade) bringen sollte.

A12 Trag es nach Hause in dein Land und sage Adam, dass es [das Zweiglein] von demselben Baum sei, von dem er das Obst aß. Sage ihm, es werde ihm an Seele und Leib nicht besser gehen, bis zu den Tagen, an denen es lebendiges Obst trage.

A13 Du bist voll aller Gnaden, du weißt in deiner Weisheit wohl, dass er fallen sollte und trägst deshalb die Schuld daran. Denke, Herr Gott, nochmals darüber nach: Wie stünde es um Deine Gnade, wenn uns niemals Abhilfe gewährt werden würde? Wir sind doch Dein Geschöpf.

A14 Mich hat Natura mit dem Ratschlag der Tugenden zu deiner Majestät gesandt, mit großem, bittendem Verlangen, dass eine reine Seele von dir mit mir hinab gebracht werde. Die Natur hat gedacht, dass sie einen reinen Leib machen wolle, wie ihn noch nie ein Mann oder eine Frau auf Erden hatte.

A15 Der hohe Gott voller Weisheit hat einen Menschen ohne Mutter und ohne Vater geschaffen. Der Weise und der Gute schuf einen Menschen, der keine Mutter, aber einen Vater hat. Danach bewirkte seine Menschheit mehr. Ein Mensch wurde von zweien geboren, gleichermaßen von Mutter und Vater und von Weisheit auserkoren. Des Weiteren soll die reiche Kunst einen Menschen von vierter Art machen, einen, der zwar eine Mutter, aber keinen Vater hat. Das soll auf der Erde geschehen, und gäbe es in diesem Werk einen Bruch, wären seine [Gottes] Werke unvollkommen. Es muss und muss sein, so sagt es mir mein Verstand. Adam, das ist wahr, wurde ohne Vater

und ohne Mutter geschaffen. Eva hatte keine Mutter. Adam war ihr Vater. Danach wurde mit Fürsorge auf natürliche Art manch ein ehrenvoller Leib, Mann und Frau, von Vater und Mutter geboren. Der würdige Mensch ist noch nicht gekommen, der von der Mutter genommen wurde, aber ohne Vaters Funken auf der Erde. Dieses freudenbringende Wunder hat Gott bisher in seiner Weisheit zurückgehalten.

A16 Er wird Mensch und Gott: Mensch durch die Mutter, Gott wird er durch Gottes Segen, weil er ohne Vater geboren wird.

A17 Es mochte Gott nicht geziemen, dass er die Schuld des Menschen büßen sollte.

A18 Von einem Holz erhob sich der Tod, durch ein Holz kam er wieder zu Fall, Gott Lob!

A19 Adam sprach: „Seth, komm her zu mir und sage mir gütig, was mir durch dich vom Paradies geboten [mitgeteilt] wurde. Das sage mir, da ich dich nach dem Öl der Barmherzigkeit ausgesandt habe."

A20 Wenn 5.500 Jahre vergangen sein werden, kommt der Baum, der das Öl der Barmherzigkeit trägt.

A21 Nun geh mit diesem Zweig aus dem Paradies und pflanze es in die Erde. Es soll ein Baum mit aufwachsender Fülle werden, und wenn es seine Frucht hervorbringt, soll dein Vater gesund werden.

A22 Wenn die Zeit sich vollendet, will Gott das Öl seiner göttlichen Barmherzigkeit senden und ihn zu seinem Heil teilhaben lassen.

A23 Damit hat uns Gott seine ewige Trinität sinnbildlich mitgeteilt. Den Vater bezeichnet sinnbildlich die Zeder, den Sohn die Zypresse, die Pinie steht für den Heiligen Geist mit ausdrücklicher Vollständigkeit.

A24 Oh Baum, voll der Heiligkeit, wie war ich jemals so sehr töricht, dass ich auf dir sitzen sollte? Denn an dir soll wegen unserer Schuld der Gottessohn gehängt werden.

ThPh 83 (2008) 56–80

Kant und die Theologie: eine kritische Lonergansche Sichtung

Von Giovanni B. Sala S. J.

1. Welchen Nutzen kann der Theologe aus Kant ziehen?

Im vorliegenden Aufsatz wird Theologie nicht (jedenfalls nicht primär) als philosophische Gotteslehre verstanden. Gemeint ist auch nicht Kants Auffassung von Religion, wie er sie in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" dargelegt hat. Diese Schrift ist keine Religionsphilosophie im heutigen Sinne. Sie ist vielmehr insofern eine christliche Dogmatik, als sie sämtliche christlichen Dogmen untersucht: die Dreifaltigkeit, Christus und alle Mysterien seines Lebens, die Kirche und die Sakramente. Aber diese christliche Dogmatik wird vom Standpunkt der „bloßen" Vernunft aus entwickelt, so dass das Ergebnis keine christliche Theologie mehr ist, sondern die Lehre von der allgemeinen, natürlichen Religion, wobei diese selbst auf Moralität verkürzt wird.

Theologie wird hier als das genommen, was christliche Theologen seit zweitausend Jahren tun. Auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung, die sie im Glauben annehmen, versuchen sie „ein immer tieferes Verständnis des Wortes Gottes, wie es in der inspirierten und von der lebendigen Tradition der Kirche getragenen Schrift enthalten ist, zu gewinnen"[1]. Denn Aufgabe der Theologie ist es, die für alle Zeiten geoffenbarte Heilswahrheit in die unterschiedlichen und sich im Laufe der Zeit ändernden Kulturen zu vermitteln, damit sie von den Menschen auf menschliche Weise, d. h. einsichtig und verantwortlich, angenommen und gelebt werden kann. Noch präziser: Die Theologie wird in diesem Aufsatz als die Theologie verstanden, wie sie in der katholischen Kirche praktiziert wird, also in Gemeinschaft mit einem Lehramt, dem Christus die Vollmacht gegeben hat „das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären"[2].

Das Ziel meiner Überlegungen wird sein, auf die Frage zu antworten: „Was kann der Theologe mit der Philosophie Kants anfangen?" Direkt von Bedeutung für diese Frage sind Kants Erkenntnislehre und die damit zusammenhängende Lehre von der Realität, also seine „Kritik der reinen Vernunft". Welches erkenntnistheoretische Instrumentarium liefert sie dem Theologen, damit er seine Aufgabe erfüllen kann? Freilich beinhaltet unsere natürliche Fähigkeit zu erkennen schon in sich selbst ihre eigenen Normen; denn Erkennen ist der Vollzug einer intelligenten und rationalen Dynamik

[1] *Kongregation für die Glaubenslehre*, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (Donum veritatis), 1990, 6.

[2] *Zweites Vatikanisches Konzil*, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum", 10.

(Intentionalität), die nach der Wahrheit und damit nach dem Sein strebt. Jeder Mensch verfährt spontan nach diesen Normen, wenn er etwas erkennen will, unabhängig davon, ob er über seine eigene Fähigkeit zu erkennen jemals systematisch reflektiert und sich eine eigene Erkenntnistheorie zugelegt oder sich die Theorie einer bestimmten Philosophie zu eigen gemacht hat oder nicht.

Dennoch kann eine explizite Erkenntnistheorie ihre guten Dienste erweisen, vor allem, wenn es um Bereiche der Wirklichkeit geht, die besondere Forschungsmethoden verlangen wie z.B. in der Naturwissenschaft oder in der Theologie, die den Bereich der unserer Erkenntnisart proportionierten Wirklichkeit übersteigt. Denn die Theologie beschäftigt sich mit den „in Gott verborgenen Mysterien …, die, wenn sie nicht von Gott geoffenbart wären, nicht erkannt werden könnten" (DS 3015). Deshalb stellt sich für den Theologen die Frage, wie er mit diesen Wirklichkeiten umgehen kann. Diese Frage führt den Theologen zu einer Reflexion über seinen eigenen Verstand: Wie funktioniert er? Welche Möglichkeiten stehen ihm in diesem außerordentlichen Fall von Erkenntnis zur Verfügung? Es ist folglich naheliegend, dass der Theologe die Philosophie zu Rate zieht. Denn die Reflexion über die Erkenntnis stellt von jeher eines der Hauptthemen der Philosophie dar. Zudem ist es ein Faktum, dass Kant sich intensiv mit dieser Frage beschäftigt hat und dass seine „Kritik der reinen Vernunft"[3] heute noch einen erheblichen Einfluss gerade im Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis ausübt. Wenn nun der Theologe seiner Aufgabe gerecht werden will, die göttliche Heilswahrheit in die gegenwärtige Kultur zu vermitteln, ist die Frage nicht abwegig, was er mit einer Erkenntnislehre anfangen kann, von der andere Wissenssparten in verschiedenem Ausmaß beeinflusst sind.

2. Das je unterschiedliche erkenntnistheoretische Instrumentarium Lonergans und Kants

Da es hier um eine Sichtung der Brauchbarkeit der Philosophie Kants in der Theologie und um eine diesbezügliche Würdigung vom Standpunkt Lonergans geht, ist es angebracht, dass ich die Erkenntnislehre beider Autoren vorlege. Im Falle Lonergans kann dies kurz gehalten werden.[4] Die

[3] Die „Kritik der reinen Vernunft" (KrV), die „Kritik der praktischen Vernunft" (KpV), die „Kritik der Urteilskraft" (KU) und die Religionsschrift werden nach der Originalpaginierung, A oder B, zitiert. Wenn vor einem Zitat keine Sigle steht, handelt es sich um die KrV. Für andere Werke Kants verweise ich auf die Akademie-Ausgabe mit Band (römische Ziffern) und Seite (arabische Ziffern).

[4] Die für die Erkenntnislehre Lonergans wichtigen Werke sind die folgenden: Verbum: Word and Idea in Aquinas (Collected Works of Bernard Lonergan [CWBL], 2), Toronto 1997; Insight. A Study of Human Understanding (CWBL, 3), ^{5}1992 (deutsche Übersetzung: Die Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Cuxhaven/Dartford 1995); Method in Theology, London 1972. Eine ausgezeichnete Zusammenfassung dieser Erkenntnistheorie findet sich im folgenden Aufsatz: „Cognitional Structure", in Collection (CWBL, 4), 1988, 205–221; direkt zum Verhältnis Lonergans zu Kant, in: „Metaphysics as Horizon", ebd. 188–204.

Lehre Lonergans über die menschliche Erkenntnis gründet auf einer introspektiven Untersuchung unserer Erkenntnistätigkeit. Sie besteht also in der Antwort auf die Frage: „Was tun wir, wenn wir erkennen?" Diese Antwort kreist um zwei Grundgedanken: erstens, dass die menschliche Erkenntnis die Leistung eines Erkenntnisstrebens (Intentionalität) ist, das unbegrenzt in seiner Reichweite und intelligent und rational in seiner Wirkweise ist. Zweitens besagt sie, dass der Vollzug dieses Strebens in einer dreigliedrigen Struktur geschieht: Auf der Basis einer letztlich sinnlichen Erfahrung folgt das Moment der Intelligenz, in dem der Verstand im Inhalt der Erfahrung ein Intelligibles erfasst und es in einem (allgemeinen) Begriff ausdrückt. In einer darauf folgenden Reflexion überprüft die Rationalität der Intentionalität die Richtigkeit des Begriffs, die dann gegeben ist, wenn alle nötigen Daten für das erfasste Intelligible in der Erfahrung vorhanden sind und kein Datum vorliegt, das das Intelligible in Frage stellen könnte.[5] Ist dies so der Fall, kann der Verstand das Verstandene absolut bejahen. Im „ja", „est", des Urteils wird die Wirklichkeit erkannt, wobei sich aus der durchgeführten Analyse ergibt, dass die Wirklichkeit innerlich intelligibel, weil korrelativ zu einem richtigen Verstehen, ist.

Die Erkenntnislehre Kants muss etwas ausführlicher dargelegt werden, damit wir deutlich ermitteln können, ob und inwieweit sie für die Theologie hilfreich sein kann.[6] Kant gilt gemeinhin als der Denker, der die Wendung zum Subjekt zu Ende geführt hat, die seit der Renaissance die „westliche" Kultur kennzeichnet. Er hat, wie man sagt, diese Wendung im Bereich der Erkenntnis- und Seinslehre durchgeführt. Wenn man aber die bekannte Stelle genau liest, auf die man sich bei dieser Würdigung beruft, und noch deutlicher, wenn man die Art und Weise analysiert, wie er diese Wendung in der KrV weit ausgeführt hat, so muss man sagen, dass er in seiner Wendung zum Subjekt auf halbem Wege stehengeblieben ist. Denn er schreibt an der genannten Stelle B 25, dass er sich „mit unserer Erkenntnisart von *Gegenständen* beschäftigt, insofern diese a priori möglich sein soll". D. h. also, dass seine Subjekterhellung unter der Perspektive des Objekts steht, und

[5] Durch seine Analyse der reflektierenden Phase im Erkenntnisprozess ermittelt Lonergan die so genannte „Evidenz", die das Urteil als absolute Setzung begründet, im Erfassen eines „virtuell Unbedingten", nämlich im Begriff eines Bedingten (= des gedachten Objekts als Resultat der zweiten Phase des Prozesses), dessen Bedingungen erfüllt sind. Diese Bedingungen sind im Falle eines konkreten Tatsachenurteils in der Erfahrung gegeben. Vgl. Insight, Kap. X.

[6] Für eine textnahe Analyse der Erkenntnis- und Seinslehre Kants verweise ich auf zwei Aufsätze von mir in dieser Zeitschrift: *G. B. Sala*, Kants Lehre von der Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus, in: ThPh 57 (1982), 202–224, 331–347; und *ders.*, Intentionalität contra Intuition, in: ThPh 59 (1984), 249–264. Außerdem verweise ich auf einige Artikel im folgenden Sammelband meiner philosophischen Schriften: Kant, Lonergan und der christliche Glaube, herausgegeben von *U. L. Lehner* und *R. Tacelli*, Nordhausen 2005: Ein Experimentum crucis der Transzendentalphilosophie Kants: die Erkenntnis des Besonderen, 203–220; The Metapher of the Judge in the ‚Critique of Pure Reason' (B XIIIf.): A Key for Interpreting the Kantian Theory of Knowledge?, 279–298. Im Artikel: Erkenntnis als Struktur. Lonergans ‚Essay zur Aneignung der eigenen Subjektivität', 471–490, gebe ich eine Skizze der Position Lonergans, auf deren Grundlage meine Würdigung der Erkenntnislehre Kants erfolgt.

zwar des Objekts der Naturwissenschaft, näherhin der Mechanik Newtons, die für ihn als *die* wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt galt. Dies bedeutet konkret, dass Kant von diesem Objekt her, von dem er meint, bereits(!) die Grundmerkmale zu kennen (Allgemeinheit und Notwendigkeit), zum erkennenden Subjekt zurückgeht, um in ihm die inhaltlichen (objekthaften) Bestandteile zu finden – genauer zu postulieren –, von denen er der Überzeugung ist, dass sie ihren Ursprung nicht im Objekt haben können (vgl. B 4). Für Kant ist nicht entscheidend, ob die Analyse des Subjekts in seiner Subjektivität[7] das Vorliegen dieser Bestandteile bestätigt oder nicht. Sie *müssen* vorliegen, weil sie im Objekt gefunden werden, ohne von ihm stammen zu können.

Ich glaube, dass man leicht die entscheidende Differenz Kants zu Lonergan erfassen kann. Für Lonergan kommt alles darauf an, das Subjekt in dem, was es ist und in dem, wie es handelt, also in seiner Subjektivität zu klären. Das Resultat lautet: Der Mensch ist Intelligenz auf der Suche nach dem Intelligiblen, Rationalität auf der Suche nach dem Wahren, um durch das Wahre zur Erkenntnis des Seins zu gelangen, er ist Moralität auf der Suche nach dem Guten, wobei der Maßstab für diese vielfache Suche im Subjekt selbst liegt. Diese Suche ist eine bewusste Vorwegnahme des ganzen Bereichs des Intelligiblen, des Wahren, des Seins und des Guten. In diesem Sinne ist die Intentionalität des Menschen ein unbegrenztes Vorwissen dessen, wonach sie strebt. Das eigentliche und einzige Apriori, mit dem der Mensch ausgestattet ist, besteht genau in diesem Vorwissen, das die totale Unwissenheit erklärt, mit der das Leben eines Menschen beginnt, und zugleich seine Fähigkeit, nach allem zu fragen und zu wissen, wenn er auf seine eigenen Fragen geantwortet hat. Dieses vorwegnehmende, subjekthafte Wissen nenne ich eine transzendentale (d.h. allumfassende) Notion; es besteht also in den *transzendentalen Notionen des Intelligiblen, des Wahren, des Seins und des Guten.*

Bei Kant bleibt das Subjekt weitgehend eine „black box", von dem man den Input (die Sinneserfahrung) und den Output (die wissenschaftliche Erkenntnis) kennt; wie aber der Input zum Output verarbeitet wird, bleibt völlig im Dunkel. Aufschlussreich ist z. B., dass Kant die Synthesis eines Mannigfaltigen – das eigentliche Geschäft des Verstandes – der Einbildungskraft zurechnet, die wie folgt beschrieben wird: Sie ist „eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind" (A 78). Dass nun die synthetischen Funktionen des Verstandes genau „dieser Art

[7] Eine solche Analyse ist möglich, weil das Subjekt in seinen erkenntnismäßigen Handlungen bewusst ist, d. h. sich selbst als Subjekt der eigenen Handlungen erfährt. Deswegen lautet die Leitfrage der Subjekterhellung Lonergans: „Was tun wir (das Subjekt), wenn wir erkennen?" Vom Objekt – ob das Erkennen ein Erkennen von Objekten ist und welche diese Objekte sind – ist in dieser Frage keine Rede. Zur Erkenntnis des Objektes der Erkenntnishandlungen gelangen wir, unter dieser Perspektive, erst durch die Analyse der Handlungen selbst, die das Subjekt vollzieht.

und Zahl" sind, nämlich zwölf (vgl. A 80), dafür, schreibt Kant, lässt sich kein „Grund angeben" (B 145f.). Ähnlicherweise wird der Schematismus des Verstandes für „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele" gehalten (A 141). Und wieder dasselbe gilt für die drei Ideen, deren „Quellen ... tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind" (A 309).

Der Kern der Erkenntnislehre Kants findet sich bereits zu Beginn seiner „Transzendentalen Ästhetik" (A 19f.) und zwar mit einer Klarheit ausgedrückt, die nichts zu wünschen übrig lässt. Das, was dort gesagt wird, kehrt unzählige Male im Laufe der ersten Kritik wieder. Am Anfang aller unserer Erkenntnis steht die Erfahrung (vgl. B 1). Diese Erfahrung geschieht durch das Wirken der Sinne und wird von Kant global „Anschauung" genannt. Dass Kant das Wirken aller Sinne mit einem Terminus bezeichnet, der zunächst und eigentlich dem Gesichtssinn angehört, ist mehr als eine an sich durchaus legitime metaphorische Redeweise. Sie signalisiert, dass Kant seine Erkenntnislehre konsequent aus diesem Modell entwickelt: Das Wesen der Erkenntnis ist die Anschauung, d.h. jene Dynamik der Extroversion, die wir am besten im Wirken des Gesichtssinns erfahren. In der Tat sagt der erste Satz der „Transzendentalen Ästhetik" genau dies: Die Anschauung ist der einzige Akt und das einzige Mittel, wodurch die Erkenntnis, und zwar alle Erkenntnis, sich letzten Endes auf ihren Gegenstand bezieht. Dabei präzisiert Kant, dass „bei uns" Menschen die einzige Anschauungsart, die wir haben, die der Sinne ist (vgl. auch B 151 „Alle unsere Anschauung ist sinnlich", u.ö.).

Während aber der *common sense*, für den Erkennen offenkundig im Anschauen besteht, keine Schwierigkeit hat zu behaupten, dass wir mit den Sinnen die Wirklichkeit erkennen (naiver Realismus, d.h. Sensualismus), war Kant zu sehr in der Philosophie bewandert, als dass er eine solche Schlussfolgerung hätte ziehen und damit die menschliche Erkenntnis mit der der Tiere hätte gleichsetzen können. Dies war umso mehr der Fall, als er die Dimensionen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die die sinnliche Erkenntnis kennzeichnen, gerade wegen ihrer Allgemeinheit für Formen *a priori* (vgl. B 4) der Sinnlichkeit hielt. Fazit: Die Wirklichkeit, zu deren Erkenntnis wir nur durch die Sinne gelangen, wird von uns erkannt, nicht so wie sie ist, sondern so, wie sie uns erscheint. Damit haben wir bereits zu Beginn der KrV das, was eines der Hauptziele der Erkenntnis- und der Seinslehre Kants darstellt, die „Grenzbestimmung" derselben (A 395, zum ersten Mal; A 795 u.ö.): Unsere Erkenntnis ist auf den Bereich der möglichen sinnlichen Erfahrung beschränkt.

Kant war kein Empirist wie Hume. Neben der Sinnlichkeit, also der Anschauung, kennt er auch intellektuelle Handlungen als zur menschlichen Erkenntnis gehörig, die er an der Schlüsselstelle A 19 global mit „Denken" bezeichnet. Diese Handlungen beziehen sich nur mittelbar – via Anschauung – auf den Gegenstand der Erkenntnis. Mit anderen Worten: Als nicht anschauungsmäßige Handlungen sind sie nicht imstande, wenn auch im Zu-

sammenhang mit der Sinnlichkeit, von sich aus eine neue, der sinnlichen Anschauung nicht zugängliche Wirklichkeit (genauer: einen metaphysischen Bestandteil der Wirklichkeit) zu erreichen. Sie stehen völlig im Dienste der Sinnlichkeit, die allein bestimmt, welche Wirklichkeit wir überhaupt erkennen (die materielle Wirklichkeit) und wie wir sie erkennen (als Erscheinung). Dies ist der Punkt, an dem sich entscheidet, ob der Theologe in der Erkenntnislehre Kants ein Instrumentarium finden kann, das für seine spezifische Aufgabe von Nutzen sein kann.

Von den zwei intellektuellen Erkenntnishandlungen, von denen Kant in der „Transzendentalen Analytik" und in der „Transzendentalen Dialektik" handelt, ist Folgendes zu sagen: Der Verstand „vermag nichts anzuschauen" (A 51); deswegen „erkennt er für sich gar nichts", sondern er „verbindet und ordnet" nur, was die Anschauung ihm liefert (B 145). Mit dieser synthetischen Tätigkeit[8] erkennt der Verstand – so Kant – keine vorgegebene Wirklichkeit über das hinaus, was die Sinne bereits erkannt haben, weil ja der Verstand zu keiner anschauungsmäßigen Tätigkeit fähig ist. Dennoch hat auch er eine kognitive Funktion, und zwar in einem thetischen, idealistischen Sinn: Mit seiner synthetischen Tätigkeit (vgl. KrV, B, § 15) *legt* der Verstand *ins* Objekt der Sinnlichkeit eine eigene intelligible Komponente hinein (vgl. B XIV, XVIII, A 125 u. ö.). Damit geht die Erkenntnis nicht von der Erscheinung (A 20) zur Wirklichkeit an sich über – ganz im Gegenteil: Der ontologische Status des dadurch erkannten Objekts gilt insofern aus einem doppelten Grund als bloße Erscheinung, als all seine formalen Komponenten – die reinen Formen von Raum und Zeit und die Kategorien (die zwölf synthetischen Formen des Verstandes) – vom Subjekt selbst stammen.

Über den Status einer Erscheinung, also einer „Wirklichkeit für uns", hinaus geht die menschliche Erkenntnis auch durch das Wirken der Vernunft nicht. Denn die drei transzendentalen Ideen (Ich, Welt, Gott), die ebenso viele Konfigurationen des eigentlichen *Apriori* der Vernunft sind, nämlich der Tendenz zum Unbedingten (B XX f.; A 417, Anm.; R 6414 in XVIII, 709; A 307 u. ö. in der Einleitung zur „Transzendentalen Dialektik"), üben keine konstitutive Funktion beim Zustandekommen unserer Erkenntnis aus.[9] Ihr Wirken setzt erst ein, wenn das zu erkennende Objekt durch das Wirken von Sinnlichkeit und Verstand bereits erkannt wurde. Die Vernunft hat nur einen „regulativen Gebrauch", nämlich unserer Erkenntnis von Erscheinungen „die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen" (A 644).

---

[8] In der synthetischen Tätigkeit liegt das Proprium des Verstandes, nämlich sein „intelligere", Verstehen, so dass er dem zu erkennenden Gegenstand die intelligible Komponente beisteuert. Kant aber ist derart auf das Produkt fixiert, das dieses Verstehen zum Ausdruck bringt, nämlich den allgemeinen(!) Begriff, dass er das Verstehen (im einzelnen Gegebenen) übersieht.

[9] In der Tat aber gehört die Tendenz zum Unbedingten wesentlich zu unserem uneingeschränkten Erkenntnisstreben. Kraft ihrer sind wir fähig, das Sein, die Wirklichkeit in sich, und nicht bloß relativ zu uns, zu erkennen. Dies geschieht in der unbedingten Position des Urteils, in dem das *esse intentionale* des Urteils das *esse reale* des Objekts erkennen lässt.

3. Gott – das Subjekt der Theologie

3.1 Die natürliche Erkenntnis Gottes und Kants Agnostizismus

Thomas von Aquin nennt Gott Subjekt der Theologie, weil alles, wovon diese Wissenschaft handelt, entweder Gott selbst ist oder auf Gott als Ursprung oder Ziel hingeordnet ist (S.th.I, q.1, a.7). Aber die christliche Theologie als Wissenschaft, die im Lichte der göttlichen Offenbarung und damit im Lichte des übernatürlichen Glaubens betrieben wird, setzt als eine ihrer Präambeln die natürliche Erkenntnis Gottes voraus. Demnach hat das Erste Vatikanische Konzil die Erkennbarkeit Gottes von der Welt her durch das „natürliche Licht der menschlichen Vernunft" als Dogma definiert, indem es sich auf die bekannte Stelle aus dem Römerbrief 1, 20, berief (DS 3004). Gerade deshalb übersteigt zwar der Glaube an den sich offenbarenden Gott die natürliche Fähigkeit der Vernunft – es handelt sich ja um die Annahme von Wahrheiten, die, „wenn sie nicht von Gott geoffenbart wären, nicht erkannt werden könnten" (DS 315) –, ist aber vor derselben Vernunft verantwortbar.

An diesem Punkt, der grundlegend für die katholische Theologie ist, öffnet sich eine radikale Kluft zwischen der Philosophie Kants und den Erfordernissen der Theologie. Die Position Kants ist die eines Agnostikers, für den hinsichtlich der Existenz Gottes das „ignoramus et ignorabimus" gilt.[10] Auch die vielzitierte Stelle im letzten Abschnitt des theologischen Hauptstücks geht nicht über die These einer völligen Ohnmacht der Vernunft angesichts der Frage nach Gott hinaus: „Dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft, in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens, vor Augen gelegt wird, reichen notwendig auch zu, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen" (A 640f.; vgl. auch A 753f.). Es hilft nicht viel, auf die Unmöglichkeit eines Beweises hinzuweisen, dass es eine bestimmte Realität nicht gibt, wenn die eigentliche Beweislast auf den zufällt, der die Existenz dieser Realität behauptet. Kant seinerseits hält es für bewiesen, „daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie ... ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind" (A 636). Es hieße, den Ernst der „Kritik der reinen Vernunft" mit ihrer Einschränkung der menschlichen Vernunft innerhalb einer Welt als Totalität von Erscheinungen und deren tatsächlichen wirkungsgeschichtlichen Einfluss auf die moderne Kultur zu

[10] Bekanntlich entzieht Kant die Gottesfrage der „spekulativen Vernunft" (vgl. die „Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft", A 631–642), um sie in die Zuständigkeit der praktischen Vernunft zu verweisen. Aber was heißt hier „spekulativ" mehr oder anderes als „erkenntnismäßig?". Unabhängig davon, was der Ausgangspunkt für eine Erkenntnis Gottes ist – eine materielle, geistige, moralische Wirklichkeit – und gleichgültig, ob der Gang zu dieser Erkenntnis ein regelrechter Beweis, der seine Schritte analysiert, oder eine formlose Argumentation ist: Es handelt sich immer um eine Erkenntnis, bei der die entscheidende Frage ist, ob sie objektiv gültig ist. Gegen die Stichhaltigkeit einer Argumentation spricht keineswegs der Umstand, dass sie von einer geistigen beziehungsweise moralischen Wirklichkeit ausgeht. Im Gegenteil! Realität sind nicht nur die Steine oder die Kartoffeln.

ignorieren, sofern ein Theologe meinte, in ihr eine Hilfe und einen Bundesgenossen in seiner Bemühung gegen den Agnostizismus in der Gottesfrage finden zu können. Für einen wissenschaftlichen Umgang mit diesem epochalen Werk würde ein solches Vorhaben einer regelrechten „escamotage", d. h. einer Flucht nach vorn oder gar einer Gaukelei gleichkommen. Dagegen helfen witzige und versöhnende Sprüche Kants im Sinne einer salonfähigen Aufklärung nicht, die man vor allem, wenn auch nicht nur, in seinen kleineren, eher populären Schriften leicht zur Hand haben kann.

Jedenfalls ist der Theologe gut beraten, wenn er sich nicht durch die sloganartige Beurteilung erschrecken lässt, welche in Kants Kritik der Gottesbeweise die Spitze der Transzendentalphilosophie sieht. Eine solche Parole gehört zu den Legenden, die um den Namen Kants kolportiert werden. Denn diese Kritik wurde zu einer Zeit entwickelt und veröffentlicht (in der Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes"), zu der die transzendentale Wende noch lange nicht in Sicht war. Kant hat sie dann zwanzig Jahre später fast unverändert wieder in die KrV aufgenommen. Nur hier und da hat er einige Sätze hinzugefügt, um derselben Kritik den Anstrich seiner neuen „kritischen" Position zu geben. Ein solches *update* wirkt in den alten Beweisen wie ein Fremdkörper und lässt sich deshalb problemlos genau ermitteln. Zudem – und gravierender – spricht gegen diese Legende die einfache Bemerkung, dass auf der Basis einer Lehre, derzufolge unsere Erkenntnis auf die materielle Welt beschränkt ist, und zwar so, dass diese Welt bloß als Erscheinung erkannt wird – gerade dies ist die Lehre der KrV –, sich die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis eines transzendenten Wesens als gegenstandslos erweist. Die ernste Frage ist vielmehr die nach der Stichhaltigkeit der Erkenntnistheorie Kants. Ich glaube, dass es nicht schwierig ist zu zeigen, was eigentlich der Transzendentalidealismus ist. Kant hat zu Beginn der KrV (A 19f.) eine Erkenntnisart dargelegt, die der Mensch insofern mit den Tieren *gemeinsam* hat, als sie bereits durch die Sinne die Wirklichkeit (die Erscheinungswirklichkeit) erreicht. Danach aber versucht Kant diese Erkenntnisart zu einer Erkenntnis werden zu lassen, die dem Menschen *eigentümlich* ist. Dies tut er, indem er den Menschen zum Urheber einer intelligiblen Realität macht, die der Mensch selbst mit seinen ‚Kategorien' schafft, und die gerade deshalb nur relativ zum Menschen existiert (vgl. B 127, 164, A 128f. u. ö.).

Was die eigentlichen Argumentationen Kants in den 60er-Jahren gegen die Erkennbarkeit Gottes betrifft, mag es hier genügen zu bemerken, dass sie in einer Mischung vom Rationalismus jener Zeit und dem bei Kant sich damals anbahnenden Sensualismus bestehen und dass ihnen heute nur im Innenbetrieb der Kant-Forschung Aufmerksamkeit geschenkt wird, und zwar eine rein historische.[11] Für die positive, zunächst rein rationale Be-

[11] Zum Thema verweise ich auf mein Buch: *G. B. Sala*, Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin 1990.

handlung der Gottesfrage in der gegenwärtigen Kultur, und damit für eines der „praeambula fidei" wird der Theologe kaum eine Hilfe in den Schriften Kants finden.

3.2 Kants Weg zu einem „Vernunftglauben": der moralische Gottesbeweis

Mehr Bedeutung scheint zunächst der einzige Zugang zu Gott zu haben, den Kant unserer Vernunft übrig gelassen hat, nämlich der Weg über die moralische Dimension des Menschen. In der Tat öffnet die Realität des Menschen als freien Wesens, das in seinem Gewissen unter der Verpflichtung steht, das Gute zu tun, zwei Wege, auf denen unsere Vernunft zu einer rational gültigen Erkenntnis der Existenz Gottes gelangen kann: 1) Gott erschließt sich als der absolute „Imperator", von dem die Unbedingtheit des moralischen Imperativs abhängt; 2) Gott allein vermag das Ziel zu verwirklichen, das die unbedingte Forderung des moralischen Gesetzes verlangt.

Diesbezüglich aber befand sich Kant in einer misslichen Lage, und zwar aufgrund seiner eigenen Morallehre, wie er sie in den 80er-Jahren entwickelt hatte, indem er den ethischen Kern ausarbeitete, den er schon in der ersten Hälfte der 60er-Jahre festgelegt hatte. Denn der Formalismus seiner Ethik verbot ihm, den moralischen Imperativ in einem wesentlichen Zusammenhang mit einem entsprechenden Ziel zu verstehen,[12] während es seine Verabsolutierung der Autonomie des Menschen ihm verbot, die Verbindlichkeit des Gesetzes von Gott abhängig zu machen. Da es für ihn zu offenkundig war, dass der zweite Weg versperrt war, meinte er doch, dass es ihm auf dem Weg des Endzwecks oder -ziels des Gesetzes gelingen würde, zwar nicht Gott zu demonstrieren, wohl aber zu postulieren.

Damit aber hatte er das Hindernis auf diesem Weg nicht beseitigt. Genau dies erklärt, warum er drei voneinander verschiedene Fassungen des moralischen Beweises in den drei Kritiken vorlegte, aber ohne zufriedenstellenden Erfolg. Denn um ans Ziel zu gelangen, hätte er beide Grundlagen seiner Ethik (Formalismus und Autonomie) revidieren müssen. Die erste Fassung endete in einem klaren Verstoß gegen die Autonomie: Ohne Gott fehle dem kategorischen Imperativ die verbindliche Kraft (vgl. A 815, 811). Die zweite Fassung begründete den Zusammenhang von Imperativ und seinem Ziel, der Glückseligkeit, in einem *ad hoc* vom Menschen erlassenen Gebot (vgl. KpV A 225), wobei aber der Mensch die Glückseligkeit aus eigener Kraft gar nicht verwirklichen kann. Die dritte Fassung zog explizit die unver-

[12] In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, wo Kant seinen Formalismus begründet, wird ausdrücklich gesagt, dass die Moralität einer Handlung (die Handlung als sittlich gut) „unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens ... unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können" gilt; sie hängt vielmehr vom „formellen Prinzip des Wollens überhaupt" ab (IV, 400), nämlich von der „allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt" (ebd. 402).

meidliche Konsequenz aus der These, dass der Imperativ auch dann seine Verbindlichkeit aufrechterhält, wenn es keinen Gott gibt,[13] nämlich die „Nichtigkeit" des Endzwecks (vgl. KU B 428). Aber unmittelbar danach nimmt Kant diese Konsequenz zurück, nämlich das Absurdum einer absoluten Verpflichtung, die zum Nichts führt, und postuliert die Existenz Gottes. Über die Pendelbewegung zwischen einer sinnvollen (weil zu einem entsprechenden Resultat führenden), aber nicht mehr absolut autonomen Moral, und einer autonomen, aber absurden Moral (weil ohne ein der absoluten Verpflichtung adäquates Ziel), geht auch diese letzte Fassung des moralischen Gottesbeweises nicht hinaus.[14]

Aus alledem kann man wohl konstatieren, dass der moralische Gottesbeweis bei Kant den nicht zu unterschätzenden Wert hat, *ad oculos* gezeigt zu haben, dass eine rationale Begründung der Moral „etsi Deus non daretur" zum Scheitern verdammt ist. Dies allerdings bedeutet nicht, dass es ohne den Glauben an Gott subjektiv nicht möglich sei, ein moralisch gutes Leben zu führen. Denn der Imperativ ist *quoad nos* ein Erstes, das uns in Anspruch nimmt, noch bevor wir die Frage nach seinem Ursprung und nach seinem Ziel stellen, und unabhängig davon, wie wir diese Fragen beantworten.

Aber noch einen anderen Nutzen kann der Theologe vom moralischen Gottesbeweis Kants ziehen. Abgesehen davon, dass Kant wegen seiner Prämissen auf dem Weg der Moralität keinen stichhaltigen Beweis der Existenz Gottes vorlegen konnte,[15] stellt sich die Frage, zu welcher Erkenntnis Gottes nach Kants Dafürhalten sein Postulat führt. Er nennt diese Erkenntnis „Vernunftglauben" (KpV A 227, 259f.) – ein Glaube zugunsten dessen er, nach dem berühmten Diktum in der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV, „das Wissen aufheben mußte" (XXX). Die Antwort lautet: „An Gott moralisch-praktisch zu glauben, heißt ... so zu handeln, *als ob* eine solche Weltregierung wirklich wäre" („Vornehmer Ton in der Philosophie", VIII 397). Ähnlich in den „Fortschritten der Metaphysik": Die Postulatenlehre ist „kein Beweis von der Wahrheit dieser Sätze, ... mithin keine objektive Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenstände derselben ..., sondern nur eine subjektiv- und zwar praktisch gültige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, *als ob* wir wüßten, dass diese Gegenstände wirklich wären" (XX 298). Ob ein denkender Mensch sich damit zu-

[13] Vgl. vor allem in der KU, B 425f., das hervorgehobene „Nein!" und in der Religionsschrift, in der die dritte Fassung des Postulats wiederholt wird, Folgendes: „es mag der Erfolg der Gesetze sein, welcher er wolle, ja sie nötigen sogar davon gänzlich zu abstrahieren ... ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen" (B XI).

[14] Ausführlicher zum moralischen Gottesbeweis vgl. außer dem IV. Teil meines Buches: *G. B. Sala*, Kant und die Frage nach Gott, die spätere nochmalige Behandlung: *Ders.*, Wohl Verhalten und wohl Hergehen, in: ThPh 68 (1993), 182–207; 368–398.

[15] Dass der kantische Beweis vom Ziel her nicht stichhaltig sein kann, ergibt sich auch schon aus folgender einfacher Überlegung: Wie kann der Mensch von Gott die Glückseligkeit wegen der Einhaltung eines Gesetzes „erfordern", das Gott gar nicht erlassen hat? Der sich für absolut autonom haltende Mensch soll selbst dafür sorgen, dass er auf seine Rechnung kommt.

friedengeben kann, dass die „höchsten Zwecke unseres Daseins" (KrV B 395), die das Fundament unserer rationalen und verantwortlichen Lebensführung bilden sollen, nur eine solche Garantie bieten, ist mehr als zweifelhaft.

Und noch etwas anderes ist von Bedeutung hinsichtlich des kantischen Vernunftglaubens. Die Argumentation, die von der Moralität des Menschen auf die Existenz Gottes schließt, ist objektiv gültig nicht nur in sich, sondern auch in den Augen Kants (vgl. A 640). Warum dann sagt er nicht, dass unsere Vernunft durch dieses Argument Gott *erkennt*? Der Grund ist, dass nach Kant die Erkenntnis einer Wirklichkeit allein dadurch geschieht, dass wir diese Wirklichkeit mit den Sinnen erfahren, d.h., dass wir sie durch unsere sinnliche Anschauung „sehen", wie ich weiter oben (Abschnitt 2) im Zusammenhang mit der Darlegung der Rolle der Anschauung bei Kant erklärt habe. Nun aber erfahren beziehungsweise sehen wir ein transzendentes Wesen nicht. Das Urteil, zu dem der moralische Gottesbeweis führt, mag durchaus rational sein; dies aber hilft nichts, weil nicht das Urteil, sondern die Sinnlichkeit die Wirklichkeit erreicht (und sie zugleich, nach Kants Dafürhalten, infolge ihrer eigenen Formen *a priori* verdeckt). Ein solches Wirklichkeitskriterium hat verheerende Folgen für eine christliche Theologie, deren Grundlage in der (analogen) Erkenntnis der übernatürlichen Wirklichkeit mittels des Glaubens*urteils* liegt, wie ich weiter unten im Text ausführen werde.

Aus diesen Darlegungen erhellt, dass viele (wenn auch nicht alle) Schwierigkeiten und Irrwege in der Theologie ihren Grund nicht im besonderen Subjekt dieser Wissenssparte haben, sondern in der zugrunde liegenden, falschen Erkenntnislehre. Dass der Zugang zur *übernatürlichen* Wirklichkeit im Glaubensurteil liegt, ist insofern eine Besonderheit der Theologie, als das nötige Urteil ein *Glaubens*urteil ist, aber nicht insofern, als es sich um ein *Urteil* handelt. Denn auch schon die Dinge der Welt (das unserer Erkenntnisart proportionierte Objekt) werden von uns nicht durch die sinnliche Anschauung als Wirklichkeit erkannt, sondern durch das rationale Urteil, das freilich einen Erkenntnisprozess zu Ende führt, der von der Erfahrung ausgegangen ist. Historisch gesehen hat das Wort des sich offenbarenden Gottes als wahres Wort einen kaum zu überschätzenden Einfluss zur Erhellung des rationalen Charakters der menschlichen Erkenntnis als Erkenntnis der Wirklichkeit ausgeübt. Unsere rationale Erkenntnis der Welt hängt wesentlich mit jener unbegrenzten Reichweite unserer intelligenten und rationalen Intentionalität zusammen, in der die mittelalterlichen Theologen ein „desiderium naturale videndi Deum" erkannt haben.

4. Die Hauptaufgabe der Theologie: der *intellectus fidei*

4.1 Das Erste Vatikanische Konzil gewinnt den intellectus fidei *wieder*

Das Erste Vatikanische Konzil schreibt in der dogmatischen Konstitution über den katholischen Glauben, dort wo es das Verhältnis von Glauben und Vernunft behandelt, folgendes: „Die vom Glauben erleuchtete Vernunft erlangt, wenn sie fleißig, fromm und nüchtern forscht, sowohl aufgrund der Analogie mit dem, was sie auf natürliche Weise erkennt, als auch aufgrund des Zusammenhanges der Geheimnisse selbst miteinander und mit dem letzten Ziel des Menschen mit Gottes Hilfe *ein gewisses Verständnis* der Geheimnisse, und zwar ein sehr fruchtbares [aliquam ... mysteriorum *intelligentiam*[16] eamque fructuosissimam]; jedoch wird sie niemals imstande gesetzt, diese Geheimnisse zu durchschauen, wie sie die Wahrheiten durchschauen kann, die ihren proportionierten Gegenstand ausmachen" (DS 3016).

Dieser Text wurde zu Recht 'le statut ou la charte de la théologie' genannt.[17] Indem das Konzil zur augustinisch-anselmianisch-thomasischen Tradition zurückkehrte,[18] vermochte es trotz der massiven Überlagerung durch den Konzeptualismus, der sich inzwischen verbreitet hatte, das Verstehen *(intelligere)* als den typischen Akt des menschlichen Verstandes wiederzugewinnen. Von diesem Akt schreibt Thomas, dass er der „actus proprius eius [animae humanae] est, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam" (S.th. I, q.88, a.2 ad 3). Denn als „intelligere in sensibili" entspricht er der Natur des Menschen aus Seele und Leib (ebd. q.84, a.4). Es ist der Akt, mit dem Aristoteles aus der Sackgasse der platonischen Ideen hinausgehen konnte, dass nämlich der Verstand „ta eide ... en tois phantasmasi noei" (De Anima III, 7: 431b 2). Ein solcher Akt ist so wenig esoterisch, dass Thomas schreiben konnte: „hoc *quilibet* in seipso experiri potest" (S.th. I, q.84, a.7; q.88, a.1; q.89, a.1).

4.2 Die konzeptualistische Tradition ignoriert das intelligere in sensibili

Genau dieser Akt wurde von Duns Scotus bestritten, der ihn durch einen unbewussten Prozess ersetzte, eine Art abstrahierende metaphysische Maschine, die auf der Grundlage der Sinneserfahrung den allgemeinen Gegenstand bildet. Erst danach, so Scotus, setzt die eigentlich bewusste

---

[16] Im zweisprachigen „Denzinger" wird die „mysteriorum intelligentiam" mit „Erkenntnis der Geheimnisse" übersetzt, wodurch die sachliche und historische Pointe des Konzils verwischt wird. Frage: Kennt der ‚einfache' Gläubige, der keine Theologie studiert hat, oder der Theologe, bevor er angefangen hat, Theologie zu studieren, die Geheimnisse der Offenbarung nicht?! Eine solche Übersetzung, die beileibe nicht nur in diesem Werk zu finden ist, zeigt, dass der Verstehensakt in seiner eigenen Identität und Funktion gar nicht erkannt wird. Hier kommt es darauf an, die eigentliche Aufgabe der theologischen Reflexion exakt zu erfassen.

[17] Vgl. *Y. Congar*, in: Dictionnaire de Théologie, Paris 1946, XV. Erster Teil, 448.

[18] Vgl. *J. D. Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Paris 1927, Bd. 50, Sp. 85 A.

Tätigkeit des Verstandes ein, der den allgemeinen Gegenstand anschaut, wobei dann das Verstehen darin bestehen würde, eine Beziehung zwischen allgemeinen Begriffen zu erfassen *(intelligere in conceptibus)*. Der grundlegende Unterschied zwischen Thomas und Scotus liegt demnach darin, dass für den ersteren das *proprium* des Verstandes im Erfassen eines Intelligiblen im einzelnen Konkreten liegt – und erst aufgrund des erfassten Intelligiblen vermag der Verstand einen Begriff zu bilden, der insofern allgemein ist, als das Intelligible in einer beliebigen Anzahl von Fällen verwirklicht werden kann –, für Scotus dagegen das *proprium* des Verstandes, das Allgemeine zu erkennen (zu sehen) ist.

In der von Scotus her stammenden konzeptualistischen Tradition stand Kant, für den das *intelligere* buchstäblich „terra ignota" war. Der Unterschied Kants zu Scotus liegt darin, dass er die rein metaphysisch aufgefasste Abstraktion fallengelassen hat und, mangels des Aktes, der den Verstand mit dem Nährboden all unserer Erkenntnisse, der sinnlichen Erfahrung, verbindet, zwölf Begriffe *a priori* einführte, um die Allgemeinheit unserer Erkenntnisse zu erklären. Wer Thomas liest, begegnet immer wieder dem Terminus „intelligere"; wer Kant liest, begegnet tausende Male dem Terminus „Begriff" und nirgends einer Redewendung, die dem „intelligere" des Thomas gleichkommen würde.[19] Entgegen der weit und ohne Beanstandung heute noch vertretenen These, dass die „strenge Allgemeinheit ... sichere(s) Kennzeichen einer Erkenntnis a priori ist" (KrV B 4)[20], muss man sagen, dass alle unsere (allgemeinen) Begriffe empirisch und zugleich intellektuell sind. Denn sie sind der Ausdruck eines „intelligere in sensibili". Deshalb ist unser Verstand als Vermögen einer Seele, welche Form des Leibes ist (S.th. I, q.84, a.4), von seiner Natur her „conversus ad Phantasma" (ebd. I, q.84, a.7).

Wenn nun im Kern der Theologie der „intellectus fidei" liegt, d.h. jenes Glaubensverständnis, das unentbehrlich ist, damit die geoffenbarten Heilswahrheiten jeder Kultur und jeder Generation so vermittelt werden, dass sie verstanden und gelebt werden können, dann stellt sich die Frage, wie hilfreich eine Erkenntnislehre sein kann, die den menschlichen Akt des Verstehens ignoriert. Freilich besitzt auch ein Kantianer diese Fähigkeit, und wenn er Theologie betreibt, verwendet er sie wohl oder übel. Aber darum geht es nicht. Es geht vielmehr um die Frage nach dem erkenntnistheoretischen In-

[19] In dem von *G. Martin* herausgegebenen Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1967, umfasst das Stichwort „Begriff", sowohl allein als auch in Redewendungen, die Seiten 39 bis 50; das Stichwort „Verstehen" zehn Zeilen auf Seite 314, wobei eine Untersuchung der einzelnen Stellen zeigt, dass es in einem allgemeinen, alltagssprachlichen Sinn verwendet wird, etwa „sie versteht nichts davon" (B XXXI), „unter Freiheit verstehe ich", B 560.

[20] Kant fügt an dieser Stelle auch die „Notwendigkeit" hinzu. Dies trägt weiter zur Konfusion bei. Denn die Notwendigkeit unserer Erkenntnisse ist auf der Ebene des Urteils situiert, das auf die Phase des Begriffs folgt. Das Urteil besteht ja in der absoluten Setzung des gedachten Gegenstands und erkennt somit das Sein. Gerade zum Sein, auch dem kontingenten Sein, gehört die Notwendigkeit (vgl. S.th. I, q.86, a.3). Das Nicht-Widerspruchsprinzip besagt diese Notwendigkeit.

strumentarium, das der Theologe, bewusst oder unbewusst, mitbringt. Und dass dieses Instrumentarium von großer Bedeutung für die Theologie ist, zum Guten oder zum Schlechten, ist nicht nur von der Sache her einleuchtend, sondern auch durch die Geschichte der Theologie in ausreichendem Maße belegt.

4.3 Der Theologe sucht weder nach dem Allgemeinen noch nach dem Notwendigen

Das Verstehen, nach dem der Theologe sucht, betrifft nicht ein Allgemeines. Der Theologe befasst sich mit Wirklichkeiten, die zur Heilsordnung gehören und die alle einzelne Wirklichkeiten sind, angefangen von Jesus Christus, den Geheimnissen seines Wesens und seines Lebens hier auf Erden, bis hin zur Kirche und den Sakramenten. Außerdem sucht der Theologe nicht nach einem Verständnis des Notwendigen. Denn, ausgenommen das innere Leben Gottes, die ganze Heilsgeschichte ist eine Geschichte kontingenter Dinge und Ereignisse, die ihren Ursprung im weisen und freien Ratschluss Gottes haben, die gefallene Menschheit dadurch zu retten, dass er seinen eingeborenen Sohn auf die Erde sandte, damit dieser das Werk der Erlösung vollbringen und die Kirche stiften würde.

In einer ähnlichen Schwierigkeit befand sich Thomas, zwar nicht wegen Scotus oder Kant, wohl aber wegen des Wissenschaftsideals des Aristoteles, demzufolge die Wissenschaft vom Allgemeinen und Notwendigen handelt (vgl. „Analytica Posteriora", I, 2). Thomas überwand dieses Hindernis nur in seiner konkreten Praxis, indem er (wie auch schon Aristoteles!) tat, was der Stoff, mit dem er zu tun hatte, ihm erlaubte. Mit anderen Worten: Zwischen dem Ideal einer streng deduktiven Wissenschaft der „Analytica" und der tatsächlichen theologischen Praxis des mittelalterlichen Meisters fanden bedeutsame Anpassungen an die Erfordernisse der zu behandelnden Objekte statt, die *via facti* und ohne eine prinzipielle Revision des Ideals vorgenommen wurden. Ein klares Beispiel für die Anpassung an die zu behandelnde Materie, ohne das aristotelische Wissenschaftsideal anzutasten, findet sich in der „Summa theologiae" I, q.1, a.2 ad 2. Die Unzulänglichkeit der thomasischen Lösung ist offenkundig. Denn Personen und Fakten (singuläre Realitäten) der Heilsgeschichte sind nicht bloß „Beispiele", oder Mittel zur „Erklärung von etwas anderem"! Erst später, mit der Entstehung der Experimentalwissenschaften und noch später der geschichtlich-interpretativen Humanwissenschaften konnte eine der Theologie angemessenere Auffassung von Wissenschaft erarbeitet werden.

Jedenfalls besitzt die menschliche Intelligenz von ihrem Wesen her eine Geschmeidigkeit und Anpassungsfähigkeit hinsichtlich der Aufgabe des Theologen, die die Erkenntnistheorie Kants mit ihrem *Apriori* nicht hat. Sie verfügt deshalb nicht darüber, weil sie Begriffe vertritt, die *apriori* sind und deren Inhalt unwandelbar feststeht, und von denen man auch nicht sieht, wie

sie an die Daten *a posteriori*, über die der Theologe reflektiert, anknüpfen könnten. Die Intelligenz vermag dies, weil sie als Öffnung einer unbegrenzten Intentionalität das Ganze des Intelligiblen vorwegnimmt. Es wäre interessant zu erfahren, wie die Theologen, die zugunsten einer breiteren Verwendung der Transzendentalphilosophie plädieren, es schaffen, mit dem begrifflichen Rüstzeug Kants die christliche Tradition zu untersuchen und zu würdigen, die durch unterschiedliche Kulturen hindurchgegangen ist, um dann auf der Grundlage eines solchen Verständnisses einen eigenen *intellectus fidei* auszuarbeiten. Dieser *intellectus fidei* muss imstande sein, das zu übernehmen, was in dieser Tradition (auch begrifflich und terminologisch) normativ ist, sie aus dem Eigenen zu durchdenken und gemäß den Denkformen zum Ausdruck zu bringen, die in dem jeweiligen Kontext verstehbar sind.

4.4 Die geschichtliche Dimension des intellectus fidei

In der vorliegenden Untersuchung, die unter der Leitfrage steht, was der Theologe mit Kant anfangen kann, ist ein weiterer Aspekt zu bedenken, der direkt den *intellectus fidei* betrifft. Eine der größten Herausforderungen, mit der die Theologie in den letzten Jahrhunderten konfrontiert wurde, war es, das moderne geschichtliche Bewusstsein in die theologische Reflexion zu integrieren. Dieses Bewusstsein hängt mit der Entstehung und Entwicklung der Humanwissenschaften zusammen, die geschichtlich-interpretative Wissenschaften sind, welche die menschliche Welt untersuchen. Nun ist die menschliche Welt eine Welt, die der Mensch selbst gemäß Sinngehalten bildet, die aus seiner eigenen Intelligenz stammen, und die durch Werte motiviert ist, die dieselbe Intentionalität als moralisch verfolgt. Und weil die Sinngehalte und die Werte sich sowohl individuell als auch gesellschaftlich ändern und entwickeln, bilden sie verschiedene Kulturen. Mehr noch, in diese menschliche Welt ist auch Gott mit seiner Heilswahrheit eingetreten, die zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Kultur mitgeteilt wurde, die aber für alle Zeiten und in allen Kulturen angenommen und gelebt werden soll. All dies bedeutet, dass die Theologie eine Theorie der Erkenntnis braucht, die imstande ist, der Absolutheit und immerwährenden Gültigkeit der Wahrheit zusammen mit dem sich entwickelnden Charakter unserer Intelligenz Rechnung zu tragen.

Die Intentionalitätsanalyse, von der ich im Zusammenhang mit der Erkenntnislehre Lonergans gesprochen habe, ist im Prinzip dieser Aufgabe gewachsen. Denn die Intentionalität des menschlichen Geistes stellt mit ihren transzendentalen Notionen die *unwandelbare Norm* dar, kraft und gemäß der sämtliche kategorialen Bestandteile entstanden sind und sich entwickelt und verändert haben, die zu den unterschiedlichen Kulturen gehörten. Die intelligente, rationale und moralische Intentionalität fungiert als universaler Gesichtspunkt, der alle partikulären Gestalten, alle Denkformen der Individuen und der Kulturen umfasst. Die Analyse der Intentionalität vermag die

Mittel zu zeigen, die dem Theologen zur Verfügung stehen, um das moderne historische Bewusstsein in eine Theologie zu übernehmen, die von einer „überlieferten" Wahrheit handelt, d.h. von einer solchen, die zu uns durch eine geschichtliche Aufeinanderfolge in Ausdruck und Verwirklichung gelangt ist.

Genau diese Analyse fehlt bei Kant. Er hat seine Erkenntnistheorie weitgehend anhand einer regressiven Argumentation vom Objekt der Naturwissenschaft zu den Bedingungen seiner Möglichkeit im Subjekt ausgearbeitet, ohne dem tatsächlichen Vollzug des Erkennens und des Wollens in seinen mannigfaltigen Ausformungen (wovon *eine* die Naturwissenschaft ist) und zugleich in seiner transkulturellen Struktur Rechnung zu tragen. Außerdem hat er den wesentlichen Unterschied zwischen der Phase des begrifflichen Denkens und der Phase des Urteilens verwischt,[21] so dass ihm die Möglichkeit fehlt, die Endgültigkeit der Wahrheit mit dem sich entwickelnden Verstehen zu vereinbaren. Nun aber beruht die Möglichkeit, die Beständigkeit der Dogmen mit dem Wachsen des Verständnisses derselben in der Kirche (vgl. DS 3020) zu vereinbaren, darin, dass das Glaubensurteil, mit dem wir die geoffenbarten Wahrheiten erkennen, vom Verstehensakt verschieden ist, mit dem wir ein analoges Verständnis derselben erreichen können. Mit dem Wachsen des Verständnisses dringt der Glaubende mehr und mehr in *dieselbe* Wahrheit ein.

Nicht wenige Gelehrten haben auf den starren und antihistorischen Charakter der Transzendentalphilosophie kantischer Prägung hingewiesen und versucht, ihn innerhalb einer Erkenntnislehre zu überwinden, die jedoch ihre von Kant festgelegte Grundlage aufrechterhalten soll. Richard Schaeffler – ein katholischer Philosoph, der sich mehrmals zugunsten der Verwendung der Transzendentalphilosophie in der katholischen Theologie ausgesprochen hat – hat die Möglichkeit, die transzendentale Reflexion mit der historischen Reflexion zu verknüpfen, in Aussicht gestellt. Dazu schlägt er vor, die transzendentalen Strukturen Kants nicht für die „letzten Erklärungsgründe" unserer Erkenntnisfähigkeit zu halten, sondern für „ihrerseits erklärungsbedürftige Phänomene."[22] Sie sollen „als historisch-kontingente Größen"[23] verstanden werden. Die Überlegungen Schaefflers gehen in eine Richtung, auf die bereits andere Kantianer strikter Observanz hingewiesen haben. So z.B. möchte Gottfried Martin die zwölf Kategorien „dynamisch und lebendig" machen.[24] Wenn aber „die Strukturen des Bewußtseins und die Formen seines Gegenstandsbezugs"[25], die für die kantische

[21] Darauf hat auch *H. Vaihinger* aufmerksam gemacht, vgl. weiter unten, Anmerkung 26 und Anmerkung 31.

[22] *R. Schaeffler*, Glaubensreflexion und Wissenschaftstheorie. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg i.Br. 1980, 122.

[23] *Schaeffler*, ebd. 126.

[24] *G. Martin*, Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Köln ^{3}1960, 97.

[25] *R. Schaeffler*, Einführung in die Geschichtsphilosophie, Darmstadt 1973, 217.

„subjektive Objektivität“[26] unserer Erkenntnis bürgen, ihrerseits „einem historischen Wandeln unterliegen“[27], ist das Ergebnis eine Radikalisierung der relativistischen Auffassung von Erkennen und Sein, die Kant eigen ist. Die Garanten der „Wahrheit“ der Erscheinungen wären selbst wandelbar. Aber dann „quis custodiet custodes?“

5. Der Glaubensakt und die Lehre vom Urteil

5.1 Der Unterschied von Glauben und Verstehen

Wir haben untersucht, welche Hilfe der Theologe bei seinem Bemühen, die Offenbarung zu verstehen und sie in Begriffen auszudrücken, die für die jeweilige Kultur geeignet sind, von Kant erwarten darf. In diesen Überlegungen war nicht direkt von der Wahrheit die Rede. Denn der „intellectus fidei“ gehört zur „prima mentis operatio“. Unsere Intentionalität zielt zwar auf die Wahrheit ab, um durch sie die Wirklichkeit zu erkennen, aber sie erreicht die Wahrheit erst in der „secunda mentis operatio“, dem Urteil. Damit ist gesagt, dass, an sich, das Glaubensverständnis weder wahr noch falsch ist. Hinsichtlich eines Glaubensverständnisses kann man nur die Frage stellen, ob und inwieweit es zur Aneignung der geoffenbarten Wahrheit in einer entsprechenden Kultur geeignet ist. Es handelt sich auf alle Fälle um ein analoges Verständnis, wobei die bereits zitierte Stelle des Ersten Vatikanums (vgl. DS 3016) selbst angibt, worin die „aliqua intelligentia“ besteht: 1) in der Analogie mit den Weltdingen, 2) im Erfassen des Zusammenhangs der Geheimnisse untereinander, 3) und mit dem letzten Ziel des Menschen. Die Angemessenheit des gesuchten Verständnisses kann sehr verschieden sein. Sie kann sich auch, im Grenzfall, als eine Ungeeignetheit erweisen, dann nämlich, wenn das Verständnis in sich oder in seinen Konsequenzen einer geoffenbarten Wahrheit widerspricht.

Es ist wichtig zu bemerken, dass die *Erkenntnis* der übernatürlichen Wirklichkeiten durch das Glaubensurteil *vor* dem theologischen *Verstehen* derselben vorhergeht.[28] Dies ist auf den ersten Blick das Gegenteil dessen, was für unsere natürliche Erkenntnisart gilt, in der das Verstehen dem Urteil vorausgeht. In der Tat liegt ein solcher Gegensatz nicht vor. Zur Abfolge von Verstehen-Denken und Urteilen überhaupt gilt folgendes:

1.) in unserer natürlichen Erkenntnis: Unter der Voraussetzung einer Erfahrung entsteht a) ein deskriptives *(common sense)* Verstehen, das den Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt erfasst und das sich b) in einem deskriptiven Begriff ausdrückt. c) Die darauffolgende Reflexion erfasst die Entsprechung von Daten und Begriff und begründet somit d) das

[26] *H. Vaihinger*, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage Stuttgart 1922, Band II, 291 (Neudruck der 2. Auflage herausgegeben von *R. Schmidt*, Aalen 1970).

[27] R. Schaeffler, Einführung in die Geschichtsphilosophie, 217.

[28] Vgl. weiter oben Anmerkung 16.

Urteil, durch das die Realität des so und so verstandenen Gegenstandes erkannt wird.

Die Wissenschaft setzt ihrerseits normalerweise[29] die Common-sense-Erkenntnis der Wirklichkeit voraus und sucht a') ein erklärendes Verstehen der bereits in der Alltagserkenntnis erkannten Wirklichkeit. Ein solches Verstehen besteht im Erfassen der Beziehungen der Dinge oder Ereignisse untereinander, näherhin (in der Naturwissenschaft) im Erfassen der messbaren Aspekte eines Phänomens. Dieses Verstehen wird b') in einem erklärenden Begriff, einer Definition beziehungsweise in einer Hypothese ausgedrückt. c') Wenn Begriff beziehungsweise Hypothese in einer darauffolgenden Beobachtung (beziehungsweise in einem Experiment) sich bestätigen lassen, werden sie d') in einem Urteil bejaht, durch das dasselbe Ding oder Phänomen wissenschaftlich als real erkannt wird.

2.) in unserer übernatürlichen Erkenntnis: Ein Mensch versteht a) in einer deskriptiven Weise („katechetisches" Verstehen) eine ihm von der Kirche vermittelte Aussage, etwa über die Gottheit Christi, die Sakramente, die Eucharistie, und drückt b) dieses Verstehen in einem entsprechenden „katechetischen" Begriff aus. Von der Gnade unterstützt nimmt er c) die durch die Verkündigung der Kirche offenbarende Autorität Gottes als Motivation, um d) die geoffenbarte Wahrheit im Glauben zu bejahen. Damit erkennt er eine übernatürliche Realität.

An diese allen Gläubigen gemeinsame Erkenntnis anknüpfend, sucht der Theologe a') einen systematischen (wissenschaftlichen) *intellectus fidei*, den er b') in einem entsprechenden Begriff ausdrückt. Auf dieses Glaubensverständnis folgt aber c') keine Reflexion über die Wahrheit des *intellectus fidei* und deshalb auch d') kein Urteil hinsichtlich der Wahrheit dessen, was er verstanden hat. Hier liegt der Unterschied zwischen dem Wissenschaftler, der sich mit Wirklichkeiten beschäftigt, die zu unserer natürlichen Erkenntnis gehören, und dem Theologen. Denn was der Theologe von den geoffenbarten Mysterien verstanden hat, braucht nicht in einem darauffolgenden Urteil bestätigt zu werden, um diese Mysterien als Wirklichkeit zu erkennen.

Der Theologe glaubt genauso wie der einfache Gläubige an das, was Gott geoffenbart hat, „nicht wegen der vom natürlichen Licht der Vernunft durchschauten inneren Wahrheit der Dinge, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst" (DS 3008). Ein Urteil über die Wahrheit des analogen Verständnisses der geoffenbarten Wahrheit ist insofern *überflüssig*, als es der Theologe infolge seines Glaubensakts von Anfang an mit der Wahrheit und damit mit einer erkannten Wirklichkeit zu tun hat. Dasselbe Urteil ist insofern *unmöglich*, als der Theologe niemals ein solches Verständnis der Offenbarung erreichen kann, das ihm erlauben würde, von innen her die

[29] In seiner Bemühung um eine erklärende Erkenntnis kann ein Wissenschaftler eine Hypothese formulieren, die, falls sie sich experimentell bestätigen lässt, zur Erkenntnis von Dingen oder Ereignissen führt, die der bloß deskriptiven Erkenntnis unbekannt sind.

Wahrheit und damit die Wirklichkeit der geoffenbarten Geheimnisse zu erkennen. Es handelt sich ja um Wirklichkeiten, „die, wenn sie nicht von Gott geoffenbart wären, nicht erkannt werden könnten" (DS 3015 und 3041).

An dieser Stelle muss ein weiterer Aspekt des *intellectus fidei* erwähnt werden. Ich habe gesagt, dass es die spezifische Aufgabe der Theologie als wissenschaftliche Reflexion über die göttliche Offenbarung ist, die Heilswahrheit in die jeweiligen Kulturen zu vermitteln. Ich habe auch gesagt, dass die Wahrheit und die Verbindlichkeit der Offenbarung nicht von dieser theologischen Reflexion abhängt. All dies aber bedeutet nicht, dass das Glaubensverständnis, das der Theologe sucht und das im Zusammenhang mit dem Glaubensleben aller Glieder der Kirche steht, keinen Einfluss auf die authentische Verkündigung ausübt, die den Nachfolgern der Apostel anvertraut ist. Die Geschichte der Kirche zeigt, dass das Wachstum des Glaubensverständnisses in der Kirche (vgl. DS 3020) in gewissem Maße parallel zur Entwicklung der authentischen Lehre der Kirche verlaufen ist. Denn das einsichtige und auch unterschiedliche (d.h. unter verschiedenen Aspekten) Eindringen in die abgeschlossene Offenbarung (vgl. DS 3421; vgl. auch Dei Verbum 4) hat zur Erfassung von Wahrheiten geführt, die zuvor nur global im gelebten Glauben der Kirche enthalten waren. Man denke z.B. an die christologischen und trinitarischen Dogmen der alten Kirche, an die Siebenzahl der Sakramente, an die marianischen Dogmen. Zur Ermittlung und Formulierung dieser Wahrheiten haben die Theologen (aber nicht nur sie) einen entscheidenden Beitrag geleistet. In diesem Sinne muss man doch sagen, dass es der *intellectus fidei* mit der Wahrheit zu tun hat und zu ihr führt. Die bereits zitierte „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" spricht von einer „gegenseitigen Zusammenarbeit" von Lehramt und Theologie. Nur das Lehramt hat die Vollmacht, „authentisch die Lehre der Apostel vorzulegen", aber dasselbe Lehramt „zieht Vorteil aus der theologischen Arbeit" (21).

5.2 Der Glaube besteht in einem Urteil, das uns die übernatürliche Wirklichkeit erkennen lässt

Es gilt jetzt, direkt die Wahrheit der Offenbarung in Betracht zu ziehen. Der Zugang zur göttlichen Offenbarung geschieht im Glauben, der „eine übernatürliche Tugend ist, durch die wir mit Unterstützung und Hilfe der Gnade Gottes glauben, daß das von ihm Geoffenbarte wahr ist" (DS 3008). Der Glaube ist ein „Akt des Verstandes", der vom Willen bewegt wird, den geoffenbarten Wahrheiten zuzustimmen (vgl. S.th. II.II, q.2, a.9). Der übernatürliche Glaube erschöpft sich allerdings nicht in einem bloß intellektuellen Akt als Erkenntnisakt; er bedeutet zugleich, sich Gott im Vertrauen zu schenken und so in eine personale Gemeinschaft mit ihm zu treten, die das ganze menschliche Leben umfasst. All dies aber schmälert keineswegs die fundamentale Bedeutung, dass der Glaube ein Verstandesurteil ist, mit dem

ein Mensch eine Wahrheit bejaht und dadurch die mitgeteilte Wirklichkeit erkennt.[30] Das Vertrauen und die personale Gemeinschaft wären pure Selbstillusion, wenn sie nicht auf einer erkannten Wirklichkeit, der Wirklichkeit Gottes, gründeten.

Darin liegt das Gemeinsame des Glaubensurteils und des Urteils (Tatsachenurteils), das unseren natürlichen Erkenntnisprozess zu Ende führt. Wir erkennen die Wirklichkeit weder in der Erfahrung noch im Begriff und Denken; beides, Daten und Intelligibles, sind unentbehrlich, aber erst im Urteil, d.h. in der unbedingten Bejahung des in den Daten erfassten Intelligiblen erkennen wir die Wirklichkeit. Kurz: „ens iudicio vero cognoscitur".

Diese These gilt sowohl für unsere natürliche wie für die übernatürliche Erkenntnis. In diesem Sinne muss man von einem *Realismus des christlichen Glaubens* sprechen. Der Unterschied zwischen beiden Erkenntnisarten liegt „nur" in dem Weg, auf dem wir zum Urteil gelangen. In der natürlichen Erkenntnis, d.h. in der Erkenntnis der uns proportionierten Wirklichkeit (aber auch in der analogen Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit, zu der wir von der Welt her gelangen), geht das Urteil aus der so genannten *Evidenz* hervor, die im reflektierenden Verstehen erfasst wird. Im Glaubensurteil liegt die Motivation des Urteils in der *„Autorität* des offenbarenden Gottes selbst" (DS 3008). Aber das epistemische Prinzip, dass das Urteil uns die Wirklichkeit erkennen lässt, ist dasselbe.

Wenn wir nun das Glaubensurteil nicht deswegen fällen können, weil wir die Richtigkeit unseres Verstehens der geoffenbarten Mysterien erfasst haben, so bedeutet dies, dass der Theologe (so wie auch jeder Gläubige) die Mysterien bejaht noch vor dem *intellectus fidei* und unabhängig von ihm. Freilich setzt der Glaubensakt ein Verständnis des geoffenbarten Geheimnisses voraus, weil sonst das „Ja", „Amen" des Glaubensaktes sinn-los wäre. Aber dafür genügt ein einfaches, „katechetisches" Verstehen.

5.3 Kants Lehre vom Urteil

Da es gerechterweise nicht zu erwarten ist, dass eine philosophische Erkenntnislehre sich mit Wahrheiten befasst, die Wirklichkeiten jenseits des unserer Erkenntnisart proportionierten Bereichs betreffen, kann es hier nur darum gehen zu klären, wie die KrV zur Wahrheit unserer natürlichen Erkenntnis steht. Was ich in Abschnitt 2 dargelegt habe, lässt keinen Zweifel hinsichtlich der Antwort auf diese Frage zu. Kant hält von Anfang an dafür, dass unser Verstand keiner wahren Erkenntnis fähig sei, falls man, wie es billig ist, unter Wahrheit die Erkenntnis der Wirklichkeit an sich meinte,

[30] Aus den vielen biblischen Aussagen über die Wahrheit und damit über den Wirklichkeitsbezug des Glaubensinhalts verweise ich auf den 2. Petrusbrief, 1,16, wo es über die Apostel als Augenzeugen heißt, dass sie „nicht irgendwelchen klug ausgedachten Geschichten gefolgt sind". Über sich selbst schreibt Paulus an Timotheus (2 Tim 1,12): „Ich weiß, wem ich Glauben geschenkt habe."

d. h. eine Wirklichkeit, deren Sein nicht im Erkannt-Sein bestehe. Wir haben gesehen, dass Kant in den ersten zwei Absätzen der „Transzendentalen Ästhetik" die Quintessenz seiner Erkenntnislehre darlegt: was die Sinnlichkeit tun kann und was das „Denken" tun kann. Das Resultat ist: Wir erkennen nur Erscheinungen (vgl. A 20). Die darauffolgende Analytik bestätigt vollauf das Resultat, zu dem Kant in A 20 bereits gekommen war. Wegen ihrer subjektiven Bedingungen (Raum und Zeit) ist der Sinnlichkeit der Zugang zur Wirklichkeit versperrt. Dem Objekt der Sinnlichkeit fügt nun der Verstand weitere Bedingungen, nämlich seine Kategorien als Begriffe *a priori* hinzu. Infolgedessen vermag Kant am Ende seiner „transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" mit noch mehr Grund zu schreiben: „Wir haben es überall nur mit Erscheinungen zu tun" (A 129).

Was sagt nun Kant zum Urteil? Bereits in der Einleitung zur KrV schreibt er: „In allen Urteilen ... wird das Verhältnis eines Subjekts zu einem Prädikat gedacht" (A 6). Was ihn interessiert, ist, worin dieses Verhältnis besteht (vgl. § 19). Es kann ein analytisches Verhältnis sein, damit haben wir ein Erläuterungsurteil, oder ein synthetisches, und damit haben wir ein Erweiterungsurteil. Für seine Erkenntnistheorie sind die synthetischen Urteile *a priori* von entscheidender Bedeutung, weil sie allein jene allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse vermitteln, in denen nach Kant die Wissenschaft besteht. Wenn aber das Urteil eine bloße Synthesis von Subjekt und Prädikat ist, so sind Denken und Urteilen ein und dasselbe.

Der Abschnitt zu Beginn der „Analytik" (A 67–69), in dem Kant das Terrain für die Auffindung aller synthetischen Funktionen des Verstandes vorbereitet, kreist um diesen Gedanken: „Alle Urteile sind Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen." Infolgedessen „können wir alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das [sic!] Erkenntnis durch Begriffe" (A 69). Nicht ohne Grund wirft Vaihinger Kant „eine Verwischung des Unterschieds von Begriff und Urteil" vor[31].

Die Reduktion des Urteils auf eine bloße Synthesis und damit die Einebnung von Denken und Urteilen wird auch nicht in der Dialektik der KrV überwunden. Dort zieht Kant zwar die Tendenz der Vernunft zum Unbedingten in Betracht (vgl. A 307 ff., B XX f.); da er aber seine Lehre darüber, wie wir zur Erkenntnis eines Objektes als real gelangen – freilich gemäß jener Realität, die die Erscheinung ist –, bereits beendet hat, bleibt ihm nichts anderes übrig, als dieser Tendenz einen „regulativen Gebrauch" (A 644) zuzuschreiben, nämlich die Objekte in Richtung auf die drei transzendentalen Ideen zu ordnen. Zur Anerkennung des Urteils als einer absoluten Position der bereits durch das Denken vorliegenden Synthesis vermochte Kant nicht

[31] *H. Vaihinger*, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage Stuttgart 1922, Band I, 352 (Neudruck der 2. Auflage herausgegeben von *R. Schmidt*, Aalen 1970).

zu gelangen. Die These, wir könnten durch ein solches Urteil die Wirklichkeit in sich erkennen, gilt ihm als eine „natürliche und unvermeidliche Illusion" (A 297).

5.4 Eine Ambivalenz in der philosophischen Tradition: Das Urteil als compositio vel divisio

Die Lehre vom Urteil als Synthesis geht bis auf Plato zurück.[32] Obwohl Aristoteles klar zwischen Fragen nach Einsicht und Fragen nach Reflexion unterschied (vgl. Analytica Posteriora II, 1), so dass er die Differenz von Fakten und bloßem Denken anerkannte, hing er noch der platonischen Auffassung vom Urteil als Synthesis an (vgl. De Anima III, 6: 430a 26–28). Als Konsequenz daraus resultiert, dass in seiner Metaphysik eine Tendenz zum Essentialismus vorliegt, der das Seiende auf die Essenz reduziert. Demnach spricht er von den materiellen Dingen als Kompositum aus Materie und Form und von subsistierenden reinen Formen, ohne für beide Arten von Wirklichkeit den Akt des Seins zu nennen, der der Essenz hinzugefügt werden muss, um ein existierendes Seiendes zu haben.

Dieselbe Unzulänglichkeit beziehungsweise Ambiguität ging dann in die mittelalterliche Scholastik ein, deren übliche Definition vom Urteil „compositio" für die bejahenden Urteile, „vel divisio" für die verneinenden Urteile war. Auch bei Thomas findet sich diese Ambiguität. Aber er hat in seiner Metaphysik klar den Essentialismus überwunden. Seine Metaphysik ist eindeutig die Metaphysik des Seins. Zu Beginn der „Summa theologiae" schreibt er: „Esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum" (I, q.4, a.1 ad 3).

In der Erkenntnislehre von Thomas finden sich zudem Stellen, die zeigen, dass er trotz der unzulänglichen Definition des Urteils, die gelegentlich seine Auffassung hinsichtlich des Propriums des Urteils verdunkelt, den Unterschied zwischen den zwei intellektuellen Phasen des Erkenntnisprozesses erfasst hat. Denn er kennt eine Diskursivität des Verstandes, die zu einem reflektierenden Verstehen führt, worin die Motivation des Urteils liegt, und die von der Diskursivität verschieden ist, die zum direkten Verstehen führt.[33] Er nennt die Diskursivität im Hinblick auf das Urteil „via iudicii" (S.th. I, q.79, aa.8 und 12). Dasselbe Erfassen des Unterschieds von Denken und Urteilen geht deutlich aus den Stellen hervor, die vom Glauben *(fides)*

[32] Vgl. *Plato*, Sophistes 262–263 (besonders 262 d und 263 b). Die Rede, die wahr oder falsch sein kann, ist eine Verbindung (*plegma*: Geflecht, Faschinen, von *pleko*: flechten, schlingen, knüpfen) von Hauptwörtern und Zeitwörtern.

[33] Ganz allgemein spricht Thomas von einem „discursus rationis", der „terminatur ad intellectum" (S.th.I, q.8, a.1 ad 2). Zur Diskursivität, die zum direkten Verstehen (dem „intelligere in sensibili") führt, vgl. De Veritate, q.2, a.7 gegen Ende. In Ioannis Evangelium, cap. 1, lect.1 schreibt er: „cum volo concipere rationam lapidis, oportet quod ad ipsam ratiocinando perveniam; et sic in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur".

handeln. Thomas bezieht sich auf die augustinische Definition „credere est cum assensione cogitare" und unterscheidet zwischen „cogitare" als dem synthetischen Moment, das ein Intelligibles, einen Sinngehalt, erfasst, und dem „assensus", d.h. der Zustimmung zu dem, was man verstanden hat, als wahr (vgl. De Veritate, q. 14, a.1; S.th. II.II, q.2, a.1; De Malo, q.6, a.1 ad 14). Aus dem Gesagten erhellt, dass die Aufmerksamkeit auf die Bejahung, die im Glaubensakt besonders deutlich ist, für Thomas eine entscheidende Hilfe war, die Unzulänglichkeit der Lehre vom Urteil bei Aristoteles und in der Tradition zu überwinden.

5.5 Der Realismus des christlichen Glaubens

Hinsichtlich des Urteils als Bejahung hat Lonergan mehrmals eine These vorgetragen, die sowohl theologisch als auch philosophiegeschichtlich von höchster Bedeutung ist. Es ist die These über die Herkunft eines christlichen Realismus[34], der auch als „Realismus des Glaubensaktes" bezeichnet werden kann[35]. Der christliche Glaube, der von Anfang an als Zustimmung zum Wort Gottes als dem wahren Wort verstanden und vollzogen wurde, trug entscheidend dazu bei, dass in der westlichen Kultur, die das Erbe des klassischen Griechenlands übernahm und weiterführte, die philosophische These formuliert werden konnte: „ens iudicio vero cognoscitur". Ein Höhepunkt auf dem Weg der Klärung, wie wir zur Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen, war das Resultat der langen theologischen Debatte vom Neuen Testament bis zum Konzil von Nicäa, nämlich das Dogma von Christus als „eines Wesens mit dem Vater".

Der Sinn des Schlüsselterminus „homoousios" wurde von Athanasius anhand der folgenden Regel festgesetzt: „Eadem de Filio quae de Patre dicuntur, Patris excepto nomine."[36] Was oder wer Christus sei, erkennen wir durch die wahren Aussagen (Urteile) über ihn, die wir aus der Offenbarung im Glauben empfangen oder zu denen wir kraft unserer Vernunft gelangen. Es kann nicht bezweifelt werden, dass die Christen, die sich die Lehrentscheidung des Konzils zu eigen machten, der Überzeugung waren, dass das Bekenntnis dieser authentischen Lehre zugleich die Erkenntnis dessen war, wer Christus in Wirklichkeit sei. In dieser Überzeugung war die philosophische These enthalten, dass durch das Urteil das als real erkannt wird, was zunächst bloß gedacht wurde.[37] Eine solche These bedeutet die Überwin-

[34] Vgl. *B. Lonergan*, The Origins of Christian Realism (1961), in: Philosophical and Theological Papers, 1958–1964 (CWBL, 6), 1996, 80–93. Ein anderer Vortrag von 1972 mit demselben Titel findet sich in: A Second Collection, London 1974, 239–261.

[35] *B. Lonergan*, De Deo Trino; I. Pars dogmatica, Roma 1964, 104–112.

[36] *Athanasius*, Oratio tertia contra Arianos, PG 26, Paris 1887, Band 26, 329 A.

[37] In einer Reihe von Vorlesungen, die Lonergan im Juli 1957 hielt, sagte er: „Die [philosophische] Position des Realismus ist allgemein unter den Katholiken, in erster Linie aufgrund ihres Glaubens. Denn dieser Glaube ist eine Bejahung von Wahrheiten. Ein Katholik weiß, daß es in Gott drei Personen gibt, weil ihm diese Aussage vorgelegt wird und er ihr zustimmt. Durch diese

dung des Essentialismus. Was im Dogma von Nizäa exemplarisch vorliegt, gilt gleicherweise für alle Glaubenswahrheiten.

Es war freilich insofern ein *dogmatischer* Realismus, als diese Erkenntnis nicht das Ergebnis einer philosophischen Reflexion über die Wahrheit als Vermittlerin der Erkenntnis der Wirklichkeit war. Es war insofern ein *impliziter* Realismus, als die Gläubigen nicht wussten, dass das „est" ihres Glaubensaktes *(esse intentionale)* sie die Wirklichkeit *(esse reale)* Christi erkennen ließ. Sie stellten die philosophische Frage nach dem Realismus nicht, und sie leiteten aus ihrer Zustimmung zur Offenbarung nicht die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Konsequenzen ab, die sich objektiv daraus ergeben. Es war die spezifische Aufgabe der philosophischen Reflexion, die Herausforderung des Wortes Gottes als wahres Wort anzunehmen und jene Theorie des Erkennens und des Seins auszuarbeiten, die im Glaubensakt des Gläubigen, der der Überzeugung ist, durch die Zustimmung zur Wahrheit der Offenbarung die (übernatürliche) Wirklichkeit zu erkennen, impliziert ist.[38] Der philosophische Realismus, der argumentativ den dogmatischen Realismus des Glaubensaktes expliziert, kann mit Fug und Recht „kritischer Realismus" genannt werden, und zwar aus einem doppelten Grund: a) Die Lehre von der Erkenntnis, die er vertritt, lässt sich durch eine introspektive Analyse des Erkenntnisprozesses verifizieren; b) von jeder Realität, von der er spricht, ist er imstande, auf den Erkenntnisakt hinzuweisen, durch den diese Realität erkannt wird.

Der kritische Realismus lässt hinter sich sowohl den sensualistischen Realismus des Unterbaus der KrV mit ihrer Behauptung, die sinnliche Anschauung sei der einzige Akt, der uns die Wirklichkeit vermittelt, als auch den Überbau der KrV mit ihrer Lehre von den Begriffen *a priori*. Denn der kritische Realismus trägt Rechnung sowohl der Erfahrung als auch dem Begriff, indem er ein weiteres, drittes Moment in der Struktur der menschlichen Erkenntnis anerkennt, nämlich das Tatsachenurteil. Im Urteil wird ein aus dem Inhalt der Erfahrung und dem Intelligiblen des Verstehensaktes zusammengesetztes gedachtes Objekt absolut bejaht und so als ein einzelnes, intelligibles und reales Objekt erkannt.

6. Schluss: Gegen „die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft"

In seiner Regensburger „Vorlesung" vom 12. September 2006 hat Papst Benedikt XVI. für eine Ausweitung unseres Vernunftbegriffs beziehungs-

---

Zustimmung einer Wahrheit weiß er um die Dreifaltigkeit und die anderen Glaubensgeheimnisse. Und weil er von Kindheit an erzogen wurde, die Wirklichkeit dadurch zu erkennen, daß er der Wahrheit zustimmt, ist es für Katholiken leicht, zu dieser Ebene des Realismus überzugehen", in: Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism [CWBL, 18], 2001, 110f.

[38] Nicht ohne Grund schreibt Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Fides et ratio", dass „die Wahrheit, welche die Offenbarung uns erkennen lässt, ... Denken hervorbringt" (ebd. 15).

weise gegen „die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft" plädiert, wie das in der Neuzeit geschehen ist; eine Beschränkung, die, wie der Papst hinzufügte, „in Kants Kritiken [einen] klassischen Ausdruck gefunden" hat. Die Worte des Papstes waren jedoch alles andere als ein Plädoyer zugunsten jener Hybris der Vernunft, die die andere Seite der neuzeitlichen Beschränkung ausmacht. Es war vielmehr die rationale und zugleich gläubige Anerkennung, dass der Mensch nach dem Bild eines Gottes geschaffen ist, den die biblische Tradition als Logos bezeichnet. Kein Wunder also, dass die Vernunft des Menschen eine Reichweite aufweist, die weit über die kantischen „Grenzen einer möglichen Erfahrung" geht (A 258, 289, 327, 565, B 308, 423 u. ö.). Gerade deshalb ist sie fähig, eine nicht relative Wahrheit zu erreichen und damit die materielle Welt (den ihr proportionierten Gegenstand) in ihrem ontologischen Seinsstatus zu erkennen.

Die Reichweite der Vernunft geht über die Welt hinaus, so dass die christliche Tradition in der Dynamik unserer Intentionalität ein „desiderium naturale videndi Deum" sehen konnte. Diesem „desiderium" kann die Vernunft aus eigener Kraft nur mit einer analogen Erkenntnis Gottes begegnen. Aber schon durch eine solche beschränkte und dennoch wahre Erkenntnis vermögen wir ein rationales Wissen davon zu erreichen, woher wir kommen, und zumindest eine Ahnung davon zu erhalten, wohin wir unterwegs sind. Dieselbe Öffnung ins Unendliche bildet die Stelle, durch die das Wort Gottes uns seinen Heilsplan mitteilen konnte.

Die göttliche Offenbarung hat sich im Laufe der Geschichte als ein Ansporn und zugleich als eine Hilfe für die Vernunft zur Erkenntnis ihrer selbst erwiesen. In diesem Kontext habe ich drei Themen besprochen, die von besonderer Bedeutung für die Theologie sind: erstens, die natürliche Erkenntnis Gottes als eines der *praeambula fidei*; zweitens, die *Intelligenz* unseres Geistes, der dadurch die intelligible Komponente der Wirklichkeit erfassen kann; drittens, die *Rationalität* desselben Geistes, der die Wahrheit und dadurch die Wirklichkeit erkennen kann. Die Intelligenz ist das Instrument für jenen *intellectus fidei*, nach dem der Theologe sucht, während die Rationalität es dem „einfachen" Gläubigen ebenso wie dem Theologen ermöglicht, der übernatürlichen Wahrheit zuzustimmen, deren wissenschaftliches Verständnis der Theologe dann sucht.

Wenn man die Frage stellte, welche Hilfe der Theologe von Kant erwarten darf, so würde ich etwas provokativ, aber sachlich fundiert, antworten: Bei einer ehrlichen Offenheit für all das Richtige und Wahre, wo immer es sich auch findet, soll der Theologe sich zuerst und vorzugsweise bei seiner eigenen Tradition innerhalb des katholischen Denkens umsehen, als – wie der Prophet Jeremias seinen Zeitgenossen vorwarf – bei „Zisternen mit Rissen" (Jer 2, 13); in unserem Fall bei den Zisternen der kantischen Tradition.

ThPh 83 (2008) 81–92

Warum Rechtsverzicht?

Eine Skizze möglicher, insbesondere ethischer Gründe

Von Dieter Witschen

Biblisch inspirierte Ethik kann mit einzelnen Weisungen zum moralischen Mainstream einer Epoche im Widerspruch stehen. Mit ihrem kritischen Potenzial können diese zu einer Infragestellung eingebürgerter Überzeugungen anregen oder eine Korrektur üblicher Maßstäbe herbeiführen. In unserem Zeitalter, in dem die Etablierung eines Rechtsstaats und damit die Durchsetzbarkeit konkretisierter Ansprüche von Individuen wie sozialen Entitäten mittels des Rechts zu den großen, nicht-hintergehbaren Errungenschaften für ein gerechtes Zusammenleben gezählt wird, kann allerdings die Weisung des Rechtsverzichts wie ein Fremdkörper wirken. Diese Idee, die insbesondere im Neuen Testament offensichtlich eine positive Wertung erfährt, scheint – zumindest *prima facie* – in gegenwärtiges ethisches Denken nicht zu integrieren zu sein. Theologische Ethik, für die die biblische Ethik *norma normans* ist, kann sich gleichwohl der Auseinandersetzung mit ihr nicht entziehen, hat vielmehr nach ihrem Gehalt und ihrer Relevanz zu fragen, und zwar allein schon deswegen, weil in der Magna Charta christlicher Ethik, der Bergpredigt, konkret in ihrer fünften Antithese (Mt 5, 38–42), zu einem Rechtsverzicht aufgefordert wird. Wie unter anderem anhand des Beispiels, auf das Unrecht des entehrenden Schlags mit dem Handrücken zu reagieren mit dem Hinhalten der anderen Wange, illustriert wird (V. 39), wird er für erforderlich gehalten, um die Handlungsmaxime des *ius talionis*, mithin der Wiedervergeltung, zu überwinden.[1] Eine weitere klassische Belegstelle ist 1 Kor 6, 1–11, in der Paulus auf den Missstand von Rechtsstreitigkeiten unter Mitgliedern der Gemeinde von Korinth eingeht und dabei außer der Schlichtung durch ein befähigtes Mitglied, womit das Austragen vor heidnischen Richtern vermieden wird, den Rechtsverzicht als einen für Christen angemessenen, ja von ihnen zu präferierenden Weg aufzeigt (V. 7–8).

Was es mit einem Rechtsverzicht nicht rechtlich[2], sondern ethisch betrachtet auf sich hat, was möglicherweise sein „Sitz im moralischen Leben" ist und wie er normativ-ethisch begründet werden kann, das versteht sich nicht von selbst, sondern bedarf der Klärung. Im Folgenden sei eine solche in Ansätzen versucht; in Ansätzen deswegen, weil – soweit für mich ersicht-

[1] Vgl. dazu z. B. *W. Wolbert*, Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion, Freiburg/Schweiz; Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 93–117, besonders 113.

[2] Aus rechtlicher Perspektive vgl. *N. Brieskorn*, Verzicht und Unverzichtbarkeit im Recht, Stuttgart 1988. In dieser Habilitationsschrift geht der Autor allerdings auch auf ethische Aspekte ein und entwickelt einen eigenen Ansatz (vgl. 153–171).

lich – unter ethischer Rücksicht die Idee des Rechtsverzichts für sich genommen kaum systematisch reflektiert wird, sodass auf Vorarbeiten so gut wie gar nicht zurückgegriffen werden kann. Selbstredend wird diese Handlungsmöglichkeit von den exegetischen Kommentatoren der genannten klassischen Belegstellen behandelt[3]; in der systematischen Ethik wird sie zwar bisweilen erwähnt[4], jedoch kaum eingehender erörtert. So findet sich in den einschlägigen Lexika philosophischer und theologischer Ethik keine Eintragung *sub voce* ‚Rechtsverzicht'; explizit und exklusiv dieser Idee gewidmete systematisch-ethische Artikel oder Monographien liegen meines Wissens nicht vor.

Wenn diesem Desiderat ein wenig Rechnung getragen werden soll, dann sei dabei die Einschränkung vorgenommen, dass ausschließlich eine individualethische Perspektive zugrunde gelegt wird.[5] Unter einem ‚Rechtsverzicht' sei mithin verstanden, dass ein Individuum etwas ihm (rechtlich und/oder moralisch) Zustehendes bewusst und freiwillig nicht in Anspruch nimmt, obgleich es die Möglichkeit dazu hätte. Besteht aufgrund der gegebenen Situation die Möglichkeit nicht, etwa weil dem Individuum die Nicht-Inanspruchnahme aufgezwungen wird, oder weil es gar keine Alternative hat, dann sei nicht von einem Rechtsverzicht gesprochen. Bei diesem kann der Träger des Rechts im Übrigen entweder erklären, dass er auf das in Rede stehende Recht als solches verzichtet, oder zum Ausdruck bringen, dass er nur auf seine Ausübung verzichtet. Im zweiten Fall bleibt für ihn das Recht selbst in Geltung, hat es also weiterhin Bestand; er nimmt es in Anbetracht der Situation nur nicht in Anspruch, weil es für ihn eine andere Priorität gibt. Da die Inanspruchnahme eines legalen (positiven) oder legitimen (überpositiven = moralischen) Rechts das Selbstverständliche ist, ist der Verzicht – entsprechend der Regel des römischen Rechts „a jure nemo recedere praesumitur" – das Begründungspflichtige. Dem Verzichtenden ob-

[3] Sieht man von den exegetischen Kommentaren ab, so wird in der Literatur immer wieder auf zwei Arbeiten hingewiesen: *E. Dinkler,* Zum Problem der Ethik bei Paulus. Rechtsnahme und Rechtsverzicht (1 Kor 6, 1–11), in: ZThK 49 (1952), 167–200 (wieder abgedruckt in der Aufsatzsammlung: Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie, Tübingen 1967, 204–240); sowie *L. Vischer,* Die Auslegungsgeschichte von I. Kor 6, 1–11. Rechtsverzicht und Schlichtung, Tübingen 1955. Vgl. ferner *H. Halter,* Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral, Freiburg i.Br. [u.a.] 1977, 142–152.

[4] Geschieht dies dort, dann für gewöhnlich wiederum unter Rückgriff auf die genannten neutestamentlichen Stellen. Vgl. z.B. *W. Huber,* Gerechtigkeit und Recht. Grundzüge christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 135f.; *J. Römelt,* Menschenwürde und Freiheit. Rechtsethik und Theologie des Rechts jenseits von Naturrecht und Positivismus, Freiburg i.Br. [u.a.] 2006, 141–145; *E. Schockenhoff,* Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i.Br. [u.a.] 2007, 520f. – Ferner wird auf Überlegungen M. Luthers Bezug genommen. Vgl. z.B. *Huber,* 297f.; *J. Boomgaarden,* Amor iustitiae. Eine kritische Vergegenwärtigung der Lutherischen Lehre vom Rechtsverzicht und Rechtsgewinn, in: ThZ 61 (2005), 346–363.

[5] Wie es einen Rechtsverzicht von Individuen gibt, so auch einen Rechtsverzicht von Staaten. Diese Unterscheidung ist grundlegend für die juristischen Ausführungen von *S. Schmahl* in ihrem Aufsatz: Der Rechtsverzicht im Rahmen des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte, in: MenschenRechtsMagazin. Themenheft 25 Jahre Internationale Menschenrechtspakte, herausgegeben von *E. Klein,* Potsdam 2002, 127–150.

liegt mit anderen Worten die Beweislast, zumal ja auch generell ein Verzicht nicht ein intrinsischer Wert ist, sondern erst durch das mit ihm angestrebte Ziel seine Rechtfertigung findet. Es wird zu zeigen sein, worin die Aufgabe der folgenden Überlegungen gesehen wird, dass es ganz verschiedene Gründe für einen Rechtsverzicht geben kann, sodass sich die normativ-ethische Beurteilung entsprechend unterschiedlich ausnehmen kann.[6] Mehr als eine Skizze möglicher Gründe, was einen Anspruch auf Vollständigkeit ausschließt, sei nicht entworfen.

1. Verwechslungen mit einem Rechtsverzicht

Im Sinne einer weiteren Vorklärung empfiehlt es sich meines Erachtens, jeweils zweierlei auseinanderzuhalten: zum einen einen Rechtsverzicht und einen faktischen Nicht-Gebrauch eines Freiheitsrechts sowie zum anderen einen Rechtsverzicht und einen Gebrauch eines Freiheitsrechts durch bewusstes Unterlassen. Ein Freiheitsrecht gibt und schützt sowohl die Möglichkeit, von einem bestimmten Anspruch keinen Gebrauch zu machen, als auch die Möglichkeit, in dieser oder jener Form sein eigenes Leben in einem bestimmten Bereich zu führen. 1. Wer beispielsweise keine Ehe eingeht, der nimmt de facto das menschenrechtlich geschützte Recht auf Eheschließung nicht in Anspruch. Indem er von diesem Recht keinen Gebrauch macht, verzichtet er jedoch nicht *eo ipso* auf dieses Recht. Für einen derartigen Verzicht ist nämlich konstitutiv, dass ein Grund oder Gründe geltend gemacht wird oder werden, warum, sprich: um welchen Zieles willen etwas an sich Zustehendes nicht in Anspruch genommen wird, und dass ein eigener bewusster Willensentschluss dafür getroffen wird. Wer keine Ehe schließt, der muss dafür keine spezifischen Gründe namhaft machen, der muss sich nicht eigens dazu entschließen – es kann sich in seinem Lebenslauf *de facto* so ergeben –, der stellt durch den realen Nicht-Gebrauch auch nicht das entsprechende Recht und die damit verknüpfte Möglichkeit der Inanspruchnahme in Frage. 2. Vom faktischen Nicht-Gebrauch eines Freiheitsrechts ist der Gebrauch eines solchen durch bewusstes Unterlassen zu unterscheiden. Wer bewusst keiner Religionsgemeinschaft oder keiner Vereinigung beitritt, der macht vom Recht auf Religionsfreiheit bzw. auf Vereinigungsfreiheit Gebrauch, indem er etwas bewusst und gewollt unterlässt. Eine solche Unterlassung als eine Weise, ein Freiheitsrecht zu gebrauchen, ist etwas anderes als ein Rechtsverzicht. Für die betreffende Person ist das Unterlassen für sich genommen ein Positivum, insofern sie ihr Leben frei gestalten kann, und nicht wie bei einem Rechtsverzicht zunächst ein Negativum, dessen Inkaufnahme erst durch das Anstreben eines anderen Zieles seine Rechtfertigung findet. Der Gebrauch eines Frei-

[6] Bekanntlich ergibt sich generell ein normativ-ethisches Urteil aus den namhaft gemachten Geltungsgründen, nicht aus der inhaltlichen Bestimmung einer Handlungsweise als solcher.

heitsrechts durch ein Unterlassen steht für sich; der Rechtsverzicht begründet sich hingegen nicht aus sich selbst, sondern bedarf der Rechtfertigung durch einen übergeordneten Grund. Das *tertium comparationis* der drei genannten Verhaltensweisen ist darin zu sehen, dass ein Individuum – jedenfalls einer Beschreibung des Verhaltens zufolge – im Umgang mit einem Recht jeweils etwas Bestimmtes nicht tut (es nimmt freiwillig ein ihm zustehendes Recht nicht in Anspruch; es gebraucht ein Recht faktisch nicht; es unterlässt bewusst die positive Inanspruchnahme eines Rechts), was ihm jeweils auch überlassen oder zugestanden wird. Wo allerdings die relevanten Unterschiede nicht gesehen werden, geschieht eine Verwechslung.

2. Rechtsverzicht aus nicht-moralischen Gründen

Ein Rechtsverzicht kann nun aus ganz unterschiedlichen Gründen erfolgen, die subjektiv zu eigen gemacht zu Motiven werden.[7] Um der Klarheit willen seien die hier vor allem interessierenden ethischen Gründe von nicht-moralischen, insbesondere pragmatischen Gründen abgesetzt, unter die sich wiederum verschiedene Gesichtspunkte subsumieren lassen. So kann jemand aus Schwäche, die in seiner Persönlichkeit begründet ist, auf ein ihm zustehendes Recht verzichten; es fehlt ihm beispielsweise an der notwendigen Durchsetzungskraft oder am Durchhaltevermögen oder an der Konfliktfähigkeit. Das Austragen eines Rechtsstreits bringt Spannungen mit sich, denen jemand sich nicht aussetzen möchte. In Anbetracht der zu erwartenden Anstrengungen resigniert jemand oder begibt sich in eine Passivität. Bequemlichkeit hindert ihn daran, sich darum zu bemühen, sein Recht zu bekommen – bekanntlich kann Recht haben und Recht bekommen zweierlei sein. Es kann andersgeartete psychologische Gründe für einen Rechtsverzicht geben. So verzichtet beispielsweise eine bedürftige Person auf bestimmte staatliche Leistungen, die ihr an sich vom Sozialrecht her zustehen, weil dies aus ihrer Sicht die ihr verbliebene Selbstachtung fordert, oder weil sie sich bewusst nicht der Situation einer Beschämung aussetzen möchte. Oder ein Patient verzichtet auf sein Recht auf ärztliche Aufklärung, das vom Medizinrecht vorgesehen ist, weil er sich selbst so einschätzt, dass er ohne ein bestimmtes Vor-Wissen eine auf ihn zukommende belastende Situation wie eine Operation psychisch besser bewältigen wird.

Unter bestimmten Umständen hält jemand es ferner für besser, auf die Durchsetzung seines Rechts zu verzichten, als ohne Rücksicht auf etwaige

[7] Selbstverständlich können objektiver Grund und subjektives Motiv auch differieren. Wenn zum Beispiel jemand von seinen Gütern, die ihm rechtmäßig zustehen, anderen etwas abgibt, er mithin auf das Recht auf Nutzung seines Eigentums ausschließlich zu seinen Gunsten verzichtet, dann kann der objektive Grund der Umstand sein, dass die Empfänger sich in einer Notlage befinden. Das subjektive Motiv kann das Anrühren durch die Not der anderen und somit eine Hilfsbereitschaft sein; es kann aber auch das Bestreben sein, in paternalistischer Attitüde die Hilfsbedürftigen in eine Abhängigkeit zu bringen, sie zu bleibender Dankbarkeit gegenüber ihrem Wohltäter zu verpflichten.

Folgen, die ihn betreffen, darauf zu bestehen. Für ihn kann es etwa ein Missverhältnis geben zwischen dem Gewicht des in Rede stehenden Rechts und dem Aufwand, den er unter anderem an Zeit, Aufmerksamkeit, Kraft, Belastung für seine Durchsetzung zu erbringen hat, was ihn von der Verfolgung seines Rechts Abstand nehmen lässt. Oder er will vermeiden, im Laufe der sich möglicherweise verschärfenden Streitigkeiten zu dem zu werden, was landläufig ein „Prinzipienreiter" genannt wird, oder als jemand dazustehen, der, koste es, was es wolle, Recht haben und behalten will. Er kann überdies des römischen Rechtssprichwortes „summum ius, summa iniuria" eingedenk sein, was meinen kann, dass ein auf die Spitze getriebenes Recht, das um die Notwendigkeit der Begrenzung des *rigor iuris* zugunsten der Beachtung nicht-rechtlicher Dimensionen nicht weiß, oder ein kompromisslos in Anspruch genommenes Recht, das sich wie ein rücksichtsloses Verfolgen eigener Interessen darstellt, oder ein Ausschöpfen jeder irgendwie noch rechtlich zulässigen Möglichkeit zu schwer(st)em Unrecht führen kann. Weiterhin kann ein Rechtsverzicht im wohlverstandenen Eigeninteresse liegen, mithin – kantisch gesprochen – Angelegenheit der Klugheit sein. Die Erfahrung lehrt, dass etwa ein unnachgiebiges Bestehen auf dem eigenen Recht in der Folgezeit zu einer schweren Störung der Beziehung zu Menschen führen kann, zu denen man sich eigentlich ein wenigstens von gegenseitigem Respekt getragenes Verhältnis wünscht, mit denen man an sich in Frieden leben möchte. Bei Erbstreitigkeiten unter den hinterbliebenen Angehörigen oder bei rechtlich relevanten Auseinandersetzungen unter Nachbarn oder während eines zivilen Scheidungsverfahrens kann jemand sich fragen, ob der Preis für ein Beharren auf dem eigenen Recht, nämlich ein voraussichtlich nicht behebbares Zerwürfnis, nicht viel zu hoch ist, ob nicht schon das aufgeklärte Eigeninteresse empfiehlt, auf Rechtsansprüche, die ein einzelner an sich billigerweise zu haben meint, zu verzichten oder doch wenigstens daran Abstriche vorzunehmen.

3. Unverzichtbare Rechte

Um der weiteren Klärung willen ist ferner zumindest darauf hinzuweisen, dass vom Gehalt her nicht jedes Recht verzichtbar ist, dass es mithin unverzichtbare Rechte gibt. Soll ein Rechtsverzicht in Erwägung gezogen werden können, soll er zulässig sein und verantwortet werden können, dann müssen die Voraussetzungen erfüllt sein, dass der Akteur, also die verzichtende Person, Inhaber eines konkreten Rechtes ist (jemand kann nur auf sein ihm zustehendes Recht verzichten, nicht auf das anderer), und dass der Rechtsträger vor allem befugt ist, im Sinne einer freien Selbstbestimmung über das ihm selbst zustehende Recht zu verfügen. Das Rechtsgut muss für ihn disponibel sein, was meint, dass es für ihn legitimerweise ebenfalls die Option geben kann, auf das Recht, insbesondere auf seine Inanspruchnahme zu verzichten. Hat jemand in Anbetracht des Rechtsgegenstandes

eine derartige Option nicht, dann entfällt die Entscheidungsmöglichkeit, entweder das Recht in Anspruch zu nehmen oder auf seinen Gebrauch zu verzichten.

Um zumindest anzudeuten, was es mit unverzichtbaren Rechten auf sich hat, seien nur folgende Beispiele genannt: Besteht eine strikte Korrelation zwischen einem bestimmten Recht und einer entsprechenden Pflicht, dann kann und darf der Rechtsträger auf dieses Recht nicht verzichten. Eltern haben das menschen- bzw. verfassungsrechtlich geschützte Recht, ihre Kinder zu erziehen; sie können und dürfen jedoch nicht, sieht man vom Fall einer Erziehungsunfähigkeit ab, von sich aus erklären, auf dieses Erziehungsrecht verzichten zu wollen. Gleiches gilt etwa von Richtern, die das Recht haben, eine anhängige Streitigkeit verbindlich rechtskräftig zu entscheiden; sie können, auf Grund einer institutionellen Regelung, und dürfen – ethisch – dieses Recht, das des Näheren eine Befugnis enthält, nicht aufgeben. Im Kontext der Menschenrechte ist von unveräußerlichen Rechten die Rede. Damit ist unter anderem gemeint, dass der Berechtigte gar nicht die Befugnis, ethisch nicht die Erlaubnis hat, ein ihm zustehendes Recht nicht in Anspruch zu nehmen, dass es ihm nicht freisteht, mittels einer eigenen Entscheidung das in Rede stehende Recht außer Geltung zu setzen. Dass es sich um ein eigenes Recht handelt, schließt in diesem Fall nicht die Option ein, dieses von sich aus aufgeben zu können. Sollte ich, um es an einem extremen Beispiel plastisch zu verdeutlichen, einem anderen quasi die Erlaubnis geben, mich zum Sklaven zu machen[8], dann gilt zum einen, dass ich auf Grund der mir vorgegebenen bzw. inhärenten Würde als Person gar nicht das Recht habe, in dieser Weise über mich zu verfügen, und gilt zum anderen im Blick auf den Adressaten, dass dieser ein gravierendes Unrecht beginge, nähme er mich zum Sklaven, selbst wenn ich dem zustimmte.

Bei einem unverzichtbaren Recht – unverzichtbar deshalb, weil die durch das jeweilige Recht geschützten Werte für eine menschenwürdige Existenz fundamental beziehungsweise konstitutiv sind und daher nicht optional – hat die Rechtsregel „volenti non fit iniuria" keine Geltung. Das Anerkennen eines derartigen Rechts impliziert, dass ebenfalls die Rechtsregel „Quisque potest renuntiare juri suo" keine ausnahmslose Geltung beanspruchen kann. Ohne nun weiter aufzuklären, was es mit unverzichtbaren Rechten sowie mit den relevanten Unterscheidungsmerkmalen zwischen diesen und verzichtbaren Rechten auf sich hat, mag für unsere Zwecke die Klarstellung genügen, dass sich die Frage nach der Legitimierung eines Rechtsverzichts nur dort stellen kann, wo vom Gegenstand des Rechts her prinzipiell auch die Möglichkeit verantwortet werden kann, auf seine Ausübung zu verzichten. *Per definitionem* entfällt diese Option bei als unverzichtbar oder als unveräußerlich erkannten Rechten, von deren Existenz auszugehen ist.

[8] Vgl. in diesem Kontext die Untersuchungen von *Brieskorn* (s. Anmerkung 2), 191–218, zur Herkunft der Rede von unverzichtbaren Menschenrechten.

4. Verzicht auf ein als moralisch illegitim beurteiltes positives Recht

Wenn bei einem Rechtsverzicht ein Berechtigter, der Träger des Rechts, auf einen inhaltlich bestimmten Anspruch aus spezifischen Gründen freiwillig verzichtet, dann können, wie gesehen, die Gründe nicht-moralischer, pragmatischer Art sein, dann können sie im weitesten und deskriptiven Sinne des Wortes im Eigeninteresse des Verzichtenden liegen. Nunmehr sei die Aufmerksamkeit auf mögliche moralische Gründe für diese Handlungsweise gerichtet, womit die Perspektive des reinen Selbstinteresses verlassen wird, und wobei klar ist, dass diese Handlungsmöglichkeit definitionsgemäß bei unverzichtbaren Rechten ausscheidet. Von möglichen moralischen Gründen wird gesprochen, da es nicht nur einen derartigen Grund gibt. So können allein schon die Ausgangsbedingungen unterschiedlich sein, was sich auf die jeweilige Begründung auswirkt: In einer Situation, die allerdings im Weiteren außer Acht gelassen werden kann, ist strittig, ob jemand zu Recht einen Anspruch geltend machen kann oder nicht; im Verlauf von sich hinziehenden Streitigkeiten kann jemand erwägen, ob nicht der Verzicht auf das weitere Einfordern des jedenfalls von ihm so verstandenen eigenen Rechts unter Berücksichtigung der Interessen aller Beteiligten der richtige Weg wäre. In einer anderen Situation wird ein bestimmtes Recht allgemein anerkannt; der Berechtigte kann jedoch zu dem Entschluss kommen, um eines bestimmten moralischen Zieles willen, das er als höherrangig beurteilt, auf dieses Recht zu verzichten. In einer Konkurrenzsituation wird mit anderen Worten die Inanspruchnahme eines Rechts hintangestellt, weil unter den gegebenen Umständen ein anderer Wert präferiert wird. In einer dritten Situation, die zunächst in den Blick genommen werden soll, ist ein positiv gesetztes Recht gegeben, das auch gesellschaftlich weitgehend anerkannt wird; nach der Überzeugung eines Berechtigten ist dieses Recht jedoch moralisch illegitim, was für ihn der Grund ist, auf seine Wahrnehmung zu verzichten.

Einer der moralischen Gründe für einen Rechtsverzicht hat mithin mit der möglichen Differenz zwischen legalem und legitimem Recht zu tun. Ein subjektives Recht – dieses Wort als rechtsphilosophischer *terminus technicus* verstanden: also im Sinne eines Anspruchs eines Individuums, den objektives Recht anerkennt oder ihm zuerkennt – kann ein rein juridisches und/oder ein moralisches sein. In der Fortentwicklung der Rechtsordnung im Sinne einer Humanisierung hat die genannte Differenz eine bedeutsame Rolle gespielt. So gab es Zeiten, in denen etwa die Blutrache oder die Fehde[9] als legale Wege einer Konfliktlösung angesehen wurden. Solange derartige

[9] Folgt man der Auffassung, wie sie *U. Duchrow*, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart ²1983, 545 f., vertritt, dann hat M. Luther in seiner bekannten Lehre vom Rechtsverzicht für die eigene Person, auf die er im Kontext seiner Auslegung der Bergpredigt zu sprechen kommt, das einstmals legale Rechtsinstitut der Fehde als historischen Bezugspunkt vor Augen gehabt.

Praktiken vom positiven Recht her legal waren, blieb dem, der sie aus moralischen Überlegungen strikt ablehnte, die Möglichkeit, aktiv von diesen Rechten keinen Gebrauch zu machen. Wenn in der Gegenwart in einem Staat, in dem ein Schwangerschaftsbruch, sei es innerhalb einer bestimmten Frist oder unter bestimmten Indikationen, legalisiert ist, eine schwangere Frau, die sich in einer schwerwiegenden Konfliktsituation befindet, auf diesen legalen Weg hingewiesen wird, sie diesen jedoch daraufhin aus Gewissensgründen ablehnt, dann nimmt sie – so ließe sich ihre Handlung durchaus auch, wenngleich in ungewöhnlicher Weise beschreiben – aus dezidiert moralischen Gründen ganz bewusst ein legales Recht nicht in Anspruch. Generell gilt: Wer der Überzeugung ist, dass ein bestimmtes legales Recht moralisch illegitim ist, der hat für seine Person auf die Inanspruchnahme des juridischen Rechts zu verzichten, weil er seiner moralischen Überzeugung den Vorrang zu geben hat.

5. Rechtsverzicht als hochethische Handlung

Wird bisweilen in der theologischen Ethik – veranlasst durch biblische Aussagen – die Idee eines Rechtsverzichts zur Sprache gebracht, dann wird diese Handlungsweise nicht nur in einem allgemeinen Sinne positiv, sondern des Näheren als etwas Außergewöhnliches und Bewundernswertes beurteilt. Sie wird mit anderen Worten als eine hochethische Handlung qualifiziert, zu der aus der Beobachter-Perspektive nur geraten, die jedoch nicht gefordert werden kann.[10] Die Ausgangssituation ist dann eine andere als die soeben zugrunde gelegte. Denn der Referenzpunkt des Verzichts ist nicht ein legales Recht, das ein Berechtigter als moralisch illegitim beurteilt, sondern der Bezugspunkt ist ein im Allgemeinen auch moralisch anerkanntes Recht, von dem ein Berechtigter jedoch aus einem von ihm als vorrangig eingestuften Grund bewusst keinen Gebrauch macht. Er verzichtet freiwillig auf ein ihm zustehendes Recht, wozu er nach „durchschnittlichen" moralischen Maßstäben nicht verpflichtet ist. Der Grund des Verzichts ist das Bestreben, nach einem für gut erkannten moralischen Ideal sein Leben zu führen. Der Verzicht ist eine einseitige Handlung in dem Sinne, dass er nicht wie bei einer anderen Art eines Rechtsverzichts, bei der eine strikte Korrelation des Rechts des einen und der Pflicht des anderen besteht, zur Konsequenz hat, dass der Adressat nicht mehr seine Verpflichtung zu erfüllen hat.[11] Einseitig weiterhin insofern, als der Verzichtende Nachteile in Kauf nimmt und der Verzicht selbst zugunsten anderer erfolgt.

[10] In seiner Darstellung der Auslegungsgeschichte der in 1 Kor 6,7 f. begründeten Idee des Rechtsverzichts nennt *Vischer* (s. Anmerkung 3), 47–50, Hugo von St. Victor und Thomas von Aquin als Theologen, die in ihren Kommentierungen des ersten Korinther-Briefes diese Weisung als *consilium* interpretiert haben.

[11] Simples Beispiel: A verzichtet darauf, dass B ihm seine finanziellen Schulden zurückzahlt. Mit dem Verzicht von A entfällt für B die Verpflichtung.

Wiederum kann durch Beispiele das Gemeinte am besten verständlich gemacht werden. Ein Exempel ist der dem Ideal der Gewaltlosigkeit verpflichtete Mensch, der auf sein Recht auf Notwehr mit notfalls gewalttätigen Mitteln verzichtet.[12] Dieser setzt sich mit der Frage auseinander, die Paulus in einem für die Idee des Rechtsverzichts einschlägigen Kontext stellt: „Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht?" (1 Kor 6, 7). Er orientiert sich plakativ formuliert an einer Maxime, die sich in Abwandlung einer bekannten sokratischen Maxime so formulieren lässt: „Es ist besser, Gewalt zu erleiden, als Gewalt anzuwenden" oder an der paulinischen Maxime „Vergeltet Böses nicht mit Bösem" (Röm 12,17). Stehen auf Grund der besonderen Umstände der von einer Gewalttätigkeit bedrohten oder betroffenen Person keine friedlichen Mittel zur Konfliktlösung, zur Wahrung eigener begründeter Rechte zur Verfügung, verzichtet der Pazifist im Sinne einer Präferenz eher auf eine Gegenwehr mit gewaltförmigen Mitteln und damit auf ein eigenes, ihm an sich zustehendes Recht, als dass er gewaltsam Widerstand leistet, sein Recht also mit Gewalt durchsetzt. Für ihn ist diese Maxime nicht die einer pragmatischen Klugheit, da auf diese Weise auf Dauer und im Ganzen weniger Übel verursacht werden, was im Eigeninteresse liegt, sondern ein wichtiger Grund für diese Abwägung ist das strikte Bedachtsein auf eine Übereinstimmung von Ziel und Mitteln. Die Kohärenz zwischen beiden ist ein zentraler Grundsatz für ein Ethos der Gewaltfreiheit. Ist dessen Telos, das Zusammenleben friedlich zu gestalten, insbesondere die unvermeidbaren Konflikte ohne Anwendung von Gewalt zu bewältigen, ist die Konversion von gewaltförmigen hin zu friedlichen Konfliktregulierungen intendiert, dann darf das Erreichen des Ziels nicht durch die Anwendung gewalttätiger Mittel konterkariert werden. Der Weg zum Ziel bestimmt die Mentalität, in der Konflikte reguliert werden. Wendet die andere Seite Gewalt an, soll sie nicht mit ihren eigenen Mitteln bekämpft werden. In der Konsequenz bedeutet dies, eben im Falle eines Angriffs auf Gegengewalt zu verzichten, für den situationsbedingten Fall, dass der angegriffenen Person keine friedlichen Mittel der Abwehr zur Verfügung stehen, bestimmte Übel in Kauf zu nehmen. Der Pazifist verzichtet auf das im Allgemeinen als moralisch zulässig anerkannte Recht auf Notwehr mit notfalls gewalttätigen Mitteln, was für ihn keineswegs einschließt, nicht mit Methoden gewaltfreien Widerstandes gegen das Unrecht zu kämpfen.

Ein anderes Beispiel für einen Rechtsverzicht, bei dem der Akteur ein anerkanntes moralisches Recht bewusst nicht in Anspruch nimmt, was von

[12] Nicht von ungefähr wird dieses Beispiel gewählt, da in den theologisch-ethischen Reflexionen zum Rechtsverzicht, indem sie im Kontext der Auslegung der fünften Antithese der Bergpredigt angestellt oder dadurch veranlasst werden, immer wieder der Konnex zwischen Rechts- und Gewaltverzicht hergestellt wird. – Im folgenden Passus übernehme ich weitgehend Ausführungen aus: *D. Witschen*, Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen, Freiburg/Schweiz; Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 179.

ihm nicht moralisch gefordert werden kann, und womit er wegen des ungewöhnlichen Verzichtes auf etwas, was im eigenen Interesse läge, eine bewundernswerte moralische „Größe" zeigt, kann ein bedingungsloses Verzeihen sein.[13] Bei dieser Art ist das Verzeihen ein unilaterales Geschehen. Das Opfer eines gravierenden Unrechts ergreift von sich aus die Initiative, ohne dass der Täter, wie dies moralisch eigentlich zu erwarten wäre, zuvor Zeichen der Reue gesetzt und er das Opfer um Vergebung gebeten hätte. Unter anderem verzichtet das Opfer auf sein Recht auf Wiedergutmachung, die der Täter, soweit möglich, eigentlich zu leisten hätte. Damit erbringt das Opfer eine Vorleistung, um das Seine für die Bewältigung des durch das Unrecht hervorgerufenen Konflikts zu tun, um der beschädigten Beziehung eine neue Basis zu ermöglichen. Diese Vorleistung ist ein reines Geschenk und als solches unverdient; in ihr manifestiert sich die Haltung zuvorkommenden Wohlwollens bzw. der Barmherzigkeit, mit der ein Verzicht auf etwas ihm Zustehendes einhergeht.

6. Rechtsverzicht als supererogatorische Ausdruckshandlung

In den Situationen, in denen ein Rechtsverzicht als ein hochethisches Handeln zu begreifen ist, empfiehlt es sich meines Erachtens ferner, unter phänomenologischer Rücksicht zweierlei zu unterscheiden: Ist er primär als eine Wirk- oder als eine Ausdruckshandlung zu verstehen? Primär deswegen, weil bei ein und derselben Handlung durchaus beide Dimensionen vorhanden sein können, von denen dann allerdings eine Dimension überwiegt. Das Beispiel desjenigen, der auf sein Recht auf unter Umständen gewaltsame Notwehr verzichtet, ist geeignet, ebenfalls die Dimension einer hochethischen, also supererogatorischen Ausdruckshandlung[14] zu verdeutlichen. Dem Pazifisten kann es im Hinblick auf die Anderen darum zu tun sein, durch den Verzicht auf die gewaltsame Durchsetzung eigener Rechte den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt zu entlarven und zu durchbrechen, die so genannte „Spirale der Gewalt" erst gar nicht beginnen zu lassen. Der Verzicht, der vom Angegriffenen nicht eingefordert werden kann, der auf dessen eigene Initiative zurückgeht, kann, wofür allerdings günstige Voraussetzungen gegeben sein müssen,[15] durch das Setzen eines starken Kontrapunktes dem Angreifer vor Augen führen, von welcher Art sein Handeln ist, bei ihm eine Nachdenklichkeit auslösen und ihn zur Umkehr sowie Änderung seines Verhaltens bewegen. Der Verzicht ist insofern kein reines Erdulden und schon gar nicht ein implizites Billigen, son-

[13] Vgl. dazu des Näheren *Witschen* (s. Anmerkung 12), 125–142, besonders 138f.

[14] Näheres zu dieser Kategorie in: *Witschen* (s. Anmerkung 12), 43–51.

[15] Unter ungünstigen Bedingungen kann der Verzichtende entweder sein Ziel, den Angreifer zum Einlenken, mithin zu einer Änderung seines destruktiven Verhaltens zu bewegen, verfehlen, oder diesen sogar zu einer Fortsetzung oder gar Ausweitung seiner Aggressionen ermuntern.

dern ein zeichenhaftes Verdeutlichen des Unrechtscharakters der Gewalttätigkeit.[16]

Ein gewaltfreies Handeln kann mithin nicht nur als eine Wirkhandlung begriffen werden, sondern auch als eine Ausdruckshandlung. Für eine Wirkhandlung ist charakteristisch, mit den am besten geeigneten Mitteln das angestrebte Ziel effektiv erreichen, die bestmöglichen Folgen direkt erzielen zu wollen. Aufgrund der ihm zur Verfügung stehenden Fähigkeiten oder aufgrund der vorgefundenen Umstände oder aufgrund anderer Faktoren kann dem Menschen jedoch die Möglichkeit genommen sein, direkt und effektiv einen Wert zu realisieren bzw. ein Übel zu verhindern. In einer derartigen Situation hat er jedoch noch die Gelegenheit, seine innere Werthaltung durch symbolisches Handeln oder Unterlassen zum Ausdruck zu bringen. In diesem Sinne kann ein gewaltloser Mensch, obgleich er nicht mehr etwas direkt bewirken kann, dennoch ein Zeichen setzen, z. B. durch eine demonstrative Geste. Ein solches zeichenhaftes Handeln, das seinen Wert in sich hat, kann auch ein Rechtsverzicht sein.

7. Rechtsverzicht aus religiösen Gründen

Wie es bei einer wesentlich durch biblische Weisungen generierten Idee naheliegt, gibt es schließlich religiöse Gründe oder Motive für einen Rechtsverzicht. Im Kontext einer christlichen Ethik kann das Ideal der Nachfolge Jesu implizieren, wie Jesus unter bestimmten Bedingungen auf die Durchsetzung des eigenen Rechts zu verzichten, Unrecht zu erleiden oder auf sich zu nehmen, sollte dies um eines höheren Zieles willen notwendig sein. In einem Rechtsverzicht kann sich christliche Freiheit insofern ausdrücken, als sie ermöglicht, von der das Leben bestimmenden Sorge um das eigene Wohl Abstand zu gewinnen, gegebenenfalls von eigenen Ansprüchen, und mögen sie berechtigt sein, abzusehen, und so auf das Wohl und Recht der anderen ausgerichtet zu sein. Der Verzicht kann von einer Liebe motiviert sein, von der es heißt: sie „sucht nicht ihren Vorteil, trägt das Böse nicht nach" (1 Kor 13, 5). Diese Liebe ist nicht auf die unbedingte Durchsetzung des eigenen Rechts gegenüber anderen bedacht; sie ist bemüht, dem, der Unrecht getan hat, mit Güte zu begegnen. Wie Paulus in 1 Kor 6, 1 ff. deutlich macht, wo er auf drei Möglichkeiten zur Beilegung eines Rechtsstreits zu sprechen kommt: auf den Prozess vor heidnischen Richtern, auf die Schlichtung durch einen „Weisen" aus der Gemeinde und auf den Rechtsverzicht, hat

[16] Wie die in Mt 5, 39–41 geschilderten Reaktionen eines Unterlegenen, dem ein Unrecht (ein beleidigender Schlag; ein gegen ihn geführter, ihm das Letzte nehmender Prozess; eine Zwangsverpflichtung zum Spanndienst oder Weggeleit) zugefügt worden ist, jeweils als ein Rechtsverzicht verstanden werden können, mit dem auf phantasievolle Weise eine das Unrecht entlarvende Ausdruckshandlung gesetzt wird; dazu vgl. *K. Wengst,* Vom kreativen Rechtsverzicht. Die Auslegung des Rechts auf Schadenersatz in Mt 5, 38–42), in: *F. Matheus* (Hg.), „Dieses Volk schuf ich mir, dass es meinen Ruhm verkünde" (FS D. Vetter), Duisburg 1992, 35–46.

der von ihm präferierte Weg des Rechtsverzichts insbesondere eine ekklesiologische Dimension. Mit der Zugehörigkeit zum Leib Christi kann es unvereinbar sein, dass Mitglieder der Gemeinde untereinander Gerichtsprozesse führen, um jeweils ihr Recht durchzusetzen. Ein solches Verhalten nimmt sich wie ein Armutszeugnis für eine Gemeinde aus, die doch vom Geist Christi, mithin vom Geist der Einheit und der Versöhnung geprägt sein soll; es ist ihrer unwürdig.

8. Resümee

Die vorstehenden Überlegungen dürften bei aller skizzenhaften Kürze, so kann meines Erachtens gleichwohl festgehalten werden, exemplarisch bestätigt haben, dass biblische Weisungen der normativ-ethischen Reflexion bedürfen,[17] soll eine Klärung herbeigeführt werden, was sie dem Gehalt nach besagen (können) und was ihre nachvollziehbaren Geltungsgründe sind. Nur wenn beides geklärt ist, kann eine biblische Idee ethischer Art in einer hilfreichen Weise handlungsleitend sein. Im Falle der Aufforderung zum Rechtsverzicht, die generell etwas Exzeptionelles zum Gegenstand hat, da die Inanspruchnahme eines Rechts das Selbstverständliche ist, haben sich – zum Teil unabhängig vom biblischen Kontext – unterschiedliche Verständnisweisen und je verschiedene Begründungen ergeben. Von besonderer Bedeutung für eine christliche Ethik scheint mir das Verständnis des Rechtsverzichts als eine hochethische Handlung beziehungsweise Ausdruckshandlung zu sein. Unter spezifischen Voraussetzungen kann ein derartiger Rechtsverzicht zur Signatur christlicher Praxis gehören: Schließlich gehört zu ihr auch, in spezifischen Handlungskonstellationen über die Ebene der Gerechtigkeit und damit des Rechts, so unerlässlich und fundierend sie für eine menschliche Koexistenz ist, hinauszugehen, indem Werte wie etwa die der Gewissensorientierung, der Milde, der Barmherzigkeit, des zuvorkommenden Wohlwollens, der Versöhnungsbereitschaft zur Geltung gebracht werden.

[17] Vgl. dazu *B. Schüller,* Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf ²1980, besonders 15–33; sowie *Wolbert* (s. Anmerkung 1), besonders 11–45.

ThPh 83 (2008) 93–106

Klingende Relecture niederländischer Mystik

Jan van Ruusbroecs Einfluss auf den X. Satz der „Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus" von Olivier Messiaen

Von Michaela Christine Hastetter

Im Jahr 2008 jährt sich nicht nur der 100. Geburtstag Olivier Messiaens, dem in diesem Jahr wissenschaftliche Veranstaltungen und Konzertreihen über den ganzen Globus verteilt gewidmet werden.[1] Fast unbemerkt begeht die Kirche auch das 100. Jubiläum eines niederländischen Mystikers aus dem 14. Jahrhundert, Jan van Ruusbroec, der 1908 im Geburtsjahr Messiaens von Papst Pius X. seliggesprochen wurde.[2] Gibt es eine Verbindung zwischen dem großen französischen Komponisten des 20. Jahrhunderts und dem heute kaum noch bekannten flämischen Mystiker über das Jubiläumsjahr 2008 hinaus? Es wäre „verfehlt, dem Messiaenschen Œuvre das mystische Element abzustreiten"[3] – so äußerte sich der Messiaenforscher Aloyse Michaely im Kontext einer Besprechung der „Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus". Mystik als „begriffslose, unreflektierte, religiöse Erfahrung" wird hier dem Verständnis von „theologischer" Musik gegenübergestellt, die den Anspruch erhebt, „der Sache der Theologie (als einer Glaubenswissenschaft, welche die Inhalte des Glaubens reflektierend und für das Denken nachvollziehbar entfaltet) zu entsprechen"[4]. Ob es sich bei Messiaens mystischen Kompositionen mehr um begriffslose, unreflektierte religiöse Erfahrung handelt oder gemäß dem Urverständnis von Mystik, in innerer Schau das Geheimnis zu schauen,[5] soll Gegenstand unserer kleinen Reflexion sein. Messiaen selbst wurde einmal im Hinblick auf seinen Klavierzyklus „Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus" nach der mystischen Dimension seiner Musik gefragt, zumal er sich explizit dagegen ausgesprochen hatte, ein Mystiker zu sein, andererseits aber in den Kommentaren zu dem Klavierzyklus der Musik einen mystischen Charakter zuschreibt. Er antwortete:

> Persönlich mißtraue ich diesem Wort sehr. Es paßt mir überhaupt nicht, und ich möchte sagen, warum. Sobald man von Mystik spricht, denken die Leute an einen krankhaften Zustand, an einen Neurotiker, der vage Empfindungen und Ekstasen hat. Das mag ich einfach nicht, ich bin gläubig, und ich liebe die reellen Gaben des Glaubens. Es gab wirkliche Mystiker, mit wirklichen Visionen und Ekstasen, wie zum Bei-

---

[1] Neben Veranstaltungen zum Messiaenjahr in Birmingham, in den Niederlanden und den USA wird auch vom Martin-Grabmann-Forschungsinstitut der Ludwig-Maximilians-Universität München in Kooperation mit der Bayerischen Akademie der Schönen Künste und der Friedrich-Baur-Stiftung, die das Projekt finanziert, ein international besetztes Symposium an der Schnittstelle von Musik und Theologie im oberfränkischen Kloster Banz vom 25.–27. April 2008 veranstaltet.

[2] „Am 2. Dezember 1381 starb Jan van Ruysbroek im 88. Lebensjahr, von denen er 64 Jahre Priester gewesen war. Über die Jahrhunderte wurde er im Volk als selig verehrt. Papst Pius X. hat im Jahre 1908 den Kult bestätigt" (*E. Schacht*, Jan van Ruysbroek, in: Jan van Ruysbroek, Vom blinkenden Stein. Herausgegeben und übersetzt von *E. Schacht*, Graz [u.a.] 1937, 8).

[3] *A. Michaely*, Verbum caro. Die Darstellung des Mysteriums der Inkarnation in Olivier Messiaens Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus, in: *C. Floros [u.a.]* (Hgg.), Programmusik. Studien zu Begriff und Geschichte einer umstrittenen Gattung, Laaber 1983, 228.

[4] *Michaely*, Verbum caro, 228.

[5] Josef Quint hat beispielsweise auf die Ableitung des Wortes Mystik vom griechischen Mysterium und das wiederum von dem Verb *myein* („die Augen schließen, in innerer Schau das Mysterium, das Geheimnis zu schauen") verwiesen, vgl. *J. Quint*, Mystik und Sprache, in: *K. Ruh* (Hg.), Altdeutsche und Altniederländische Mystik, Darmstadt 1964, 114.

spiel der Hl. Johannes vom Kreuz, und selbst in der Bibel hat es das gegeben, Mose zum Beispiel hatte Visionen. Aber man kann es nicht aus eigenem Willen; wenn man es ist, ist man sich dessen nicht bewußt und hat nicht das Recht zu sagen, man sei es, und niemand hat nach meiner Meinung das Recht, von einem anderen zu sagen, er sei es, solange er nicht tot ist. Es ist eine zu persönliche und zu schlecht verstandene Sache. Was man sagen kann, ist, daß ich glaube, und daß ich theologisch gearbeitet habe, und daß ich versucht habe, die Gegebenheiten und die Geheimnisse des Glaubens in meine Musik einzubringen.[6]

Messiaens Mystikverständnis könnte aufgrund seiner persönlichen Einschätzung als eine Synthese von reflektierten Glaubensinhalten und klingender Schau des Geheimnisses umschrieben werden. Wie aber gestaltet sich diese Vorstellung von theologischer Mystik konkret in der Musik? Wir wählen dazu den X. Satz aus dem 1944 entstandenen Klavierzyklus „Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus" mit dem Titel „Regard de l'Esprit de joie" (Blick des Geistes der Freude), der, gleichsam als Komponistenkommentar, den mystischen Untertitel trägt: „Heftiger Tanz, trunkener Hörnerklang, Transport des Heiligen Geistes ... die Freude der Liebe Gottes glückselig in der Seele Jesu Christi."[7] Im Notentext selbst finden sich dann noch einmal verschiedene inhaltsreiche Eintragungen zu bestimmten Motiven: gleich zu Beginn die Charakterisierung des Themas gemäß einem orientalischen Tanz gregorianisch angehaucht,[8] der im sechsten Teil als Reprise wieder ertönt, T. 33 wird als Thema der Freude ausgewiesen, ein neuer Teil ab T. 60 „wie eine Jagdweise, wie Hörner",[9] T. 132 erneut als das Thema der Freude im Zuge eines großen Freudentransportes,[10] welches zu Beginn der Coda in T. 217 ein letztes Mal namentlich aufgegriffen wird, und schließlich das Gottesthema in T. 144. Gleichwohl der Satz durch und durch mystisch geprägt ist, kann man ob dieser zunächst noch sehr oberflächlichen Beobachtungen nur mehr schwerlich von einer begriffslosen, unreflektierten religiösen Erfahrung sprechen. Messiaens mystische Komposition ist ganz in Begriffe gefasst und von Bildern umfangen, deren Korrelation in der Musik sowie mit der niederländischen Mystik des 14. Jahrhunderts nähere Betrachtung verdient. Strukturanalogien zur Mystik des Flamen Jan van Ruusbroec wies nach meinen Studien bereits ein anderer Satz der „Vingt Regards" auf,[11] auch wenn er nicht explizit bei den Quellen des Klavierzyklus im Vorwort erwähnt wird. Dort nennt Messiaen namentlich nur die Evangelien, das Messbuch, Thomas von Aquin, Johannes vom Kreuz, Therese von Lisieux, Dom Columba Marmion und Maurice Toesca als seine Inspirationsquellen. Dass Ruusbroec aber grundsätzlich zu Messiaens Quellen zählt,[12] beweisen zwei Zitate des flämischen Mystikers, die gleichermaßen den Rahmen seines erst 1992 vollendeten „Traité de Rythme, de Couleur et d'Ornithologie" bilden: im Prolog über die Farbe

---

[6] *O. Messiaen*, Gespräch am 23. April 1979 in Paris, in: *A. Rößler*, Beiträge zur geistigen Welt Olivier Messiaens. Mit Originaltexten des Komponisten, Duisburg 1984, 95–96.

[7] Eigenübersetzung. Der Kommentar zum X. Regard lautet im französischen Original: „Danse véhémente, ton ivre des cors, transport du Saint Esprit ... la joie d'amour du Dieu bienheureux dans l'âme du Jésus-Christ" (*O. Messiaen*, Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus pour Piano [23. Mars-08. Septembre 1944], Paris 1947, 58). Die deutsche Satzstellung ahmt im Bezug auf das Wort ‚glückselig' (bienheureux) das französische Original nach.

[8] „Thème de danse orientale et plain-chantesque" (T. 1).

[9] „Comme un air de chasse, comme des cors" (T. 60).

[10] „Thème de joie dans un grand transport de joie" (T. 33).

[11] Vgl. *M. C. Hastetter*, „Horch ! Mein Geliebter" Die Wiederentdeckung der geistlichen Schriftauslegung in den Hoheliedvertonungen des 20. Jahrhunderts, St. Ottilien 2006, 286–288. Zur Methode der Strukturanalogie vgl. ebd. 75–109.

[12] Pascal Ide führt Ruusbroec unter den theologischen Quellen auf, attestiert aber, dass Messiaen den „flämischen mystischen Theologen", wie er ihn bezeichnete, nur wenig zitierte. Das zweite Ruusbroec-Zitat im Traité fehlt hier allerdings, wie auch die Belegstelle in der „Conférence de Notre Dame", vgl. *P. Ide*, Les sources théologiques d'Olivier Messiaen, in: *C. Wassermann Beirão/Th. D. Schlee/E. Budde* (Hgg.), La Cité céleste. Olivier Messiaen zum Gedächtnis. Dokumente einer Symposienreihe, Berlin 2006, 101.

(„Prologue sur la Couleur") steht das Ruusbroec-Zitat innerhalb der einführenden Zitate und Reflexionen an siebter Stelle und ist dem zweiten Buch der Zierde der geistlichen Hochzeit entnommen. Es lautet:

> Gelegentlich kann der Mensch aber auch über sich selbst und über den Geist gezogen werden, jedoch nicht in jeder Hinsicht außerhalb seiner selbst, in ein unbegreifliches Gut, daß er nie in der Weise in Worte fassen oder darstellen kann, wie er es hörte oder sah, denn Hören und Sehen sind eins in diesem einfaltigen Gesicht. Und dies kann niemand im Menschen bewirken als Gott allein, und zwar unmittelbar und ohne Mitarbeit irgendeines Geschöpfes. Dies heißt ‚raptus' [ravissement].[13]

Damit kann mit Sicherheit gesagt werden, dass Messiaen Ruusbroecs Schrift „Die Zierde der geistlichen Hochzeit" kannte. Auch die Schrift „Der Spiegel" von Ruusbroec zählt zu Messiaens geistlichen Lektüren, dem eines der Schlusszitate am Ende des Traité unter der Überschrift „Einige Worte um zu schließen" entnommen ist: „Unser geschaffenes Leben hängt gänzlich und direkt vom ungeschaffenen Leben Gottes in uns ab. Durch dieses Eintauchen des geschaffenen Bildes in das ungeschaffene Bild leben wir in Gott und Gott lebt in uns."[14] Und auch in der berühmten „Conférence de Notre Dame", in der Messiaen die theologische Dimension seiner Farbklänge entfaltet, bezieht er sich im dritten Teil explizit auf Ruusbroec, als er vom Geblendet-Sein der Farbkompositionen der mittelalterlichen Glasfenster spricht: „Wir verstehen nicht, wir sind geblendet. […] Die Contemplation sieht etwas, aber was sieht sie? Eine alles übertreffende Herrlichkeit, die weder dies noch jenes ist; so sagt geheimnisvoll Ruysbroeck."[15] Ruusbroec nimmt also innerhalb des Schrifttums Messiaens durch die exponierte Stellung der Zitate im „Traité" und der „Conférence de Notre Dame" einen bedeutenden Platz ein. Innerhalb des kompositorischen Werkes wird Ruusbroec explizit nur an einer einzigen Stelle genannt. Den X. Satz des Orchesterwerkes „Des canyons aux étoiles" mit dem Titel „Die Walddrossel" überschreibt Messiaen ausdrücklich mit einem Zitat des holländischen Mystikers.[16] Hier steht das Ruusbroec-Zitat ganz im Kontext des Heiligen Geistes: „Wenn wir in Gnaden aufgenommen werden, erhalten wir vom Heiligen Geist einen neuen Namen, und dies wird ein ewiger Name sein (Vom blinkenden Stein)."[17] Inwieweit der Stellung der dem Heiligen Geist gewidmeten Sätze an zehnter Stelle tiefere theologische Bedeutung zukommt, wäre anhand des Gesamtwerkes noch genauer zu prüfen.[18] Zunächst soll uns genügen, dass die Mystik Ruusbroecs als eine gesicherte

---

[13] *O. Messiaen*, Traité de Rythme, de Couleur et d'Ornithologie (1949–1992) en sept tomes. Tome VII, Paris 2002, 4; deutsche Übersetzung nach *J. v. Ruusbroec*, Die Zierde der geistlichen Hochzeit (die chierheit der gheesteliker brulocht). Nach dem flämischen Urtext neu übersetzt von *M. Schaad-Visser* und mit einem Nachwort versehen von *A. M. Haas*, Einsiedeln 1987, 77–78.

[14] *Messiaen*, Traité VII, 316 (Eigenübersetzung).

[15] *Messiaen*, Conférence de Notre Dame III (04. Dezember 1977), in: *Rößler*, 68.

[16] Zum Einfluss von Jan van Ruusbroec im Œuvre Messiaens vgl. *A. Michaely*, Die Musik Olivier Messiaens. Untersuchung zum Gesamtschaffen, Hamburg, 1987, 35. Michaely beschränkt sich hier auf die ausdrücklichen Zitate in „Conférence de Notre-Dame" und im Motto des X. Satzes des Orchesterwerkes „Des canyons aux étoiles".

[17] *O. Messiaen*, X. Die Walddrossel, in: Booklet zu: *Ders.*, Des canyons aux étoiles. bon, dullaert, de zeeuw, vos. asko ensemble, schönberg ensemble, slagwerkgroep den hag, reinbert de leew (Auvidis MO 782045), 1994, 28. Die deutsche Übersetzung des Einführungstextes des Komponisten zu „Des canyons aux étoiles" ist im Booklet der gerade genannten gleichnamigen CD abgedruckt, vgl. *O. Messiaen*, Des canyons, 28–29. Messiaen greift hier die Schrift von *J. v. Ruusbroec*, Vom blinkenden Stein, herausgegeben von *E. Schacht*, Graz 1937, auf, ohne dass sich das Zitat im Text Ruusbroecs wörtlich verifizieren lässt.

[18] In *Messiaen*, Traité III, 347, findet sich unter „Voir aussi certains chiffres" eine kurze Notiz, die in der Diskussion um die Stellung der Heilig-Geist-Sätze an zehnter Stelle weiter verfolgt werden müsste: „10 (3 + 7 = 10) (Dieu et le Monde)", dazu die Nebenbemerkung „N.B. (Pour les

Quelle für Messiaens Musik gewertet werden darf. Wie sehr der X. Satz der „Vingt Regards" Strukturanalogien zur Mystik Ruusbroecs aufweist – über das von mir bereits in meiner Studie über die Hoheliedvertonungen des 20. Jahrhunderts ausgewiesene Hornmotiv hinaus – soll an verschiedenen bildhaften Bestimmungen des Heiligen Geistes und seines Wirkens im Dialog mit Aussagen aus Ruusbroecs Schrift „Die Zierde der geistlichen Hochzeit" illustriert werden.

Dazu einige Vorbemerkungen: Das Werk „Die Zierde der geistlichen Hochzeit" gilt allgemein als Ruusbroecs Meisterwerk.[19] Es entstand in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und folgt in seiner Einteilung dem Vers aus dem Gleichnis der Zehn Jungfrauen: „Seht – der Bräutigam kommt! – Zieht [aus] – ihm entgegen" (Mt 25,6).[20] Beim Kommen des Bräutigams im zweiten Teil unterscheidet Ruusbroec ein dreifaches Kommen Christi auf der Stufe des tätigen Lebens:[21]

1. die historische Menschwerdung Jesu aus Liebe zu den Menschen
2. das tägliche Kommen Christi in jedem liebenden Menschenherzen je nach Empfänglichkeit
3. das Kommen Jesu Christi in der Stunde des Todes und zum Letzten Gericht

Messiaens Klavierzyklus mit seinen 20 Blicken auf das Jesuskind weist durchaus schon von seiner äußeren Struktur Parallelen zur Ruusbroecschen Struktur der „Geistlichen Hochzeit" auf. Auf die historisch datierbare Geburt Jesu Christi blicken der Göttliche Vater (I. Regard), die Sterne (II. Regard), die Jungfrau (IV. Regard), der göttliche Sohn (V. Regard), die Höhen (VIII. Regard), die Zeit (IX. Regard), die Propheten, Hirten und Magier (XVI. Regard), das Schweigen (XVII. Regard), rückblickend auch das Kreuz (VII. Regard) und die Kirche (XX. Regard). Die „Güte und Liebe Gottes, der in seinem Sohn den Menschen eine exemplarische Liebe [...] vorzeigen will"[22], wie es sich in den Gedanken Ruusbroecs findet, wurde in diesen zehn „historischen Blicken" in Töne gefasst hat. Da es sich in den einzelnen Sätzen aber nicht nur um „historische" Blicke der Hirten oder der Jungfrau bei der Empfängnis handelt, sondern sich in das Gesamt auch eine Reihe mystischer Sätze einfügen wie „Der Kuss des Jesuskindes" (XV. Regard), „Ich schlief, aber mein Herz war wach" (XIX. Regard)[23], ist durchaus auch der zweite Aspekt gegeben: das tägliche Kommen Jesu Christi in das liebende Menschenherz. Ziel des dreifachen Kommens Christi ist für Ruusbroec „die personale Liebesbegegnung zwischen Mensch und Gott in der göttlichen Dreifaltigkeit"[24]. In das Sich-Finden von Vater, Sohn und Heiligem Geist in gegenseitiger Liebe wird der Schauende eingeborgen kraft des Heiligen Geistes, der aus der liebevollen Umarmung von Vater und Sohn immer neu ausfließt.[25] Dieser trinitarische Grundtenor begegnet uns auch in den „Vingt Regards". Messiaen lässt den Klavierzyklus mit dem Gottesthema im Blick des Vaters des ersten Satzes beginnen, das in den Sätzen V (Blick des Sohnes auf den Sohn) und X (Blick des Geistes der Freude) wieder aufgegriffen wird und damit dem Werk eine trinitarische Grundstruktur zugrunde legt. Auch bei Ruusbroec ist das trinitarische Grundmuster konstitutiv, da die Zurückbindung der Schöpfung an ihren trinitarischen Ursprung in Gottvater, wie es Alois M. Haas herausgearbeitet hat, entscheidend ist: „Der Vater [...] spricht das Wort, in dem er sich selbst, seinen Sohn und alles zu

---

Pythagoriciens, la Décade était la somme des quatre premiers nombres: 1 + 2 + 3 + 4 = 10)" (ebd. 348).

[19] Vgl. *A. M. Haas*, Nachwort, in: *v. Ruusbroec*, Die Zierde der geistlichen Hochzeit, 174.

[20] „Diese Viererteilung gibt ihm das Deutungsmuster ab, die drei für das christliche Dasein entscheidenden tragenden Lebensformen zu interpretieren: das tätige-aktive, das inwendige, gehobene gottbegehrende und schließlich – drittens – das überwesentliche, kontemplativ-gottschauende Leben" (*Haas*, Nachwort, 176).

[21] Einteilung übernommen von *Haas*, Nachwort, 177.

[22] *Haas*, Nachwort, 177.

[23] Ausführlich zur mystischen Deutung dieses Satzes vgl. *Hastetter*, Horch, 239–293.

[24] *Haas*, Nachwort, 188.

[25] Vgl. ebd.

Schaffende ausspricht. [...] Die Einheit Gottes ist das dem Hl. Geist gegebene Liebesband, so daß die Einheit der göttlichen Natur mit der Einheit der Personen bruchlos übereinstimmt."[26] Mystische Erfahrung wiederum „ruht für Ruusbroec auf einer jeglichen mystische Erfahrung innerlich imprägnierenden Erfahrung Jesu Christi"[27]. So kann auch der Heilige Geist, der die Liebeseinigung des Menschen mit Christus vorantreibt, nur in Christus selbst erfahren werden. Christus nämlich ist für den flämischen Mystiker „nicht nur Vorbild, sondern Inbild eines Verhältnisses zu Gottvater und dem Hl. Geist, in das auch alle geschöpflichen Bestrebungen aufzugehen haben"[28]. Ein gut 20 Jahre später entstandener Kommentar des Komponisten aus einem Programmheft anlässlich der Aufführung der „Vingt Regards" im Jahre 1969 zum X. Satz deutet diesen Sachverhalt an: „Die Seele Christi hat während seines irdischen Lebens das fortwährende Privileg der glückseligen Schau besessen. Gott ist glücklich und Christus besaß eben diese gleiche Freude, diesen Transport, diese geistige Trunkenheit, wie es wir mit dem Wort ‚tu solus sanctus' (Du, allein heilig!) übersetzten. Diese Freude zog die immerwährende Einwohnung des Heiligen Geistes nach sich, das ist der Sinn des Titels des Stückes."[29] Dass die Mitte eines Klavierzyklus über die Blicke auf das Jesuskind gerade der Satz „l'Esprit de joie" bildet, ist sicher kein Zufall.[30] Aber nicht nur die Makrostruktur der „Vingt Regards" lebt von ihrem pneumatologischen Zentrum. Der X. Satz selbst ist noch einmal in genau sieben Gliederungselemente aufgeteilt und durch diese Symbolik – die Zahl Sieben als Zahl des Heiligen Geistes – auch in seiner Mikrostruktur ganz und gar vom Heiligen Geist durchdrungen.

Eine letzte Vorbemerkung: Über die genannten Parallelen hinaus findet sich bei Ruusbroec auch die Rede von der Seele Christi und ihrer Seligkeit, die uns aus der Titelunterbemerkung Messiaens schon bekannt ist. Ruusbroec beschließt seine „Zierde der geistlichen Hochzeit" mit dem Gedanken, dass die Seele Christi immer vereint mit seiner Göttlichkeit war und in dieser immerfort seinen himmlischen Vater begehrte, ihm dankte und ihn lobte – er, der als Haupt immer mit seinen Gliedern, d.h. den Heiligen, vereinigt blieb.[31] Dass Ruusbroec am Ende seines Werkes auf die Kirche im Gesamt der Heiligen rekurriert,[32] die eine ewige Zuneigung in der Minne geschmeckt haben, schließt den Bogen zum XX. Regard, in welchem die Kirche der Liebe ihren Blick auf das Jesuskind wirft.[33]

Betrachten wir nun einzelne bildhafte Elemente zum Wirken des Heiligen Geistes und seiner Einwohnung in der Seele, die sich sowohl in Ruusbroecs Schrift der „Geistlichen Hochzeit" als auch im X. Regard von Messiaen ausmachen lassen. Zur besseren

---

[26] *Haas*, Nachwort, 190.

[27] Ebd.

[28] Ebd.

[29] *O. Messiaen*, Kommentar zum X. Regard aus dem Jahr 1969, abgedruckt in einem Programmheft (Eigenübersetzung). Ich danke an dieser Stelle sehr herzlich Jean-Rodolphe Kars, der mir den Text zur Verfügung gestellt hat. Im französischen Original lautet der Beginn des Kommentars zum X. Regard von 1969, auf den die Einzelbeschreibung der musikalischen Teile folgt: „L'âme du Christ, au cours de sa vie terrestre, a joui du privilège constant de la vision béatifique. Dieu est heureux, et le Christ possédait cette même joie, ce transport, cette ivresse spirituelle, que nous traduisons par ces mots: «tu solus Sanctus» (toi, le seul Saint !). Cette joie entraînait l'habitation permanente du Saint-Esprit: tel est le sens du titre de la pièce." Vgl. dazu die deutsche Fassung bei *Michaely*, Verbum caro, 240.

[30] Vgl. dazu die Ausführungen von *Michaely*, Verbum caro, 240–241.

[31] Vgl. *Ruusbroec*, Zierde, 146–147.

[32] „Ebendiese Seele Christi und alle Heiligen genießen aber zugleich Gott dort, wo über allem Begehren nur das Eine existiert, die ewige Seligkeit Gottes und all seiner Auserwählten" (*Ruusbroec*, Zierde, 147).

[33] In der Note de l'auteur zum XX. Regard heißt es: „Die Gnade läßt uns Gott so lieben, wie er sich selbst liebt; nach den Garben der Nacht, den Spiralen der Angst, erscheinen hier die Glocken, die Glorie und der Kuß der Liebe.... [...] Triumph der Liebe und der Freude, Freudentränen" (*Messiaen*, Vingt Regards, IV) (Eigenübersetzung).

Orientierung sei die Gliederung der Satzstruktur aus der „Note de l'auteur" wiedergegeben:[34]

1. Orientalischer Tanz (T. 1–32)
2. Entwicklung des Thème de joie (T. 33–40)
3. Überleitung als asymmetrische Vergrößerung (T. 41–59)
4. Jagdthema (T. 60–131)
5. Durchführung des Thème de joie und Thème de Dieu (T. 132–184)
6. Orientalischer Tanz (= Reprise von T. 1 ff.) (T. 185–216)
7. Coda (217–231).

1. Tanz, Gesang und Freude des Geistes

Der erste der sieben Teile des X. Regard ist geprägt vom Thema des orientalischen Tanzes in gregorianischer Manier. Das Kompositionsprinzip des gesamten Abschnitts beruht auf einem einstimmigen, der Gregorianik nachempfundenen eintaktigen freifließenden Motiv, das auf einen wiederum eintaktigen akkordischen Abschluss zusteuert, dynamisch gesteigert in einem ungestümen (violent) Fortissimo. Durch das äußerst rasche Tempo (Achtel = 160) wird eine rauschhafte Wirkung evoziert, die dem Satz durchaus die Grundstimmung eines Freudentaumels beim Tanzen verleiht, die der Anspielung auf die Trunkenheit aus der Titelunterschrift entspricht. In der „Conférence de Notre Dame" hatte Messiaen im ersten Teil über die liturgische Musik zum Gregorianischen Choral und der Freude gesagt: „Nur eine einzige – der Gregorianische Choral – enthält zugleich die Reinheit, die Freude und die notwendige Leichtigkeit, um die Seele zur Wahrheit zu erheben."[35] Freude und geistige Trunkenheit gehören auch bei Ruusbroec zu den Auswirkungen der Ankunft Christi, jenes Kommens Christi im minnenden Herzen, welches „in liebevoller göttlicher Umarmung innerlich umfasst"[36] wird und darin geistliche Wollust erlebt, so Ruusbroec im zweiten Buch der „Zierde der Geistlichen Hochzeit":

> Dieses Gefühl der Wollust ist ein Verfließen des Herzens, das der Mensch nicht zurückhalten kann, wegen der Fülle innerer Freuden. Aus diesem genußvollen Zustand der Wollust entsteht geistige Trunkenheit. Geistige Trunkenheit bedeutet, daß der

[34] Vgl. *Messiaen*, Vingt Regards, II; deutsch nach *Michaely*, Verbum caro, 315, dort auch mit Taktangaben. In seinem später entstandenen Kommentar zu den „Vingt Regards" entfaltet Messiaen die musikalische Struktur: „On peut la [sc. pièce; M. C. H.] diviser en sept sections: 1) Danse orientale, jouée dans l'extrême grave du clavier, et coupée par de violents groupes-fusées en mouvement contraire. Elle use de neumes de plain-chant, et de sons répétés deux et trois fois (distropha, tristropha). 2) Premier développement sur le *Thème de joie*. 3) Passage de transition, superposant deux agrandissements asymétriques dans lesquels certaines notes montent ou descendent chromatiquement à chaque terme: seul, le mi ne bouge jamais. Toujours sur le mi (dominante du prochain la majeur), un trait de piano intéressant: il se joue la main à plat, les doigts évoluant à droite et à gauche du pouce couché, dans un mouvement de rotation et de balancier. De nouvelles fusées inversées amènent la quatrième section. 4) Troisième thème, en rythme Crétique, qui sonne comme quatre cors. Il est présenté en trois variations successives : la première en la majeur, la deuxième en ré bémol, la troisième en fa. 5) Deuxième développement sur le *Thème de joie* et le *Thème de Dieu*. Le *Thème de joie* est traité en carillon de cloches aiguës. Partant d'un pianissimo subito, une montée en crescendo sur les quatre premières notes du *Thème de joie*, harmonisées par une contraction du *Thème d'accords*. 6) Reprise de la Danse orientale et neumatique du début, registres extrême-aigu extrême-grave ensemble. 7) Coda sur le Thème de joie, lent, avec de grandes résonances. Un trait combiné avec des trilles forme chant d'oiseau. Dernier rappel du troisième thème (celui des quatre cors), et trait final qui démarre en fusée et descend très vite vers un coup de grosse caisse" (*Messiaen*, Kommentar 1969).

[35] *Messiaen*, Traité VII, 67 (Eigenübersetzung), hier eine wörtliche Übernahme des ersten Paragraphen der „Conférence Notre Dame"; deutsch in: *Rößler*, 60.

[36] *Ruusbroec*, Zierde, 72.

Mensch mehr spürbaren Genuß und mehr Freude empfängt, als sein Herz oder seine Lust begehren und fassen können. Geistige Trunkenheit veranlaßt den Menschen zu manch befremdlicher Verhaltensweise. Die einen läßt sie singen und Gott loben vor freudiger Erfülltheit. Andere Menschen läßt sie große Tränen weinen vor Entzückung des Herzens. Bei anderen bewirkt sie Unruhe in allen Gliedern, so daß sie laufen, springen, tanzen müssen; einen anderen überwältigt die Trunkenheit so sehr, daß er in die Hände klatscht und jubeln muß.[37]

Nicht nur die Freude und Trunkenheit, auch das Tanzen und Singen finden sich im X. Regard. Gleich zu Beginn der Partitur merkt Messiaens im ersten Takt an: „Orientalischer Tanz" und „Gregorianischer Choral". Nach Ruusbroec wird der Heilige Geist, der in der Seele Christi diese Auswirkungen der trunkenen Freude verursacht, sie auch in jeder anderen menschlichen Seele entfalten, sobald sie bereit ist, dem Heiligen Geist nicht mit der „Ungleichheit" des eigenen Lebens entgegenzustehen; denn Christus verlangt „mit jedem Kommen von uns ein Leben entsprechend der Weise seines Kommens"[38]. Erst wenn sich der Mensch nämlich in einem freiwilligen Akt der Hinwendung zu Gott nach eingehender Gewissensläuterung aller wilden Triebe entledigt hat, die da sind nach Ruusbroec „Unglaube oder falscher, ungehorsamer Wille gegenüber Gottes Geboten"[39], ist er wahrhaft ein erleuchteter Mensch geworden, dem gelegentlich ein so außergewöhnliches Licht verbunden mit so großer Lust und mit Vergnügen erstrahlt, dass es sein Herz kaum ertragen vermag und „in Freudenlaute ausbricht. Dies heißt ‚Jubilieren oder Jubelgesang', was bedeutet, eine Freude bekunden, die man mit Worten nicht äußern kann."[40] Mit der Kombination von Tanz und mystischem Jubilus im ersten Abschnitt des X. Regard orientiert sich Messiaens Musik offensichtlich genau an diesen mystischen Stufen der „Geistlichen Hochzeit" mit den verschiedenen Ankünften Christi, zumal auf den ersten Tanzabschnitt in einem zweiten Abschnitt die Entwicklung des Themas der Freude folgt, das in Teil V „in einem großen Freudentransport"[41] aufgeht. Das Freudenthema gehört zum Sondergut der „Vingt Regards", wenngleich Messiaen andere Themen wie etwa das Gottesthema oder das eng mit ihm verbundene Liebesthema verschiedentlich in seinem Werk verwendet. Im V. Abschnitt des X. Regard wird das Freudenthema noch einmal aufgegriffen und mit dem Gottesthema verbunden. Damit weist Messiaen in seiner Klangmystik den göttlichen Ursprung der Freude auf, die nach Paulus zu den Gaben des Heiligen Geistes zählt (vgl. Gal 5, 22–23)[42] – ein Gedanke, der auch in der Mystik von Ruusbroec seinen Niederschlag gefunden hat. „Beim ersten Kommen nämlich", so Ruusbroec, „ist er [Christus] Mensch geworden um des Menschen willen, aus Liebe. Das andere Kommen geschieht täglich, öfters und in vielfältiger Weise in jedem minnenden Herzen mit neuen Gnaden und neuen Gaben, je nachdem der Mensch dafür empfänglich ist."[43] Aber erst beim dritten Kommen Christi, bei dem „Gott aus seiner Einheit die Seele in ihrer Einheit bewegt"[44], wird die Seele von Freuden überschüttet, wenngleich in ihr ein ewiger Hunger einsetzt, der nie gestillt werden kann. In diesem Zustand fließen nach Ruusbroec „Honigbäche von Freuden"[45]. Da dies aber alles im kreatürlichen Sein, also unterhalb von Gott geschehe,

---

[37] Ebd.

[38] *Ruusbroec*, Zierde, 65

[39] Ebd. 18.

[40] Ebd. 78.

[41] *Messiaen*, Anmerkung zu Takt 132 und Beginn des V. Teils.

[42] Auch an anderen Stellen in Messiaens Werk wird die Freude im Kontexts des Heiligen Geistes vertont, so beispielsweise im V. Satz der Pfingstmesse von 1950: „Im Mittelteil Lerchengesang, das Lebendigste und Freieste, was es gibt, versinnbildlicht das Halleluja, die Freude des Geistes (deutsche Fassung zitiert nach *W. Bretschneider*, „Le Plaint-Chant – source de toute notre musique occidentale". Der Cantus Gregorianus bei Olivier Messiaen, in: *Wassermann Beirão/Schlee/Budde* [Hgg.], 28).

[43] *Ruusbroec*, Zierde, 22.

[44] *Ruusbroec*, Zierde, 106, und vgl. zum Folgenden 111.

[45] *Ruusbroec*, Zierde, 111.

bleibe das ewige Verlangen nach diesen Freudenerfahrungen, denen durchaus Messiaens Klangmetapher vom „Freudentransport" entspricht.

2. Einheit und Einigkeit des Geistes

Ein Weiteres verbindet Messiaen mit Ruusbroec, das sich direkt an das gerade Dargelegte anknüpfen lässt. Das melodische Prinzip des orientalischen Tanzes, von dem die Abschnitte I und VI geprägt sind, konnte in der Einstimmigkeit ausgemacht werden. Wenn Messiaen einstimmige Passagen in seinem Werk verwendet, hat dies eine tiefe theologische Bedeutung. Einstimmigkeit im trinitarischen Kontext, den der Kommentar zu diesem Satz grundlegt, weist immer auf die Einheit der drei göttlichen Personen. Wie das Gottesthema die Sätze I, V und X verbindet und auf den trinitarischen Charakter der Menschwerdung verweist – gemäß Thomas von Aquin, nach dem die Empfängnis des Leibes Christi immer das Werk der gesamten Dreifaltigkeit sei[46] – ist auch im Wirken des Heiligen Geistes immer die Dreifaltigkeit zugegen. Dies gilt freilich auch für das Tugendwerk der Freude in der Seele Christi, welches dem X. Regard zugrunde liegt.[47] Die trinitarische Einheit in der Person Christi und seinen Tugenden beschreibt Ruusbroec zu Beginn des zweiten Teils des ersten Buches:

> Die Weise, die er nach seiner Gottheit hatte, ist uns unzugänglich und unbegreiflich; denn sie besteht ja darin, daß er ohne Unterbruch, immerzu, vom Vater geboren wird, und daß der Vater in ihm und durch ihn alle Dinge im Himmel und auf Erden erkennt, erschafft, ordnet und regiert. Denn er ist die Weisheit des Vaters, und sie geisten einen Geist, die Minne, die ein Band zwischen ihnen beiden und allen Heiligen und allen guten Menschen im Himmel und auf Erden ist.[48]

Die einstimmigen, dem Gregorianischen Choral entlehnten Klangbänder der Tanzabschnitte symbolisieren musikalisch tatsächlich jenes einigende Band des Heiligen Geistes, das seit Augustinus den Heiligen Geist als einigendes Liebesband zwischen Vater und Sohn ausweist.[49] Messiaen charakterisiert mit dieser Einstimmigkeit die Seele Christi, in der die Freude der Gottesliebe Raum gefunden hat, als eine durch und durch geeinte, und drückt hier musikalisch aus, was Ruusbroec mystisch über die Einheit entfaltet: Sie bedeute, „daß der Mensch sich im Inneren mit all seinen Kräften vereint fühlt in der Einheit seines Herzens. Einheit bewirkt inneren Frieden und Ruhe des Herzens. Die Einheit des Herzens ist das Band, das Leib und Seele, Herz und Sinn und alle äußeren und inneren Kräfte zusammenzieht und umfaßt in der Einheit der Minne."[50] Die sich im X. Regard über viele Takte erstreckenden einstimmigen Klangbänder – allein der erste Teil T. 1–32 besteht ausschließlich aus einstimmigen Klangbänderformationen – lassen keinen Zweifel, dass in der Seele Christi diese vollkommene Minneeinheit besteht.

3. Jagen des Geistes und Farbklänge

Dies sind aber noch nicht alle Strukturanalogien zwischen dem X. Regard und der „Zierde der geistlichen Hochzeit". Michaely hat bereits ausführlich auf das die Mitte des siebenteiligen Satzes bestimmende Jagdthema aufmerksam gemacht. „Das Jagdthema", so Michaely, „füllt mit seinen Variationen [...] den ganzen 4. Abschnitt, steht somit an

[46] Vgl. dazu *Michaely*, Verbum caro, der diesen Zusammenhang ausführlich mit Belegstellen aufgezeigt hat, 239–240.

[47] Für Ruusbroec hat der Heilige Geist nämlich eine Doppelfunktion inne: seine Tätigkeit in Bezug auf die anderen göttlichen Personen und seine aktive Einheitsfunktion gegenüber der „Wesenseinheit", vgl. dazu *A. Ampe*, Die Wesenseinkehr Gottes nach der Lehre des Jan van Ruusbroec, in: *Ruh* (Hg.), 363.

[48] *Ruusbroec*, Zierde, 23.

[49] Vgl. *Augustinus*, De Trinitate, V, 11, 12–16, in: PL 42, 918–919.

[50] *Ruusbroec*, Zierde, 23.

zentraler Stelle dieses Satzes – wie (gewissermaßen) des gesamten Zyklus (wir befinden uns im X. Satz des zwanzigsätzigen Werkes)." [51] Trunkener Hörnerklang schwebte Messiaen bei jenen drei harmonisch parallel im Großterzabstand verlaufenden Themen vor mit ihrer melodisch-rhythmischen Angleichung an das im Gesamt der „Vingt Regards" so bedeutendem Liebesthema. [52] Nach Michaely leitet sich das Jagdmotiv bei Messiaen aus dem Bildmotiv der Einhornjagd ab. Ich sehe in Ruusbroecs „Zierde der geistlichen Hochzeit", wie ich es bereits in meiner Hoheliedstudie vorgelegt habe, die eigentliche mystische Quelle dieses Themas: „Denn der Geist Gottes jagt unseren Geist ..." [53]. Beschränken wir uns für jetzt auf Ruusbroec. Zunächst muss sich der Hörer fragen, wie Messiaen überhaupt dazu kommt, den Heiligen Geist mit dem Bild der Jagd in Verbindung zu bringen. Knüpfen wir dazu an den Gedanken der Einheit bei Ruusbroec an. „Aus dieser Einheit, wohin der Geist unmittelbar mit Gott vereint ist, fließen" „die Gnade und alle Gaben hervor." [54] Für Ruusbroec ist

> die Gnade Gottes, die aus Gott [zur Erlangung der höchsten Einheit] hervorfließt ein inneres Treiben und Jagen des Heiligen Geistes, das unseren Geist im Inneren antreibt und anfeuert zu allen Tugenden. Diese Gnade fließt innerlich und nicht äußerlich. Denn Gott ist uns innerlich gegenwärtiger als wir uns selbst, und sein Treiben und Wirken in unserem Inneren, in natürlicher oder übernatürlicher Weise, ist uns näher und inniger als unser eigenes Wirken. [55]

Immer wieder greift Ruusbroec auf das Bild der Treibjagd zurück, so gleich zu Beginn des zweiten Teils des ersten Buchs, der von drei Erscheinungsarten unseres Herrn im innigen Menschen handelt.

> Das erste Kommen Christi während innigen Übungen treibt und jagt den Menschen spürbar in seinem Inneren, und es zieht den Menschen mit allen Kräften zum Himmel hinauf und fordert ihn auf, die Einheit mit Gott zu erreichen. Dieses Treiben und Ziehen verspürt man im Herzen, in der Einheit der leiblichen Kräfte und besonders in der begehrenden Kraft. Denn dieses Kommen berührt den niedersten Teil des Menschen und wird hier tätig, denn dieser muss gänzlich gereinigt, geschmückt und entflammt und ins innere hineingezogen werden. Dieses Treiben Gottes im Inneren gibt und nimmt; macht arm und reich [...] erzeugt Wärme und Kälte. [56]

Immer mehr verstärkt sich bei Ruusbroec die Verbindung der Jagd mit dem Bild des Feuers und der Hitze, aus der die Einheit des Herzens entstehe.

> Denn wir können keine wahrhafte Einheit erreichen, es sei denn, daß Gottes Geist sein Feuer in unseren Herzen entzündet. Denn das Feuer macht alle Dinge, die es zu überwältigen und zu überformen vermag, eins und sich selbst gleich glücklich. [57]

Das Feuer ist für Ruusbroec die stets treibende Kraft, wie sie am Wasser, das vom Feuer zum Sieden gebracht und immer und immer wieder zum Wallen emporgetrieben wird, abzulesen ist. Mit diesem physikalischen Phänomen vergleicht Ruusbroec nun mystische Seelenvorgänge.

> In gleicher Weise wirkt das innere Feuer des Heiligen Geistes: es treibt, heizt und jagt das Herz und sämtliche Seelenkräfte bis zum Wallen empor; das bedeutet Gott loben und danken [...]. Auch fällt man wieder auf den Grund zurück, wo der Geist Gottes brennt, und so geschieht es, daß das Feuer der Minne stets so brennt und das Herz des Menschen immerzu dankt und lobt mit Worten und Werken und doch stets in Selbst-

---

[51] *Michaely*, Verbum caro, 241.
[52] Vgl. ausführlich *Michaely*, Verbum caro, 241.
[53] *Ruusbroec*, Zierde, 111.
[54] Ebd. 61.
[55] Ebd. 62.
[56] Ebd. 64.
[57] Ebd. 67.

erniedrigung bleibt, weil man groß erachtet, was man tun solle und was man gerne täte, und gering schätzt, was man tut."[58]

Hierbei stellt sich die Frage, ob auch in der Musik eine Verbindung der Jagd mit dem Bild des Feuers gegeben ist, das seit den Feuerzungen am Pfingsttag (vgl. Apg 2,1–3) zu den traditionellen und am meisten verbreiteten Bildmetaphern für den Heiligen Geist gehört. Es empfiehlt sich, den schon von Messiaen als Überleitung ausgewiesenen III. Teil des Satzes etwas näher zu betrachten. Messiaen fügt dem ersten Takt dieses Teilabschnittes eine eher mathematisch wirkende Erklärung „Asymmetrische Vergrößerungen" (Agrandissements asymétriques) bei, die er in seinem Kommentar von 1969 mit spieltechnischen wie musikanalytischen Details konkretisiert:

> 3) Überleitender Abschnitt mit zwei sich überlagernden asymmetrischen Vergrößerungen, in denen einige Noten in jeder Phrase chromatisch auf- und absteigen. Nur das e bewegt sich nie. Noch immer auf dem e (Dominante der folgenden Durtonart), ein interessanter Einfall für das Klavier: man spielt es mit flacher Hand, die Finger bewegen sich rotierend und schwingend nach links und rechts, während der Daumen liegenbleibt. Von neuen gegenläufigen Klangraketen wird der vierte Teilabschnitt herbeigeführt.[59]

Dieser nur 19 Takte umfassende und damit kürzeste Abschnitt des Satzes, dem Messiaen seine längste Erklärung widmet, wurde in der Messiaenforschung vor allem ob seines hochkonstruktiven wie genialen Kompositionsprinzips beachtet.[60] Michaely schreibt: „Unterstrichen wird die Bedeutung dieses [sc. des 4. (Jagd)-]Abschnittes dadurch, daß ihm eine Überleitung vorausgeht (3.), die im wesentlichen aus der asymmetrischen Vergrößerung einer zweistimmigen Figur besteht, in deren 13maligem Erscheinen sich alle Töne mit Ausnahme eines einzigen verändern: der Schlusston in Ober- und Unterstimme heißt immer e (e' und E). [...] Der Ton e (e") erscheint auch – orgelpunktartig – in den folgenden Takten bis zu Beginn des 4. Abschnitts, in dem das *Jagd*thema in A-Dur einsetzt. Der 3. Abschnitt ist nichts anderes als ein großflächiger dominantischer Orgelpunkt (Ton e), der auf den Hauptabschnitt des Satzes vorbereitet"[61], so die Schlussfolgerung Michaelys. Ist dieser Abschnitt wirklich nur eine ‚funktionsharmonische' Überleitung zu A-Dur, wodurch dem Orgelpunkt auf e in seiner dominantischen Funktion dur-tonale Färbung zukäme und er gemäß der messiaenschen Farblehre des 3. Modus in seiner ersten Umkehrung, aus der die Töne des E-Dur-Dreiklangs gebildet werden können, rot-orange leuchten würde?[62] Die rötliche Färbung von E-Dur käme

---

[58] Ebd. 70.

[59] Im französischen Original lautet die Beschreibung dieses 3. Teils, die rein vom Umfang im Vergleich zu den Kommentaren der anderen Teile des X. Regard mit Abstand am längsten ist: „3) Passage de transition, superposant deux agrandissements asymétriques dans lesquels certaines notes montent ou descendent chromatiquement à chaque terme: seul, le mi ne bouge jamais. Toujours sur le mi (dominante du prochain la majeur), un trait de piano intéressant: il se joue la main à plat, les doigts évoluant à droite et à gauche du pouce couché, dans un mouvement de rotation et de balancier. De nouvelles fusées inversées amènent la quatrième section" (*Messiaen*, Kommentar 1969) (Eigenübersetzung).

[60] Vgl. dazu etwa *S. Bruhn*, Musikalische Symbolik in Olivier Messiaens Weihnachtvignetten. Hermeneutisch-analytische Untersuchungen zu den Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus, Frankfurt am Main [u. a.] 1997, 163–167. Die Fokussierung der musikalischen Analyse auf die Zahl 5 im dritten Abschnitt verstärkt Bruhn in ihrer späteren Studie zu den „Vingt Regards" mit theologischer Deutung auf die fünf Wunden Jesu, das Symbol des Fisches (ICHTHYS), die Summe der zwei Naturen Jesu und der drei göttlichen Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit, und als Quersumme von 2+2+1 (zwei Personen und die eine Gottheit), ohne sich auf eine der Deutungsvarianten festzulegen, vgl. *dies.*, Messiaens musikalische Sprache des Glaubens. Theologische Symbolik in den Klavierzyklen Visions de l'Amen und Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus, Waldkirch 2006, 246–249.

[61] *Michaely*, Verbum caro, 315.

[62] „Jeder Modus hat eine sehr genau bestimmbare Farbe, die sich bei jeder Transposition verändert" (*Messiaen*, Gespräch, 82). Die Töne des 3. Modus in seiner ersten Transposition lauten:

durchaus der Farbigkeit des Feuers gleich, zumal Messiaen die Farbe Rot explizit mit Feuer in Verbindung setzt. In seinem Traité heißt es dazu:

> Das Rot ist die Farbe des Feuers und des Blutes. [...] Das Feuer muss nicht unbedingt rot sein; und darüber hinaus weiß man, dass, je heißer eine Flamme ist, umso weniger rot sie erscheint. Aber genau diese roten und infraroten Strahlen es sind, die den [rötlichen] Eindruck schaffen und die Auswirkungen der Hitze produzieren. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Tradition die Hitze mit Rot symbolisiert hat, wie sie das Licht mit Weiß symbolisiert hat. Die Flamme lebt von ihrer Bewegung, von ihrem knisternden Funkeln, das zur Sprache wird, von ihrer expansiven Kraft, ihrer kurzen Dauer, die selbst dazu um den Preis kurzlebiger Dinge beiträgt.[63]

Die mit dem Ton e korrespondierende zweistimmige Figur, von welcher der dritte Abschnitt des X. Regard geprägt ist, setzt sich in ihrer triolischen Motivik aus jeweils drei großschrittigen Aufschwungbewegungen zusammen, die dreimal wieder herabsinken, neu ansetzen, um für eine Zählzeit auf dem Ton e zu verharren, bis das ganze Auf und Ab wieder von Neuem beginnt. Man könnte die von Michaely im Modell dargestellten Tonveränderungen, die zwar die Bewegung der Figur fortwährend variieren, aber in ihrer Grundgestalt letztlich bestehen lassen, durchaus mit dem Bild des Feuers vergleichen, das von seiner Grunderscheinung immer Feuer bleibt, in der Bewegung seiner einzelnen Flammen aber ständig variiert. In den relativ kurzen, stets variierenden Tongestalten ist es Messiaen gelungen, sogar die im „Traité" beschriebenen Details des Feuers – die flackernde Bewegung der Flamme, das kurze Aufflackern der Einzelflamme und die gleichzeitig ungestüme Kraft des Feuers – in Töne zu fassen. Die Spielanweisung „Brouillé de pédale" (leicht verschwommen wie im Nebel) käme der Deutung des Feuers zudem entgegen, erscheinen doch im Flackern des Feuers alle Konturen verschwommen. Der vom Pedal im Klavier evozierte Feuernebel, der durch die Trillerbewegung der linken Hand verstärkt wird, deckt sich durchaus mit Ruusbroecs Vorstellung des Minnebrandes. Indem Ruusbroec die spürbare Liebe, die des Menschen Herz und die begehrende Kraft der Seele durchdringt mit der Tätigkeit des Wassers durch die Einwirkung des Feuers vergleicht, stehen diese dort beschriebenen Bewegungen überraschend strukturanalog zu Messiaens melodischen Figuren der Überleitung. Rufen wir uns dazu die Worte Ruusbroecs noch einmal ins Gedächtnis:

> Wenn das natürliche Feuer durch seine Hitze und durch seine Kraft das Wasser oder eine andere Flüssigkeit zum Wallen emporgetrieben hat, ist dies seine höchste Leistung: dann dreht sich das Wasser um, fällt auf denselben Grund zurück und wird durch die Kraft des Feuers wieder zu derselben Tat emporgetrieben. [...] In gleicher Weise wirkt das innere Feuer des Heiligen Geistes: es treibt, heizt und jagt das Herz und sämtliche Seelenkräfte bis zum Wallen empor [...]. Auch fällt man wieder auf den Grund zurück, wo der Geist Gottes brennt, und so geschieht, daß das Feuer der Minne stets brennt[64].

---

c-d-es-*e*-fis-g-*as*-b-*h*-c. (Die Töne des E-Dur-Dreiklangs sind kursiv markiert), Couleur géneral (Modus 3[1]): „Nappe orange, avec des dessins d'or et de blanc laiteux, et quelques taches gris cendré (ces taches sont piquetées de mauves ou de rouge, ou de vert). Dominante: orange, or, et blanc laiteux" (*Messiaen*, Traité VII, 122); schon in der Tonästhetik der Romantik wird der Tonart E-Dur die grellste Farbe, vergleichbar mit lichtem Feuer, zugeschrieben, vgl. *G. W. Fink/ G. Schilling [u. a.]* (Hgg.), Encyklopädie der gesammten musikalischen Wissenschaften oder Universal-Lexikon der Tonkunst; Band II, Hildesheim [u.a.] 2004 (2. Nachdruck der Ausgabe von 1835), 558; vgl. dazu auch die theologische Deutung von E-Dur in „Des canyons aux étoiles" (7. Satz) von Olivier Messiaen und ihre Herleitung von den rötlich-orange („rouge orange") schimmernden Felsen im Bryce Canyon Nationalpark bei *C. Lenze*, Des canyons aux étoiles. Olivier Messiaens musikalische Landschaftsimpressionen (unveröffentlichtes Manuskript) – der Vortrag wurde am 7. Juli 2007 im Rahmen des Blockseminars „Ort und Landschaft" am Martin-Grabmann-Forschungsinstitut der Ludwig-Maximilians-Universität München gehalten.

[63] *Messiaen*, Traité VII, 14 (Eigenübersetzung).

[64] *Ruusbroec*, Zierde, 70.

Der musikalische Vergleich mit einem anderen Regard des Zyklus, der ganz vom „agrandissement asymétrique" geprägt ist, mag ein Hinweis sein, dass diese Überlegungen noch einen weiteren theologischen Sinn haben. Der III. Regard mit dem Titel „Austausch" (l'échange) hat die schon in der Patristik entwickelte Vorstellung des Auf- und Abstiegs zum Thema: Mit dem Untertitel „Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde" (Dieu se fait homme pour nous rendre dieux …), greift Messiaen eines der zentralen Themen der griechischen Vätertheologie auf.[65] Musikalisch stellt Messiaen mit alternierenden Terzen das Geheimnis der Kenosis des menschgewordenen Gottessohnes dar, der sich so klein gemacht hat, dass er sich, da ganz klein, kaum bewegt, wie es in der „Note de l'auteur" zu diesem Satz heißt.[66] Der geistliche Fortschritt des Menschen, dargestellt durch spiralenförmig aufsteigende musikalische Fragmente in der Bassfigur, die größer und immer größer werden, bis sie ein außergewöhnlich großes Ausmaß erreicht haben, entspricht einem Entwicklungsprozess, den Messiaen mit demselben Terminus technicus der „asymmetrischen Vergrößerung"[67] bezeichnet, von welchem auch die Überleitung im X. Regard bestimmt ist. Sogar im Kompositionsprinzip stimmen die beiden Passagen aus den „Vingt Regards" insofern überein, als dass sich in beiden Fällen der Ton e orgelpunktartig durch das Stück beziehungsweise den Abschnitt zieht und die Nachbartöne chromatisch auf- beziehungsweise absteigen und dadurch die Figuren jeweils leicht verändern, sie aber in ihrer Grundgestalt erkenntlich lassen, wobei allerdings das Spiralenmotiv im X. Regard fehlt. Das hieße nun rückschließend für die Takte 41–59 des „Regard de l'Esprit de joie": Der Überleitung zum Jagdmotiv kommt nicht nur rein funktionsharmonische Bedeutung zu. Ihr rötlich-orange-goldenes Schimmern, ihr figürliches Aufwallen und Herabsinken und ihr Zurückfallen auf den Grund könnte tatsächlich als das musikalische Pendant zu Ruusbroecs mystischem Gleichnis des Minnebrandes gelten, das durch die Bilder des vom Feuer des Heiligen Geistes aufwallenden Wassers der Seele illustriert wird, wodurch die Seele „stets in Selbstniedrigung bleibt"[68], aber gerade durch sie vergöttlicht wird.

Eine letzte Beobachtung zur Korrelation der Farben der „Asymmetrischen Vergrößerung" (3. Teil) und des Jagdmotivs (4. Teil) sei noch angefügt. Jenem dritten Teil, in dessen zweistimmigen Figuren die Flammenbewegung des Feuers abzulesen war, kam nach der vorangestellten Analyse rot-orange Farbtönung durch seine dominantische E-Dur-Gestalt zu. Auf diesen Teil folgt als Mitte des Stückes der Abschnitt mit dem Jagdmotiv zunächst in A-Dur, dann in Des-Dur und schließlich in F-Dur, die sich alle aus dem dritten Modus in seiner dritten Transposition gewinnen lassen.[69] A-Dur, welches auf den deutlich in E-Dur schließenden dritten Teil folgt, hat Messiaen einmal selbst mit der Farbe Blau ausgewiesen, als er im Gespräch mit Almut Rößler sagte: „[…] am häufigsten kommt die Tonart A-Dur in meiner Musik vor, und sie ist blau"[70]. Hat es mit dem Aufeinandertreffen der Komplementärfarben eines rötlich schimmernden Orange und Blau

---

[65] So etwa wörtlich bei *Athanasius*, De incarnatione Verbi, 54,3, in: PG 25, 191.

[66] „Dieu, c'est le trait en tierces alternées: ce qui ne bouge pas, ce qui est tout petit" (*Messiaen*, Note de l'auteur zu III. L'échange, in: *Ders.*, Vingt Regards, II).

[67] „L'homme, ce sont les autres fragments qui grandissent, grandissent et deviennent énormes, selon un procédé de développement qui j'appelle: ‚agrandissement asymétrique'" (*Messiaen*, Note de l'auteur zu III. L'échange, in: *Ders.*, Vingt Regards, II). Es sei angemerkt, dass das Bild der Spirale in der mystischen Tradition als Ausdrucksmittel für den geistlichen Fortschritt gebraucht wird, um den spiralenförmigen Verlauf dieses geistlichen Prozesses mit seinen Fort- und Rückschritten aufzuzeigen, der alle Dimensionen des menschlichen Lebens umfasst, vgl. dazu *H. Blommestijn*, Progrès – progressants, in: DSp 12 (1986), 2384.

[68] *Ruusbroec*, Zierde, 70.

[69] Die Töne der dritten Transposition des 3. Modus lauten: d-e-f-fis-gis-a-b-c-cis-d, Couleur général (Modus 3^3): „Larges bandes verticales, alternativement bleu de cobalt et vert bleuté assez foncé. Sur ce fond, rares et espaces, quelques lis safranés rouge orange, et quelques lianes argentées. Dominante: „bleu et vert" (*Messiaen*, Traité VII, 123). Auffallend innerhalb des Farbspektrums des dritten Modus ist die angedeutete Komplementärfarbigkeit von Blau-Orange und Grün-Rot.

[70] *Messiaen*, Gespräch am 16. Dezember 1983 in Paris, 127.

(deren Kombination Messiaen besonders liebte, wie sich an seiner Kleidung bis hin zur Wohnungseinrichtung ablesen lässt) durch das Aufeinandertreffen der Tonarten E-Dur (Ende des dritten Teils) und A-Dur (Anfang des vierten Teils) eine nähere, vor allem mystisch-theologische Bewandtnis? Das Sujet des X. Regard steht ja ganz unter dem Geheimnis des Heiligen Geistes. Dass dem Heiligen Geist, dem Geist der Liebe, liturgisch die Farbe Rot zukommt,[71] dürfte allgemein bekannt sein. Mit diesem Hinweis beginnt auch Messiaen im siebten Band des „Traité" die Abhandlung über die Farbe Rot, die, wie erwähnt, der dritten göttlichen Person, dem Heiligen Geist, zugeschrieben wird. In weiten Teilen zitiert Messiaen hier René Lucien Rousseau, so dass zuweilen die Autorenschaften zu verwischen scheinen und der Eindruck entsteht, als wenn alles aus der Feder Messiaens stammen würde: „In dem Maße, in dem er die göttliche Liebe repräsentiert, ist der Heilige Geist *rot*."[72] Und er fährt fort: „Was das Blau betrifft, haben wir gesehen, dass der Heilige Geist gleichzeitig auch mit dem azurblauen Farbton symbolisiert wird."[73] Messiaen bezieht sich hier auf die Aussage zur Farbe der Weisheit, wo es hieß:

> Das Blau, Farbe der Kälte, ist nicht die Farbe der göttlichen Liebe (der Liebe, [...] die immer im Zeichen des Rot erscheint); sie symbolisiert die göttliche Weisheit. [...] Im azurblauen Abgrund residieren aller Geist und alle Wahrheit. [...] Deshalb symbolisiert das Blau [...] auch den Heiligen Geist, zumindest was die universelle Weisheit betrifft, der Heilige Geist, dessen Zeichen die (weiße) Taube bildet, ist einmal Flamme der göttlichen Liebe im Zeichen des Rot-Orange (wie die Flammen an Pfingsten) und der Wahrheit im Zeichen des Blau.[74]

In der Tat, so Messiaen mit Rousseau, sei der Heilige Geist im gleichen Zuge Liebe und Weisheit, Gefühlsausbruch und Wahrheit.[75] Wenn nun im Zentrum des X. Regard die Farbenklänge Rot-Orange und Blau, Wärme und Kälte – wie übrigens schon die Auswirkung des Treibens des Heiligen Geistes bei Ruusbroec[76] – aufeinander treffen, wird genau diese Dimension des Heiligen Geistes ausgesagt, nämlich dass er Liebe und zugleich Weisheit ist. Der rotleuchtende Minnebrand im Ruusbroecschen Sinne wird in der Musik von der blauschimmernden Weisheit abgelöst, wobei beide Aussagen nur eine einzige Realität im Heiligen Geist darstellen. Interessanterweise findet sich die Konnotation des Heiligen Geistes mit der Weisheit ganz am Schluss in Ruusbroecs Schrift „Die Zierde der geistlichen Hochzeit" – ebenfalls in der Reihenfolge Minne und dann erst Weisheit, die auch Messiaen seiner Musik zugrunde legt:

> Wenn der innig schauende Mensch so seinem ewigen (Ur-)Bild nachgefolgt ist, und durch den Sohn den Schoß des Vaters in Lauterkeit besessen hat, dann ist er mit göttlicher Wahrheit erleuchtet. Dann empfängt er zu jeder Stunde von neuem die ewige Geburt, und er geht aus in der Weise des Lichtes hinaus ins göttliche Schauen. Hier entspringt der vierte und letzte Vorgang, der ist Begegnung in Minne, worin unsere höchste, über alles erhabene Seligkeit gelegen ist. Ihr sollt wissen, daß der himmlische Vater wie ein lebendiger Grund mit allem, was in ihm lebt, tätig geworden ist in seinem Sohn, wie in seiner eigenen Weisheit. Und diese Weisheit mit allem, was in ihr lebt, ist tätig rückwärts gebeugt in den Vater, das heißt in denselben Grund, woraus sie hervorgegangen ist. Aus dieser Bewegung entspringt die dritte Person zwischen Vater und Sohn, das ist der Heilige Geist, ihrer beider Liebe, die mit ihnen beiden eins ist in ein und derselben Natur.[77]

---

[71] Messiaen verweist mit Rousseau auch auf die liturgische Farbe Rot für den Heiligen Geist: „À la fête du Saint-Esprit, le prêtre porte des ornements rouges; l'autel consacré au Saint-Esprit est décoré de rouge" (*Messiaen*, Traité VII, 16).

[72] *Messiaen*, Traité VII, 16 (Eigenübersetzung).

[73] Ebd. (Eigenübersetzung).

[74] *Messiaen*, Traité VII, 14 (Eigenübersetzung).

[75] *Messiaen*, Traité VII, 16 (Eigenübersetzung).

[76] Vgl. das Zitat zu Anmerkung 55.

[77] *Ruusbroec*, Zierde, 161.

Rot-Orange und Blau sind für Messiaen nicht nur die Farben des Heiligen Geistes, sondern auch Komplementärfarben, die in seinen Farbklängen eine bedeutende Rolle spielen. Im dritten Teil der „Conférence de Notre Dame" finden wir Messiaens Ausführungen zur Klang-Farbe und dem Überwältigtsein (l'éblouissement). Darin schildert Messiaen seine Erfahrung mit den Komplementärfarben:

> Wenn ich auf ein Blatt weißen Papiers einen roten Kreis lege (zum Beispiel ein schönes, lebhaftes Rot, leicht zum Violetten hin, an Purpur erinnernd), und wenn ich lange und intensiv die Grenzlinien zwischen Weiß und Rot betrachte: nach einem Augenblick wird das Rot an der Grenze zum Weiß intensiver rot, und das Weiß wird sich mit einem flammenden Grün überziehen, ein zuckendes Flammen, sprühend, erlöschend und wiederkommend, ein Grün von unvergleichlicher Schönheit, wie ein Smaragd oder wie bestimmte Opale. Wenn wir dasselbe mit Blau machen, bekommen wir ein flammendes Orange [...]. Das ist das Phänomen der Komplementärfarben.[78]

Wie alles, was sich im Bereich des Lichtes und der Farbe abspielt, bekommt auch dieses Phänomen – ähnlich wie das der Obertonreihe – für Messiaen theologische Bedeutung. Beide Phänomene, so Messiaen, „sind verbunden mit dem Gefühl für das Heilige, mit dem Überwältigtsein, woraus Ehrfurcht, Anbetung und Lobpreisung entsteht"[79].

4. Conclusio

Über das Jagdmotiv hinaus konnten im X. Regard der „Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus" eine Fülle von Strukturanalogien zu Jan van Ruusbroecs „Zierde der Geistlichen Hochzeit" ausfindig gemacht werden, die, durchaus reflektiert, mystisch-religiöse Erfahrung in Begriffe zu fassen vermochten. Neben den Momenten des Tanzes, des Gesangs, der Freude, der Einheit und des Jagens im Heiligen Geist stimmte sogar die Farbigkeit bis hinein in die Bewegung der Musik mit Ruusbroecs mystischen Vergleichen des Feuers der Minne und der göttlichen Weisheit überein. Wenn nach Ruusbroec zum Begehren der Seele Andacht hinzutritt, „wenn das Feuer der Minne und der Liebe seine Flammen zum Himmel aufsteigen läßt"[80], Andacht aber den Menschen von innen und von außen bewegt und zum Gottesdienst anfeuert, so darf Messiaens Musik als eine durch und durch zum Gottesdienst anregende bezeichnet werden. So wie der Mensch Messiaen ein liturgischer Musiker, ein Musiker der Kirche, ein gläubiger Musiker war,[81] ist auch seine Musik eine einzige Einladung zum Gottesdienst, was anhand der klingenden Relecture der niederländischen Mystik aus dem 14. Jahrhundert eindrücklich bezeugt werden konnte.

---

[78] *Messiaen*, Conférence Notre Dame III; deutsch: *Rößler*, Beiträge, 65.

[79] *Messiaen*, Conférence Notre Dame III; deutsch: *Rößler*, Beiträge, 66.

[80] *Ruusbroec*, Zierde, 68, aus deren Fortführung auch die folgende Aussage stammt.

[81] Vgl. die Worte von Kardinal Jean Lustiger in der Homilie anlässlich des Requiems von Olivier Messiaen am 14. Mai 1992 in Paris (unveröffentlichtes Manuskript).

Buchbesprechungen

1. Philosophie

Birken-Bertsch, Hanno, *Subreption und Dialektik.* Der Begriff des Fehlers der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2006. 203 S., ISBN 3-7728-2376-9.

Die Dissertation von Birken-Bertsch (= BB) aus dem Jahr 2001 (bei W. Welsch in Jena) erschien in der Reihe „Forschung und Materialien zur deutschen Aufklärung" (hg. v. N. Hinske, L. Kreimendahl u. C. Schwaiger). Die Arbeit umfasst die dreifache Aufgabenstellung, (i) einen Überblick über die vorphilosophische und philosophische Begriffsgeschichte der Subreption zu liefern, (ii) ihre Verwendung im Werk I. Kants zu referieren und (iii) im Besonderen ihre Bedeutung für die „Transzendentale Dialektik" der „Kritik der reinen Vernunft" herauszustellen.

(i) Die Subreption ist ursprünglich ein Begriff aus dem Römischen Recht. Dort wird zwischen einer *praescriptio subreptionis* und einer *praescriptio obreptionis* unterschieden: Die Subreption meint das Verschweigen von Fakten durch einen Kläger, die Obreption die Angabe unwahrer Fakten (29). Daraus ergibt sich die Grundbedeutung von Subreption als Erschleichung eines Urteils. Über diesen Weg gelangt der Begriff schließlich in die Neuzeit, wo er allerdings immer mehr zu einem geschliffenen und lediglich aus Tradition aufgeführten Terminus der Rechtssprache wird. Erst zu Beginn des 17. Jhdts. kommt es zu einer Wiederbelebung, indem ihn der Mediziner J. Jungius in seine Begründung der realen Wissenschaften übernimmt. Dort werden die Subreption und die Obreption im Rahmen der allgemeinen Definitionslehre verhandelt (37). Insbesondere durch dieses Werk scheint G. W. Leibniz zur Verwendung des Begriffs der Subreption in der Logik inspiriert worden sein (38).

So gelangt der Begriff der Subreption nun endgültig in die Philosophie und wird bald in eine schulgerechte Form gebracht. So verwendet Chr. Wolff die Subreption bereits als philosophischen Terminus technicus (41). Bei ihm erhält die Subreption zudem ihre besondere Ausrichtung auf Probleme der Leib-Seele-Diskussion (42), da hier am häufigsten eine illegitime Verknüpfung von Ideen vermutet wird; allerdings handelt es sich lediglich um eine Diskussion von exemplarischer Qualität, nicht um eine exklusive Ausrichtung des Begriffs der Subreption. Wolff modifiziert vielmehr das Problem der Subreption so, dass sie für die gesamte Metaphysik relevant wird. Schließlich ergänzt Wolff: „Es sei nicht alles, was über die unmittelbare Erfahrung hinausgeht, bloße Subreption. Es könne auch eine Hypothese sein" (44). Mit dieser Aussage wird die Subreption so eingeschränkt, dass sie nicht mehr einfach eine Erklärung von logischen Fehlern, sondern von Fehlern in der logischen Ausdeutung empirischer Data ist. Solange man aber daraus keine Folgerungen über die Empirie ableitet, gilt: „Die Hypothese würde so den Platz der – durchschauten – Subreption einnehmen" (45). Wolff verändert also den Anwendungsbereich und den Anwendungsfall gleichermaßen, indem er die Subreption nun auf die Empirie bezieht und gleichsam gegen die Hypothese als der durchschauten Subreption abgrenzt.

Im Anschluss an diese Ausführungen untersucht BB einzelne Handbücher zur Logik, die auf Wolff aufbauen und die Kant verfügbar waren. BB arbeitet textnah heraus, welche Modifikationen der Begriff der Subreption dort erfahren hat. Insbesondere die Verschiebung von Problemen der Definition zu denen empirischer Erkenntnis und schließlich zu einem Begriff der Urteilslehre bei H. Köhler (52) sind hervorzuheben. Eine abschließende Modifikation kommt noch durch G. B. Bilfinger hinzu, der den Anwendungsbereich auch auf die sekundären Qualitäten ausweitet (55).

In diesem Teil präsentiert BB in beinahe lexikongerechter Form und Kürze einzelne Etappen der Begriffsgeschichte und zeigt auf, was jeweils von den Philosophen verändert wurde. In den Fußnoten werden in ausführlicher Form die originalsprachlichen Textauszüge geboten. Rez. hätte sich nur mehr Querverweise gewünscht, wie sie BB für den Freiheitsbegriff bei Wolff mit Blick auf denjenigen bei Kant (48) tatsächlich spora-

disch liefert. So hätte insbesondere bei Wolff die Problematik der „Nichtempirizität" der Hypothese (45) bereits auf den Teil der Arbeit vorausdeuten können, in dem BB bei Kant eine strukturähnliche Form hiervon in den Antinomien der „Transzendentalen Dialektik" herausarbeiten wird, wo ebenfalls kein entsprechender Rückverweis erfolgt.

(ii) Es folgen Detailstudien der einzelnen Schriften Kants zum „vitium subreptionis" (69–141). Man kann diesen Teil auch als einen Kommentar zur Entwicklung der Logik in Kants einzelnen Werken lesen. Rez. greift exemplarisch die Diskussion der Dissertation von 1770 heraus, mit der BB einsetzt. Kant kommt hierin ausführlich auf die Subreption als das zweite Prinzip in der Metaphysik (neben dem Reduktionsprinzip) zu sprechen. Während das Reduktionsprinzip Raum und Zeit nur für die Sinnlichkeit vorbehält, ergänzt das Subreptionsprinzip als Subreptionsverbot den Aspekt, Begriffe ohne entsprechende Anschauungen insgesamt zu meiden (81). Allerdings wäre es BB zufolge unzureichend, hieraus zu schließen, die Dissertation würde lediglich die „Transzendentale Dialektik" antizipieren oder gar vorwegnehmen. Während Kants Dissertation eine negative Propädeutik sein wolle, löse die „Kritik der reinen Vernunft" den Streit über Erkenntnis- und Gegenstandsbedingungen positiv. Dennoch sei eine gewisse Nähe nicht zu leugnen. Denn nicht allein methodisch, sondern auch thematisch kehren die einzelnen Thesen über falsch gebildete Axiome wieder: allerdings in der „Analytik" der „Kritik". Entscheidend ist hierbei, dass sie nicht in der „Dialektik" besprochen werden, wo man sie vermuten würde, wenn die Dissertation nur eine kleinere Parallelschrift der „Kritik" wäre. Die „Dialektik" übernimmt insofern nicht die Argumentation, sondern den „Impuls" (91).

(iii) Im dritten Abschnitt löst BB seine der Arbeit vorangestellte Kernthese ein: „Möglicherweise gründet die transzendentale Dialektik in Wahrheit auf der Subreption" (5). Kants Kap. zur „Transzendentalen Dialektik" würde dann nicht mehr von Fehlern der Vernunft, sondern höchstens von Strukturen handeln, die die Vernunft vorbildet und die zu Fehlern führen. Die Fehler aber würden erst durch die Subreption der Urteilskraft begangen werden. Hierzu untersucht BB die Begriffe der Subreption, der Amphibolie und der Dialektik bei Kant, indem er die „Kritik der reinen Vernunft" mit denjenigen „Reflexionen" vergleicht, die einzelnen Stellen als Vorarbeiten oder Kommentare philologisch zugeordnet werden können.

BB rekonstruiert einige Unterscheidungen Kants, die aufzeigen, wie aus dem metaphysischen Fehler in der Dissertation ein transzendentaler Fehler wird (95). Hervorzuheben ist einmal Kants Unterscheidung zwischen einer „petitio phaenomenorum" als Subreption der Synthesis und einer „petitio noumeni" als einer Subreption der Analysis (94). Diese werden folgendermaßen verstanden: Der noumenale Fehlschluss nimmt Begriffe für Objekte an, während der phänomenale Fehlschluss sinnliche Prädikate „über ihre Schranken" hinweg erweitert (95).

Ein weiterer Anhaltspunkt ist Kants Dreiteilung zwischen: „1. das Verhältnis zum Subjekt, 2. zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt" (103, FN). Diese systembildenden Einteilungen Kants werden von BB mehrfach aufgenommen, um an ihnen zu erläutern, wie Kant seine Argumentation in der „Kritik" aufbaut. Dies gibt das Kriterium dafür ab, dass die Analyse vollständig ist, ob Kants Thesen nicht insgesamt Subreptionen zugrunde liegen. Denn durch den Systemfaktor werden alle Fehler überschaubar.

Eine weitere Analyse von BB hebt die „Doppeldeutigkeit von Kants Amphiboliebegriff" (119, FN) hervor. Außer an der Stelle, wo Kant explizit von einer transzendentalen Amphibolie spricht, handele es sich demnach stets um die klassische Bedeutung dieses Begriffs, also der Falschheit eines Schlusses durch „die verschiedenen Bedeutungen des Mittelbegriffs" (119). Erst in der transzendentalen Amphibolie kommt es zur Verwechslung des Mittelbegriffs einmal als reines Verstandesobjekt und einmal als Erscheinung. Darüber hinaus stellt BB auch heraus, dass Kant die Begriffe Amphibolie und Paralogismus im logischen Sinne auch für die Bereiche hätte verwenden können, die dem jeweils anderen Begriff im Werk tatsächlich zugeordnet wurden. Kant scheine hier eine explizite Fachterminologie für die kritische Philosophie eingeführt zu haben, deren Pointen nicht aus den Grundbedeutungen in der Logik erschlossen werden könnten (119).

Neben Ausblicken auf andere Themenfelder der Philosophie Kants, in denen (zumindest der Sache nach) das *vitium subreptionis* vorkommt (etwa die berühmte Unterschei-

dung zwischen: aus Pflicht vs. pflichtgemäß; 122), kommt es schließlich zur eigentlichen Auseinandersetzung mit der „Transzendentalen Dialektik". BB rekonstruiert dabei zunächst, dass es sich bei den Antinomien noch gar nicht unbedingt um ontologische Widersprüche handeln müsse (147). Einer Interpretation, es würde sich um sich ausschließende Paarungen von These–Antithese handeln, wird widersprochen. Als Belege hierfür werden insbesondere die Reflexionen 4756–4760 (in der Lesart von P. Guyer), die als die eigentliche Erkenntnistheorie hinter der „Kritik der reinen Vernunft" begriffen werden (148), angeführt. Die Struktur einer Antinomie ist insofern noch nicht die Vernunftdialektik selbst, da sie erst widerstreitend wird, wenn sie nicht bloß hypothetisch, sondern metaphysisch behauptet wird. Es „tritt ein paradoxer Effekt ein, der die Auflösbarkeit der gerade wirklich gewordenen Antinomien ebenso wie Aussagen Kants etwa in der Methodenlehre erklärt. Mit der Echtheit der Antinomien kommt die Falschheit ihrer Thesen" (153). Erst wenn die Thesen als metaphysische Wissenschaft behauptet werden, werden sie zur echten Antinomie und somit falsch. Solange es bloße Hypothesen sind, kommt es zu keinem Problem. Das Problem entsteht also erst, wenn die Antinomien auf die Ebene der Urteilskraft verwiesen werden, indem sie behauptet werden – die Antinomien eignen sich insgesamt also „nicht als Kandidat für die Dialektik der Vernunft" (154).

BBs Argument hebt insofern auf den Systemcharakter ab, als darin die Vernunft ein Ganzes der Erkenntnis anzielt. Dieses System wird in den Antinomien erst dann widersprüchlich, wenn die Urteilskraft transzendentale Subreptionen begeht. Rez. ist jedoch nicht deutlich, ob die Trennung von Vernunft und Urteilskraft an dieser Stelle von Kant geteilt worden wäre. Man müsste nämlich das Denken von These–Antithese (Vernunft) und ihre Behauptung (Urteilskraft) auseinander halten, als gäbe es bei Kant eine Urteilskraft, ohne von einer Vernunft ins Werk gesetzt worden zu sein.

Da nun aber für BB die Antinomien als Ort der Vernunftdialektik ausscheiden, fährt er mit Kants Prosyllogismen fort. Ein Prosyllogismus bezeichnet den logischen Zusammenhang, nach „immer allgemeineren Obersätzen" zu suchen (161). Dies wäre eine Eigenschaft der Vernunft, indem Kant eine logische Figur heranzieht und mit ihr die transzendentale Dialektik „überformt" (160). Allein hier ist also der originäre Ort der Vernunft in der Vernunftdialektik, indem die Vernunft durch das Aufsuchen von Obersätzen die Urteilskraft zu Fehlschlüssen durch Erschleichungen verleitet.

An dieser Stelle beendet BB seine Arbeit abrupt mit folgenden Sätzen: „Kant sieht bei der Vernunft eine Dialektik am Werke, deren Plausibilität heute gering ist. Damit liegt am Grund der Dialektik die Subreption" (162). Rez. wird dabei weder deutlich, welchen Status die „Plausibilität" an dieser Stelle verdient, noch wie BB zu ihr gelangt. Vielmehr hätte BB ein konkretes Wort zum kantischen Vernunftbegriff verlieren müssen. Insbesondere zum Verhältnis von Vernunft und Urteilskraft, das für die Arbeit so maßgeblich ist, hätte sich Rez. angesichts dieses Ergebnisses mehr zu erfahren erhofft. Daher erscheint Rez. das Ende wie ein unerwarteter Abbruch.

Resümee: So wenig Rez. das Ende des dritten Teils der Dissertation befriedigt, so sehr sind die knappen Darstellungen des Begriffs der Subreption im ersten Teil exzellent gelungen. Allerdings werden sie nicht mehr ausführlich mit Kant verglichen. Ebenso analysiert BB später die logischen Zusammenhänge der „Kritik" und der Subreption, reflektiert seine Ergebnisse dann aber nicht noch einmal in systematischer Hinsicht: Ist die transzendentale Dialektik nun besser oder schlechter begründet? Ist die Systembildung bei Kant nun konsistenter oder fragmentierter? Sieht man von diesen Mängeln ab, kann die Dissertation von BB als eine durch ihre Detailanalysen anregende Lektüre bewertet werden: im Begriff der Subreption für die Geschichte der Philosophie der Neuzeit insgesamt und für die Kantforschung aufgrund der weiteren untersuchten Begriffe wie etwa demjenigen der Amphibolie im Besonderen. Th. Nawrath

Heidegger, Martin, *Gedachtes*. Herausgegeben von *Paola-Ludovika Coriando* (Gesamtausgabe; Band 81). Frankfurt am Main: Klostermann 2007. XX/360 S., ISBN 978-3-465-03555-8.

Dieser Bd. vereinigt in sich vier Teile. Er beginnt mit einigen Stücken aus dem Nachlass von Elfride Heidegger: mit Gedichten von Martin Heidegger (= H.) aus den Jahren

1910–1916 und einigen Briefen an seine künftige Frau, darunter wichtig die Selbstanalyse in einem Brief vom Juni 1918 (14–17). Der Zweite Teil trägt den Titel „Aus der Erfahrung des Denkens"; er enthält Texte vom Ende der dreißiger und aus den vierziger Jahren; einige davon waren schon im der gleichnamigen Veröffentlichung und im Privatdruck „Winke" (1941) gedruckt worden. „Der Dritte Teil ‚Gedachtes für das Vermächtnis eines Denkens' (282–320) ist eine Sammlung von Texten, die H. seiner Ehefrau zu deren Geburtstag am 3. Juli 1973 übereignet hat und in den anschließenden Jahren noch erweitert wurde (322–334)." (Aus dem Nachwort der Herausgeberin, 356f.). Der Vierte Teil, eine Art Nachtrag, bringt Texte aus verschiedenen Zeiten. – Der Gesamttitel greift eine Formulierung auf, die H. selbst für eine Reihe der Texte, die fast alle den Eindruck von Gedichten erwecken, gewählt hat: „Gedachtes". Er selbst notiert: Weshalb die Texte „Gedachtes"? „Weil sie erlauben, Aussagesätze, überhaupt Sätze zu vermeiden; weil sie nötigen, alle Füllwörter zu übergehen. Weil sie in einen dem Denken eigenen Brauch gelangen lassen, den Parmenides als einziger stiftete, – … [als er τὸ ἐόν – das Anwesend zum ersten Mal als Gedachtes zur Sprache brachte]. Dem äußeren Anschein ‚Verse' und Reime – sehen die Texte aus wie ‚Gedichte', sind es jedoch nicht" (320).

Der Inhalt dieses Bds. widersteht jeder Zusammenfassung. Nur einige Eindrücke können geschildert werden. H. schreibt strenge Gedanken- und Textfügungen, eindrucksvoll in ihrer Knappheit, zugleich faszinierend und schwer zugänglich in ihrer Dichte. Man wird Zeuge, wie H. manche davon immer wieder aufgreift, verändert und erweitert. Einigen dieser geschlossenen Formen sind knappe Erläuterungen einzelner Ausdrücke oder Hinweise auf Passagen seiner veröffentlichten Schriften beigefügt. Für wen sind diese Fügungen geschrieben? Einige sind ausdrücklich seiner Frau oder Freunden gewidmet, fast alle aber sind einfach so hingestellt, aufgestellt wie monumentale Inschriften. Manchmal scheint es dem Leser, er verstünde einzelne Zeilen, dann aber verliert er sich nicht selten wieder im Dickicht ungewöhnlicher Wortfügungen. Einiges, das intuitiv in einem gewissen Maß verständlich scheint, sei angeführt, so z.B. der Text „Ernte": „Erst wenn Dein Denken / dieses Lassen ist: / Seyn-lassen, nämlich: Seyn / in dessen eigenen Schrein, / ist Denken dorthin eingebracht, / woher es einstig zugedacht, / ist Denken Ernte, / die Dich von Dir selbst entfernte, / ist *dein* Denken / nicht mehr Deines, / ist es reines / Opfer. *Ist* … / Andenken, / das sich selbst vergißt" (81). Oder „Wo sie alle Ferne wild zerbrechen, / wie kann Nähe noch erblühen? / Nie wird sich die Ferne rächen, / Nähe nie den Fluch bemühn. / Wahn bleibt seinem Wähnen überlassen, / Weil das Seyn dies nie vermag, / sich des Seyns je zu erlassen …" (93). Oder auch der Spruch „Wege, / Wege des Denkens …" (325) oder schließlich der anspielungsreiche Text um das Augustinische Motiv „Amo: volo ut sis" (109). Man bemerkt selbstkritische Wendungen: „Laß denn ab von aller Überwindung. / Laß nur zu: die Wendung" (92); „Laß auch das Gründen noch / und alle Sucht zum Grund der Gründe, / auch der ‚Abgrund' ist nur sein Gefolge, / finde dich ohn ein Warum / ins Gehören zu der Freye, / die sich Freyheit im Enteignis / jäh, voreinstig fast, ereignet." (95); das Leitwort „Ereignis" lässt zu sehr ans Geschehen denken und soll deshalb ersetzt werden durch „Eignis".

Immer wieder taucht der in den „Beiträgen zur Philosophie" angedeutete „Letzte Gott" auf. Wer hofft, damit sei in irgendeiner positiven Weise auch der Gott gemeint, an den Christen glauben, lese den Text „Gläubige": „Dieweil ihr des Heiligen, / daß es einst komme,/ unselbstisch wartet, ihm dienet, / mag euch der Gott noch / und dessen Sohn gar im / Geist, dem gemeinten, gehören. / Anders aber beharrt nur im Wollen / der Glaube, allem der Vorgriff, / nie ein Gelauben …", den H. selbst folgendermaßen erläutert: „Die Anmaßung des Glaubens gegenüber dem Denken, der diesem je und je voraus zu sein meint und nur darauf lauert, es zu überholen, ist der selbstsüchtige Aufstand gegen das Seyn, dem der Glaube meint entweichen zu können" (204, vgl. 134.172.224). – Auffallend häufig ist die Rede vom Tod, der wie ein Felsen das Dasein durchragt und doch in seinem Wesen verkannt wird. Das Hauptthema aber ist immer wieder das Denken in seinem Bezug zum „Seyn". Ihm möchte H. immer reiner entsprechen. Vom Vorgehen der Philosophie, das mit Gründen für und gegen arbeitet, hat sich Heidegger schon lange verabschiedet: „entlasse den Aufwand / verzichte auf Vorbild", sagt er zu

sich selbst und kommentiert: „der Aufwand: die ‚Reflexion', die ‚Auseinandersetzung'; ‚Vorbild' – ‚die Philosophie' (105–106). Auf gewöhnliche, selbst mit Heideggers Schriften nicht unbekannte Leser hin sind die Seiten dieses Buches offenbar nicht geschrieben, höchstens auf solche, die erst noch kommen müssen. Heidegger ermahnt sich selbst „Erlauere nie Verständlichkeit" (149), damit eine Gefahr beschwörend, die doch kaum groß zu sein scheint.

Die Edition ist überaus sparsam mit Hinweisen, die das eine oder andere „Gedachte" wenigstens biographisch ein wenig hätten erhellen können. Ersatzweise findet man einiges davon im Anhang zum Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Heidegger (hg. v. Ursula Ludz, Klostermann 1998). G. Haeffner S. J.

Crowe, Benjamin D., *Heidegger's Religious Origins.* Destruction and Authenticity. Bloomington: Indiana University Press 2006. XV/296 S., ISBN 0-253-34706-8.

Crowe (= C.) ist Assistant Professor an der University of Utah mit dem Forschungsschwerpunkt „Religionstheorie in der klassischen und zeitgenössischen deutschen Philosophie". In dem hier vorzustellenden Buch versucht er, am Beispiel zweier heideggerscher Begriffe, „authenticity" (Eigentlichkeit) und „destruction" (Destruktion), die Bedeutung von Heideggers (= H.s) religiösen Wurzeln für dessen Entwicklung der „Hermeneutik der Faktizität" nachzuweisen. Es sind drei Eckpunkte, die C. schließlich zu der Hauptthese seiner Untersuchung führen: 1. H.s christliche Erziehung; 2. H.s Luther-Studium und sein Aufgreifen des in Luthers frühen Schriften oft auftretenden Begriffs „destructio" (Destruktion); 3. das Selbstverständnis des jungen H., der, wie C. aus einem Brief H.s zitiert, sein Philosophieren als Berufung verstand, in „Forschung und Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen ... das in meinen Kräften stehende zu leisten" (an Engelbert Krebs, 9. Januar 1919). Dies interpretiert C. dahingehend, dass es H. in seiner Philosophie darum gehe, in erzieherischer Perspektive Möglichkeiten eines „authentischen" Lebens aufzuzeigen, worin auch die Methode der Destruktion letztlich motiviert sei: „That is, destruction is a philosophical practice that aims at cultivating authenticity as a concrete possibility for individual man and woman" (3). Unter dieser Annahme werden ihm „Destruktion" und „Eigentlichkeit" (authenticity) zu den Grundbegriffen heideggerschen Denkens.

Im ersten Teil seiner Untersuchung stellt C. unter dem Titel „H.'s Religion" die Bedeutung des Christentums für H.s frühes Denken heraus. Luther, so C., habe hier insofern eine zentrale Rolle gespielt, als seine *Theologia Crucis* für H. eine herausragende Exemplifizierung der urchristlichen Grunderfahrung dargestellt habe. Um dies deutlicher zu machen, schließt C. in einem zweiten Kap. eine kurze Darstellung Luthers an. Der zweite und dritte Teil des Buchs ist Crowes eigentlicher Entdeckung gewidmet, die er schon in der oben zitierten These am Anfang der Untersuchung vorwegnimmt. Es geht ihm um ein neues und überhaupt erstmalig echtes Verständnis des Begriffs „Destruktion". C. sieht hier einen engen Zusammenhang mit dem Begriff der „Eigentlichkeit", den er dem „Romantischen Personalismus" zuordnet (137). Er folgert daraus, dass H.s Zugehörigkeit zu dieser Tradition ihn zwar vor direkten normativen Äußerungen habe zurückschrecken lassen, niemand aber verneinen könne, dass sich H. ein moralisches Ideal der Eigentlichkeit zu eigen mache (10) – auch wenn sich dies eher in der Hervorhebung „wertvoller Lebensweisen" als in der Deklaration von Pflichten äußere (8). Zusammenfassend plädiert C. dafür, H.s Begriff der „Eigentlichkeit" in dem Sinne zu verstehen, dass dessen „Anliegen das Hochhalten des Wertes der Individuen und der individuellen Lebensweisen gegenüber anonymer Konformität und der Hegemonie diverser Ideologien" (10; 168) sei. H.s philosophische Methode sei dementsprechend als erzieherische Praktik zu verstehen, die zu einem an diesem moralischen Ideal der Eigentlichkeit ausgerichteten Leben hinführen solle. Ab 1920 bezeichne H. diese Methode dann mit dem Terminus „Destruktion" – und dies sei die – bei Luther bereits vorgebildete – aber bisher von allen H.-Kommentatoren übersehene Grunddimension dieses Begriffs (232).

C. bezieht sich in seiner Untersuchung auf die Vorlesungen, Aufsätze, Briefwechsel und Veröffentlichungen H.s im Zeitraum von 1917–1927, einschließlich „Sein und Zeit". Es geht ihm nicht um eine Neuinterpretation oder Übertragung heideggerschen Gedan-

kenguts, sondern darum, H. „richtig zu verstehen" („getting H. right" [4]). Als sein methodisches Ideal setzt er sich eine eng am Text geführte Interpretation unter Einbeziehung wichtiger Einflüsse auf H.s Denken (Dilthey und Luther) (4). Dieses Ideal steht jedoch in Widerspruch zu der Tatsache, daß C. in seinem Buch ausschließlich mit den englischen Übersetzungen der Originaltexte arbeitet und auch die Übertragungen der zentralen Termini nicht immer kritisch hinterfragt. Dadurch kommt es zu Einseitigkeiten und Verschiebungen, da im deutschen Original vorhandene Konnotationen und Implikationen der Begriffe aus dem Blick fallen: Besonders deutlich wird dies am Begriff „Eigentlichkeit", der weitgehend auf den Sinn der englischen Übertragung „authenticity" hin ausgelegt wird. Die zum Teil daraus folgende, stark lebenspraktisch akzentuierte Interpretation der Methode der Destruktion greift ebenfalls zu kurz. – Für ein Beispiel, in welcher Weise eine Untersuchung der Rolle Luthers im Denken des frühen H. auch für den Begriff der Destruktion fruchtbare Perspektiven eröffnen kann, sei auf Christian Sommers überzeugende Studie zu diesem Thema verwiesen (H., Aristote, Luther, Paris 2005). M. Drewsen

McInerny, Ralph, *Praeambula fidei*: Thomism and the God of the Philosophers. Washington/D. C.: The Catholic University of America Press 2006. 313 S., ISBN 978-0-8132-1458-0.

Mit dem vorliegenden Werk knüpft der Verf. an seine 2001 erschienene Publikation *Characters in Search of Their Author: The Gifford Lectures Glasgow 1999–2000*. Notre Dame, an. In dieser war der Autor (= M.) bemüht, Einwände gegen die sog. natürliche Theologie auf dem Hintergrund der Wende zum Subjekt und weiterer Entwicklungen in der rezenten Philosophie zu entkräften. Die aktuelle Veröffentlichung hat demgegenüber die Zielsetzung, die natürliche Theologie in ihrer klassischen Form als *praeambula fidei* gegenüber Vorbehalten von gerade römisch-katholischen Theologen zu verteidigen. Mit seinem Engagement für die *praeambula fidei* verfolgt M. ein ambitioniertes Anliegen, nämlich die Verteidigung des Thomismus als Philosophie (ix), die Rehabilitierung von Thomas de Vio Cajetan (32), die Zurückweisung der latenten „Theologisierung" des Thomas von Aquin (38) sowie die Wiedergewinnung der „klassischen Sicht der Philosophie". Unter der letzteren versteht der Verf. die Rückkehr zum Realismus (36) und jenem Verständnis der Metaphysik als Theologie, demzufolge die *praeambula fidei* nicht nur den krönenden Abschluss der Metaphysik, sondern der Philosophie insgesamt bilden (168). Dieses Vorhaben entfaltet der Verf. in drei Schritten. Im einführenden ersten Teil (3–32) seines Werkes nähert sich der Verf. der *praeambula*-Thematik über die Unterscheidung der verschiedenen epistemischen Einstellungen von Glauben *(human faith)*, Meinen und Wissen bei Thomas von Aquin. Anschließend stellt er die Grundzüge der thomanischen Bestimmung des Glaubens als theologische Tugend *(religious faith)* dar. Diesbezüglich werden u. a. knapp die Zuordnung von Intellekt und Wille, das leitende Motiv und einige Glaubwürdigkeitskriterien, welche Thomas zur rationalen Rechtfertigung der Glaubenszustimmung anführt, skizziert. Werkgenetisch weist M. sodann nach, wie die *praeambula fidei* trotz terminologischer Schwankungen der Sache nach stets zum Kernbestand des thomanischen Denkens gehören (26–31). Im zweiten Teil der Untersuchung (35–155) analysiert der Autor die Gründe, welche in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. für die verbreitete Skepsis unter christlichen Denkern in Bezug auf die philosophische Gotteslehre verantwortlich zeichnen. M. identifiziert ein Konglomerat an Gründen: die Vorbehalte „moderner" Philosophen hinsichtlich der Gottesbeweise, welche sich aus der skeptischen Einschätzung der Gewinnung von Wissen generell speisen (36); ein irriges Verständnis der sog. „Christlichen Philosophie"; die Relativierung des Natürlichen zugunsten des Übernatürlichen in weiten Teilen der nachkonziliaren römisch-katholischen Theologie sowie die Annahme, die thomanische Philosophie sei allein innerhalb ihres genuin theologischen Kontextes verstehbar und konsistent. Die nachhaltigste Schwächung der *praeambula fidei*-Lehre resultiert für M. jedoch aus dem Bemühen innerhalb der thomistischen Tradition selbst, den „authentischen" Thomas von Aquin wiederzuentdecken und seine Lehre von verfälschenden Darstellungen, allen voran jener von Cajetan, zu befreien (32). In detaillierten Einzelstu-

dien zu Etienne Gilson, Henri de Lubac und Marie-Dominique Chenu versucht M. paradigmatisch nachzuzeichnen, wie es allmählich innerhalb des Thomismus im vorigen Jhdt. zur Erosion der einst zentralen apologetischen Lehre von den *praeambula fidei* gekommen ist. In seinen Ausführungen zu Gilson (39–68) setzt sich der Verf. mit dessen These auseinander, Cajetans Kommentar zu Thomas' S.th. sei das *corruptorium Thomae* (40). Akribisch weist M. nach, dass Gilsons Anschuldigungen gegen Cajetan hinsichtlich des Seinsverständnisses und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele unbegründet sind und über weite Strecken Züge einer unsachlichen Polemik tragen (58). Ebenso resolut weist der Autor alle von de Lubac an Cajetan gerichteten Vorwürfe zurück (72). Letztere kulminieren in de Lubacs Behauptung, Cajetan habe mit der Lehre von der *natura pura* die thomanische Anthropologie verfälscht und damit dem Aufkommen des atheistischen Humanismus maßgeblich Vorschub geleistet (123). M. konzediert zwar, dass Cajetan bisweilen vom Menschen als *purus homo* spricht (73), bestreitet aber, dass Cajetan die menschliche Natur als ein in sich abgeschlossenes, selbstgenügsames und autonomes Ganzes begreift. Die Sehnsucht des Menschen, Gott zu schauen, gilt auch Cajetan – im treuen Anschluss an Thomas – unter einer bestimmten Rücksicht als *desiderium naturale*. An Belegstellen verweist der Verf. auf Cajetans Ausführungen zu S.th. I, q.12, a.1 und I-II, q.3, a.8 und die darin getroffene Unterscheidung einer doppelten Betrachtung des Menschen: Absolut gesehen, erstreckt sich das natürliche Verlangen des Menschen nicht weiter, als seine natürlichen Vermögen reichen. Da der Mensch aus eigenen Kräften niemals zur *visio beatifica* gelangen kann, verlangt der Mensch gemäß dieser Betrachtungsweise nicht von Natur aus nach der Schau Gottes. Unter der Rücksicht der Hinordnung des Menschen auf das Glück jedoch ist dem Menschen das Verlangen nach Gott natürlich. Der Mensch hat nämlich Kenntnis von einigen Wirkungen Gottes in der Schöpfung und strebt als vernunftbegabtes Lebewesen danach, deren Ursache zu erkennen (84). Das Aufkommen einer sog. „Christlichen Philosophie" ab 1930, deren Vertreter mit der Autonomie der Philosophie zugleich auch die *praeambula fidei*-Lehre in Frage stellen, ist für M. maßgeblich auf den Einfluss von de Lubacs verfehlter Cajetan-Interpretation zurückzuführen (90). Ausführlich referiert der Autor das Ringen um ein adäquates Verständnis der „Christlichen Philosophie" auf der Tagung der Französischen Société Thomiste im Jahre 1933. Den Vorbehalten, welche Denker wie A.-R. Motte (96–102) dabei gegen eine autonome Philosophie anmelden, geht M. vertieft in der Auseinandersetzung mit M.-D. Chenu nach (108–125). Für letzteren erlangt die Philosophie ihre Autonomie erst innerhalb des Christentums; daher „kann es keine philosophische Tradition geben, denn Tradition erfordert Glaube" (115). In seinem 1942 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzten Werk *Une école de théologie* hatte Chenu das Auseinanderklaffen von Spiritualität und Rationalität sowie den blutleeren Konzeptualismus der neuzeitlichen Scholastik durch die Beeinflussung des Rationalismus von Christian Wolff beklagt und den Glauben als gemeinsamen Ausgangspunkt für Theologie und Philosophie herausgestellt (112). Dass er die Tradition, in der er selbst stand, „verrissen" *(trashed)* hatte, war für Chenu nicht folgenlos geblieben. Die vielfältigen, nicht allein ordensinternen Repressionen gegen Chenu deutet der Verf. als Auslöser für die großteils aus persönlichen Motiven genährten und daher unverhältnismäßigen Attacken, welche neben H. de Lubac vor allem E. Gilson i.S. einer Schützenhilfe für Chenu gegen Cajetan und die thomistische Schule richten (123). Gerade von der Auseinandersetzung mit Gilson verspricht sich M. eine Antwort auf die Frage, welche Interpretationen des Thomismus zur heute breitgefächerten Skepsis gegenüber den *praeambula fidei* beigetragen haben (125). Das Hauptaugenmerk gilt dabei Gilsons These, die für die thomanische Metaphysik zentrale Realdistinktion zwischen Wesen und Sein sei allein mittels einer theologischen, somit auf die jüdisch-christliche Offenbarung gestützten Argumentation erweisbar. Indem Gilson den Nachweis des vermeintlich wichtigsten Elements der thomanischen Metaphysik nur durch den Rekurs auf Gottes Selbstoffenbarung als *„Ego sum qui sum"* für möglich erachtet, werden auch die *praeambula fidei*, welche die höchste Errungenschaft der Metaphysik darstellen, von der Theologie abhängig (139). Aus der Sichtung der thomanischen Erläuterungen zu Boëthius' *De hebdomadibus* geht für den Autor jedoch klar hervor, dass sich Gilson einer radikalen Verzerrung von Thomas' Denken schuldig macht (155).

Im dritten Teil des Buches (159–306) versucht M. nachzuweisen, dass Thomas seine Metaphysik nicht in Absetzung, sondern im Anschluss an Aristoteles entwickelt hat (besonders 283–292). Die These dieses letzten Teils konstituiert zugleich die leitende Grundannahme der gesamten Untersuchung: Aristoteles' Metaphysik bildet das natürliche Habitat der Lehre der *praeambula fidei*. Zur Rehabilitierung der letzteren ist daher die Berücksichtigung ihres metaphysischen Kontextes unverzichtbar (168). Infolgedessen fordert der Verf., Thomas' enthusiastische Haltung gegenüber Aristoteles und dessen Einfluss auf das thomanische Denken stärker als bisher in der Forschung zu beachten (293). Einen ersten Beitrag dazu legt M. selbst vor, indem er Thomas' Metaphysik ausgehend von seinen Aristoteleskommentaren rekonstruiert. Angezielt ist dabei, den Stellenwert der philosophischen Theologie innerhalb des Thomismus, welcher Thomas' Lehren treu bleibt, aufzuhellen. Die Möglichkeit von Metaphysik als eigenständiger Disziplin, in welcher das Seiende als Seiendes untersucht wird, sieht M. bei Thomas im Nachweis begründet, dass Unkörperliches besteht. Wäre nur Materielles vorhanden, so hätte die Betrachtung des Seienden im Allgemeinen im Rahmen der Physik zu erfolgen (191). Den inneren Duktus des thomanischen Gedankengangs fasst der Verf. folgendermaßen zusammen: Da das Wissen um unkörperliche Entitäten nicht innerhalb des Bereichs des Selbst-Evidenten fällt, muss es argumentativ gewonnen werden. Die Argumentation hierfür hat im Rahmen einer Wissenschaft zu erfolgen. Nachdem die Metaphysik jedoch noch nicht als eigenständige Disziplin feststeht, ist der Erweis, dass Unkörperliches existiert, innerhalb der natürlichen Philosophie zu führen (193). Innerhalb der letzteren kommen daher die *praeambula fidei* bei Thomas zu stehen. Wie Thomas, so deutet auch M. Aristoteles' *Metaphysik* als eine in sich stimmige literarische Größe (219), deren Aufbau stringent auf die Erkenntnis der sog. getrennten Substanzen und des Göttlichen zuläuft (244). Den Höhepunkt von Aristoteles' philosophischer Theologie bildet dabei das XII. Buch der *Metaphysik* (236): „Ganz gleich welche Zusätze und Präzisierungen Thomas anderswo vornimmt, so handelt es sich dabei nur um Verfeinerungen und Weiterentwicklungen dessen, was er hier vorfindet" (246). Für den Verf. sind die *praeambula fidei* bei Thomas deckungsgleich (236) mit den Aussagen, welche in der aristotelischen Theologie über den unbewegten Beweger getroffen werden, nämlich, dass es sich dabei um eine unkörperliche, unveränderliche, ewige Substanz, welche reine Aktualität ist, handelt, deren Erkenntnis mit ihrem *esse* zusammenfällt etc.

Der Untersuchung ist zugute zu halten, dass in ihr die philosophische Gotteslehre als unabdingbares und integrales Moment der Theologie angesehen wird: „Weil die Geheimnisse des Glaubens die *praeambula* umfassen, vermag die christliche Theologie [...] nicht unabhängig von ihnen zu gedeihen" (282). Wenngleich die vom Verf. verteidigte Möglichkeit, philosophisch die Existenz Gottes zu beweisen, höchst umstritten ist, so kann der Wert dieses Buches darin gesehen werden, nachdrücklich die Funktion der traditionellen Gottesbeweise als Kriteriologien bzw. als Versuche, den Ausgangspunkt einer angemessenen Gottesrede zu markieren, hervorzuheben. Ferner bietet M. einen gerade für Theologen interessanten Überblick über einige der zentralen Themen (*potentia oboedientialis*, *desiderium naturale* etc.) der theologischen Debatten des 20. Jhdts., vor allem in der Auseinandersetzung mit der *nouvelle théologie*. Bemerkenswert ist ebenso der vom Autor geleistete eigenständige Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade im Rahmen der Rehabilitierung von Cajetan. Die Akribie, mit welcher M. dabei die gegen Cajetan erhobenen Vorwürfe zu entkräften sucht, macht jedoch zugleich die Schwäche des Buches aus: Vor allem die zum Teil redundante Auseinandersetzung mit Gilson (39–68, 126–155, 293–306) ist der Stringenz des Aufbaus abträglich. Mehrmals scheint der Verf. über der Verteidigung der thomistischen Schule gegenüber dem generellen Vorwurf, Thomas falsch verstanden zu haben, die Leitfrage seiner Untersuchung aus dem Blick zu verlieren. Demzufolge hält sich der eigentliche Ertrag der Untersuchung hinsichtlich der *praeambula fidei* in Grenzen und beschränkt sich auf die paraphrasierende Wiederholung des bereits von Aristoteles Vorgelegten. Gerade diese bewusste Beschränkung auf Aristoteles, der für den Verf. „die beachtlichste natürliche Theologie" (31) sowie „ein für allemal den Stoff der Metaphysik adäquat dargelegt hat" (305), gibt hoffentlich Anlass zu weiterführenden Diskussionen. Nicht zuletzt die pauschalisierenden Vorbehalte des Autors gegenüber der modernen Philosophie (36) sowie

seine Behauptung, die römisch-katholische Kirche sei gegenwärtig die einzige Instanz, welche die natürliche Vernunft verteidigt (282), sollten einen hinreichenden Grund zur Auseinandersetzung mit ihm darstellen. Negativ ins Gewicht fallen ferner die gehäuft vorkommenden orthographischen Fehler (u.a. auf den Seiten 32, 67, 100, 112, 151, 165) sowie der nicht einheitliche Umgang mit fremdsprachigen Wendungen und Zitaten: Zum Teil werden diese vom Verf. ins Englische übertragen, mitunter bleiben sie unübersetzt (270, 287 etc.); ebenso finden sich einige transkribierte griechische Zitate (291), während M. andere im Original belässt (290, 297). C. J. Amor

Kobusch, Theo, *Christliche Philosophie.* Die Entdeckung der Subjektivität. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 264 S., ISBN 3-534-19746-1.

Es geht nicht um die „Grabenkämpfe" des 20. Jhdts. „Die christliche Philosophie ist die Philosophie der Kirchenväter." Zu ihnen muss man „hinter die Distinktion von Philosophie und Theologie zurück"; denn deren Philosophie ist „zugleich immer auch Philosophie des Christentums" (13), weil anderseits damals Philosophie eine Weise zu leben bedeutet. Wissen war (Sokrates) „Sorge um die Seele". Dem postmodernen Gewaltvorwurf an jeden Wahrheitsanspruch antwortet Kobusch (= K.) mit dem Programm, aufklärend Gewalt gegenüber vaterlosen Texten zu verhindern (18). Die Basis-These seiner Vermittlung einer vernachlässigten Tradition spricht der Untertitel an: Es geht um die Irreduzibilität des Inneren (ohne Entgegensetzung zu einem „Außen"), um die „Selbstaufmerksamkeit des menschlichen Bewusstseins" (24). – Dabei (I.) sollten wir die Vorstellung von einer Philosophiefeindschaft der Väter nuancieren: Sie ist „nicht einmal im Hinblick auf Tertullian eindeutig festzustellen" (26). Bis ins 12. Jhdt. meint der Begriff der Theologie die philosophische – im Sinn von Aristoteles, Boëthius …, weshalb das Christentum nicht bloß als wahre Philosophie, Philosophie Christi, sondern auch als wahre Theologie bezeichnet wird. Was aber die Offenbarung angeht, so ist alle rechte Philosophie „ein gottgeschenktes Gut" (30 – von großen Inspirierten wie Pythagoras zu schweigen).

An den Platonikern bemängeln (II.) die christlichen Denker das Auseinandertreten von Theorie und Praxis, vor allem in Gotteslehre und Kult. Zu solcher „Wortphilosophie" ist ihre „Tatphilosophie" (Cyprian) kein Gegenentwurf, sondern ihre Vollendung (40). – Insofern lässt sich das Christentum durchaus als Platonismus fürs Volk (III.) charakterisieren, wobei (inhaltlich) Nachahmung Gottes jetzt die Inkarnation des Logos und als Nachahmung Christi die Auferstehung der Toten impliziert (die Seelenwanderung wird moralisch gelesen), so wie „die Sorge um die Seele als den (!) wahren Menschen" das Leibliche mit einbezieht (38). Vor allem aber (praktisch) besagt die Formel, dass es sich nicht auf Eliten beschränkt. „Unser Fischer fand, was der Philosoph nicht gefunden hat" (47 – Hieronymus); der wahre Philosoph ist der Laie (Cusanus' Idiota). – Zugleich begegnet (IV.) im Χριστιανισμός – scheinbar *nach* Ἑλληνισμός und Ἰουδαϊσμός – die älteste, ursprüngliche Philosophie. Demgemäß findet sich (V.) in der Bibel auch die tradierte Disziplinen-Gliederung Logik, Ethik, Physik (in unterschiedlichen Zuordnungen, erstmals bei Origenes).

Im Zentrum steht der „innere Mensch" (VI.); dessen Innerstes bildet das Gewissen, darin der Nous zum Menschen spricht. Das ihm eigene Bewusstsein, in Endlichkeit wie Selbststand (den die Väter gegen die Arianer verteidigen – statt dass Gott der „Schulmeister" der Ureltern gewesen wäre [Eunomius], wurde die Sprache „von uns selbst erdacht" [Gregor v. Nyssa] – 82), meint der stoische Ausdruck Epinoia (VII.). – Charakteristisch für die Epinoia ist die Erinnerung als „Vertreibung des Vergessens" (85). – Das führt zur Lehre vom inneren Wort (IX. – ein äußeres besitzen auch Tiere). Dabei hat Augustinus „wie kaum jemand zuvor" dessen intersubjektiven Charakter bewusst gemacht (93). Aristotelisch war es ein Seelenakzidens; Thomas wird ihm ein *esse obiectivum* zusprechen (95).

Auf diese Struktur-Kap. folgen drei zu Haltungen und Handlungen, 1. Glauben und Vertrauen (X.): Glaube ist eine Weise der Zustimmung, also Willenssache. Das setzt ihn schon früh dem Irrationalismus-Vorwurf aus (Kelsos – 97). Dagegen wie gegen christliche Fideisten steht das Konzept vernünftigen Glaubens. (Gelte das nicht für alle Philo-

sophenschulen; denn wann bringen dort Argumente jemanden zum Wechsel? – 99.) Prinzipiell ist alles Geglaubte einsehbar (darum die Erkenntnisansprüche etwa bei Eckhart, „was nichtsahnende Medievisten unserer Tage als eine besondere Neuerung verstehen" – 101). Statt des Wissens wird dem Glauben der Beweis kontraponiert (und der gründet auch aristotelisch in unbeweisbaren Prinzipien). – 2. Absicht und Vorsatz (XI.): Origenes begründet eine neue Freiheitslehre, „nach der dem Willen erstmals eine konstitutive Funktion [...] in der Führung des Lebens zuerkannt" wird (106). Wir sind gewissermaßen die Väter unser selbst" (Gregor v. Nyssa), ist doch der Mensch „mehr Freiheit als Wesen, das heißt: Natur" (107 – Chrysostomus). Hier öffnet sich, in der Absicht (in welcher [Hegel] das Allgemeine der Tat mitgewusst wird), der Ort des Guten und Bösen (wobei Vorsatz die Tat zu meiner Handlung macht). Den Kern der Absicht bildet die Zustimmung, nicht bloß in der guten/bösen Tat, sondern auch im theoretischen Urteil – wo die Wahrheit uns „jener Notwendigkeit [unterwirft], die der Freiheit nicht entgegengesetzt ist" (110). – 3. Reue und Scham (XII.): Das erste Wort benennt, aus dem neuen Freiheitsansatz heraus, einen besonders auffälligen Bruch zum antiken Weisheitsideal, während der Begriff der griechischen Schamkultur (B. Williams) geläufig ist. (So sehr man bei Scham zuerst an das Sich-Schämen denkt [vgl. die Urbedeutung: Schande], wüsste ich doch gern, ob damals wirklich nie der Gedanke begegnet, den M. Scheler sehr stark macht [ohne dass es hier anklänge]: dass Scham ursprünglich der Sinn für die Bewahrung von Kostbarem ist, Sich-Schämen also die Reaktion auf deren Verletzung.)

Das Innerste des inneren Menschen: das Gewissen (XIII.). Tägliche Selbstprüfung empfehlen die antiken Schulen; doch „gibt es keine eigentliche Theorie des Gewissens" (118f.). Es ist um Selbstprüfung und gegebenenfalls um Selbstverurteilung zu tun (Chrysostomus: αὐτοκατάκριτος = durch sich selbst verurteilt – 121); aber natürlich geschieht dies vor Gott (schon Cicero spricht von einem „Stück Gottes" in uns). So wird das „gute Gewissen" (über ein sanftes Ruhekissen hinaus) zu einem paradiesischen Fest (Augustinus, Chrysostomus – 121f.). Und von Chrysostomus her stellt beim Nyssener statt des Kosmos das Gewissen *den* Gottesweg dar (123 [vor Newman]). – Die „allerschönste Blume der Liebe": das Verzeihen (XIV.). Griechisch gehörte es einerseits zur Adelsethik; anderseits weist die Stoa es ab: als Seelenschwäche gegenüber der gebotenen Strafe. Platons Götter verzeihen nicht. In der Tat scheint hier der Sinn für die sittliche Tiefe von Schuld zu fehlen. Anderseits ist hier die Gerechtigkeitsidee so bestimmend, dass noch Simplikios im Gedanken eines vergebenden Gottes nur einen kruden Anthropomorphismus zu sehen vermag. Der Christ aber weiß sich dankbar zur Nachahmung des verzeihenden Vaters Jesu Christi gerufen. – Schließlich ist von jener Glaubenslehre zu sprechen, die den Zeitgenossen wohl am befremdlichsten erscheint: Ursünde, Tod und Wiedergeburt (XV.). Für K. haben viele Erörterungen dazu der christlichen Philosophie „einen Bärendienst erwiesen" (131). Werde anderseits eine destruktive Kritik dem Anliegen gerecht? Es ging doch darum, den unleugbaren Hang zum Bösen zu erklären (nicht auch oder eher noch: die All-Erlösung durch Jesus Christus?) – gegen gnostische Verlästerung von Schöpfung und Natur. K. greift auf P. Ricœurs Phänomenologie zurück, der zufolge wir das Böse zwar selbst tun, doch nicht als Erste; wir setzen es stets fort. Befreiung schenkt die Taufe: worin der Tod der Geburt vorangeht. Geburt als Wiedergeburt. Ihre Spitze ist die Christusgeburt im Herzen des Menschen.

K. kehrt zum Eingang mit seiner Metaphysik-Diskussion zurück. Epoptie: Metaphysik des inneren Menschen (XVI.). Die christlichen Autoren haben die Rezeption der griechischen Seinslehre („Exodusmetapyhysik") nie als ihre Metaphysik-Form verstanden. Epoptie meint die Schau des Göttlichen, die – gemäß Origenes – erstmals Salomo gelehrt hat: nach der Ethik der Proverbia und der Naturphilosophie des Ecclesiastes im Hohenlied. Sie ist Mystagogie (141), eine „Metaphysik des sich verändernden Subjekts" (142). „Die Erkenntnis des Göttlichen besteht nicht länger in der bloßen Betrachtung eines vorgegebenen höchsten Gegenstandes, sondern in der ‚Gottwerdung'" (146). Bezeichnenderweise beziehe Pico della Mirandola sich in seiner berühmten Oratio ausdrücklich auf die neuplatonische Epoptie. Hegel übersetzt die μυσταγωγία des Proklos als „spekulative Philosophie"; selbst bei Heidegger finden sich, in Vorlesungs-Entwürfen für 1918/19, Bemerkungen zu den Hohelied-Predigten Bernhards von Clairvaux. Die Metaphysik des inneren Menschen ist alles andere als nur historisch.

Was dieser knappe Durchblick kaum ahnen lassen kann, ist der Dienst, den K. uns obendrein erweist. Die Anmerkungen in engem Druck (leider End- statt Fußnoten) füllen die Seiten 154–228. Neben den zahlreichen Verweisen auf Primär- wie Sekundärliteratur macht vor allem eine Fülle kostbarer Originalzitate (wenn griechisch, auch in deutscher Übersetzung) das gelehrte Werk zugleich zu einem Lesebuch von Rang. Das gleichermaßen eng gedruckte Literaturverzeichnis beansprucht die Seiten 230–251 (bis 241 Quellen, dann Sekundärliteratur, 250f.: Übersetzungen); dazu kommen Personen- und Sachregister. J. Splett

Müller, Klaus, *Streit um Gott*. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Regensburg: Pustet 2006. 288 S., ISBN 3-7917-1993-9.

Seit einiger Zeit steht der (Mono-)Theismus wieder im Rampenlicht der Kritik. In „Streit um Gott" macht sich der Münsteraner Philosoph Klaus Müller (= M.) für eine denkerische Bewältigung der gegenwärtigen Krise des Theismus stark, die endlich die Potenziale der Auseinandersetzung um Gott während der religiös-theologischen Krise in der aufkommenden philosophischen Moderne ausschöpft. In dieser Kontroverse geht es vor allem um die Auseinandersetzung zwischen Theismus und Monismus: Ist Gott strikt als der Welt gegenüberstehendes Wesen zu denken oder als der Eine und *Alles*. Nach M. lässt sich die zeitgenössische Theismuskritik nur verstehen und angemessen beantworten, wenn man sich Kenntnis verschafft über die Erinnerungspotenziale, aus denen sie sich speist: die Hochkonjunktur des All-Einheits-Denkens in der so genannten „Sattelzeit", der Zeit der Spätaufklärung und der Frühromantik. Diese Epoche wiederum sei nur vor dem Hintergrund der damals (wieder-)entdeckten monistischen Philosophie Spinozas zu begreifen. Daraus ergibt sich – grob betrachtet – die Gliederung des Buchs. Nach einer Einleitung, in der M. u. a. knapp Jan Assmanns Monotheismuskritik und Werbung für den Kosmotheismus in „Moses der Ägypter" nachzeichnet, liefert er im ersten Kap., ausgehend von Odo Marquards Lob des Polytheismus, „ein Stück philosophisch-theologischer Gegenwartsdiagnostik" (20), die die gegenwärtige Herausforderung für die Theologie deutlich machen soll. Im zweiten Kap. arbeitet er die geistesgeschichtlichen Bedingungen für diese Herausforderung heraus und geht dabei in die Zeit zwischen 1781 (Erscheinungsdatum der ersten Auflage von Kants Kritik der reinen Vernunft) und 1831/1832 (Tod Hegels/Tod Goethes) zurück. In diesem Kontext stellt er die heimliche Leitfigur der Religionsphilosophie der Moderne und auch seinen neuen Helden vor: Baruch Spinoza. Dessen Wirkungsgeschichte wird im dritten Kap. nachgezeichnet, das auch ausführlich den Pantheismus- und den Atheismusstreit behandelt, die M. als Vorwegnahmen der gegenwärtigen Auseinandersetzung um den Theismus interpretiert. Im vierten Kap. rückt der Pantheismusstreit, der auf Ressourcen für die Auseinandersetzung um die zeitgenössische Theismuskritik hin untersucht wird, endgültig in den Mittelpunkt. Im Schlusskap. skizziert M. schließlich, unter Bezugnahme auf Dieter Henrichs subjektphilosophischen Entwurf, eine christliche Rede von Gott, die der Problematik der Monismus-Theismus-Debatte gerecht wird: Ausgangspunkt ist die Erkenntnis des selbstbewussten Subjekts, dass es eben nicht nur Subjekt, sondern auch Person ist, dass es mit seiner Ich-Perspektive nur eines unter vielen ist und sich auch aus der Beobachterperspektive beschreiben lässt. Angesichts dieser Erkenntnis muss sich das Subjekt auf eine religiöse „Vermittlung" zwischen diesen beiden Perspektiven einlassen, wenn es nicht seine Existenz als absurd beurteilen und damit sein stabiles Selbstbewusstsein aufs Spiel setzen will. Allerdings ist eine religiöse Vermittlung eine anspruchsvolle Aufgabe, da Religion nicht einfach nur die „Inkommensurabilität" von Person und Subjekt feststellt, sondern unterschiedliche Vermittlungsgestalten von je einer der beiden Seiten her entwickelt. Dadurch können Subjekte zu sehr unterschiedlichen Selbst- (und Wirklichkeits-)Deutungen kommen: entweder übersteigt das Selbstbewusstsein sein Personsein zugunsten des Subjektseins und bindet sich an einen überindividuell vorgestellten Wirklichkeitsgrund. Oder Selbstbewusstsein bindet sich in einer personalistischen Option an ein höchstes Seiendes, das eine Ordnung der vielen Seienden schafft und selbst personalen Charakter hat.

Dieser „selbstbewusstseinstheoretische Zugriff auf das Phänomen der Religion und ihrer Pluralität erlaubt … nicht nur eine Erklärung dafür, dass systematisch gesehen Religion nur in zwei charakteristischen Grundformen auftritt … Insofern in Religion damit in eins die … unvermeidbaren Grundfragen bewusst geführten Lebens … zu beantworten gesucht werden, erweist sich Religiöses als solches von prinzipieller und originärer Vernünftigkeit" (233). Allerdings darf nach M. keine der beiden Grundformen absolut gesetzt werden. „Weil das Subjekt- und Personsein bewussten Lebens unbeschadet seiner dimensionalen Differenz untrennbar zusammengehören, geht das in Absicht auf Selbstverständigung geschehende Ergreifen einer der beiden Seiten im Sinn des hermeneutischen Primats immer mit einem Wissen um die Alternative einher" (234). M. beansprucht, dass die Philosophie die jeweiligen Schwächen der Alternativen überwinden kann, indem sie die Vermittlung von Subjekt- und Personsein spekulativ erwirkt (237). Allerdings wird sich dabei die Philosophie u. U. den Vorwurf des Atheismus einhandeln, wie M. überhaupt davon ausgeht, dass der von ihm vorgeschlagene Weg zu teilweise tiefgreifenden Transformationen vertrauter Theologumena führt (16). M. legt eine interessante und beeindruckende, zum Teil allerdings skizzenhafte Darstellung eines weit ausholenden Forschungsprogramms vor. Ihn trifft sicherlich nicht der Vorwurf der weitgehenden philosophischen Rechenschaftsverweigerung, den er gegen einen Großteil des gegenwärtigen Theologiebetriebs erhebt. In manchem spricht M. dem Rez. aus der Seele, z. B. wenn er feststellt, dass religiöse Gewalt gerade der Dissoziation von Vernunft und Glaube und damit der Preisgabe der mosaischen Unterscheidung entspringt. Aber trotz aller Bewunderung für wertvolle Einsichten und die Gelehrsamkeit des Autor stellen sich einige gewichtige Fragen.

So ist mir zum einen nicht klar geworden, was genau M. unter ‚Monismus' versteht. Die entscheidende Frage, die im Gespräch zwischen Theismus und monistischen Konzeptionen Gottes thematisiert werden muss, lautet: Existiert Gott unabhängig von der Welt? Gibt es auch dann noch/schon einen Gott, wenn die „Welt" (als Gesamtheit aller [endlichen] Tatsachen) aufhört oder noch nicht begonnen hat zu existieren? Oder in der „Möglichen-Welten"-Semantik formuliert: gibt es eine mögliche Welt, in der allein Gott existiert und keine Welt? Wenn M. mit ‚Monismus' einen, wie z. B. von P. Clayton vertretenen „theistisch geläuterten" Panentheismus meint, kann er diese grundlegende Fragen positiv beantworten und meine nachfolgenden Ausführungen erübrigen sich, da ein solcher Panentheismus die wesentlichen Errungenschaften des Theismus bewahrt. Aber wenn M. seinem Gewährsmann Spinoza treu bleiben will, muss er jede dieser Fragen verneinen. Spinozas Position und die Vehemenz, mit der in den von M. referierten Auseinandersetzungen um den Monismus gestritten wurde, sprechen dafür, den von M. beworbenen Monismus im engen Sinn zu verstehen. Im Gegensatz zu einem solchen engen Monismus versteht der Theismus unter Gott ein personales Wesen, das seit jeher und für immer existiert und für seine Existenz als allmächtiges, allwissendes, vollkommen rationales, moralisch vollkommenes Wesen und als (freier) Schöpfer aller Dinge in keiner Weise auf die Existenz anderer Wesen angewiesen ist. Wenn M. versucht, den Monismus im engen Sinn und den Theismus miteinander zu vermitteln, stellt sich erstens die Frage, wie eine konsistente Vermittlung beider metaphysischer Entwürfe durch die Philosophie aussehen soll. Auch jede Subjekttheorie ist hier wohl überfordert. Zweitens stellt sich die Frage, ob die Vermittlung des Theismus mit dem Monismus, wenn überhaupt durchführbar, auch wünschenswert ist. Denn der Theismus hat gerade aufgrund einiger markanter Unterschiede zum Monismus deutliche Rationalitätsvorteile gegenüber monistischen Entwürfen. So kann der Theismus im Gegensatz zum Monismus ohne große Konsistenz- oder Kohärenzprobleme (wenn auch unter einiger intellektueller Anstrengung) der Überzeugung gerecht werden, dass Menschen freie Wesen sind, die Verantwortung für ihr Handeln übernehmen können. Dadurch kann der Theismus auch besser als der Monismus mit dem Problem des Übels umgehen. Gerade für monistisch-religiöse Positionen stellt sich das Problem der (natürlichen) Übel mit besonderer Dringlichkeit. Wie kann der Monismus die vorhandenen Übel in einer Welt erklären, die nach dem Monismus mit ihrem transzendenten Grund eins sein soll, oder anders gefragt: Was sagt der aktuelle Zustand unserer Welt über den ontologischen Status eines transzendenten Wesens aus, das laut dem Monismus mit der Welt eins ist?

Schließlich eignet sich der theistische (transzendente, personale, allmächtige und freie) Gott besser als monistische Konzeptionen zum Abschluss einer umfassenden Erklärung der Wirklichkeit im Ganzen. Die Welt erklärt sich nicht selbst (oder rein naturalistisch), sondern sie lässt sich am besten als Werk eines unbegrenzten transzendenten personalen Wesens erklären, das zu seiner Existenz auf kein anderes Wesen angewiesen ist. Die Entscheidung eines solchen Wesens, in einer basalen Handlung die Welt (etwas Nichtgöttliches) zu schaffen, stellt einen plausiblen Endpunkt der Suche nach Erklärungen für die Existenz nichtgöttlicher Entitäten dar. Die Erklärungskraft dieser theistischen Erklärung verdankt sich nicht zuletzt der Freiheit Gottes, die Welt zu schaffen oder nicht zu schaffen, denn eine freie Entscheidung eines transzendenten personalen Wesens ist ein natürlicherer Abschlusspunkt bei der Suche nach Erklärungen für die Existenz der Welt als die monistische Auskunft, dass Gott und die Welt (quasi als factum brutum) notwendig zusammengehören.

Diese Rationalitätsvorteile des Theismus gegenüber monistischen Entwürfen gingen aber bei der von Müller angezieltenVermittlung dieser beiden Positionen gerade verloren. Und diesem Verlust steht kein vergleichbarer Gewinn auf Seiten des Theismus gegenüber – auch nicht in Bezug auf die angeblich unvermittelbare Trennung zwischen Welt und Gott im Theismus. Die theistische Konzeption Gottes (und damit auch der Welt) muss nicht zu einer unaufhebbaren Trennung von Gott und Welt führen. Sowohl die klassische als auch die modernen empirischen Argumente für die Existenz des theistischen Gottes verweisen auf die Welt als Zeichen für Gottes Dasein und bekräftigen damit T. v. Aquins Auffassung, dass Gott in der Welt u. a. wie die Ursache in ihrer Wirkung anwesend ist. Die im Theismus betonte Körperlosigkeit Gottes ermöglicht gerade seine Ubiquität – und die zeitgenössische englischsprachige Diskussion um Gottes Handeln weist deutlich auf die Möglichkeit einer konsistenten Rede vom Handeln des theistischen Gottes (sei es in Übereinstimmung oder gegen die von ihm garantierten Naturgesetze) in der Welt hin. Theologisch gesprochen: Der Monotheismus schließt nicht die Aussage aus, dass die Welt in einem gewissen Sinne „in" Gott enthalten ist (der allerdings mehr als die Welt ist), d.h., die Welt ist keine Entität, die völlig getrennt und unabhängig von Gott ist und ihm vollkommen eigenständig gegenübersteht. Gerade eine solche Eigenständigkeit wird in der theistischen Lehre von der *creatio continua* verneint.

Mir ist auch nicht klar, aus welchem Grund der Monotheismus keine hinreichende Antwort auf das Verhältnis von Absolutem und Endlichem geben und er entweder die ontologischen Verpflichtungen nicht religionsphilosophisch einholen kann, die mit dem Gedanken eines Anfangs der Welt verbunden sind oder er für uns unverständlich sein soll. (244) Allerdings wird die Theologie Gottes Ewigkeit zeitlich denken müssen, wenn sie M.s Vorwürfen entgehen will, aber dies stellt kein wesentliches Problem dar und die Theologie kann sich für eine solche Auffassung durchaus auf Vorbilder in der frühen Theologiegeschichte berufen. Trotz aller kritischen Bemerkungen soll aber nicht übersehen werden, dass es M. wieder einmal gelungen ist zu zeigen, dass der christliche Glaube zu denken gibt und philosophische Reflexion freisetzt sowie erfordert. Zudem weist Verf. deutlich auf die latente Versuchung des Theismus zu einer deistischen Über- bzw. Falschbetonung der Transzendenz Gottes hin, die zwischen Gott und der Welt einen unüberbrückbaren Graben aufreißt und nicht mehr von Gott sagen kann, dass er alles in allen bewirkt (1 Kor 12,6b) oder dass er es ist, in dem wir leben, uns bewegen und sind (Apg 17,28). Für all die gebührt dem Autor Dank. O. J. Wiertz

Rager, Günter, *Die Person*. Wege zu ihrem Verständnis (Studien zur theologischen Ethik; Band 115). Fribourg: Academic Press/Paulusverlag 2006. 382 S., ISBN 3-7278-1572-8.

Im Jahr seiner Emeritierung als Direktor des Freiburger Universitätsinstituts für Anatomie und Embryologie sammelt Rager (= R.) eine Reihe seiner interdisziplinären Arbeiten. (Vor seinem Medizinstudium hat er in Philosophie promoviert und seit 1999 neben der Fribourger Lehre und experimentellen Arbeit das Görresinstitut für interdisziplinäre Forschung geleitet. – Ein Schriftenverzeichnis von 1960–2006 beschließt den Band.) Sie sind in fünf Gruppen gegliedert.

I. Bewusstsein und Person in den Neurowissenschaften (9–181). In acht Aufsätzen geht es um (1.) Brain mechanisms and the phenomenology of conscious experience, das (2.) Leib-Seele-Problem in der Begegnung von Hirnforschung und Philosophie, um (3.) die neurobiologische Erklärung des Bewusstseins in der Spannung von Wissenschaft und Lebenswelt (4., 5.), um Ich und Selbst (6., 7.), in summa: um (8.) das Bild vom Menschen angesichts der Befunde der Neurowissenschaften. Dem Cartesianischen Substanzen-Dualismus wie der „Homunculus"-Vorstellung, auf die naturalistische Hirnforscher die Bestreitung eines geistigen Selbst stützen (weil sich im Gehirn keine Zentralinstanz findet), hält er den aristotelischen Hylemorphismus von Prinzipien *(entia quibus)* entgegen. Überhaupt ist zwischen neurowissenschaftlichen Befunden und neurophilosophischen Interpretationen zu unterscheiden. Die neuronalen Prozesse, über die der Leser hier fachlich informiert wird, bilden Korrelate unserer mentalen Zustände, sie stellen darüber hinaus (wie Schädigungen zeigen) notwendige Bedingungen für sie dar – allerdings nicht logisch, sondern nur faktisch notwendige; keinesfalls aber hinreichende Bedingungen. So wird der Anspruch reduktiver Erklärung, wie ihn etwa Ramachandran/Hirstein vertreten, nicht eingelöst. Die funktionale Formalisierung stößt grundsätzlich an Grenzen (Gödel). Vor allem ist Wissenschaft unser Entwurf. Ihn durch das Entworfene erklären zu wollen führt zur *petitio principii*.

II. Der Status des Embryos (183–249). Vier Beiträge: Stammzellforschung, Würde, der Begriff „Individuum", schließlich ein Abriss unseres Lebenslaufs unter der Perspektive Individualität und Personalität. Für die Embryonalentwicklung sind die fünf wichtigsten Kriterien: 1. das menschliche und individualspezifische Genom, festgelegt (gegen Haeckel [mit gefälschtem Bildmaterial – 274 f.]) im Gegenüber der haploiden Vorkerne, noch vor der Anordnung der Chromosomen in der Teilungsspindel; 2. Human- und individualspezifische Entwicklung (schon die Zygote ist „keineswegs kugelsymmetrisch" [229]; anderseits entwickelt sich auch der Geborene noch wesentlich; frühestens zur Zeit der Pubertät gleicht die Reife des Nervensystems der des Erwachsenen – 247); 3. Kontinuität der Entwicklung – ohne Sprünge, die Stadien sind keine Stufen aus Plateau und Steilwand; 4. aktive Potenzialität des Embryos (dass er auf Nahrung und Behausung angewiesen ist, teilt er mit uns Erwachsenen); 5. Individualität: raumdefiniert (zuerst in der Zona pellucida, dann im Trophoblasten), das Innen steuernd in Wahrung der eigenen Homöostase, im Austausch mit der Umwelt (Signale an den Mutterorganismus zur Ermöglichung der Schwangerschaft). Von „Zellhaufen" kann keine Rede sein (214: für die mikroskopischen Abbildungen wird die Zona pellucida entfernt!), bzgl. der Achsenbildung nötigen neuere Befunde dazu, dem Embryo den „ontologischen Status einer vollständigen Organisationsform" zuzuerkennen (190 – C. Kummer). Ungerechtfertigt erscheint so auch der vorgeschlagene Begriff Prä-Embryo. Begriffliche Schwierigkeiten bereitet die mögliche Zwillingsbildung. Undenkbar jedoch, dass ein Nicht-Individuum nur aufgrund innerer Differenzierungsprozesse zum Individuum wird, positiv könnte man anderseits systemtheoretisch von Bifurkation, biologisch von Vermehrung sprechen (wie bei Einzellern). Tatsächlich ist der Embryo vor Entstehung des Primitivstreifens ein Individuum wie danach. Und bei Zwillingsbildung zeigt sich jeder der beiden als „von Anfang an auf seine Endgestalt hin angelegt [...] Trotzdem ist einzuräumen, dass es schwierig ist, mit der gegenwärtig benutzten Begrifflichkeit Zwillingsbildung und Individualität widerspruchsfrei auszusagen" (246). Gleichwohl, die wissenschaftlich erfassbaren Phänomene zeigen, dass mit der Fertilisation ein neuer Mensch entstanden ist, aktiv entwicklungsfähig hin zum Erwachsenenstatus (dass er nicht allein überleben kann [W. Vossenkuhl], gilt auch für uns), weshalb es sich verbietet, ihn – selbst als „verwaisten Embryo" – bloß als Mittel zu brauchen. (Todesnähe macht nicht rechtlos [Schockenhoff], die Berufung auf die natürliche Sterbequote aber [Rez.: wie groß ist die übrigens, geschichts- wie weltweit, bei der Geburt?] begeht den naturalistischen Fehlschluss.)

III. Anthropologie, Ethik, Medizin (251–311). Drei Texte: ein Grundriss medizinischer Anthropologie, Gedanken zur Ethik in ärztlicher Praxis und der Ausbildung dazu, Medizin als Wissenschaft und ärztliches Handeln. Die Überschriften der beiden letzten Texte zeigen für sich schon an, worum es R. zu tun ist, im Blick darauf, dass Medizin keine theoretische, sondern eine praktische Wissenschaft ist (und nach wie vor in

erheblichem Maß eine Kunst). Rückfragen habe ich zur Wortwahl bei These 7 des aktualisierten Grundrisses „Menschsein zwischen Lebensanfang und Lebensende". Die Thesenformulierung selbst schon (283): „Der Embryo ist angelegt auf die Verwirklichung seines personalen Daseins", sollte vielleicht eindeutiger von der Verwirklichung der Möglichkeiten seines ... sprechen; denn das Dasein, und als personales, hat er schon. Wirklich zu korrigieren aber finde ich in der vorausgehenden Darlegung die Sätze: „Der menschliche Embryo ist der Möglichkeit nach immer schon Mensch" (276) – nein: in Wirklichkeit und Wahrheit. Sein „Personsein von Anfang an" ist kein „potentielle[s]" (280), sondern aktual. Der Embryo ist nicht „der Möglichkeit nach Person" (281), sondern wirklich, da nur eine solche „die aktive Potenz besitzt, im Zuge der Reifung [...] jene Eigenschaften hervorzubringen, welche charakteristisch sind für die erwachsene Person". Ist das „Individuum im erwachsenen Zustand Person, dann ist es dies auch als Embryo, wenn auch erst der Möglichkeit nach" (282)? Der Möglichkeit nach ist er (schlage ich vor) Persönlichkeit. Denn (ebd.) „Entwicklung heißt [zwar] Übergang von der Potenz in den Akt"; doch nicht „[d]as Mögliche entfaltet sich zum Wirklichen", sondern Wirkliches entfaltet seine Möglichkeiten; nur in diesem Sinn „verwirklicht [es] sich". Es ist mehr als Wortklauberei, die Rede von „potentieller Person" abzuweisen; denn Personsein besagt weder Eigenschaft noch Zustand (nicht wird etwas jemand, nur *aus* etwas kann (in der Fertilisation, wie R. zeigt) jemand werden = beginnen. (Verweis dazu auf den hier nicht erwähnten M. Rhonheimer, Abtreibung und Lebensschutz [2004], besonders [in seiner Kritik an Hoerster] 106–113).

IV. Person in der indischen Philosophie (313–349). Zwei frühe Artikel, im Gefolge von R.s Dissertation über den Personbegriff bei Sri Aurobindo und Begegnungen in Indien. – V. Kurze Beträge zu verschiedenen Themen (351–374), vier an der Zahl. Eine nobel entschiedene Kritik an M. Bunges emergistischem Materialismus; ein Vortrag über den Menschen als er selbst und als Wissenschaftsobjekt (wenn man den Begriff der Substanz – auch und gerade bei Descartes – nicht als „Gegenstand der sinnlichen Erfahrung" [363] nähme, könnte man ihn vielleicht doch für das Ich retten – oder wäre solche Metaphysik heute wirklich nicht mehr zu vermitteln?); ein Thesenpapier zu Medizin und Ethik (gleichsam eine Abbreviatur zu III.); schließlich ein Statement zu Spiritualität und Naturwissenschaft. Das „und" muss in der Tat kein Paradox sein, und dies nicht erst im Blick auf Namen wie F. Capra, E. Jantsch, D. Bohm (die nicht fallen), sondern durchaus schon angesichts der Einsichts-Freude und des Wirklichkeits-Sinns üblicher Naturwissenschaftler. – Folgt das eindrückliche Schriftenverzeichnis (375–382 – darin die Beiträge 9 und 13 zu fehlen scheinen).

Eine Fundgrube an Informationen und Klärungshilfen, auch wenn Wissenschaft und Politik wenig danach fragen. (Nicht bloß der Schweizerische Nationalfonds hat ja [194] „eine Güterabwägung vorgenommen ‚zwischen der verfassungsrechtlich geschützten Menschenwürde und dem Recht auf Leben und persönliche Freiheit einerseits und der Wissenschaftsfreiheit andererseits' [wobei er obendrein] die Wissenschaftsfreiheit höher eingestuft" hat.) Dass man es nicht besser habe wissen können, lässt sich jedenfalls nicht mehr sagen. J. Splett

Hoerster, Norbert, *Was ist Recht?* Grundfragen der Rechtsphilosophie (Beck'sche Reihe; Band 1706). München: Beck 2006. 160 S., ISBN-10: 3-406-54147-X; ISBN-13: 978-3-406-54147-6.

Norbert Hoerster (geb. 1937) (= H.) hat über viele Jahrzehnte hindurch dazu beigetragen, das Recht zu überdenken. H. war es, der zentrale Gedanken von John Austin oder H. L. A. Hart im deutschsprachigen Raum bekannt gemacht und der unter „Recht und Moral" ein vielbenutztes rechtsphilosophisches Lesebuch zusammengestellt hat. Wichtig, klärend und für viele Ohren provokativ waren seine Äußerungen zum Rechtspositivismus, zum Schwangerschaftsabbruch und zur Euthanasie. Nun stellt H. seine Überlegungen zum Recht gebündelt vor. Die „*Einleitung*" (7–9) erwähnt nicht eigens die Rechtstheorie, bei der sich sein Ansatz eher beheimatet finden dürfte, nein, diese „Einführung" firmiert als „Rechtsphilosophie". Ihr weist H. ausdrücklich die „de lege-ferenda"-Aufgabe zu, sich rechtspolitisch für eine Verbesserung des geltenden Rechts

einzusetzen. Neben H. L. A. Hart (1907–1992) zieht H. immer wieder Hans Kelsen (1881–1973) heran. – Im 2. Kap. „*Der Zwangscharakter des Rechts*" (10–17) erteilt H. der Charakterisierung der Verbots-/Gebotsnorm durch Kelsen eine klare Absage. Für Kelsen hat der § 211 des Strafgesetzbuchs: „Als Mörder wird bestraft, wer ..." zum ausschließlichen Adressaten den Rechtsstab, die Richter, und verpflichte sie, Mord mit lebenslang zu bestrafen. Nicht richte sich diese Norm an alle Bewohner des Territoriums und schärfe ihnen ein, Mord sei untersagt. H. argumentiert gegen Kelsens Position mit deren Realitätsferne (15) und mit der Realitätsnähe seiner eigenen, H.s, (17) Position. Sehr wohl dürfe man diese Norm so verstehen, dass sie sich auch an alle Bewohner richte und ihnen Mord verbiete. Drittens wolle der Gesetzgeber (16) mit der Verbotsnorm ein bestimmtes Verhalten der Bevölkerung erzielen. Nach H. wendet sich also eine jede Rechtsnorm an zwei Adressaten(gruppen), sowohl an die Bewohner des Territoriums als auch an den „Rechtsstab", an die Exekutions- und Judikativorgane – vom Richter bis Strafvollzugspersonal –, welche auf jede verletzte Strafnorm mit Sanktionen zu antworten haben. Es gibt also auch echte Verbotsnormen. Am Ende des Kap.s fragt man sich allerdings: Ist für H. der Zwang ein Definitionselement des Rechts? – Das 3. Kap. behandelt die „*Rechtlichen Ermächtigungsnormen*" (18–22). Sie untergliedern sich in generelle und interne Ermächtigungsnormen. Die generellen sind Erlaubnisse für jeden Adressaten, das ihm zustehende Recht wahrzunehmen und auszufüllen oder auch nicht. – Das 4. Kap. „*Das Fundament der Rechtsordnung*" (23–35) behandelt die internen Ermächtigungen, welche jeweils bestimmte staatliche Stellen zu einem bestimmten Eingreifen befähigen. Dieses Eingreifen ist in den modernen, westlichen Rechtsstaaten gesetzlich geregelt, wobei für diese Gesetze eine Grundlage in der Verfassung enthalten sein muss. Folgerichtig spricht H. über die Verfassungsnormen. Sie gelten nun nicht, weil bei Nichtbefolgung Zwang droht; dies geht nicht, weil die Verfassung die Ermächtigung zum Zwang überhaupt erst gestattet, sondern weil sie akzeptiert ist. Durch wen? Durch die Amtsträger, welche die Zwangsakte setzen? (27) Diese Forderung auf sie zu begrenzen würde nicht reichen, um den Rechtsstaat von einer Mafiaorganisation abzugrenzen, dazu treten muss also die überwiegende oder mehrheitliche Akzeptanz durch alle möglicherweise von den Zwangsakten Betroffenen (28): Kommt es aber nur auf die faktische Wirksamkeit an? Nein, unverzichtbar ist das Moment der normativen Akzeptanz, der Bejahung der Verfassung als „richtig" (29). H. spricht lieber von „freiwilliger Akzeptanz", und sie steht für ihn im Dienst verlässlicher Wirksamkeit. Die Verfassung muss freiwillig bejaht sein; ein inhaltliches Erfordernis nennt H. nicht. – Das 5. Kap. „*Die Norm und ihr Sollen*" (36–47) klärt beide Begriffe. Die Norm nennt H. einen Sachverhalt (37); das „Sollen" formuliert den Norminhalt: „... soll einen Eid auf die Verfassung schwören"; hier kann man sich auch eine hilfreichere Unterscheidung denken. Das Sollen fordert zu einem Verhalten (besser: einer Handlung) auf; und es werde dabei mitgesagt, es gebe einen guten Grund oder gute Gründe, die Norm zu befolgen (40). Was die Wahrheitsfähigkeit von Normen angeht, so argumentiert H. sehr vorsichtig. Wer behaupte, dass ein aus einem anderen Aussagesatz logisch abgeleiteter Aussagesatz wahr sei, der dürfe dies doch auch für eine Norm sagen, welche von einer andern Norm logisch zwingend abgeleitet sei (42). H. bevorzugt es jedoch, statt von „Wahrheit" von „Zustimmungswürdigkeit" zu sprechen (42). – Das 6. Kap. „*Wirksamkeit, Gültigkeit und Geltung von Rechtsnormen*" (48–64) setzt „Wirksamkeit" mit Existenz gleich; eine Norm ist existent, wenn sie selbst oder die Rechtsordnung aus Interesse der Adressaten anerkannt ist. Wenn Normen mehrheitlich abgelehnt werden, so sind sie, weil unwirksam, auch nicht mehr existent. Gültig ist eine Norm immer in Bezug auf eine andere Norm, wenn sie sich nämlich aus dieser Norm ableiten lässt (52). Normen stehen in einem Ableitungsverhältnis (52): Welche ist dabei die Rolle der Wirksamkeit? Eine gültige Rechtsnorm muss deswegen noch nicht wirksam sein (63). Und wie steht es mit unableitbaren Normen, wie der Verfassung? Einer Rechtsordnung kommt „Geltung" (55 und 60f.) zu, wenn die Amtsträger sie für ihr Handeln für verbindlich halten. – Das 7. Kapitel behandelt „den sogenannten Rechtspositivismus" (65–78). Da diese Position H.s am bekanntesten ist, verweise ich nur auf die eingehende nuancierte Besprechung der fünf Thesen, 1. der Neutralitätsthese: Der Begriff des Rechts ist inhaltlich neutral zu definieren; 2. der Gesetzesthese: der Begriff des Rechts ist durch

den des Gesetzes zu definieren: 3. der Subsumtionsthese: Die Anwendung des Rechts erfolgt im Wege wertungsfreier Subsumtion, also der Unterordnung des Einzelfalls unter das Gesetz; 4. der Subjektivismusthese: Es gibt keine Maßstäbe oder Kriterien richtigen oder begründeten Rechts, die objektiver Natur sind; und 5. der Befolgungsthese: die Normen einer existenten Rechtsordnung sind schlichtweg verbindlich. – Fazit H.s: Die Thesen 2, 3 und 5 werden von heutigen Rechtspositivisten nicht vertreten, wohl die These 1 und selten auch die These 4. Diese Thesen sind logisch voneinander unabhängig. Im folgenden Kap. „Der moralneutrale Rechtsbegriff" (79–91) erörtert H. die Neutralitäts- oder Trennungsthese. – Das 9. Kap. „*Ethische Anforderungen an das Recht*" (92–105) will zeigen, dass der von H. gewählte Ansatz, der vom Individuum und seinen Interessen ausgeht, durchaus zur Bejahung der in den heutigen Rechtsordnungen enthaltenen Normen führt, wie dem Schutz zahlreicher Rechtsgüter, aber auch zu Solidaritätsleistungen. – Das 10. Kap. versucht sich an der „*Begründung der Kriminalstrafe*" (106–113). Das Interesse des Einzelnen an Entschädigung und Wiedergutmachung könne außerhalb des Strafrechts geschehen. Als Strafzweck habe vor dem Interessenansatz nur die Spezial- und Generalprävention Bestand, jedoch nicht Abschreckung noch Vergeltung. – Auch das 11. Kap. „*Gründe für den Rechtsgehorsam*" (114–117) kann diese nur in den Interessen des Individuums finden: Vermeiden von Sanktionen oder Akzeptanz der je höheren Rechtsordnungen, aus denen die zum Gehorsam rufende Norm abgeleitet ist. Das Interesse als Beurteilungsmaßstab verschiebt sich im zweiten Fall auf die Ebene der Rechtsordnung selbst, meist wohl der Verfassungsordnung. Der zweite Grund hat also auch mit dem Interesse an einer Kohärenz oder der Suche nach einer bruchloseren Identität zu tun. Doch handle es sich, wie H. vorsorglich bemerkt, um *prima-facie*-Gründe; Ungehorsam gegenüber einer Einzelnorm ist trotz (oder gerade) wegen der Akzeptanz der Gesamt-Rechtsordnung möglich. – Das 12. Kap. „*Rechtsfindung im Einzelfall*" (118–131) unterscheidet einerseits zwischen „eine Norm verstehen" und „eine Norm auslegen": Verstehen muss immer vorausgehen; andererseits zwischen der rechtstheoretischen und der innerrechtlichen Betrachtungsweise: Die Rechtsordnung ist sich selbst gegenüber gleichsam frei, die Auslegungsmethoden festzusetzen, rechtstheoretisch aber wird man die einzelnen Methoden auf ihre Leistungskraft, ihren Sinn oder Unsinn untersuchen dürfen. Ein Resümee (132f.) fasst zusammen. Im Anhang ist Hans Kelsens „Reine Rechtslehre" (134–158) dargestellt und kritisiert.

H. beschreibt die moderne, aufgeklärte Rechtsordnung in zahlreichen Details genau und präzise, vielfach erhellend. H. formuliert ungeschnörkelt, nachvollziehbar und versteht es auf diese Weise, Zusammenhänge, Unterschiede oder auch Kompetenzen verstehbar zu machen. Auch wenn vieles in hervorragenden Büchern anderer Autoren gesagt ist, und auch wenn H. selbst in zahlreichen Artikeln dieser „Einführung" vorgearbeitet hat, so hat es doch Sinn, auf wenigen Seiten das Panorama moderner Rechtsordnung vor sich zu sehen. Was die Teilnehmerperspektive betrifft, so bezieht H. einen offen ausgewiesenen antimetaphysischen und damit auch antinaturrechtlichen Ansatz. Keineswegs folgt er aber jener rechtspositivistischen Linie, welche die normative Rechtsgeltung nur auf Akzeptanz zurückführt – ohne dass es für diese wiederum ein Sollen gäbe! – oder auf den Wunsch, Sanktionen durch Gesetzesgehorsam vermeiden zu können. H. bekennt sich vielmehr zu dem nüchternen Interessenansatz; gemeint sind die Interessen des Individuums. So wie H. Naturrecht bestimmt, nämlich als „ethischer Maßstab objektiven Rechts" (93), aber eben außerhalb des Rechts, sind seine Aussagen über Existenz oder Nichtexistenz oder über den Glauben an das Naturrecht als Illusion im Grunde überflüssig und haben, nach seinem eigenen Verständnis, keinen Platz in dieser Rechtsphilosophie (sind also unnötig, 133). Recht gelte normativ, so H., wenn es mit den Interessen des Individuums übereinstimme. Die für sich wichtige und anregende Unterscheidung in einen sanktionsorientierten und einen verfassungsorientierten Grund für die Befolgung von Rechtsnormenlast ändert daran nichts (114f., auch 40f. und 61f.). H. beschränkt sich nun nicht damit, die Frage der Legitimität der Rechtsordnung lediglich aus der Perspektive des Individuums und des einzelnen Adressaten zu stellen und zu beantworten. Ohne diesen Ansatz aufzugeben, führt H. im 9. Kap. den Gesetzgeber ein. Der stehe in der Pflicht, bei seiner *de-lege-*

ferenda-Arbeit danach zu suchen, ob, und wenn ja, wie er den Interessen des einzelnen Menschen, ja den Interessen möglichst der Mehrheit der Adressaten gerecht zu werden vermöge. Es gebe, so H., neben stark variierenden auch nahezu universale Interessen an bestimmten Normen, eben weil die Natur des Menschen unveränderlich sei (97f.). H.s Allergie gegen jedes Reden von „objektiven Vorgegebenheiten", vorgegebenen Rechten und wohl auch Pflichten, bricht zwar auch hierbei unverzüglich durch, und doch sei es, so H., Aufgabe des Gesetzgebers, wenn er denn Rechtsgehorsam erzielen wolle, diese „intersubjektiv präsente Forderung der praktischen Vernunft" (98, die von unten her und nicht von oben, von Gott oder Natur, kommt, und welche der Gesetzgeber an den Interessenäußerungen abliest), in Geltung umzuwandeln. Der methodologische Individualismus ist übrigens nicht notwendigerweise ein inhaltlicher Egoismus, und so auch nicht bei H. Altruistische Handlungen haben auch Interessen als Quelle. Damit ist auch eine zweite Anfrage beantwortet. Wer Interessen als Fundament von Forderungen und Pflichten betrachtet, wird sich fragen müssen, ob es sich um wahre oder um was sonst für Interessen handele. Denn vieles kann mit diesem Wort gemeint sein. H. begegnet auch einem solchen Einwand; nämlich dort, wo er vom „aufgeklärten, langfristigen Interesse eines jeden Individuums" (98) spricht. Dass sich damit eine Tür öffnet, selbst auf klassische Fragen eines „Wozu leben?", scheint mir unvermeidbar. Wenn H. selbst darauf abhebt, wie der Rechtsstab das Recht beurteilt (z.B. 17) und auch, wie die Adressaten es tun, wenn es um Akzeptanz geht, so wäre m.E. zu untersuchen, ob beide Gruppen wirklich von der Trennung von Recht und Moral in dem Sinne ausgehen, wie es die Trennungsthese behauptet? Meint man nicht doch, wenn man „Recht" sucht und unter dem Recht leben will, eben „gerechtes Recht"? Darf man die „guten Gründe" (40) nicht über die Interessenbefriedigung auch auf die Gerechtigkeit ausdehnen?

Verglichen mit der immensen Produktion in Rechtstheorie und Rechtsphilosophie kann H.s „Einführung" leicht übersehen werden. Gegenüber Ansätzen einer Prinzipien-Regel-Philosophie (siehe aber letzten Absatz: auf S. 133; dort findet sich eine Absage an Dworkins Herkules-Richter) in Rechts- oder Normlogik, Sprachphilosophie bleibt H.s Einführung fast stumm. Ich hoffe, dass es nicht H.s letzte Äußerung ist. Seine Kritik, gepaart mit Schärfe, die ebenso erfrischend wie verletzend wirken kann, wird nur jener für entbehrlich halten, der generell Harmonie für förderlicher hält als die klare scharfe Auseinandersetzung.

N. Brieskorn S. J.

Marx, Bernhard, *Balancieren im Zwischen.* Zwischenreiche bei Paul Klee. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 159 S./22 Abb. (schwarz-weiß), ISBN 978-3-8260-3503-6.

Anglet, Kurt, *Entgrenzung des Raums.* Traktat über Auferstehung. Würzburg: Echter 2007. 88 S., 17 Abb. (mehrteils farbig), ISBN 3-429-02883-3.

Zwei Bücher aus dem Gespräch mit Max Klee (= K.). Das erste legt aus intensivem Privatstudium ein Fachmann für Akustik vor (Marx [= M.] war 2004 Mitherausgeber des Tagungsbds. der Evangelischen Forschungsakademie Berlin *Im Zwischenreich der Bilder*), das zweite kommt aus der Hand eines Theologen. Im ersten steht der Maler mit der Reflexion seiner Arbeit im Zentrum der Aufmerksamkeit, im zweiten geht es um die Transfiguration des Raumes durch die Auferstehung Jesu Christi. „In keinem anderen künstlerischen Werk von Rang ist uns der Zusammenhang von Schöpfung und Vollendung im Medium des Bildes nähergebracht als hier bei Klee (Anglet [= A.] 8). Damit aber wird der Künstler nicht zum bloßen Anschauungsbeleg, sondern sein Betrag steht gleichberechtigt neben theologischen und philosophischen Autoritäten.

„Klees intensive Beschäftigung mit dem Aufbruch der Malerei seit dem Beginn des 19. Jhdts., seine literarischen wie philosophischen Interessen an den Werken Goethes, Schillers, Hölderlins, Novalis', Schellings, E.T.A. Hoffmanns, Kleists und Heines und seine Liebe und Kenntnis der Musik von Mozart über Beethoven bis Schubert führen ihn zu einem romantischen Wirklichkeitsbezug, in dem er eine Balance sucht zwischen der inneren freien geistigen Bewegung und der formalen inhaltlichen Gestaltung. Seine Kunst

verweist in ihrem unmittelbaren existentiellen Bezug auf die Mitte wie Totalität menschlichen Lebens" (M., 11).

Die Untersuchung ist zweigeteilt. Teil I. gilt dem Zwischenreich der Form, im Ausgang von einer Illustration K.s selbst (1923): *Bildnerische Mechanik. Schema Ich-Du-Erde-Welt.* Fortwährend ist eine Balance herzustellen zwischen Statik und Dynamik (Erde – Subjekt), in Balance von Intuition und Konstruktion, zwischen dem äußeren Objekt der Darstellung und der inneren Welt des Schauens. Entsprechend soll das Bild selbst ein lebendiges Ding sein statt Bild eines solchen (18 [Macke]). Der Lehrmeister ist P. Cézanne: „Die Landschaft spiegelt sich, vermenschlicht sich, denkt sich in mir. […] Der Inhalt unserer Kunst liegt […] in dem, was unsere Augen denken" (20). „Waage zu sein zwischen Hüben und Drüben, Waage auf der Grenze des Gestrig-heutigen" notiert K. 1915 als sein Schicksal (23 – bezeichnenderweise Gestern statt Morgen). So zeigt das Buch als Titelbild auf dem Umschlag einen Seiltänzer (1923). Ihn mit seiner Balancierstange hat K. (Vorlesung 1921) die „äußerste Verwirklichung des Symbols des Kräftegleichgewichts" genannt. Ähnlich der Baum mit Wurzelwerk und Krone, der Künstler der Stamm (27); oder das Bild zwischen Realität und Abstraktion. Abstraktion (mit Novalis) als „Verwesentlichung des Zufälligen" verstanden (37); später heißt sie (passender) „Näherung".

Zu diesem Teil gehören drei Exkurse: 1. Die Wirklichkeit des Bildes. Bedeutende Erscheinung. M. zieht Hegel, Schelling, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty und Gadamer dafür heran, aber auch Guardini, v. Balthasar. – 2. Realistik und Abstraktion bei Kandinsky. Im Unterschied zu K. zielt er auf Entmaterialisierung, weg von der Natur ins Geistige – bis er später darin zugleich auch wieder das innere Gesetz der Natur sieht: das Bildwerk als Versichtbarung des reinen Klangs. – 3. „Zwischen vieler Zwischen" bei Kurt Riezler. M. erinnert an dessen Traktat vom Schönen (Frankfurt am Main 1935): „Nie noch hat Kunst etwas anderes offenbart als ein Geheimnis, das Geheimnis blieb und bleiben sollte" (69). Schillersch ist von Spiel und Ernst, von Wahrheit, Schein, Erscheinung die Rede, doch auch (den Rez.n darf es eher seltsam anmuten) davon, dass die Kunst uns „zwischen den Schöpfer und das Geschöpf" stelle, „welche beide wir sind" (73f.). Ernsthafter (doch nicht auch anfragbar in seiner Schwermut?) R. Guardini: Die „Möglichkeit, aus der Wirklichkeit in die nicht-wirkliche Sphäre der Vorstellung hinüberzugehen", sei eine der köstlichsten Gaben des Werks: sein Friede (75 – anschließend korrigiert er sich freilich [hier nicht vermerkt], indem er den Begriff der Verheißung einführt).

II. Zwischenreich des Objekts. Als erstes stehen Bewegung und Formung im Blick. Formung als Lebensvollzug stellt K. in Gegensatz zur „erlittenen", „toten" Form, umgekehrt sieht er so auch den Kristall als Kristallisation. – Dazu ein 4. Exkurs: Gegensatzphilosophie. M. zitiert Buber wie V. v. Weizsäcker, die – leider – auch Gut/Böse unter diese Gegensätze zählen, – wie zuvor schon Vorsokratiker. 94–96 kommt M. zu Guardinis Gegensatzlehre und informiert korrekt, dass für ihn Gegensätze keinen Widerspruch besagen „wie hell-dunkel [?], oder gut-böse" [!], doch ohne sach-thematische Konsequenzen. – 2. Thematisch werden indes – zweitens Polarität und Gegensatz. K. will die Gegensätze versöhnen, und spricht dazu von gut/böse wie von dick/dünn. So sei auch das Himmlische mit dem Teuflischen zu verschmelzen, schreibt er 1917. Ob er dies auch nach 1945 geschrieben hätte? Hier werde nicht gewertet (101 [M. Bunge]), doch welche Intension hätten dann die Begriffe? – K., in seiner „kühlen Romantik", hat sich das selbstredend nicht klargemacht. Und auch M. geht darauf nicht ein, sondern behandelt, mit entsprechenden Bildbeispielen, das Zwischen vierer Gegensatzpaare: 1. Himmel und Erde (göttlich – menschlich, kosmisch – irdisch); 2. Leben und Tod (K.: Das Gute könne ohne das Böse nicht leben – 114); 3. Gestern und Morgen (Pfeile, Pendel …), 4. Gebautes und Gewachsenes; Bewusstes – Unbewusstes (Wachleben – Traum). Im Epilog kommt M. nochmals auf den Seiltänzer zu sprechen. „Was Rilke im Anblick von Bildern Cézannes spürt, dass „das ganze Bild schließlich die Wirklichkeit im Gleichgewicht hält", ist eine menschliche Wahrnehmung, die sich ebenso in der Bilderwelt K.s bewahrheitet. Dieses balancierende Sein wird in seinen Bildern sichtbar, und manchmal scheint es, als könne es erfühlt und ertastet werden" (152). In der Tat.

Das klingt räumlich, und beim Raum setzt A. ein. Kap. I. *Die Entgrenzung des Raums* antwortet auf Heideggers Er-grenzung, der sie schon im griechischen Denken findet (in-

dem er τέλος als ‚Ende' statt ‚Ziel' liest). Oder auf Wittgenstein („Das Rätsel gibt es nicht"): Aber das Geheimnis (14). Der Entgrenzung des Bildraums seit Cézanne („Was soll das ganze Raumgetue?" B. Newman [18]) korrespondiert das neue Verständnis des kosmischen Ereignishorizonts (das Universum war nicht „klein", weil nicht bloß die Zeit, sondern auch der Raum erst mit dem „Ur‚knall'" entstand). Auf K. aber wird hier in anderer Sicht abgehoben, nicht auf seine Balance zwischen gestern und heute. A. geht es darum, dass bei ihm Menschen und Dinge „an der Schwelle des Todes" erscheinen, „als hätten sie die Grenze zwischen Leben und Tod bereits überschritten" (19).

Kap. II. *Auferstehung Christi und Leiblichkeit der Kirche.* Ging es bei Cézanne um den Schöpfungsraum, so ist der Raum der Neuschöpfung die Kirche als Leib Christi – wobei das seltsame „auch" (1 Kor 12, 12) auf eine selten bedachte Doppelung hinweist: Sein Leib ist der Leib des Auferstandenen, der der Leib des Gekreuzigten ist – dem erst die Erhöhung zum Vater die Möglichkeit schenkt, das leibhaftige (nicht bloß metaphorische) Eins sein der Seinen und seiner mit ihnen zu werden, vorab mit den Märtyrern. Zum rechten Verständnis muss das herrschende Missverständnis aufgelöst werden, wonach die Wirklichkeit allein in einzelnem gegeben sei, in Einzelseienden und Einzelereignissen. „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?" (Apg 26, 14). A. zitiert (31) Augustinus zu Ps 61 (60) 2 und 3. „Gott, höre auf mein Flehen…": Hier spricht einer – „Von den Enden der Erde rufe ich …": als nicht nur einer. Dabei lebt diese Einheit nicht bloß aus Geschehenem, dem Kreuz, sondern ist zugleich und vor allem wesentlich Vor-Bild. Der von den Enden ruft, ist verzagt, doch nicht verlassen; der Leib soll dem vorausgegangenen Haupte folgen.

Kap. III. *Tod und Auferstehung.* 1. „Kunst ist wie Schöpfung, und gilt am ersten und am letzten Tag" (K.) Wie heute den Gedanken der Auferstehung hiermit vermitteln, wo man nicht mehr wie Pascal oder noch Newton „zwischen der natürlichen und der religiösen [besser wohl: theologischen] Ordnung zu wechseln" vermochte (35)? Jedenfalls nicht im Absehen von der Todeswirklichkeit. K.s Spätwerk trägt dem Rechnung, geprägt von der Sklerodermie, an der K. 1935 erkrankt, und der sich abzeichnenden Kriegskatastrophe. Doch unterscheide sein Schaffen von der Malerei im 19. Jhdt. wie den Expressionisten der „Verzicht auf eine Versinnlichung des Todes. Nirgends zieht der Tod magisch den Blick an wie bei der Betrachtung eines erotisches Akts" (39). Von einer Malkultur der differenzierten Komposition und kostbar aufbereiteter Oberflächen geht K. zu einem primitivistischen Stil über, auf unorthodoxen, besonders fragilen Materialkombinationen (Jute, Pack- und Zeitungspapier), wie später in der Lyrik Celan: Einstand von „flüchtiger Notiz und strenger Reduktion". Gleichwohl findet A. bei ihm „eine Art theologische[n] Glutkern" (41). „Ich keňe weder Lehren noch Irrlehren. Nur die Zuversicht des Glaubens stützt mich." – 2. Tod und Gebet. „K.s Bildkosmos straft jedwede Philosophie Lügen, die das Einverständnis mit dem Tode lehrt […] von Heidegger bis Cioran" (51), bei „Absenz jeglichen Hasses, ja bloßer Ranküne" (mit Verweis auf Zeichnungen wie *vergib ihnen!* oder *Gebet in der Not* [1939]). – 3. Transfiguration und Auferstehung (*wir werden, opfer, auch sie werden auferstehen …* [1939]). „Die Toten bzw. Todgeweihten erscheinen im Licht der Neuschöpfung" (59). Verklärung meint anderes als Metamorphose; für die Differenz zieht A. einen Exkurs E. Petersons heran. Gottes Menschwerdung vollendet sich in Christi Auferstehung, und die Leiblichkeit der Kirche besagt unser Teilhaben daran: zur Verklärung unserer Leiblichkeit durch die Doxa Gottes. Was das besagt, könnte sich „eher in einem Werk Klees abzeichnen […] als in unserer begrenzten Imagination diesseits des ‚Ereignishorizontes'" (63 f.). J. Splett

2. Biblische und Historische Theologie

Augustin Handbuch. Herausgegeben von *Volker Henning Drecoll* (Theologen-Handbücher). Tübingen: Mohr Siebeck 2007. XVII/799 S., ISBN 978-3-16-148269-4.

Dieses 800 Seiten starke Handbuch soll einen Zugang zur weit gefächerten Augustinusforschung ermöglichen und darüber hinaus zu Augustinus selbst, der als leidenschaftlicher Gott- und Wahrheitssucher gerühmt wird. Es will nicht bloß Fachleuten,

Doktoranden und Studierenden der Theologie, Philosophie, Philologie oder Geschichtswissenschaft dienen, sondern auch den interessierten Laien. Auf die zuletzt genannte Absicht möchte sich diese Besprechung aus persönlichen Gründen vor allem konzentrieren, was selbstverständlich keine Abwertung anderer Gesichtspunkte bedeuten soll.

Wegen der Komplexität und Vielfalt der Forschung wurden vierzig Autoren verschiedener Fachrichtungen beauftragt, jeweils aus ihrer Perspektive einen bestimmten Aspekt des Lebens, des Umfeldes, der Theologie Augustins und seines Werkes zu erläutern. Ein interessierter Laie wird zunächst dafür dankbar sein, dass ihm die Textbeispiele des Augustinus sowie anderer Autoren nicht nur in der Originalsprache dargeboten werden, sondern auch in einer deutschen Übersetzung, die sich besonders um Wörtlichkeit bemüht. Schon bald aber wird dieser Laie feststellen, dass die verschiedenen Beiträge nicht in allen Einzelheiten und Beurteilungen eine völlig einheitliche Position einnehmen. Bestimmte Fragestellungen und Werke Augustins tauchen außerdem an mehreren Stellen auf. Die Leser werden daher aufgefordert, neben dem Inhaltsverzeichnis auch die Register zu benutzen und sich einer Fragestellung möglichst von mehreren Beiträgen aus zu nähern (XV). Ein Laie wird sich wünschen, dass ihm diese Arbeit wenigstens etwas leichter gemacht würde. Oder wäre das (etwa durch das Vermeiden von Wiederholungen oder durch häufigere Querverweise) wirklich nicht möglich gewesen?

In der einleitenden Orientierung (Teil A.) werden Hinweise zur Editions- und Forschungslage und zu wichtigen Hilfsmitteln gegeben (2–18). Dass auch ein Laie den inhaltsreichen Überblick tatsächlich ausnutzt, kann man nur hoffen. Zweifellos notwendig aber ist er für eine intensive Augustinusforschung, die schon seit einiger Zeit ganz neue Perspektiven und Strategien berücksichtigt. Das Interesse an Augustin hat in den letzten zwanzig Jahren eher zu- als abgenommen, was sich an der hohen Zahl der verschieden ausgerichteten Kongresse zeigt. Die Ursachen dafür sind jedoch vielfältig. Ältere Arbeiten scheinen überholt zu sein. Man interessiert sich wieder mehr für die Spätantike. Grabungsergebnisse werden auch außerhalb der Archäologie anerkennend rezipiert. Es wurde sogar noch neues Textmaterial entdeckt (14/15).

Teil B. befasst sich anschließend mit der Person des Augustinus, seinem Umfeld und den Traditionen, die auf ihn eingewirkt haben (20–247). Gewiss mit großem Interesse wird ein Laie das biographische Umfeld Augustins und seine Vita studieren (20–49). Mag ihm auch manches schon bekannt gewesen sein, so lernt er doch vieles durch die Arbeiten der Spezialisten genauer kennen und einzuordnen, etwa das enorme kirchenpolitische Engagement des Kirchenvaters, seine bischöfliche Wirksamkeit und seine letzten Jahre (42–49). Zunächst versuchte Augustin die so genannten Donatisten durch friedliche Mittel zur Einheit zurückzuführen, ab circa. 404 begann er auch staatliche Maßnahmen zu befürworten. Nach 414 nahm er definitiv Stellung gegen Pelagius. Mit der christologischen Strömung, die er als „Arianismus" disqualifizierte, wurde er erst später konfrontiert. Wie weit die sich anschließenden zwölf Kap. der Traditionen, die auf Augustinus eingewirkt haben (49–143), einem Laien nützlich sein können, lässt sich kaum allgemein beantworten. Von besonderer Bedeutung sind gewiss die akademische Skepsis, der Platonismus, der Manichäismus um 375 in Nordafrika und Italien, das donatistische Schisma bis 390 und der lateinische Bibeltext im 4. Jhdt. Auch die Entwicklungen, Frontstellungen und Tätigkeitsfelder Augustins (144–247) werden auf unterschiedliches Interesse stoßen. Tief beeindruckt haben mich die Kap. über die Bekehrung, aber auch über den Pelagianischen Streit, die heidnischen Tugenden und die Frage nach ihrem Heil, Augustin und die Juden (einen wie immer gearteten Antisemitismus anzunehmen, ist fehl am Platze, 217), die Bedeutung der Liturgie für Augustin und seine kritische Beschäftigung mit biblischen Texten.

In Teil C. werden ausgewählte Werke bzw. Werkgruppen Augustins zwar nicht vollständig, aber doch recht ausführlich dargestellt (250–427). Es folgen wichtige Themen augustinischer Theologie (428–556). Bei der immensen Fülle des Stoffes war es kaum zu vermeiden, dass sich bestimmte Aspekte wiederholen. Ein Laie wird sich vermutlich auf die Lektüre der thematischen Beiträge beschränken, die Augustins Denken in zwölf Kap. zusammenfassen: Gottesbegriff, Christologie, Trinitätslehre, Hermeneutik, Schöpfungslehre, Anthropologie, Gnaden- und Sündenlehre, Ekklesiologie und Sakra-

mente, Bildung und Erziehung, Ethik, Eschatologie. Die meisten Darstellungen scheinen mir zuverlässig und keineswegs einseitig zu sein. Zwei kleine Beispiele sollen eben dies illustrieren: Was die Schrifthermeneutik betrifft, so gilt einerseits, dass Augustin die wörtliche Auslegung bevorzugt, andererseits heißt es „Sind mehrere Deutungen möglich, können sie nebeneinander stehen bleiben" (469/470). Was die Eschatologie betrifft, so zollt der Seelsorger zwar der allgemeinen Stimmung einer erfolgreichen Kirche vorschnellen Attribut (544). Letztlich aber hält sich im Werk eine systemoffene Schwebe, die sich insgesamt als Verteidigung der eschatologischen Perspektive umschreiben lässt (545). Die Frage, ob es so etwas wie eine „Mitte" des augustinischen Denkens gibt, bleibt eine Art Grundproblem (547), um das sich der Herausgeber des Handbuchs persönlich bemüht. Die Fragestellung scheint umso notwendiger, als die Forschung nicht nur hochspezialisiert, sondern auch im hohen Maße zersplittert ist. Ansätze, die organisierende Struktur im Denken Augustins zu benennen, werden wohl auf längere Sicht noch unterschiedlich ausfallen. Vielleicht ist hier auch langfristig kaum ein Konsens herstellbar (551). Es geht dem berühmten Kirchenlehrer vor allem um die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Er beschreibt den Lebensweg des Einzelnen (wie den der Menschheit insgesamt) letztlich als einen voranschreitenden Weg – voranschreitend, weil Gottes Handeln voranschreitet und sich Gottes Wille nach und nach immer mehr durchsetzt (556).

Die Aspekte der Wirkungsgeschichte im letzten Teil des Buches (D., 557–645), die mit den Auseinandersetzungen um Augustin im Gallien des 5. Jhdts. beginnen, enden in der Mitte des 17. Jhdts. und erläutern wichtige Grundtendenzen mit Hilfe von besonders prominenten Beispielen. Nicht nur Laien würden sich wohl weit mehr noch für die Augustinusrezeption im 18., 19., 20. Jhdt. und in der heutigen Zeit interessieren. Leider aber wird diese ausgeklammert, obwohl es gerade hier zahlreiche aus verschiedenen Richtungen kommende Anfragen und Probleme gibt, die man aktueller und konkreter beantworten oder diskutieren müsste. Ausführlich informiert wird der Leser hingegen über Gottschalk, Anselm, Abaëlard, das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus, die Streitigkeiten mit dem Aristotelismus im Mittelalter, Luther, Calvin, die Remonstranten und über die katholischen Kontroversen von Baius bis Jansenius. Der jesuitische Beitrag zur Überwindung des extremen Augustinismus scheint mir allerdings in diesem Zusammenhang nicht genügend gewürdigt zu werden. Außerdem halte ich es für fragwürdig und übertrieben, die Verurteilung bestimmter Jansenius-Aussagen durch die päpstliche Bulle *Ad Sanctam* im Jahre 1656 als einen fatalen Fehler für die historisch-kritische theologische Forschung zu bezeichnen und mit der Verurteilung des Galilei zu vergleichen, die sich einige Jahrzehnte früher im Bereich der Naturwissenschaften ereignet habe (sogar in völliger Analogie, 645).

Zweifellos bietet das vorliegende Handbuch (seiner Zielsetzung entsprechend) eine erstaunliche Fülle von durchaus anregenden geschichtlichen Informationen, freilich nicht im Sinne einer tiefer schürfenden Systematisierung, sondern in historischen Perspektiven. Falls ein Laie über diese strenge Zielsetzung hinaus nach konkreter Aktualisierung der spirituellen Einsichten Augustins verlangt (man denke an die Themen Beharrlichkeit und Gnade, Heilsgeschichte und allgemeiner Heilswille Gottes, Natur, Sünde und Erbsünde, Freiheit und Vorherbestimmung), wird er ergänzend auch andere Autoren konsultieren müssen, wie etwa Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Karl Barth, Jürgen Moltmann u. a., die bekanntlich eher prinzipiell-theologische und stilistisch weiterführende Beiträge zu diesen schwierigen Fragen verfasst haben, die aber in diesem Werk weder zitiert noch erwähnt werden. Das zeigen die umfangreichen und sorgfältigen Verzeichnisse (Autoren, Quellen, Literatur) sowie Register (Stellen, Personen, Orte, Sachen), die den Bd. abschließen (647–799) und natürlich zum kritischen Weiterstudium einladen.

Ohne die tatkräftige und über Monate, ja Jahre hinweg chronische Einspannung einer Lehrstuhlmannschaft wäre das Buch gar nicht realisierbar gewesen. Dafür bedankt sich der Herausgeber V. H. Drecoll schon im Vorwort besonders bei seiner Assistentin M. Jetter, die „wahre Heldentaten vollbracht" und gemeinsam mit M. Berghaus den größten Teil der Arbeitslast getragen habe. Er selbst hoffe, die Unstimmigkeiten, Fehler und Schwächen, die jetzt doch noch verblieben sein mögen, auf seine Kappe zu nehmen und

mit Humor ertragen zu können. Darf man schließlich trotz der kritischen Anmerkungen überzeugt sein, dass die Lektüre des „Augustin Handbuchs" etlichen Lesern für eine gewisse Zeit eine Hilfe sein wird, so dass nicht bloß die Drucker und Verleger daran verdienen, wie ein alter Spiritual einmal schmunzelnd in einer ähnlichen Situation bemerkte? In geschichtswissenschaftlichen und philologischen Bibliotheken darf das imposante Nachschlagewerk jedenfalls in Zukunft nicht mehr fehlen. F. J. Steinmetz S. J.

Justinus <Martyr>, *Apologie pour les chrétiens [Apologia pro Christianis <franz.>]* Introduction, texte critique, traduction et notes par *Charles Munier* (Sources Chrétiennes; 507). Paris: Les Éditions du Cerf 2006. 391 S., ISBN-10: 2-204-08254-6; ISBN-13: 978-2-204-08254-9.

Es verschlägt einem schon die Sprache, mit welcher Kühnheit Christen um die Mitte des 2. Jhdts. vor der römischen Staatsmacht die Menschenrechte, wenn man so sagen kann, für ihresgleichen einfordern und gleichzeitig die Intelligenzija des Reiches zum Diskurs über die Wahrheit herausfordern: „Eure Sache ist es, wie die Vernunft es erfordert, uns anzuhören und euch als gerechte Richter zu erweisen." Zu diesen ihrer Sache und ihres Glaubens absolut sicheren Christen gehört gerade auch der Autor des hier vorliegenden Textes, Justinus, mit dem Beinamen: der Philosoph. Seine „Apologie" aus der Mitte des 2. Jhdts. stellt jedoch nicht nur ein einzigartiges Zeugnis für das hier angedeutete Überlegenheitsbewusstsein dieser Randgruppe der damaligen Gesellschaft dar, sondern auch eine nicht zu überschätzende Quelle der Information über den Glauben und die Theologie der Christen, über ihr Verhältnis zur heidnischen Umwelt, über ihre religiöse Praxis, konkret die Feier der hl. Eucharistie in dieser frühen Zeit. Von daher ist es sehr zu begrüßen, dass ein so renommierter Patrologe wie Charles Munier diesen äußerst wichtigen Text noch einmal der Öffentlichkeit vorlegt. Wir sagen „noch einmal", weil in jüngster Zeit nicht nur A. Wartelle (1987, zusammen mit einer Übersetzung) und M. Marcovich (Patristische Studien und Texte 38, 1994), sondern auch der Straßburger Patrologe selbst eine Edition plus Übersetzung (Paradosis 39, 1995) veröffentlicht haben. Der Paradosis-Bd. 39 war dabei von einem fortlaufenden Kommentar („L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr", Paradosis 38, 1994) flankiert. Der hier vorliegende Bd. der Sources Chrétiennes übernimmt nun nach Auskunft des Vorwortes von diesem Paradosis-Band 39 den griechischen Text und, wie Stichproben ergeben, weitestgehend auch die Übersetzung. Erheblich erweitert ist im Vergleich zu dem Paradosis-Bd. die Einleitung: Sie ist von 37 auf 90 Seiten angewachsen. Der fortlaufende Kommentar des Paradosis-Bds. 38 wurde übrigens ebenfalls bei Le Cerf in der Reihe „Patrimoines" unter dem Titel „Apologie pour les chrétiens: introduction, traduction et commentaire" im gleichen Jahr veröffentlicht (390 S.). Völlig neu sind im vorliegenden Bd. im Vergleich zu dem Paradosis-Bd. 39 die aus dem fortlaufenden Kommentar von Bd. 38 übernommenen Anmerkungen, die in einem Umfang geboten werden, wie es den Gepflogenheiten der Sources-Chrétiennes-Bde. entspricht. Der Herausgeber, der sich über Jahre hinweg intensiv mit der Apologie des Justinus befasst und zu einer Reihe von Spezialfragen auch Artikel veröffentlicht hat, bietet in diesen Anmerkungen ein Maximum an Verständnishilfe. Dem Leser wird hier nicht nur der Einstieg in die überaus reiche und gerade auch neuere Forschung zu diesem Text gezeigt, sondern es werden meist auch deren Ergebnisse in klarer und einfacher Sprache zusammengefasst.

Die schon erwähnte Einleitung informiert über Leben und Werk des Apologeten, verteidigt die ursprüngliche Einheit der Schrift gegen die früher vertretene These von zwei Apologien, informiert über die Datierung (153 oder kurz danach), geht im Rahmen der Frage nach der literarischen Struktur auf die sehr spezielle, an großen Vorbildern (Plato) geschulte Kompositionstechnik des Autors ein, präsentiert – auf der Basis der Redeteile der klassischen Rhetorik – eine sehr detaillierte Gliederung, charakterisiert mit Blick auf den zeitgeschichtlichen Kontext der Christenverfolgung näherhin das apologetische Vorgehen des Autors, behandelt wichtige inhaltliche Aspekte der ‚Philosophie' des Apologeten wie die berühmten ‚logoi spermatikoi', führt ein in sein sehr spezielles Verständnis dessen, was man erst später als Gesamtkomplex ‚Heilige Schrift' genannt hat. Die Einleitung schließt mit einem Hinweis auf die handschriftliche Tradition, d. h. im

Grunde eine einzige, auf den 11. Sept. 1364 datierte Handschrift, den *Codex Parisinus Graecus* 450, und auf die Prinzipien, die bei der eigenen Edition geltend waren. Hier erfahren wir auch den Grund, warum der Autor nicht die von M. Marcovich vorgelegte neue Ausgabe zugrunde gelegt hat. Sie enthält, so Munier, bei allem bedeutenden Fortschritt, den sie bringt, an die 100 Konjekturen, die nicht notwendig sind und unter grammatischer bzw. stilistischer Rücksicht fraglich erscheinen. Außerdem habe Markovich Justins Bibelzitate, die immerhin einen großen Textbestand im Rahmen der Apologie darstellen, mit dem heute üblichen Text der LXX harmonisiert, wodurch die alttestamentliche Quellenforschung in der Apologie erschwert, wenn nicht völlig behindert wird.

Die nähere Beschäftigung mit dem Text wird durch einen dreifachen, klar voneinander unterschiedenen Apparat sehr erleichtert. Der erste führt die zahlreichen Lesarten und Konjekturen der Editoren aus den vergangenen Jhdtn. bis heute auf, und zwar jeweils mit Namensnennung; der zweite nennt die möglichen Quellen, aus denen Justinus geschöpft haben könnte; der dritte kommentiert den Text unter Einarbeitung der reichlich zur Verfügung stehenden Literatur. Vier Indices beschließen den Bd.: 1. Verzeichnis der Schriftstellen, 2. der judaistischen Autoren griechischer Sprache, 3. profaner Autoren und 4. der Eigennamen. Erwähnt sei zum Schluss noch das bei den Sources Chrétiennes übliche, sehr übersichtliche Layout, das die Beschäftigung mit diesem nicht leichten, aber äußerst wichtigen Quellentext sehr befördert, und ein kleiner Schönheitsfehler: Auf S. 43 stehen zwei Anmerkungen unter einer falschen Ziffer.

H.-J. Sieben S. J.

Évagre le Pontique [Evagrius <Ponticus>], *Chapitres des disciples d'Évagre*. Édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes et index par *Paul Géhin* (Sources Chrétiennes; 514). Paris: Les Éditions du Cerf 2007. 349 S., ISBN 978-2-204-08468-0.

Die byzantinische christliche Literatur kennt eine Gattung, die es in dieser Form auf lateinischer Seite nicht gibt: die sogenannten Kephalaia oder Kapitel. Es handelt sich dabei um Sammlungen von Aussprüchen, die, ohne systematische Ordnung angelegt, oft 100 (Zenturien) oder 150 oder auch viel mehr solcher Aphorismen enthalten. Sie kommen in der gesamten byzantinischen Zeit vor. Einige von ihnen gehen auf berühmte Autoren wie Evagrius Ponticus, Maximus Confessor, Simeon den Neuen Theologen, Gregorios Palamas usw. zurück. Man hat ihre Entstehung in Verbindung gebracht einerseits mit dem in Mönchskreisen bekannten Brauch, den geistlichen Lehrer um ein Wort zu bitten, das sich für die Meditation eignet, andererseits, unter formaler Rücksicht, mit den Spruchsammlungen heidnischer Philosophen (Marc Aurel, Seneca, Porphyrios usw.). Zitieren wir zur Veranschaulichung ein Kap. aus der vorliegenden Sammlung: „Das Gute musst du erstens im Sinn haben, zweitens tun, drittens für den Herrn tun, viertens heiter tun, fünftens deswegen tun, weil du vom Herrn Lohn erhalten wirst. Das sind wie die Finger der Hand, durch die der Intellekt ringt. Ich sage dies im Hinblick auf jede Tugend" (nr. 81). Zu dieser Gattung der Kephalaia gehört also der vorliegende Text. Er wurde 1975 im Rahmen von Katalogisierungsarbeiten im Museum Benaki in Athen von Euridike Lappa-Zizika entdeckt. Joseph Paramelle SJ wies 1978 die wissenschaftliche Welt auf diese Entdeckung hin, bereitete selbst eine Edition des Textes vor, übergab aber dann das Dossier an den oben genannten Herausgeber.

Die Athener Handschrift umfasst 198 Kap. Aus der indirekten Überlieferung ergibt sich jedoch, dass die ursprüngliche Sammlung umfassender gewesen sein muss. Der Herausgeber schließt nicht aus, dass sie einmal über 400 Kap. enthalten haben könnte. Die vorliegende Ausgabe schließt unter den Nummern 199–211 die zu dieser Sammlung der Kephalaia der Schüler des Evagrios Ponticus gehörenden, jedoch nicht im Manuskript von Athen befindlichen Kap. an, die Niketas von Herakleia in seiner Katene über das Lukasevangelium überliefert hat, unter der Nummer 212 ein Kap., das in dem sog. Florilegium des Johannes von Damaskus erhalten ist, unter den Nummern 213–221 weitere Kap. aus syrischen Übersetzungen der Sammlung. Was den oder die Autoren der Sammlung angeht, so ist das Zeugnis der verschiedenen Quellen nicht eindeutig. Nach dem Ti-

tel der Athener Handschrift („Kephalaia der Schüler des Evagrios") sind die Autoren der Sammlung also Schüler des Evagrius Ponticus. Diese Zuschreibung wird durch die syrischen Quellen bestätigt. In indirekten Quellen wird die Sammlung jedoch dem Meister selbst zugeschrieben. Der Herausgeber trägt überzeugende Beweise für die Zuschreibung der Sammlung an Schüler des Evagrius zusammen. Wer sind diese Schüler? Der Herausgeber hält es für unwahrscheinlich, dass es sich um die aus dem zweiten Streit um Origenes bekannten „Langen Brüder" handelt; doch ist die Sammlung wohl zu Beginn des 5. Jhdts. wahrscheinlich in Palestina entstanden. Wie der Titel erkennen lässt, steht die Sammlung in enger Beziehung zu Evagrius. Hinzu kommt, dass eine ganze Reihe von Kap. mit einem „er sagte" ausdrücklich auf den Meister verweist (vgl. die Zusammenstellung 46–47).

Die Einleitung (21–98) behandelt die handschriftliche Tradition, die geistliche Lehre der Kap. (Beziehung der Sammlung zu Evagrius, Grundlagen des geistlichen Lebens, Funktion des Intellekts, das praktische Leben, das beschauliche Leben, die Theologie [Wunder, Christologie, Trinität, Eschatologie usw.], die symbolische Auslegung, der Anteil der Philosophie), Genus literarium, Stil und Sprache der Sammlung, Grundsätze der vorliegenden Edition. Zusätzlich zu der bei den Sources Chrétiennes üblichen Ausstattung (Schriftindex, Verzeichnis griechischer Wörter, Verzeichnis der antiken Autoren) bietet der Herausgeber noch drei wertvolle Konkordanzen: Verzeichnis der Kap., die auch in anderen Quellentexten vorkommen, Verzeichnis der zusätzlichen Kap. der Sammlung, die sich nicht in der Athener Handschrift befinden, Konkordanz zwischen den „Zenturien über die Liebe" des Maximus Confessor und Kap. der vorliegenden Sammlung. H.-J. Sieben S. J.

Tertullien [Tertullianus, Quintus Septimus Florens], *Le manteau [De pallio ‹franz.›]*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par *Marie Turcan* (Sources Chrétiennes; 513). Paris: Les Éditions du Cerf 2007. 254 S./graph. Darst., ISBN 978-2-204-08493-2.

Die Zeiten sind endgültig vorbei, da man Tertullians *De pallio* als eine stilistische Entgleisung (G. Boissier), als Produkt literarischen Verfalls (P. de Labriolle), als „Probestück eines Genies, zu zeigen, wie [es] über das Bedeutungsloseste viel sagen könne" (Möhler/Reithmayr), als einen simplen Abklatsch von Menipps Satiren (Geffcken) betrachtete. Für die Bearbeiterin des vorliegenden Bds. ist das übrigens kürzeste Werk des Afrikaners jedenfalls ein „petit chef-d'œuvre" der lateinischen Literatur. Und sie legt in ihrer Ausgabe überzeugende Gründe für diese Neueinschätzung vor, die im Übrigen von einer ganzen Reihe kompetenter Fachleute geteilt wird (J.-C. Fredouille, T. D. Barnes, P. McKechnie usw.). Es bleibt freilich dabei, dass es sich um einen sehr schwierigen und dunklen Text handelt – für Eduard von Norden der schwierigste Text der lateinischen Literatur –, aber die Bearbeiterin kann zeigen, warum Tertullian so schreibt, wie er schreibt bzw. so redet, wie er redet; denn der Text ist natürlich zum mündlichen Vortrag bestimmt. Der Afrikaner trifft mit seiner Redeweise und seinem kryptischen Stil exakt den Geschmack des urban-elitären Publikums, an das er sich mit diesem Schriftchen wendet, und das er mit ihm für das Christentum gewinnen oder es zumindest dafür interessieren will. Ja, darum geht es ihm letztlich. Und damit wirft Marie Turcan eine weitere Fehleinschätzung älterer Forschung über den Haufen, die nur im letzten Satz des Werkes *(Gaude, pallium, et exulta: melior iam te philosophia dignata est, ex quo Christianum vestire coepisti)* einen Hinweis auf Christliches in *De pallio* sehen wollte. Nein, Tertullian wendet die erste Regel guter Rhetorik an, und die besagt, dass der Redner sich seinem Publikum anzupassen hat. Und so nimmt er seinen eigenen Kleiderwechsel (Philosophenmantel statt römischer Toga), der vielleicht zum Stadtgespräch geworden war, zum Anlass, den Gebildeten unter den Karthagern, denn das ist sein Publikum, einen außergewöhnlichen Gaumenschmaus zu präsentieren und vor ihnen eine ungewöhnliche Probe seiner philosophischen, ‚naturwissenschaftlichen', historischen, mythologischen und poetischen Kenntnisse nicht eigentlich auszubreiten, sondern, was die *principes semper Africae viri Carthaginienses vetustate nobiles, novitate*

felices (captatio benevolentiae am Anfang!) delektieren, ihnen in dunklen Andeutungen und ausgefallener Sprache zu servieren.

Die Bearbeiterin hat alles getan, um auch dem modernen Leser den Genuss dieses Textes zu ermöglichen bzw. zu erleichtern. Zunächst führen 66 Seiten Einleitung zum Text hin und informieren über die Textüberlieferung, seine Datierung um 209, seine sehr markante Gliederung (insgesamt vier Argumente zugunsten seiner These für den Wechsel der Toga mit dem Mantel, wobei das jeweilige Ergebnis gewissermassen auf Eis gelegt wird, um ein weiteres Argument zu ermöglichen), die zahlreichen Gemeinsamkeiten mit seinem übrigen Werk (Wiederverwendung von Ideen, Begriffen usw., woraus sich im Übrigen eine Bestätigung der oben vorgeschlagenen Datierung ergibt), die Botschaft, die die Prosopopöie des Mantels enthält (er kann u. a. Dinge sagen, die Tertullian nicht sagen kann, ohne sein Publikum zu verletzen), den implizit christlichen Gehalt des Textes (Tertullian erreicht mit ihm ein bedeutend positiveres Verhältnis zur Philosophie als in seinem Frühwerk), sein Verhältnis zum römischen Staat (er ist im Rahmen des dem Christen Möglichen treuer Staatsbürger), Übersetzungen und Kommentare (seit Beginn des 16. Jhdts. zahlreiche Übertragungen in fast alle europäische Sprachen), Wortindex (praktisch vollständig mit Kennzeichnung der a) seltenen, b) vor Tertullian nur von Apuleius, c) überhaupt nur von Tertullian verwendeten, d) vom Griechischen abgeleiteten Wörter), Spezialbibliographie (Editionen, Übersetzungen, Kommentare, wichtigere Werke).

Die wegen der Schwierigkeit des Textes entscheidende Hilfe bietet dann der praktisch fortlaufende Kommentar, der von einer Doppelseite die Hälfte bis zwei Drittel einnimmt, und für den die Bearbeiterin, die mit dem vorliegenden Bd. schon die dritte Tertullianschrift in der Reihe der Sources Chrétiennes veröffentlicht (1971: De cultu feminarum, 1986: De spectaculis), sich zwei Ziele gesetzt hat, „einerseits die Auswahl der Lesarten zu rechtfertigen, andererseits dem modernen Leser einen Text verständlicher zu machen, in dem Tertullian ‚sich anscheinend bemüht hat, von niemandem ohne sehr große Anstrengung verstanden zu werden' (Saumaise)" (59). H.-J. Sieben S. J.

Ambrosiaster, *Contre les païens [Adversus paganos ‹franz.›]* (Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament; 114) et *Sur le destin [De fato ‹franz.›]* (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament; 115). Introduction, texte critique, traduction et notes par *Marie-Pierre Bussières* (Sources Chrétiennes; 512). Paris: Les Éditions du Cerf 2007. 273 S., ISBN 978-2-204-08423-9.

Man stutzt zunächst bei den beiden Titeln. Zu Recht. Denn sie stellen keine selbständig überlieferten Werke dar, sondern sind beide Teile der im Mittelalter bald Augustinus bald Ambrosius, heute dem Ambrosiaster zugeschriebenen *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti.* Diese Sammlung von „Fragen und Antworten zum Alten und Neuen Testament" ist in drei Rezensionen überliefert, von denen zwei mit je 127 und 150 Fragen und Antworten auf die Zeit der alten Kirche zurückgehen. In einer von ihnen, der kürzeren, befinden sich gegen Ende die *quaestiones* 114 und 115 mit den Titeln *Adversus paganos* und *De fato.* Beide Texte nehmen in der Migne-Ausgabe 18 volle Spalten ein (PL 35,2341–2359). Der hier vorgelegte lateinische Text ist der kritischen Edition von Souter entnommen (CSEL 50, 1908). Es gibt bereits eine französische Übersetzung beider Texte aus dem vorletzten Jahrhundert, eine deutsche Übertragung liegt nur von *De fato* vor (Ambrosiaster. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti. Quaestio 115 de Fato. Einleitung, Text/Übersetzung, Kommentar Dietrich von Queis. Diss. Phil. 1967, Basel 1972).

Die ausführliche Einleitung (29–113) informiert sehr gründlich über die sonst relativ wenig beachteten Texte: Zur Identität des ‚Autors' Ambrosiaster (der Kunstname taucht zum ersten Mal nicht, wie oft behauptet, bei Erasmus, sondern in der Maurinerausgabe des Ambrosius auf), zur Sammlung der anonym überlieferten *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti,* zur Identität des Autors mit dem des ersten bekannten Gesamtkommentars der Paulusbriefe (Commentaria in tredecim epistulas B. Pauli, PL 17, 47–536)), zur Datierung und dem Ort der möglicherweise zunächst außerhalb der *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* verbreiteten *Quaestiones* 114 und 115 (kurz nach 386 in

Rom), zur Gliederung des dem literarischen *genus* der Gerichtsrede angehörenden *Adversus paganos*, zur Gliederung des weniger gut aufgebauten *De fato*, zum *genus literarium* der übrigens ältesten Sammlung dieser Art von *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, zum Ort der beiden Traktate im Rahmen der lateinischen Apologetik (Während *Adversus paganos* eindeutig dem genus der Apologien angehört, ist *De fato* den antifatalistischen Schriften zuzuordnen, die man freilich als eine Unterart der gegen die Heiden gerichteten Apologie ansehen kann. Insofern sind die beiden Texte vom Inhalt her durchaus verwandt), zur Abhängigkeit von Vorlagen (Tertullian), zu den Themen der antipaganen Polemik, zum anvisierten Publikum von *Adversus paganos* (vorgeblich gebildete Heiden, in Wirklichkeit in ihrem Glauben schwankend gewordene Christen bzw. Katechumenen), von *De fato* (vornehmlich neubekehrte Christen bzw. Katechumenen, die sich noch nicht von ihrem alten Schicksalsglauben frei gemacht haben), zum Ziel des Autors (Aufklärung über die wahre Natur des Christentums), zur Rezeption der beiden Traktate (im *Contra paganos* des arianischen Manuskripts von Verona, 5. Jhdt.), zum Anlass für die Abfassung von *De fato* und zu den möglichen Quellen, zu den anvisierten Gegnern (gewisse Anklänge an Celsus, Porphyrius und vor allem Julian), zu Stil und Sprache, zur handschriftlichen Überlieferung der beiden Rezensionen der *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, zu Ausgaben und Übersetzungen, zu den Grundsätzen der vorliegenden Ausgabe. Alles in allem eine exzellente Einleitung zu zwei Texten, die in der vorliegenden Ausgabe knappe 60 Seiten einnehmen und, auch wenn sie nicht zu den inhaltlich-theologisch oder literarisch großen Kirchenvätertexten gehören, doch ein wichtiges Zeugnis für den bleibenden Einfluss des Heidentums auf die Christenheit des ausgehenden 4. Jhdts. darstellen. H.-J. Sieben S. J.

Angenendt, Arnold, *Toleranz und Gewalt.* Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster: Aschendorff 2007. 797 S./graph. Darst., ISBN 3-402-00215-9.

Mit „Toleranz und Gewalt". Das Christentum zwischen Bibel und Schwert" legt der emeritierte Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt (= A.) nach seiner „Geschichte der Religiosität im Mittelalter" ein weiteres Monumentalwerk vor. Der Umfang von fast 800 Seiten hat dessen Popularität jedoch keinen Abbruch getan, im Gegenteil: Bereits kurz nach dem Erscheinen ist eine zweite Auflage notwendig geworden. Unmittelbarer Anlass dieser Toleranzgeschichte ist jedoch nicht die Diskussion über religiösen Fundamentalismus im Gefolge von 9/11, sondern ein Artikel des Philosophen Herbert Schnädelbach aus dem Sommer 2000 (5, 14–17).

Der kleinteilige Aufbau des Buches zeigt bereits an, dass es sich bei „Toleranz und Gewalt" eher um ein fast lexikalisches Kompendium denn um eine klassische Monographie handelt, auch und gerade wenn sich hinter allen Einzelbeobachtungen die klassisch-angenendtsche These wiederfindet, das Christentum sei von seinem Ursprung her eine tolerante Religion.

Nachdem A. im ersten Teil „Toleranz und Gewalt als menschliche Erstaufgabe" (20–86) eine Begriffsgeschichte der Begriffe von der Antike bis ins 21. Jhdt. entwickelt hat, folgt in den weiteren Teilen die explizite Beschäftigung mit der Toleranzgeschichte des Christentums. Im zweiten Teil „Gottesrechte und Menschenrechte" (88–230) beginnt A. mit einer Grundlagenuntersuchung der Geschichte des biblischen Monotheismus und dessen Abgrenzung vom Polytheismus. Auf der Basis der Diskussionen um die angebliche Gewalttätigkeit des biblischen Monotheismus integriert A. in dieses Kap. nicht nur die einschlägigen Thesen Jan Assmanns und Odo Marquards (88–95), sondern spart auch nicht mit Kritik an ihnen. Die Spannbreite dieses Teils reicht aber deutlich weiter. A. fügt nämlich ebenso Untersuchungen zur Anfälligkeit für Totalitarismen innerhalb der christlichen Konfessionen (z. B. 2.II.4 „Trotzdem: antitotalitärer Widerstand: 145–51) bis hin zu Analysen von „Sexualität, Ehe und Kind" (159–89) mit Ausblicken auf „Frau und Familie im Islam" (186–89) ein und reflektiert die Grundlagen der modernen Gesellschaft, die erst durch das Christentum überhaupt zu solchen werden konnten. U. a. zählt A. mit Hubertus Lutterbach das Existenzrecht des Kindes (Die Gotteskinder: 178–83) dazu sowie auch die Internationalität der christlichen Gemeinschaft gegenüber einem gentilen Denken in Kategorien von „Abstammungsblut" (Geist gegen Blut: 190–96).

Im dritten Teil „Religionstoleranz und Religionsgewalt" (232–370) verfolgt A. die große Linie der christlichen Toleranz bei gleichzeitigem Beharren auf dem Absolutheitsanspruch der ergangenen Offenbarung. Seinen Ausgangspunkt findet er im Galaterbrief (233–36) sowie in der für spätere Zeiten maßgeblichen Autorität des Augustinus, nämlich in dessen Widersprüchlichkeit eines *tolerat, quos corigere non potest* und des Diktums vom *compelle intrare* (236–39). Auf der Basis dieser widersprüchlichen Positionen behandelt A. zahlreiche Themen, die in großer Regelmäßigkeit medial aufbereitet zu den großen Sünden des Christentums gezählt werden, etwa die Behandlung von Häretikern und Hexen sowie der Umgang mit Widerspruch gegen die reine Lehre der Kirche. Dabei räumt A. auf der Grundlage neuerer Literatur und statistischer Auswertungen mit veralteten Klischees auf (vgl. 284–87), ohne aber von der „notwendigen Fundamentalkritik" ablenken zu wollen – hatte sich doch „die katholische Kirche von der altchristlichen Selbstverpflichtung, auf Gewalt in Religionsdingen zu verzichten, beschämend weit entfernt" (293). A. fordert eine doppelte Antwort auf die festgestellten Fakten: Historisch sei das Christentum gegenüber seiner Umwelt immer widerständig gewesen, die Inquisition beispielsweise sei „rechtsbewußter und weniger grausam als die sonstige Justiz". Theologisch jedoch müsse sich eine Kirche, die sich bis heute als „von Gottes Geist geleitet" sieht, den notwendigen Diskursen stellen (293–94). Diese Ausblicke in die Gegenwart auf von A. aus der Beschäftigung mit der Geschichte geforderten Diskurse finden sich auch in der Auseinandersetzung mit der Häresiegeschichte des Christentums (320–370).

Vom „Totalpazifismus" der Alten Kirche bis zur ökumenischen Bewegung der Gegenwart, der Auseinandersetzung mit anderen Religionen, vor allem mit dem Islam, von der Mission und dem Weltfrieden handelt der Teil „Heiliger Krieg und Heiliger Frieden" (372–484). Dabei stellt A. in einem eigenen Kap. den Unterschied zwischen der christlichen und der islamischen Auffassung von Krieg und Frieden fest: Für das Christentum erhalte der Friede seine Impulse aus der Friedensbotschaft Christi, für den Islam sei der Krieg der Normalzustand zwischen islamischen und anderen Territorien (441). Trotz dieser und anderer fundamentaler Unterscheidungen in der Lehre von Christentum und Islam sieht A. eine bleibende Möglichkeit einer „abrahamitischen Ökumene" (452–459); ebenso positiv sieht er die Leistungsfähigkeit der christlichen Botschaft für die Herausbildung einer friedlichen Weltordnung (484).

Der fünfte und letzte Teil von „Toleranz und Gewalt" widmet sich der gemeinsamen Geschichte von „Christen und Juden" (486–577). A. beginnt dieses Kap. mit einer knappen Reflexion des neueren Forschungsstandes (486–488) und ergänzt um eine kurze Darstellung der Trennung von Juden- und Judenchristentum. Wie für die gesamte Zeit der wechselvollen Geschichte wehrt sich A. dagegen, „nur von Trennung und Gegeneinander" (501) zu reden. Vielmehr geht es ihm um die Darstellung der gemeinsamen Geschichte, die gerade im Mittelalter geprägt war vom beiderseitigen Anspruch, den richtigen Glauben zu vertreten (577). So behandelt A. die Ritualmordvorwürfe und Pogrome bis hin zum Verhalten von Juden gegenüber Christen, darunter das Achtzehnbitten-Gebet, das Verhalten gegenüber Konvertiten oder die *Adversus Christianos*-Literatur. Das Kap. endet mit den Themen der Emanzipation der jüdischen Bevölkerung im 19. Jhdt. und mit der Katastrophe der systematischen Vernichtung im nationalsozialistischen Deutschland. Ein kurzer Epilog (579–92), der nach Kap. gegliederte Anmerkungsteil (593–710) sowie Literatur- (711–86) und Personenverzeichnis (787–97) schließen das Werk ab.

A. spricht in „Toleranz und Gewalt" die klare, ungeschönte Sprache des Historikers, die auf den ihm zur Verfügung stehenden Fakten basiert. So stellt A. in seinem Teil zu den „Gottes- und Menschenrechten" beispielsweise rein sachlich und völlig unapologetisch fest, dass den meisten Widerstand gegen das Euthanasieprogramm im nationalsozialistischen Deutschland „nicht die Funktionseliten, sondern die Kirchen, am entschiedensten die katholische" geleistet habe (135) und weiter – mit Jürgen W. Falter – dass Protestanten im Schnitt doppelt so anfällig gegenüber der NSDAP gewesen seien (145).

Die ungeheure Stoffmenge verschiedener Autoren und verschiedener Fachrichtungen, die A. in seinem Kompendium verarbeitet hat, macht seine Studien nicht nur als Arbeitsmaterial zum Gesamtthema unerlässlich; seine pointierten Schlussfolgerungen sind aufgrund des aufbereiteten Materials selbst dort anregend, wo man ihnen nicht unbedingt folgen mag. Als Beispiel kann A.s. Frage, ob die theologische Feststellung einer

historischen Verfehlung der „vom (Papst-)Amt" gelenkten Kirche nicht nur in einer Vergebungsbitte Johannes Pauls II., sondern auch in einer „Abgleichung" des „Faktum[s] inquisitorischer Hinrichtungen mit dem „päpstlich-universalen Leitungsanspruch" münden müsse (294). Daneben machen A.s verständlicher Schreibstil und Sprachduktus sowie nicht zuletzt die ausgelagerten Endnoten das eigentliche Kompendium und Nachschlagwerk „Toleranz und Gewalt" doch in gewissem Sinne zu einem Lesebuch. Der verhältnismäßig geringe Preis wird sein Übriges tun.

Viele Thesen A.s sind nicht neu bzw. durch seine bisherigen Veröffentlichungen vorbereitet; durch das Zusammenlesen der gesammelten Fakten jedoch entsteht eine Christentumsgeschichte, die mit leider allzu verbreiteten und auf falscher Faktenkenntnis beruhenden Vorurteilen aufräumt. Daher ist „Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert" nicht ausschließlich ein (kirchen-)historisches Kompendium, sondern angesichts der aktuellen Diskurse geradezu ein politisches Werk und will es auch sein. Ob die Schlussfolgerungen A.s jeweils auch den theologischen und politischen Diskurs bestimmen werden oder sollten, bleibt dem Leser überlassen; die von A. eingebrachten historischen Fakten und ihre ausgewogene historische Darstellung hingegen müssten dabei die Grundlage jeder Toleranzdiskussion sein. A. Matena

Büchner, Christine, *Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beihefte; Heft 1). Stuttgart: Kohlhammer 2007. 128 S., ISBN 3-17-019378-3.

Der erste Satz im Vorwort dieses Buches lautet: „Die vorliegende Arbeit wurde im November 2005 als theologische Lizentiatsschrift an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls-Universität Tübingen angenommen" (6). Von der gleichen Verf.in erschien im Jahr 2005 das Buch „Gottes Kreatur ein reines Nichts? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts" im Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien. In ihm lautet der erste Satz des Vorwortes: „Die vorliegende Arbeit wurde im Dezember 2003 als Dissertationsschrift am Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main angenommen" (13). Auf die Frage, warum nach einer erfolgreich abgeschlossenen theologischen Promotion noch einmal ein theologisches Lizentiat angestrebt wurde, bleibt die vorliegende Arbeit die Antwort schuldig. Obwohl der Beschreibung des Einheitsdenkens Meister Eckharts (ab jetzt E.) sich oft mit der Darlegung der Dissertation deckt, wird diese nur in einer Fußnote vermerkt. Diese Bemerkungen wollen nur die Ratlosigkeit des Rez. und keine Geringschätzung der Arbeit zum Ausdruck bringen.

Was beabsichtigt die Verf.in? Heinrich Seuse (1295–1366) und Johannes Tauler (ca. 1300–1361) gehören zu den bekanntesten Schülern E.s. Die Arbeit will deren Rezeptionsprozess E.s nachgehen. Dabei geschieht eine inhaltliche Beschränkung „auf die Grundfrage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung" (18). Nur für Seuse und Tauler erfolgt eine detaillierte Textanalyse (19), da diese für E. in der oben angegebenen Dissertation schon vorgelegt wurde.

Inhaltlich lautet nach Büchner (ab jetzt B.) die Grundthese E.s über Gott: „Gottes Wirklichkeit der Einheit stellt sich heraus als ewiges unbegrenztes Sein-Geben, das weder erdrückt *(intelligere)* noch fallen lässt *(esse)*. Gottes Dasein besteht wesentlich darin, nicht allein und sich nicht zu eigen zu sein, sondern sich ganz und gar mitzuteilen" (25). Für das Geschöpf bedeutet dies, dass ihm mit seiner Schöpfung die Fülle des Seins in Gott gegeben ist. Dieses Sein ist aber immer Sein auf den anderen hin. „Die Einheitsmetaphysik entpuppt sich als Beziehungsmetaphysik." Für den Menschen heißt dies, dass seine Einung mit Gott „vom unbewussten Sein in Gott über das Bewusstsein hin zum wirklichen Sein in Gott" geschieht (30). Dies entspricht der „dialektisch-hierarchischen Sicht der Wirklichkeit von Einssein und Nichteinssein" (30). Das geschaffene Subjekt verschließt sich der geschenkten Einheit mit Gott, wenn es in seiner Selbstbehauptung verharrt und nicht die Begrenztheit seines Für-sich-Seins erkennt (31). Der Mensch muss sich lassen, das heißt alles, was von anderen abgrenzt, aufgeben (34). Dadurch gelangt es erst zur freimachenden und vollkommen personalen Wirklichkeit Gottes (32). In ihr besteht die „Ermöglichung eines konkurrenzlosen Zusammenwirkens von Ge-

schöpflichem und Göttlichem" (41). B. kann allerdings nicht leugnen, dass in dieser These die Gefahr der „Nivellierung des konkreten Einzelgeschöpfs" besteht (41).

Wie wird diese Auffassung E.s von seinen Schülern rezipiert? „Heinrich Seuses Denken unterscheidet sich nicht gravierend von E.s, aber es akzentuiert die bleibende Subjektivität der Wahrnehmung des eigenen Seins" (49). Deutlicher als E. hält Seuse daran fest, dass in der Einheitserfahrung der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen zwar der Wahrnehmung nach, nicht aber dem Sein nach verschwindet (49). Zu dieser Erfahrung beschreibt Seuse im Unterschied zu E. mehr den Weg als das Ziel (49). Er lehnt ein direkt ontologisches Verständnis der Eckhartschen Lehre ab (51). Deswegen muss der Mensch im Lassen sein Selbst zwar aufgeben, behält aber sein Selbstsein, da es ihn nicht von Gott trennt (63). „Indem Seuse den ontischen Zusammenhang der Eckhartschen Lehre vom Sich-Lassen abschwächt, macht er den ethisch-praktischen besonders stark" (71).

„Tauler geht stets vom personalen Gott und dem Menschen als seinem dialogischen Gegenüber aus" (99). – Wie ausgerechnet dies aber ein Grund für ein apersonales Denken des Grundes sein soll, versteht der Rez. nicht (101). – Dabei gleicht Tauler das neuplatonische Einheitsdenken stärker der biblischen Anthropologie an (111). Zugleich wird die Heilsgeschichte in den Weg zur Einheit aufgenommen. Insgesamt glaubt B. eine starke „Moralisierung der Einheitsmetaphysik" bei Tauler feststellen zu können. Bei der Bewertung des Rezeptionsprozesses kommt Tauler schlecht weg: „Insgesamt lässt sich also aus Seuses Werk mehr für das Verständnis der Ekchartschen Intention gewinnen als aus den Predigten Taulers" (112). Tauler bietet durch die Orientierung an der Heilsgeschichte eine verzeitlichte Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch (110). Die Aufforderung, sich selbst zu lassen, wird bei ihm rein moralisch gedeutet. Dabei rutscht er unversehens ins „natural-gegenständliche Denkschema" ab (100). Tauler ist eben „kein wirklicher Metaphysiker" (101).

Dies alles lässt aber einen Rückschluss auf die Deutung von E. zu: Wenn eine Orientierung an der Heilsgeschichte, eine Einbeziehung der biblischen Anthropologie und ein Festhalten an Gott als ein personales Gegenüber das Verständnis der Einheitslehre E.s erschwert, muss man sich fragen, welche Eckhartdeutung hier vorliegt. Ob hier nicht doch eine Prämisse von B. zu einem fragwürdigen Eckhartbild führt, nämlich die Auffassung, es sei eine solche Einheitsvorstellung zwischen Gott und Mensch zu entwickeln, die nicht die Angst des Menschen hervorruft, „der einzelne werde aufgelöst, quasi verschluckt von einer riesenhaften, alles vereinheitlichenden und letztlich jede Geschichtlichkeit nivellierenden Größe" (21)? Diese Angst hat sich wohl erst aus dem neuzeitlichen Freiheits- und Autonomiestreben entwickelt. Ich kenne wenigstens keinen Text bei E., der diese Angst explizit ausdrückt. Natürlich geht jeder moderne Interpret mit seinem Vorverständnis an mittelalterliche Texte heran. Ob dieses aber der Maßstab und ein Grund zur Relativierung sein kann (116), ist die Frage.

Diese Bemerkung will die Verdienste der Arbeit nicht schmälern. Gründliche Textanalyse, Kenntnis der Sekundärliteratur zeichnen die Arbeit aus. Für einen Leser, der sich für das Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer interessiert, liest sich die Arbeit spannend.

B. Weiss

Weber, Hubert Philipp, *Sünde und Gnade bei Alexander von Hales.* Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Anthropologie im Mittelalter (Innsbrucker theologische Studien; 63). Innsbruck [u. a.]: Tyrolia 2003. 412 S., ISBN 3-7022-2541-2.

Die vorliegende Studie, eine Wiener theologische Dissertation, bietet eine gelungene Gesamtdarstellung des Denkens des frühfranziskanischen Magisters Alexander von Hales (ca. 1185–1245). Gleichwohl hat sie sich als ihren Leitfaden die Begriffe „Sünde" und „Gnade" in Alexanders Werk erwählt. Die Arbeit umfasst 17 Kap. und gliedert sich nach einer Einleitung (Kap. 1: Leben und Werke Alexanders; Kap. 2: Aufbau und Methode der vorliegenden Arbeit) in drei Teile. Im Ersten Teil, überschrieben mit „Opus creationis – Der Mensch als Geschöpf Gottes", stellt der Verf. die theologischen Grundlagen von Alexanders Soteriologie dar (Kap. 3–6). Der Zweite Teil („Der Mensch unter der Sünde") entfaltet im Einzelnen (Kap. 7–11) die Lehre von der Sündhaftigkeit, inwie-

fern die menschliche Freiheit daran beteiligt ist und stellt die Verbindung zur neuzeitlichen Problematik der Theodizee her. Der Dritte Teil schließlich („Opus recreationis – Der Mensch unter der Gnade") beschreibt Alexanders Theologie der Erlösung (Kap. 12–17). Abkürzungsverzeichnis (382) und Literaturliste (383–402) sind obligat. Lobend sei gleich zu Anfang hervorgehoben, dass der Verf. sich der Mühe der Registererstellung nicht entzogen hat (403–412). Mithin handelt es sich um einen Bd., der sich nach Personen und Sachen leicht erschließen und darüber hinaus auch angenehm lesen und gerne vollständig durcharbeiten lässt. – Aus der Lektüre seien noch einige Anmerkungen und Rückfragen mitgeteilt: 14, Anm. 10, kann man füglich fragen, in welchem Sinn es die *Glossa ordinaria* der Bibel in der zweiten Hälfte des 12. Jhdts. überhaupt gegeben hat und, wenn ja, ob diese schon im 12. Jhdt. Lehrbuch gewesen sei. Ähnlich wünscht man sich in Anm. 11 eine Begründung seitens des Autors. Auf S. 22 zu Beginn des neuen Abschnitts auf die im Übrigen höchst verdienstvollen Werke Josef Piepers zu rekurrieren, um den geistesgeschichtlichen Kontext Alexanders zu skizzieren, ist angesichts unseres Wissenstands doch nicht anders als überholt zu bezeichnen. Auf S. 23 wird zu Recht auf den Beitrag der griechischen Kirchenväter für die Entwicklung der lateinischen Theologie des 13. Jhdts. verwiesen. Hilfreich in diesem Zusammenhang erscheint darüber hinaus aber ein Verweis auf die Abhängigkeit der Lateiner von Übersetzungen. Denn *De fide orthodoxa* des Johannes von Damaskus lernt das Abendland erst in der zweiten Hälfte des 12. Jhdts. in lateinischer Übertragung kennen, Pseudo-Dionysius wurde zwar schon im 9. Jhdt. übersetzt, doch bekanntlich erlebt sein Denken gerade mit dem 13. Jhdt. eine neue Rezeptionswelle. S. 35 und in der Bibliographie lautet der richtige Vorname des in Rom tätigen deutschen Jesuiten Pelster „Franz". Für das wichtige Kap. über den Theologiebegriff der Zeit Alexanders kann man jetzt im allgemeinen verweisen auf den von Mikołaj Olszewski herausgegebenen Sammelbd. *What was ‚Theology' in the Middle Ages as reflected in its Self-understanding from the 11th to the 15th centuries* (Archa Verbi. Subsidia 1), Münster 2007; darin bietet insbesondere der Aufsatz von Markus Enders willkommene Ergänzungen. Die grundlegenden Überlegungen auf S. 54 über Alexanders Rezeption Hugos von Sankt Viktor kann der Rez. nur begrüßen, bedauert dabei aber zugleich, dass diese wegen ihrer weitreichenden hermeneutischen und theologischen Konsequenzen für das gewählte Thema an zu bescheidener Stelle plaziert erscheinen. Bedenklich erscheint ebenfalls, dass der Verf. viele Werke der Theologie des Mittelalters als „Konglomerat nur schwer aufeinander beziehbarer Argumentationen, die mehr oder minder zufällig aneinandergereiht sind" begreift (55). Da kann auch der geneigte Leser nicht die Frage unterdrücken, ob die Andersartigkeit mittelalterlicher Intellektualität nicht um ihrer Handhabbarkeit willen zurechtgestutzt wird auf ein heute für zumutbar gehaltenes Maß. Das gesamte Kap. 11 über die Theodizee-Problematik (249–266), der sich Alexander gemäß den eigenen Worten des Verf.s. nicht ausdrücklich widmet (250), zeigt klar die methodischen Schwierigkeiten der Arbeit auf. Selbstverständlich zählt die Frage nach dem Bösen – nach seiner Natur, nach seiner Herkunft, nach seiner Überwindung – zu den Kernfragen jeder Theologie, heute immer noch genauso wie schon im Mittelalter. Da der Verf. an früherer Stelle schon auf Alexanders theologische Verwandtschaft mit Hugo von Sankt Viktor hingewiesen hat, erscheint es dem Rez. als naheliegend, wenn der Verf. das Theodizee-Kap. in dieser Perspektive konzipiert hätte: Wie weit reicht die Rezeption des Viktoriners? Wie verarbeitet Alexander von Hales augustinisch-viktorinisches Denken mit den Herausforderungen seiner Zeit? Trotz der hier formulierten Fragen handelt es sich um eine solide, wirklich theologisch-dogmengeschichtliche Abhandlung, welche die Sympathie mit ihrem mittelalterlichen Autor prägt. R. Berndt S. J.

Ohlidal, Anna / Samerski, Stefan, *Jesuitische Frömmigkeitskulturen.* Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa; Band 28). Stuttgart: Franz Steiner 2006. 337 S., ISBN 978-3-515-08932-6.

Der Sammelbd., Ergebnis eines Internationalen Workshops von Januar 2003 in Leipzig, enthält eine Reihe von Detailstudien über das Wirken der Jesuiten in Ostmittel-

europa, d.h. im Bereich des Königreichs Polen-Litauen und den Gebieten, die nach den Türkenkriegen zur Habsburgermonarchie gehörten. Wie die Herausgeber im Vorwort hervorheben, kommt es dabei darauf an, die Tätigkeit der Jesuiten auf dem Hintergrund der jeweiligen lokalen und regionalen Kräftefelder und Frömmigkeitskulturen zu untersuchen und erst so „exemplarisch die tatsächliche Vermittlung tridentinischer Katholizität durch die Gesellschaft Jesu" zu ermitteln (10), also nicht bloß als Aktion „von oben nach unten", sondern als Prozess der wechselseitigen Interaktion und Rezeption.

Der Bd. enthält 13 Beiträge, die nach nicht ganz einsichtigen Kriterien in drei Teilen zusammengefasst sind („Innerkonfessionelle Interaktion: vertikal" – „Innerkonfessionelle Interaktion: horizontal" – „Interkonfessionelle Interaktion"). Gerade die ersten Beiträge zeigen an konkreten Fallstudien, dass die Jesuiten keineswegs ein einheitliches universales „Programm" durchzusetzen suchten, sondern es sehr wohl verstanden, sich an lokale und regionale Gegebenheiten anzupassen. Der erste Aufsatz von *Gábor Tüskés* „Jesuitenliteratur und Frömmigkeitspraxis in Ungarn im 16. und 17. Jahrhundert" (17–36) bietet einen gerafften Überblick über das Wirken der Jesuiten in Ungarn und ihre geistliche Literatur. U. a. erfährt man, dass auf den Jesuiten György Kaldi die erste vollständige ungarische Bibelübersetzung im Jahre 1626 zurückgeht (26f.). Das Fazit ist, dass man eher von pragmatischer Anpassung an die Situation als von Uniformierung sprechen kann. „Die Bevölkerung lehnte manche Vorgaben der geistlichen Leitung durchaus erfolgreich ab oder modifizierte sie. Innerhalb eines bestimmten Rahmens billigten die Jesuiten den lokalen und regionalen Eigenheiten breiten Raum zu und strebten keineswegs nach der Herausbildung eines einheitlichen Frömmigkeitsstils. Das wichtigste Kennzeichen der so genannten „Jesuitenfrömmigkeit" besteht eben darin, dass sie von Anfang an eklektisch war, und es ist richtig, statt von Jesuitenfrömmigkeit von Frömmigkeitskultur bzw. -kulturen der Jesuiten zu sprechen" (36). – Es folgt in englischer Sprache der Beitrag von *Maria Crăciun* über Jesuiten und traditionelle Religion in Transsylvanien (37–61). Im Unterschied zu den mehr auf reformerische „Reinigung" bedachten polnischen Jesuiten stellte sich hier vor allem der ungarische Jesuit Szántó, z. B. bei der Beibehaltung von Heiligenfesten, auf die „konservative" Seite, und dies gerade in Abgrenzung gegenüber den „Neuerungen" der Protestanten (51–54). – Kunsthistorische Einzelthemen, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, behandeln die Beiträge von *Jens Baumgarten* über jesuitische Bildpolitik am Beispiel der Jesuitenkirchen in Breslau und Glatz (63–92) und von *Michael Sroněk* über den Statuenschmuck der Prager Karlsbrücke in der Bildpropaganda der Gesellschaft Jesu (119–140). – Ein interessantes frömmigkeitsgeschichtliches Beispiel stellt *Stefan Samerski* in seinem Aufsatz über die Annenbruderschaft in Olmütz vor (93–118). In Olmütz bestand eine schwierige Situation für die Jesuiten; insbesondere ihre neue Form der Marianischen Kongregation fand hier wenig Zuspruch. So knüpften die Jesuiten an die hier sehr populäre Annenfrömmigkeit an. Sie revitalisierten um 1580 die Annenbrudershchaft, wobei die Initiative von der Bürgerschaft ausging. Diese aber war vielmehr dem spätmittelalterlichen Bruderschaftstyp verhaftet; unterscheidend gegenüber der Marianischen Kongregation war die gemischte Sozialstruktur und Geschlechterzusammensetzung (105), außerdem eine weniger aszetische Frömmigkeit (109) bzw. eine „populäre, auf das Humanum zentrierte Alltagsdevotion" (111) mit häuslich-familiärer Ausrichtung. Dennoch wurde sie von den Jesuiten nicht nur geleitet, sondern sogar als Marianische Kongregation geführt und an die römische Mutterkongregation angeschlossen. Für die Zeit ab 1590 stellt der Autor dann „Überformungstendenzen" fest, deren Ergebnis eine Mischform, bzw. ein „Synkretismus" von „Olmützer lokaltypischen und zentralorganisierten jesuitischen Devotionsformen" war (117). Das Beispiel ist interessant, wenngleich man den Eindruck hat, dass der Autor, von einer allzu monolithischen Vorstellung „jesuitischer" Spiritualität ausgehend, kontradiktorische Gegensätze sieht, wo man allenfalls von unterschiedlichen Akzenten sprechen kann. Insbesondere eine apodiktische Feststellung wie „Die kontroverstheologische gegenreformatorische Marienfrömmigkeit jesuitischer Prägung passte – trotz einiger Berührungspunkte – schlichtweg nicht zur familiär-folkloristischen Prägung des Annenkultes" (112), unterschätzt die Variabiliät jesuitischer Frömmigkeit und unterstellt eine von Anfang an vorhandene antireformatorische Fixierung, die jedoch weder den Jesuiten noch erst recht ihrer Marien-

frömmigkeit und auch nicht den Marianischen Kongregationen von Beginn an zu eigen war. Außerdem zeigt der Autor in der Folge selbst, dass dieser Unterschied in der Annenbruderschaft selbst nicht als kontradiktorisch empfunden und z. B. die Immaculata-Devotion in ihr rezipiert wurde, und zwar offensichtlich ohne erkennbare Konflikte.

Unter dem Leitthema „Innerkonfessionelle Interaktion: horizontal" folgen weitere fünf Artikel. Aus dem Beitrag von *Helga Benz* „Jesuitisieren der alten Orden?", (143–161), über das Verhältnis der Jesuiten zu den österreichischen Stiften geht hervor, dass, bei allem reformierenden Einfluss der Jesuiten und auch temporären Spannungen, von einer „Jesuitisierung" der alten Orden keine Rede sein kann. Durchgreifender und einschneidender ist die „jesuitische" Formung im Diözesanklerus, mit dem sich der dann folgende Aufsatz von *István Fezekas* über Jesuitenfrömmigkeit und Priesterausbildung am Pazmaneum, dem ungarischen Seminar in Wien, befasst (163–176). Die dort vermittelte „jesuitische" Erziehung war einerseits wirkungsvoll, weckte aber auch viele Widerstände im Diözesanklerus. *Petr Mat'a*, „Zwischen Heiligkeit und Betrügerei. Arme-Seelen-Retter, Exorzisten, Visionäre und Propheten im Jesuiten- und Karmeliterorden" (177–206), stellt die beiden Einzelfälle eines Jesuiten (Hieronymus Gladich, freilich 1653 aus dem Orden entlassen) und Karmeliters (Cyrillus a Matre Dei, der den Kult des „Prager Jesuskindes" propagierte) vor. So exzentrisch die beiden Fälle auch sind: Es handelt sich nicht nur um Randphänome, da bei der Rezeption der jesuitischen (Ignatius v. Loyola, Franz Xaver) und karmelitischen (Theresia v. Avila, Johannes vom Kreuz) Heiligen mehr ihre Wunderlegenden wirksam wurden als ihre historisch beglaubigten nüchternen Weisungen und ihre Skepsis gegenüber außergewöhnlichen Phänomenen (194–198). Die Aktivität beider „konnte sich also im Kern auf durchaus respektable Ordensvorbilder stützen" (199). – Eher relativiert wird der Einfluss der Jesuiten in den beiden Beiträgen von *Anna Ohlidal* über die Wiedereinführung der Wallfahrten nach St. Johann unter dem Felsen und Altbunzlau um 1600 (207–223) und von *Martin Čičo* über den Anteil der Jesuiten an der Errichtung der Kalvarienberge in Österreich (225–255).

Die letzten drei Aufsätze stehen unter dem Leitthema „Interkonfessionelle Interaktion". *Lilya Berezhnaya* behandelt auf Englisch (259–278) die Auseinandersetzungen der beiden polnischen Jesuiten Piotr Skarga und Tomasz Młodzianowski in ihren Predigten mit der Orthodoxie, speziell ihrer Eschatologie, sowie die Reaktion zweier orthodoxer Autoren, die sich mit Skarga auseinandersetzen, des ruthenischen Athos-Mönchs Ivan Vyshens'kyj und von Dimitrij Rostovskij. – *Pál Ács* („Historischer Skeptizismus und Frömmigkeit. Die Revision protestantischer Geschichtsvorstellungen in den Predigten des ungarischen Jesuiten Péter Pázmány", 279–294) führt in die konfessionellen Kontroversen um die Ursachen des Niedergangs Ungarns ein. Die protestantische Antichrist-Geschichts-Deutung parallelisierte den Untergang Jerusalems im Jahre 70 mit dem Ungarns und sah in letzterem die Strafe für den papistischen „Götzendienst". Im Grunde kehrte Pázmány den Spieß um und sah den Grund in der „Häresie". Weshalb er freilich hier ein solideres theologisches Fundament als seine Gegner aufweist, wie der Verf. behauptet (291), ist schwer einzusehen, zumal die folgenden Ausführungen des Verf.s wenig zur Sache beitragen. – *Marcin Wielocki* behandelt dann das interessante Thema der Rezeption jesuitischer Ideen in der evangelischen Frömmigkeit und Kirchenkunst Pommerns (295–321). Es sind speziell christozentrische Elemente und Symbole, die bei Daniel Cramer rezipiert werden, so die Anrufung des Namens Jesu, das Herzmotiv, das IHS, freilich zunächst in deutlicher konfessioneller Abgrenzung, d.h. im evangelischen Sinne „gereinigt", unter Akzentuierung der rein passiven Rolle des Menschen. Diese polemischen Aspekte treten seit dem Ende des 17. Jhdts. im Pietismus zurück; es werden auch jesuitische Schriften, z. B. von Molino, rezipiert, was freilich Angriffe der lutherischen Orthodoxie hervorrief. So wird deutlich, „daß besonders innerhalb der mystizisierenden und auf die Person Christi gerichteten Frömmigkeit manche Konzepte die konfessionellen Grenzen des 17. Jahrhunderts überschreiten konnten" (321).

Am weiterführendsten sind wohl die Beiträge von Tüskés, Samerski, Mat'a und Wislocki. Manchmal fehlerhaft, durch wessen Versehen auch immer, sind die lateinischen Zitationen in den Anmerkungen.

Kl. Schatz S. J.

Pedro Arrupe. Un uomo per gli altri. A cura di *Gianni La Bella* (Santa Sede e Politica nel Novecento; 5). Bologna: Il Mulino 2007. 1084 S., ISBN 978-88-15-11506-5.

Pedro Arrupe (= A.), Generaloberer des Jesuitenordens von 1965 bis 1983, hatte und hat als Identifikationsfigur und Hoffnungsträger für Jesuiten und Nicht-Jesuiten zweifellos eine überragende geschichtliche Bedeutung. Sein spirituelles Profil hat die Gesellschaft Jesu (= GJ) geprägt, so sehr, dass man ihn nicht ganz zu Unrecht als Stifter einer „dritten GJ" (nach der alten bis 1773 und der neuen seit 1814) bezeichnet hat – denn bei allen Kontinuitäten ist der Bruch mit der durch Roothaan (1829–1853) und später besonders durch Ledóchowski (1915–1942) geprägten Gesellschaft eklatant. Darüber hinaus ist er für die ganze Kirche eine markante Gestalt nachkonziliarer Erneuerung im Gefolge des 2. Vatikanums. Ein Sammelbd. über seine Persönlichkeit und die vielfältigen Aspekte seines Wirkens dürfte daher für alle kirchlichen Zeithistoriker Interesse beanspruchen. Die Frage, die sich freilich ganz zu Beginn aufdrängt, ist nur: War es möglich, für eine Zeit, deren Akteure oft noch leben, die Quellen zu konsultieren und konnten auch heikle und konfliktgeladene Themen (von denen die Reibungen mit dem Hl. Stuhl bei der Generalkongregation 1974/75 und dann wieder der päpstliche Eingriff 1981 nur die bekanntesten sind) mit neuen historischen Erkenntnissen dargestellt werden? Dient der Bd. also nur dem frommen Gedenken an eine zweifellos geistlich bedeutsame, ja heiligmäßige Persönlichkeit – oder auch der kritischen Aufarbeitung der Geschichte?

Außer dem Herausgeber *Gianni La Bella*, Professor für Zeitgeschichte in Modena, und *Jean Delumeau,* sind die übrigen Autoren, 22 an der Zahl, sämtlich Jesuiten, z.T. Mitarbeiter A.s, die aus ihrer persönlichen Erfahrung berichten. Der historische Informationswert der Beiträge ist dabei im Einzelnen sehr unterschiedlich.

Der Herausgeber La Bella zeichnet in seiner Einführung (7–43) das spirituelle Profil A.s, berührt aber auch kritische Punkte wie die Konflikte mit den Päpsten Paul VI. und Johannes Paul II. Wichtig scheint mir die Feststellung, dass die Missverständnisse mit Paul VI. auch dadurch verschärft wurden, dass A. kein Diplomat war und daher die mit Finesse und Diplomatie „eingepackten" Kritiken des Papstes wohl in ihrer Tragweite unterschätzte (35f.). Was den Eingriff Johannes Pauls II. im Herbst 1981 nach dem Schlaganfall A.s betrifft, so wollte der Papst vor allem unbedingt die Wahl von O'Keefe oder Calvez zum General verhindern (39f.). Hierbei schöpft der Autor aus unveröffentlichten Akten des Fondo Speciale A.s, z.B. für die beiden Gespräche A.s mit Johannes Paul II. Anfang 1981 und den folgenden Briefwechsel (38–41).

Der Beitrag von *José M. Margenat* (49–109) behandelt sehr ausführlich aufgrund seiner und fremder Erinnerungen sowie der ordenseigenen Quellen den Werdegang A.s vor und nach seinem Ordenseintritt bis zu seiner Ankunft in Japan. – Vergleichsweise kurz, aber instruktiv für die Probleme der japanischen Mission ist dann der Beitrag von *José M. de Vera* über A. als Missionar in Japan (111–136). Bestürzend ist der Mangel an Vorbereitung an eine fremde Sprache und Kultur, was A. mehr als einmal in überraschenden Erfahrungen feststellen musste (116f., 119f.); interessant der Bericht des Visitators Kester aus dem Jahre 1964 (132–134).

Der Schritt von der Vorgeschichte zum Generalat A.s geschieht dann im ausführlichen (125 S.) Artikel von *Urbano Valerio* über A. in der 31. Generalkongregation (= GK), der sich auf die Akten derselben stützt, aber auch über die GK von 1965/66 hinaus ihre Realisierung bis 1971 behandelt (135–260). Bereits der frühere General Janssens hatte in einem Brief vom 24.6.1964 an alle höheren Obern eine GK intendiert (155f.), jedoch bezeichnenderweise unter Geheimhaltung, aus Furcht vor öffentlicher Diskussion und vor demokratisierenden Tendenzen im Orden (158, Anm. 50). Bei der Generalswahl 1965 waren außer A. die anderen Kandidaten Dezza, Swain und Mackenzie, die ersteren beiden – schon vorher in römischen Leitungspositionen – Vertreter eines vorsichtigen Erneuerungskurses unter betonter Kontinuität mit der bisherigen Richtung (171). A. war also nicht Kompromisskandidat, seine Wahl vielmehr Ausdruck einer klaren Erneuerungs-Option der Mehrheit der GK (173). Speziell für ihn sprachen sein ignatianisches spirituelles Profil und sein weltkirchlicher Horizont. Die persönlichen Grenzen, sein manchmal etwas unkritischer Idealismus und ein fehlender Sinn für das Konkrete wurden von den andern japanischen Delegierten durchaus zur Sprache ge-

bracht; man hoffte jedoch, daß dies die Assistenten ausgleichen würden (173f.). Ausführlich referiert der Beitrag die Ansprachen A.s während und nach der GK. Neues erfährt man zur Prokuratorenkongregation von 1970 (240–251). Diese hatte sich eigentlich mehrheitlich ebenso wie die meisten Provinzkongregationen gegen eine neue GK ausgesprochen. A. interpretierte ihr Votum in dem Sinne, dass zwar eine GK unmittelbar in der dafür rechtlich vorgesehenen 18-Monats-Frist nicht sinnvoll sei, wohl jedoch eine besser vorbereitete in auch nicht allzu ferner Zukunft (246f.). Über die Hintergründe wird der Aufsatz von La Bella noch einen wesentlichen Gesichtspunkt bringen.

Über die 32. GK von 1974/75 handelt *Alfonso Álvarez Bolado*, selbst Delegierter dieser GK, aufgrund ihrer Akten sowie persönlicher Erinnerungen (261–367). Diese stand bekanntlich unter dem Vorzeichen der Friktionen mit Papst und Kurie. Der Versuch der klaren Mehrheit der GK, den Unterschied von Professen und Koadjutoren aufzuheben und alle Jesuiten (einschließlich der Brüder) bei den letzten Gelübden das 4. Gelübde des Papstgehorsams für apstolische Sendungen ablegen zu lassen, scheiterte am päpstlichen Veto; und das Dekret über „Glauben und Gerechtigkeit" stieß offensichtlich in dieser Akzentsetzung im Vatikan nicht auf ungeteilte Zustimmung, da es die „priesterliche" Zielsetzung des Ordens nicht klar genug zum Ausdruck bringe (so im Schreiben Villots vom 02.05.1975: 356). Zu den Hintergründen dieser Geschehnisse liefert der Autor einiges Erhellende; anderes aber bleibt im Dunkeln. Paul VI. sprach sich bereits seit Beginn der GK gegen die Zulassung von Nichtpriestern zum 4. Gelübde aus (269, 271), offensichtlich von der Befürchtung erfüllt, die GJ würde so zu einem Säkularinstitut (299, Anm. 85). Über die Gradusfrage hinaus brachte er in der Audienz vom 20.02.1975 (334–336) vor allem seine Besorgnis hinsichtlich des Verlustes der spirituellen und priesterlichen Dimension zur Sprache. Frucht dieser päpstlichen Ansprache war dann ein neu ausgearbeitetes Dokument über Treue zu Lehramt und Papst. Das Problem war hier der Zusatz „unbeschadet einer gesunden und wünschenswerten Freiheit", dessen Streichung von der GK abgelehnt wurde und der im Schreiben Villots vom 02.05.1975 nur insofern akzeptiert wurde, als er nicht das „Sentire cum ecclesia" einschränke (366) – womit natürlich im Konkreten alles offen blieb. Manche inner-jesuitischen und inner-vatikanischen Rätsel bleiben. Zu den ersteren gehört die Frage, weshalb der Brief von Kardinalstaatssekretär Villot an A. vom 03.12.1974, in dem mitgeteilt wurde, die Ausdehnung des 4. Gelübdes auf alle Jesuiten, auch die Brüder, scheine „große Schwierigkeiten zu bieten, die die notwendige Approbation seitens des Hl. Stuhles verhindern würden", der GK nicht sofort, sondern erst 13 Tage später mitgeteilt wurde. Die Begründung des Autors (281), der General stehe nicht über der GK und müsse diese frei diskutieren lassen, überzeugt hier kaum. Zu den innervatikanischen Rätseln gehört die Frage, wie der Brief Villots vom 02.05.1975 im Auftrag des Papstes, in dem es heißt, die GK habe nicht das „Gesamtergebnis" gebracht, das der Papst von ihr erwartete (364–366), zu den Worten Pauls VI. in der Audienz vom 07.03. passt, in denen der Papst seine volle Zufriedenheit ausdrückte (356).

Es folgen die Beiträge über die einzelnen Regionen der SJ unter A. Sie sind von Umfang, Ausführlichkeit und historischem Informationswert sehr unterschiedlich. In *Simon-Pierre Metena*, dem ehemaligen kongolesischen Provinzial (z. Zt. in München), als Verfasser des Beitrags über A. und Afrika (369–409), kommt ein Vertreter der jüngeren Generation (Ordenseintritt 1978) zu Wort, der A. nicht mehr persönlich erlebt hat. Bis 1970 gehörte Schwarzafrika zu sechs verschiedenen Assistenzen; es gab nur eine Ordensprovinz und zwei unabhängige Vizeprovinzen. Wegweisend wurde hier das Treffen von Lusaka von Februar 1970, das erste Treffen aller höheren Jesuitenobern Afrikas, welches sich vor allem mit der theologischen Ausbildung befasste (388f.). Es bereitete die Schaffung der afrikanischen Assistenz im folgenden Jahre vor, eine organisatorische Maßnahme, die letztlich jedoch dem christlichen Zeugnis und der besseren „Inkulturation" diente (393). Eine weitere wichtige durch A. vorbereitete Schöpfung ist das Hekima College in Nairobi 1984 (399f.), ferner der ‚Jesuit Refugee Service' (JRS) (407–409), über den an anderer Stelle noch ausführlich die Rede ist.

Der Beitrag von *Alberto Gutierrez* über A. und Lateinamerika (411–437) bleibt freilich, wie auch so manche andere, auf der Ebene der programmatischen Erklärungen und

Reden, ohne dabei auf die konkreten Entscheidungen und harten Konflikte einzugehen, es sei denn, dass er in allgemeinen Termini immer wieder durchblicken lässt, dass die Optionen A.s auch unter manchen Jesuiten einerseits Widerspruch, anderseits Missverständnisse hervorriefen. – In etwa, wenngleich nicht ganz so, gilt dies auch für den spezielleren Beitrag von *Jesús M. Sariego* über A. und Zentralamerika (439–474). Die pastorale Orientierung im Sinne der „Option für die Armen" und des Einsatzes für soziale Gerechtigkeit wurde von A. seit seinen beiden Lateinamerika-Reisen 1968 (nach Rio und Medellín) konsequent gefördert. Ein wichtiger Markstein war die Exerzitien-Tagung von Dezember 1969 in San Salvador (454f.). Entscheidende Faktoren des Wandels waren die Studien vieler Jesuiten in Europa, die Konferenz von Medellín, die „Carta de Rio" und schließlich die explosive Situation der lateinamerikanischen Republiken am Ende der 60er-Jahre (456). Der Hinweis auf interne Konflikte (465, 468) bleibt freilich relativ blass, da weder Namen noch auch konkrete Konflikte und Fragestellungen genannt werden. – *Andrew Hamilton* bietet in dem Beitrag über A. und Asien (475–512), gestützt vor allem auf die Dekrete der GKen und die Generalsbriefe, einen mehr globalen Überblick über die Veränderungen, Herausforderungen, Hoffnungen und Krisen des asiatischen Kontinents bis zur Gründung des JRS 1979. – Am wenigsten befriedigt der Beitrag von *Jan Kerkhof* über A. und Europa (513–538). Er entspricht schon in seinem Umfang von nur 25 Seiten nicht der bei allem Verlust der bisherigen Zentralstellung doch immer noch bestehenden Bedeutung dieses Kontinents, nicht zuletzt in theologischer Hinsicht, und sei es auch als kirchlicher Krisenherd. Inhaltlich behandelt er sehr heterogene Themen. Dazu gehören die strukturellen Veränderungen, die auf den personellen Schwund reagieren, an „Konflikten" nur zwei Seiten über Holland (519f.), nur einen Satz über den ausgetretenen Assistenten Mario Schönenberger (520). Man erfährt nichts über die Krise um „Humanae vitae" und die einschlägigen Auseinandersetzungen vor allem der deutschen Provinzleitungen mit A., nur kurz etwas über die Konflikte um die „Orientierung" (535), wohl aber dann wieder eine Übersicht über so heterogene Themen wie A. und die römischen Bischofssynoden (521–523), über seine Reden und programmatischen Erklärungen sowie den Ökumenismus (535–538). Erstaunt erfährt man von einem Austritt des „Provinzials Bayerns" (520 – gemeint ist der oberdeutsche Provinzial Heinrich Krauss, der übrigens nicht einmal im Namensregister vorkommt), von Hemmerle als Bischof von „Haachen" (521), von einer „Pauluskirche" und einer Hochschule „Sant Georgen" in Frankfurt (527f.). – Es folgt der etwas längere Beitrag von *Petar Galauner* über A. und Osteuropa (539–570). Er ist vor allem auf die Besuche A.s bei den Mitbrüdern in den kommunistischen Ländern konzentriert. Wesentliches und Neues erfährt man vor allem – auf der Basis eines unveröffentlichten Berichts des alten Provinzials Jan Pavlik – über den (zeitlich leider nicht genau datierten) Besuch A.s 1969 in der damaligen Tschechoslowakei, wo die GJ im Geheimen nicht nur fortlebte, sondern auch weiter wuchs (548–552). Diese Besuche des Generals hatten einmal das allgemeine Ziel der Ermutigung, dann der Information und Sensibilisierung für die Veränderungen der GJ in den anderen Ländern (552–557), wobei freilich A., zumal angesichts der andersartigen Optionen in Lateinamerika, nicht immer verstanden wurde (543, 569). Ein Nachteil des Beitrags ist, dass er Osteuropa mit der Slawischen Assistenz gleichzusetzen scheint; es fehlen Ungarn, Litauen und auch die DDR. Und die erheblichen Unterschiede zumal in der Bewegungsfreiheit der Orden innerhalb des kommunistischen Blocks (Polen, Jugoslawien und die DDR auf der einen Seite, CSSR und Rumänien auf der andern) erscheinen zu wenig gewichtet.

Der Beitrag von *Rudolf C. Heredia* über A. und Indien (571–591) bewegt sich wieder fast ausschließlich in programmatischen Erklärungen A.s zum Thema der „Inkulturation", enthält jedoch kaum etwas über die Bedeutung A.s für die Entwicklung des Ordens in diesem Land, das heute über ein Drittel des Ordensnachwuchses stellt. – Ähnliches gilt für den Aufsatz von *James F. X. Pratt* über A. und die USA (593–628): viele Briefe und Reden A.s, aber wenig an konkreten Konflikten und Problemen.

Damit ist das regionale Spektrum erschöpft, aber noch nicht das thematische. Es folgen 14 weitere Beiträge über die verschiedenen Aspekte seines Lebens und Wirkens. Nur noch auf einzelne von ihnen sei hier näher eingegangen. *Elías Royón* schreibt über einen „neuen Regierungsstil" (677–719). Es geht um die Haltung primär des Hinhörens,

des Dialogs und der Aufmerksamkeit auf das, was der Geist Gottes mit und durch den Untergebenen wirken will. Aber gerade hier zeigt sich die Begrenzung möglicher Urteile infolge der bisher fehlenden Zugänglichkeit der Quellen. In den Augen vieler vatikanischer Stellen war A. zwar persönlich ein Heiliger, jedoch ein schwacher Oberer, ohne „donum regiminis", speziell zu naiv und optimistisch. Ist dieses Urteil berechtigt bzw. auf welchem Hintergrund welcher Idealvorstellung eines Oberen gilt es oder auch nicht? Der Autor hebt hervor, da die Quellen noch nicht zugänglich seien, sei eine Untersuchung anhand seines konkreten Verhaltens in den Konflikten noch nicht möglich (678 f.). Was bleibt, ist schließlich das Bild des Oberen anhand der vorliegenden programmatischen Erklärungen. Auf diese Weise kommt man sicher zu einem Programm, einem Idealbild, das sicher auch mannigfache historische konkrete Auswirkungen gehabt hat, aber schwerlich zur Antwort auf die Frage, inwieweit es realisiert wurde oder auch zur Gänze realisierbar war. Wichtig für das Verständnis des Regierungsstils von A. ist zweifellos, dass für ihn die Krise kein rein innerkirchliches Phänomen war, daher nicht mit rein aszetisch-spirituellen Appellen zu beantworten, sondern Aspekt eines epochalen Wandels der Welt und der Gesellschaft, wobei im Schoße der Krise die Chance und Hoffnung lagen. Von da aus ergab sich als Hauptaufgabe der Leitung die geistliche Unterscheidung, die wiederum eine gemeinsame Aufgabe war (698–702), wobei freilich dem Oberen die Letztentscheidung zukommen sollte. Dabei zog A. „es vor, betrogen zu werden, anstatt seinen Brüdern zu misstrauen" (706). Dies ist zweifellos die anfechtbarste und problematischste Seite seines Regierungsstils; und sie wird auch später von La Bella angesprochen: A. brachte seinen Mitarbeitern ein unbegrenztes Vertrauen entgegen (834 f.), und dies auch, wenn sie der konservativen Richtung angehörten (900). Nur konnte dies, wie sich im Falle Schönenberger zeigte, erheblichen Schaden verursachen, und zwar gerade für die Glaubwürdigkeit der Ordensleitung, zumal wenn die Oberen als „Gefangene ihrer eigenen Diskretion" schwiegen.

Matías García zeichnet in seinem Beitrag über A.s Einsatz für die Gerechtigkeit (721–761) die Entwicklung A.s von einer Sicht des „sozialen Apostolats" als eines unter anderen über die zentrale Fokussierung auf den „Einsatz für die Gerechtigkeit", wesentlich angestoßen durch die innerkirchlichen Ereignisse, bis hin zur 32. GK und dann den Warnungen vor einer einseitig „horizontalistischen" Interpretation. In diesen Kontext gehört auch der kurze Beitrag von *Francisco Ivern* über A. und die marxistische Analyse (797–807).

Am bedeutsamsten von allen Beiträgen, zumal er auch aus unveröffentlichten Quellen schöpft (Konsultprotokolle der Assistentenversammlungen aus dem römischen Ordensarchiv und spanisches Provinzarchiv), ist wohl der von *Gianni La Bella* über „A. e la crisi della ‚vera' Compagnia" (809–880). Er handelt über die Krisenerscheinungen innerhalb des Ordens und speziell die spanischen Versuche, eine eigene Provinz „strikter Observanz" zu gründen. La Bella unterstreicht mit Recht die Momente der Diskontinuität, die in der 31. GK ihren Ausdruck finden. Dieser Einschnitt sei so tiefgreifend, dass „kein anderer Orden und keine andere katholische Organsiation in der post-konziliaren Phase eine so radikale Metamorphose durchlebt hat wie die Gesellschaft Jesu", sodass manche von einer „dritten Gesellschaft Jesu" sprechen (824), wobei die erste von Ignatius gegründet ist, die zweite 1814 beginnt. Gegen dieses Geschichtsbild muss freilich der Rez. Bedenken anmelden, und zwar nicht gegen die Sicht des Bruches von 1965, sondern gegen die des Bruches 1773/1814. Der Autor möchte, hier einem unter Jesuiten häufig anzutreffenden modischen Trend folgend, alles „Restaurative" auf die neue SJ und den angeblich „falschen" Moment ihrer Wiedererrichtung schieben (826–829). Dabei vergisst er die Brüche und Veränderungen schon in der alten GJ, etwa unter den Generälen Borja und Acquaviva, während die Kontinuitätslinien zwischen der GJ vor 1773 und nach 1814 doch stärker sind, als man meint. Hier ist es auch wichtig, die (wenig bekannnten und häufig auch unter den heutigen Jesuiten missverstandenen) Auseinandersetzungen zwischen Jesuiten und „Jansenisten" im 17./18. Jhdt. zu verstehen, die die Jesuiten schon im 18. Jhdt. in die „anti-moderne" Ecke drängten und deren Erbe dann die „anti-liberale" Einstellung der Jesuiten im 19. Jhdt. sein wird. Und so waren es auch gerade nicht die „Zelanti" in der päpstlichen Kurie, die die GJ opferten oder später mit ihrer Wiedererrichtung zögerten (so 829), sondern die „Politicanti".

Aber dies ist ja nicht der Hauptinhalt dieses Beitrags. Dies sind vielmehr die Krisenerscheinungen innerhalb des Ordens, die durch die Neuorientierung der 31. GK und den Regierungsstil von A. hervorgerufen wurden. Eine besondere Bedeutung kommt hier der „rivolta spagnola" zu (851–868), also dem Versuch spanischer Jesuiten, eine eigene „Personalprovinz" zu bilden, die die herkömmlichen Regeln und Gebräuche befolgte. Dies begann nach Vorbereitungen Anfang 1969, wobei auch gleich die vatikanische Kurie eingeschaltet wurde, während die römische Ordensleitung zunächst den Ernst der Situation nicht erfasste (859 f.). Erzbischof Morcillo von Madrid begann auf eigene Faust mit einer Befragung der spanischen Bischofskonferenz. Im Vatikan nahm man das Problem sehr ernst, sah freilich in einer Trennung keine Lösung bzw. betrachtete eine solche als für die eigenen Ziele, im Jesuitenorden ein Instrument kirchlich-päpstlicher Ausrichtung zu haben, als kontraproduktiv, suchte jedoch diese Bestrebungen als Druckmittel zu benutzen, den Gesamtorden wieder mehr auf päpstlichen Kurs zu bringen. Auf Betreiben des Vatikans hin trat A. diesen Bestrebungen Anfang 1970 durch einen Brief an die spanischen Mitbrüder und eine Spanien-Reise entgegen. Das eigentliche Heilmittel sah er freilich in einer neuen GK, von der er hoffte, dass sie aus dem Engpass der nachkonziliaren Polarisierung herausführen, die Unklarheiten wegnehmen und die Spaltungen heilen würde. Und auch deshalb traf er – gegen die klare Mehrheit der Prokuratorenkongregation 1970 – die Entscheidung für die 32. GK (was sich jedoch hinsichtlich dieses Zieles als Fehlkalkulation erweisen sollte!). Diese Bestrebungen, von einem weiteren Kreis von Sympathisanten gerade in Rom unterstützt, setzten sich freilich die Jahre hindurch fort und mündeten schließlich in den päpstlichen Eingriff von 1981.

Unter dem Titel „Le dimissioni" von *Manuel Alcalà* (925–969) stellt man sich einen Beitrag über die Austritte von Jesuiten vor. In Wirklichkeit geht es um das Problem des Amtsverzichtes des Generals, seine Verhinderung durch Johannes Paul II. und schließlich den päpstlichen Eingriff in die Ordensleitung im Herbst 1981. Der Beitrag stützt sich zwar noch nicht auf archivalische Quellen, jedoch vor allem auf mündliche Zeugnisse, und enthält eine Reihe wertvoller neuer Informationen. Johannes Paul II. fürchtete nicht A., sondern seine eventuellen Nachfolger O'Keefe und Calvez (941); und nach dem Schlaganfall A.s wollte er O'Keefe als Generalvikar ausschalten. Einen Versuch freilich, die widersprüchliche Politik des Papstes, der erst einen „Ausnahmezustand" verhängte und dann nach einem Jahr die Jesuiten reif genug für eine GK hielt, zu deuten, unternimmt auch der Autor nicht.

Zu erwähnen sind schließlich noch einige Beiträge, die sich auf persönliche Erfahrungen stützen. Dazu gehört der von *Michael Campbell-Johnston* über die Gründung des JRS (763–772) und dann die mehr persönlichen Beiträge von *Ignacio Echániz* über die Jahre der Krankheit A.s (971–985), von *Ignacio Iglesias* „Per una biografia spirituale" (987–1034, aufgrund der eigenen geistlichen Aufzeichnungen A.s) und schließlich von *Francisco Ivern* „L'uomo che ho conosciuto" (1049–1061), ein kurzer, aber sehr interessanter Beitrag über die persönlichen Charakterzüge A.s.

Was aus den meisten Beiträgen deutlich hervortrittt, ist das geistliche Profil von A. Darüber hinaus bieten einige Aufsätze, am meisten der von La Bella, wichtige neue historische Informationen über die internen Auseinandersetzungen innerhalb des Ordens, über die beiden GKen von 1965/66 und 1974/75 sowie die Auseinandersetzungen mit der päpstlichen Kurie. In den meisten Beiträgen, vor allem regionaler Art, werden jedoch die harten Konfliktfälle und die weniger erbaulichen Erscheinungen allzu sehr ausgeklammert oder überspielt, so dass sich kein historisch ungeschminktes Bild ergibt. Durch die noch fehlende Zugänglichkeit der Quellen kann dies nur zum Teil erklärt werden, da vieles doch auch sonst und durch mündliche Überlieferung bekannt ist.

Eine Angabe muss korrigiert werden. La Bella berichtet (841), von 1961 bis 1970 hätten in Deutschland 103 Priester den Orden verlassen. Möglicherweise gilt diese Zahl für die ganze deutsche Assistenz, also einschließlich der Niederlande (auf die sicher ein großer Anteil an den Priesteraustritten kommt), Österreichs, der Schweiz sowie Ungarns. In den drei deutschen Provinzen haben in diesem Jahrzehnt nur 38 Priester den Orden verlassen. Freilich war dies die Hauptzeit der Scholastikeraustritte, die über 100 betrugen. Die Priesteraustritte jedoch erfuhren ihren Höhepunkt mit 56 aus den drei deutschen Provinzen in dem folgenden Jahrzehnt von 1971 bis 1980. Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Annäherungen an „Jesus von Nazareth". Das Buch des Papstes in der Diskussion. Herausgegeben von *Jan-Heiner Tück*. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2007. 200 S., ISBN 978-3-7867-2696-8.

Benedikt XVI. hatte im Vorwort seines Buches „Jesus von Nazareth" ausdrücklich zur Diskussion dessen, was er als „Ausdruck seines persönlichen Suchens" vorgelegt hat, eingeladen. Inzwischen ist das Buch von vielen Menschen gelesen und als Ermunterung und Stärkung ihres Glaubens aufgenommen worden. Damit haben sie einer Absicht des Papstes entsprochen. Doch wollte Benedikt XVI. auch einen Beitrag zum theologisch-wissenschaftlichen Bemühen um die Erkenntnis der Gestalt Jesu von Nazareth leisten. Damit stellte er sich der fachtheologischen Erörterung seines Buchs. Sie hat nun auch begonnen und wird zweifellos noch weitere Kreise ziehen.

Das vorliegende Buch ist eine Zusammenstellung von zehn Beiträgen zu dieser Diskussion. Die Hälfte der Beiträger stammt aus dem Bereich der Freiburger katholisch-theologischen Fakultät (Rudolf Pesch, Magnus Striet, Jan-Heiner Tück, Hansjürgen Verweyen, Holger Zaborowski), die anderen sind andernorts zu Hause, beispielsweise in Tübingen (Eberhard Jüngel, Peter Stuhlmacher), in New York (Jacob Neusner), in Rom (Achim Buckenmaier), in Wuppertal (Thomas Söding). Neusner ist Jude, Jüngel und Stuhlmacher sind evangelische Theologen. Söding, Tück und Zaborowski setzen sich für die Internationale katholische Zeitschrift „Communio" ein. Buckenmaier und Pesch sind der „katholischen integrierten Gemeinde" verbunden. Pesch, Söding und Stuhlmacher sind Exegeten, die meisten anderen arbeiten im Bereich der systematischen Theologie. Die Auswahl der Autoren gewährleistet, dass aus genügend unterschiedlichen und doch nicht ins Beliebige abgleitenden Blickwinkeln auf das Buch des Papstes geschaut wird. Eines verbindet alle Stellungnahmen: dass sie die Darlegungen Benedikts XVI. als ein außergewöhnlich anregendes und bedeutendes Werk würdigen. Niemand zweifelt daran, dass es alle, die es lesen und sich ernsthaft auf es einlassen, geistlich bereichert und im Glauben stärkt.

Sonst formulieren alle, mehr oder weniger nachdrücklich, die Fragen und Bedenken, die sich beim Studium des Jesusbuchs Benedikts ergeben haben. Die Exegeten anerkennen, dass der Dogmatiker Joseph Ratzinger sich mit der historisch-kritischen Auslegung der Evangelientexte nicht begnügt, sondern sich einer theologischen, genauer: kanonischen Textauslegung befleißigt habe. Doch bemängeln sie gleichzeitig, dass er der Eigenbedeutung der historisch-kritischen Methode in der Bibelexegese nicht genügend Rechnung getragen habe und so zahlreiche Feinheiten im Bild Jesu, die auf diese Weise hätten gewonnen werden können, unentdeckt geblieben seien. Darüber hinaus merken sie an, dass die Unterschiede zwischen den synoptischen Evangelien und dem vierten Evangelium nicht genügend ernstgenommen worden seien. Einer der Autoren erinnert an zwei Theologen aus der evangelischen Kirche, in denen Benedikt XVI. wichtige Bundesgenossen hätte erkennen können, die er aber offenbar nicht im Blick gehabt hätte: Martin Kähler (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, 1892) und Adolf Schlatter (Der Zweifel an der Messianität Jesu, 1907; Atheistische Methoden in der Theologie, 1905). An die sachliche Nähe zwischen den Anliegen Schlatters und Papst Benedikts XVI. erinnert auch J. H. Tück am Ende des Buchs.

Jacob Neusner, mit dessen Buch „A Rabbi talks with Jesus" sich Benedikt XVI. ausführlich befasst hatte, anerkennt die herausragende Bedeutung des Beitrags zum jüdisch-christlichen Gespräch, der im Jesusbuch vor allem im Kap. über die Bergpredigt vorliegt. Doch wiederholt er sodann auch, warum er Jude sei und bleibe: die Tora sei weder ergänzungsbedürftig und -fähig, auch nicht durch Jesus, der – nach Benedikt XVI. – beansprucht habe, die mosaische Tora dadurch zur Erfüllung zu bringen, dass er sie in Person lebe, ja sei.

Der alte Tübinger Theologieprofessor verrät, dass er seinen „Nichten und Neffen" und auch Patensöhnen empfehlen wird, das Buch des Papstes zu lesen. Es biete „theologische Meditationen" zur Gestalt Jesu, und das sei wahrlich nicht wenig. Doch wenn es gelte, sich dem Wahrheitsanspruch des auf Jesus bezogenen christlichen Glaubens zu

stellen, sei deutlicher zwischen dem „Anlass" und dem „Grund" des Glaubens zu unterscheiden, als Ratzinger dies tue, und dies bedeute für sein Jesusbuch einen Mangel an Wissenschaftlichkeit. Die nachösterliche Gemeinde „hatte ‚Anlass', auf den ‚historischen Jesus' zurückzukommen, obwohl der ‚Grund' ihres Glaubens an Jesus als den Christus erst durch dessen Tod und Auferweckung gelegt worden war", – so der Theologieprofessor Jüngel (100).

Die Systematiker greifen bei ihrer Auseinandersetzung mit Benedikts XVI. Jesusbuch verschiedene Punkte auf. A. Buckenmaier hat sich noch einmal den Dialog des Papstes mit J. Neusner genauer angeschaut und stellt heraus, dass der Papst über die Beziehung Jesu zum Judentum doch mehr gesagt habe, als sein jüdischer Gesprächspartner aufgegriffen habe. Und da läge dann Stoff für weitere Gespräche. Konkret geht es vor allem um das Motiv, das in Benedikts XVI. Jesusbuch eine zentrale Bedeutung hat: dass Jesus gekommen sei, um den Namen und das Gesetz Gottes, die den Juden anvertraut worden seien, zu allen Völkern zu tragen. Alle anderen Vertreter der systematischen Theologie umkreisen auf verschiedene Weise die Frage, wie die historisch-kritische Exegese und die kanonische, theologische Exegese aufeinander zu beziehen sind. Sie tun es entweder durch grundsätzliche Erwägungen zum Thema Vernunft und Geschichte (H. Zaborowski, M. Striet) oder durch eine theologiegeschichtliche Vergewisserung, bei der es um einen Vergleich zwischen A. von Harnacks und J. Ratzingers Bestimmung des Christlichen geht (J. H. Tück). H. J. Verweyen zeigt die Vereinbarkeit, ja Zusammengehörigkeit der beiden Weisen des Zugangs zu den biblischen Texten, weil und wie sie ihm im Jesusbuch des Papstes im Wesentlichen schon begegnet ist. Auf den Beitrag von M. Striet sei noch eigens verwiesen: Er zeigt, dass die Skepsis Benedikts XVI. der neuzeitlichen Philosophie der Freiheit und der Vernunft gegenüber der Überprüfung bedürftig ist; diese gebe selbst dazu Hinweise, auf die freilich zugegangen werden müsse, aber auch könne.

Alle Beiträge dieses Bds. sind konstruktive Reaktionen auf das Jesusbuch des Papstes. Sie alle zeigen, in welcher Weise das, was in diesem so beachtlichen und tatsächlich weltweit beachteten Buch vorliegt, weitergedacht werden kann und auch sollte. Und sie können helfen, die Bedeutung des Buches Papst Benedikts XVI. zu erfassen, die dadurch nicht geschmälert wird, dass es seine spezifischen Grenzen hat. W. Löser S. J.

Krenski, Thomas, *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie* (Theos: Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse; Band 76). Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2007. 428 S., ISBN 978-3-8300-2890-1.

Dies ist ein sehr persönlich gehaltenes Buch. Der Verf. (= K.) gewährt Einblick in den Weg, den er seit inzwischen vielen Jahren mit dem Werk Hans Urs von Balthasars gegangen ist. Dabei hat sich für ihn eine große Vertrautheit mit dem Denken von Balthasars ergeben. Seine breite theologische und literarische Bildung erlaubte es K., zahlreiche, bisweilen überraschende Linien, die es zwischen diesem Denken und der literarischen und musikalischen Welt gibt, aufzuspüren und nachzuzeichnen. Dabei war er stets auch darauf bedacht, erkennbar werden zu lassen, in welch starkem Maße von Balthasars Werk mit seinen Erfahrungen, Entscheidungen, Begegnungen verknüpft ist, kurz: wie sehr seine Theologie mit seiner Biographie zusammengehört. Aus solchen Zusammengehörigkeiten ergeben sich die besonderen thematischen Akzente ebenso wie die besonderen literarischen Dimensionen in von Balthasars Werk. Dieses Buch lässt von Balthasars Werk in seiner Eigenart umfassender verstehen und ist gleichzeitig eine Fundgrube für Informationen, die eine von-Balthasar-Biographie bereichern können.

Der Bd. ist die Zusammenstellung von elf Aufsätzen, die der Verf. ursprünglich andernorts veröffentlicht hat. Sie stammen sämtlich aus den letzten Jahren und wurden nun noch einmal überarbeitet und ergänzt. Er hat sie im vorliegenden Bd. so anzuordnen vermocht, dass sich dabei eine lockere Anbindung an Punkte und Felder im Gefüge des Denkens von Balthasars ergibt. So kann er den Aufsätzen „Die Rolle gibt dir der Dichter" die Unterüberschrift „Theologische Anthropologie" und dem Aufsatz „Dostojewski in Basel" die Ergänzung „Ökumenische Theologie" hinzufügen –, um nur zwei Beispiele zu nennen.

Der Verf. hat seiner Aufsatzsammlung den Leitbegriff „Literaturtheologie" vorangestellt, welchen er von Alois M. Haas, dem Zürcher Germanisten, übernommen hat. Haas hatte ihn herangezogen, um die in von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele" vorliegenden Studien zu kennzeichnen. Er hatte sie in den 30er-Jahren abgefasst und in ihnen nachgestaltet, was er als Philosoph und Theologe aus den Werken der Dichter und der Denker vernommen hatte. K. erläutert im ersten der Aufsätze genauer, was er unter „Literaturtheologie" versteht – „Dass alles Geschriebene sich der Theologie nähert – Was ist Literaturtheologie?" Dabei setzt er sich von dem Aufsatz ab, den Karl-Josef Kuschel unter dem Titel „Theologen und ihre Dichter" (ThQ 172, 1992, 98–116) veröffentlicht hatte und in dem er auch auf von Balthasars Theologie eingegangen war. Dort hatte er von Balthasar abgesprochen, sich ernsthaft auf einen Dialog mit dem, was die Dichter im Sinn haben, eingelassen zu haben. Dass von Balthasar seine Philosophie und seine Theologie jedoch in einem grundlegenden Sinne aus dem Dialog mit den Dichtern gestaltet hat, kennzeichnet die Eigenart seines Denkens treffend. In welchem Maße und in welche Richtungen hinein es zutrifft: Dies darzulegen ist der Sinn der im vorliegenden Bd. gesammelten Aufsätze. Es zeigt sich dabei, dass von Balthasar – auch als Philosoph und Theologe – Germanist geblieben ist.

Dieses Buch, das einen Autor verrät, der „mit Leib und Seele" bei seiner Sache ist, lässt mehr als viele andere Bücher über von Balthasar erkennen, wie dessen Denken lebensmäßig „verortet" war. Das persönliche Profil des großen hinter uns liegenden Jahrhunderts tritt hinter seinen Büchern lebendig hervor. W. Löser S. J.

Schumacher, Thomas, *Perichorein*. Zur Konvergenz von Pneumatologik und Christologik in Hans Urs von Balthasars theodramatischem Entwurf einer Theologik. München: GGP media on demand 2007. 386 S., ISBN 978-3-936909-07-4.

Thomas Schumacher (= T. S.) befasste sich in seiner 1997 erschienenen philosophischen Dissertation mit trinitarischen Ansätzen bei Nikolaus von Kues (1401–1464). Cusanus widersetzt sich einer statischen Systematisierung und drängt stattdessen zur Verflüssigung begrifflicher Schemata hin zur Dynamik des Mit-Denkens als lebendiges Ereignis. Insofern lässt sich die nun vorgelegte theologische Doktorarbeit von T. S. in diesen Duktus einordnen: Theologik, wie sie Hans Urs von Balthasar (1905–1988) versteht, kann richtig nur als ein „perichorein", ein Mit-Vollziehen des göttlichen Tanzes von Vater, Sohn und Geist erschlossen werden: „Das Geheimnis ‚widersteht jeder glatten Aufarbeitung' und jeder ‚geradlinigen Bewältigung' durch das Denken, das stets auf eine ‚kreisende Bewegung' verwiesen und dem jeder abschließende Zugriff verwehrt bleibt" (119). Balthasar ist metaphysischer Dramaturge: Er bringt ein ganzes kosmisches Theater zur Aufführung und zeigt so die den Menschen in seinem Wesen treffende Präsenz göttlicher Freiheit. T. S. verfolgt diese anthropo-theologische Grundhandlung in vier Großkap.: 1. Theo-Logik, 2. Trinitarische Reflexion, 3. Ökonomische Explikation und 4. Ergebnis und kritische Würdigung.

1. Theo-Logik: Ausgangspunkt: Die transzendentalen Bestimmungen des Seins – „‚pulchrum' – ‚bonum' – ‚verum'" – verweisen auf die Wirklichkeit Gottes (13); Balthasar modifiziert damit die (neu-)scholastisch gängige Einteilung. „Mit seiner Option für das ‚pulchrum' trägt Balthasar zudem dem metaphysischen Grundproblem einer Verhältnisbestimmung von Meta-Ontik und Meta-Noëtik im Ansatz Rechnung, indem er die Phänomenalität als Grundlage für Evidenz bereits in seiner Grundoption verankert" (13). Die Beziehung der Transzendentalien zueinander ist perichoretisch angelegt. Damit ist die philosophische Fragestellung eröffnet: Balthasar gibt Hegel gegenüber Kant den Vorzug (23), womit eine Ästhetik des Geistes ins Leben gerufen wird. Und diese Geistmetaphysik, scheint es, bezeugt die Entsprechung („Konvergenz") von Pneumatologik und Christologik: „Das Wahrheitsgeschehen entfaltet sich daher entlang der Dimensionen des Geistigen: des Bewußtseins und der Freiheit: Wahrheit ereignet sich personal" (29f.). Der von Christus verheißene Geist der Wahrheit entbindet für alle Menschen das Denken und damit auch Lieben der Wahrheit, die im Letzten personal und in sich dialogisch, Dreigespräch (Trinität) ist. Die Theologie vollendet die Philosophie insofern, als sie einen konkreten Adressaten für die menschlichen Fragen anbieten

kann: den biblischen Gott (50–63), ausgelegt durch den Herrn: „Jesus Christus ist im Pneuma der ‚Ausleger des Vaters'" (93).

2. Trinitarische Reflexion: Pneumatologik und Christologik bezeichnen in ihrem Zusammenspiel die Weise, wie es um die Stellung des Menschen im Kosmos bestellt ist: „Diese ‚echte' Theodramatik läßt sich genau daran festmachen, daß Gott selbst innerhalb des Weltgeschehens auftritt" (137). „Jesus Christus als der Gottmensch stellt in seiner hypostatischen Union den Modus dar, auf welche Weise Gott sich in das Weltspiel einläßt" (138). Es handelt sich um eine eschatologische Dramatik, die von Jesus vollzogen wurde und so den Blick in das göttliche Leben selbst erschließt: „In systematischer Perspektive entspricht die Differenzierung von ‚immanenter Trinität' und ‚ökonomischer Trinität' der Unterscheidung von Gott selbst (in sich) und Gott hinsichtlich seines inkarnatorisch-theodramatischen Verhältnisses zur Welt, worin er seinerseits kein anderer als er selbst ist" (152). Im Blick auf die Sendung des Sohnes spricht Balthasar von „einer innertrinitarischen Kenose"; er „statuiert damit das theologische Paradigma der ‚Einexistenz des Begrenzten im Unbegrenzten'. Er bezeichnet dies in theodramatischer Perspektive als ‚Umlegung' (Inversion) der immanenten Dimension der Trinität in die ökonomische Dimension" (167). Die Welt hat so Anteil am dreifaltigen Leben: „Das eine Gottsein ist den Hypostasen koextensiv: Das Gottsein selbst ist trinitarisch" (199): „Im ‚oszillierenden Geschehen' der gegenseitigen kenotischen Selbsthingabe von Vater und Sohn erblickt Balthasar die ‚absolute Flüssigkeit der Liebe' des einen Gottseins im Sinne des wechselseitigen ‚Ineinanders' (Perichorese). […] Der Geist als der Dritte ‚entsteigt der Gegenseitigkeit', dem ‚Über-schwingen' der Liebe von Vater und Sohn als das dieser Liebe selbst ‚Unfaßbare, Ungreifbare und doch zugleich vollkommen Freigegebene' und diese Liebe überhöhend Vollendende" (213 f.).

3. Ökonomische Explikation: Die Weltbühne ist der Ort göttlicher Epiphanie. Inkarnation, Pascha-Mysterium und Geistsendung bestimmen die Handlung (219). Ewigkeit und Zeit treffen im Christus-Ereignis zusammen, aber so, dass die Geschichtlichkeit nicht ihre Dramatik verliert: „Präexistenz und (inkarnatorische) Existenz des Sohnes sind einander inkommensurabel; beide bedeuten die Auslegung des einen Gottseins sui generis. […] Das Theologoumenon von der Präexistenz steht im Dienst der Christologie, nicht der Mythologie" (224). Die Halbgötter des Mythos werden und vergehen (in Rache und Schuld) und sind so selbst erlösungsbedürftig. Der biblische Gott, den Jesus auslegt, bleibt demgegenüber der in seiner Liebe souveräne Unwandelbare: „Dieser Mensch Jesus ist genau als Mensch d.h. qua Menschsein die Selbstentäußerung Gottes. Inkarnation bedeutet keine ‚Verwandlung' oder Transformation von Gottheit in Menschheit. Das konkrete Menschsein Jesu ist das, was ‚entsteht, wenn und insofern der Logos sich entäußert'. Der theodramatische Selbstvollzug bedeutet insofern in seiner inkarnatorischen Gestalt ‚kein Werden im innerweltlichen Sinn', ‚kein Entstehen dessen, was irgendwann nicht war'. Auch an dieser Stelle ist aus kreatürlicher Perspektive die Analogie zu berücksichtigen" (233). Analogie bedeutet Entsprechung (Konvergenz) von göttlicher und menschlicher Freiheit: „Balthasar kann Jesus Christus von hier aus in einem umfassenden Sinn als ‚konkret gewordene Analogia Entis' bezeichnen, worin zugleich eine Normativität Jesu Christi für Welt und Geschichte insgesamt grundgelegt ist" (241). Der Kreis schließt sich: Der Schöpfer-Geist von Welt und Geschichte ist untrennbar mit dem Wirken des Logos verbunden: „Christologie ist daher nach Auffassung Balthasars per se als Geistchristologie zu verstehen" (255). Das Pascha-Mysterium ist das Mysterium des Geistes: Der „Gang zum Kreuz" (267), der „Gang zu den Toten" (283) und der „Gang zum Vater" (296) explizieren das Geheimnis dessen, was *creatio ex nihilo*, menschliche Freiheit, in letzter Tiefe meint: „Eschaton" (307). „Im Eschaton der Verherrlichung des Sohnes beim Vater zeigt sich diese aus der gemeinsamen Menschennatur und gemeinsamer Geschichte resultierende mitmenschliche Dimension in das Gott-Mensch-Verhältnis als solches integriert" (325). Die Vollendung der Schöpfung ist Gott selbst (334).

4. Ergebnis und kritische Würdigung: Balthasars Denken ist metaphysisch und dramaturgisch zugleich; es ist Seins-*performance*, nur im Mit-Vollzug erschließbar. Dem „perichorein" der göttlichen Personen inhäriert – sofern der Mensch als Adressat erscheint – ein philosophischer, an das Denken gerichteter Anspruch: Die Dynamik ge-

schöpflicher Freiheit angesichts des – und hier grenzt sich Balthasar von Hegel ab (358) – freien Gottes. In diesem Ringen um eine dem Geheimnis Gottes angemessene Denkform bleibt Balthasars Interesse an einer historisch-kritischen Sichtung der Heiligen Schrift sekundär (358). Schönheit, Gutheit und Wahrheit (pulchrum – bonum – verum) aber hat es schon lange vor bestimmten biblischen Textzeugnissen gegeben. Und darin besteht ja gerade die Konvergenz von Pneumatologik und Christologik *pro nobis*: Das Pneuma und der Logos Gottes sind so alt wie die Bretter der Weltbühne selbst.

T. S. leistet mit vorliegender Dissertation einen weiteren, wichtigen Beitrag zur Erschließung der Ästhetik Balthasars, die ihre Stärke in der Erschließung gott-menschlicher Präsenzen entfaltet.

Als orthographische (meist wohl computertechnisch, nachträglich entstandene) Corrigenda in dieser Arbeit wären zu nennen: „elkqesiv" (189, Anm. 236), „Beutung" (227), „eu0xaristei~n, eu0logei~n" (268, Anm. 242), „φιλάμθρωπος" (274, Anm. 266).

S. Müller

Bettega, Cristiano, *Theologie der Geschichte*. Zum trinitarischen Ansatz der Geschichtstheologie Bruno Fortes (Studien zur systematischen Theologie und Ethik; Band 50). Berlin/Münster: LIT 2007. 256 S., ISBN 978-3-8258-0353-7.

Kann die von dem italienischen Philosophen Giovambattista Vico formulierte Äquivalenz des Faktischen mit dem Wahren *(verum et factum convertuntur)* zum Ausgangspunkt einer theologischen Reflexion gemacht werden? So ungewöhnlich diese Frage in der deutschsprachigen Theologie klingen mag – der italienische Theologe Bruno Forte erkennt in dieser den Grundansatz seines mittlerweile in 28 Monographien explizierten Œuvres (61–68, leider gehen diese nicht auch vollständig aus dem Literaturverzeichnis hervor, 229f.), welches nun durch die vorliegende Studie Cristiano Bettegas (= B.) dem transalpinen Denken als eine der ersten genuin „italienischen" Theologien präsentiert wird. Wer an dieser Stelle Probleme mit dem Topos „italienische Theologie" hat, sieht sich sogleich an das erste Kap. verwiesen, in welchem es um die „Verortung des Werkes von Bruno Forte in der italienischen Theologie der Gegenwart" geht (27–53). Sich auf die Einschätzung namhafter aktueller Theologen Italiens stützend, führt B. aus, inwiefern man aufgrund der politischen Konstellation bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, wegen der kirchlichen und theologischen Lage jedoch sogar bis nach dem Zweiten Vatikanum überhaupt nicht von einer „italienischen Theologie" sprechen kann. Interessant, leider auf nur gut zwei Seiten ausgeführt (40–42), ist die Einteilung der aktuellen Lage der italienischen Theologie in fünf Richtungen, innerhalb derer Bruno Fortes „Theologie als Geschichte", die ihrerseits einige Ansätze italienischer Theologen des 20. Jhdts. zur Reflexion der Geschichte im theologischen Zusammenhang aufgreift (51f.), einen eigenen Rang einnimmt. Dieses informative und die Lage der Theologie in Italien treu wiedergebende Kapitel stößt, v. a. mittels der Zitate in den Fußnoten, weiterführende systematische Fragestellungen an, die es leider nicht begrifflich einholt, wie beispielsweise die Frage nach dem Verhältnis der „Pluralität" von Theologien zur „Universalität" der Theologie und damit nach dem Verhältnis von Theologie zu Postmoderne und Pluralismus (44). Während diese Frage für die italienische Theologie, welche sich bislang am „Import" von theologischen Texten ausgerichtet hatte, nun die Herausbildung eigener Ansätze mit sich bringt, richtet sie an die deutschsprachige Theologie den Appell, sich verstärkt neuen theologischen Ansätzen aus dem romanischen Sprachraum zu öffnen, die auf ganz andere Denker und Traditionen rekurrieren und somit auch hierzulande neue Impulse zu geben vermögen.

Im Fall Bruno Fortes ist ein solcher „vergessener" neuzeitlicher Denker Vico, wie B. im zweiten Teil, der „Hinführung zu Bruno Fortes Theologie" (55–69) andeutet (57, vgl. 13). Einige überbordene Beschreibungen seiner neapolitanischen Heimat oder seines Werdeganges (ist für das theologische Profil eines Denkers der Hauptzelebrant dessen Bischofsweihe essentiell und muss hierzu auf das „Wochenblatt von Chieti-Vasto" verwiesen werden?, 60) sind möglicherweise als sprechender Ausdruck der der Konkretheit hingewandten Theologie Fortes zu werten (ein weiterer Beleg für diese „Konkretheit" B.s findet sich auf 188, Anm. 156, wo – äußerst unüblich für wissenschaftliche

Arbeiten – auf das Schott-Messbuch für die Wochentage verwiesen wird). Auf 61 ff. finden sich sodann die Beschreibung von „Anliegen" und „Grundaussagen" der Theologie Fortes sowie eine kurze Vorstellung seines Werkes.

Die beiden zentralen Kap. führen in die „Theologie der Geschichte" Bruno Fortes und damit in seinen theologischen Ansatz (3. Kap., 71–136) bzw. in dessen Ausgestaltung als „Trinität als Geschichte" (4. Kap., 137–189) ein. Die grundlegende geschichtstheologische Auseinandersetzung wird mit Augustinus, Joachim von Fiore und Karl Löwith geführt (73–79), wohingegen das fortesche Konzept an den Konzeptionen Hegels, Vicos, von Dreys, Schellings, Kierkegaards und Barths profiliert wird (80–105). Dabei folgt auf die Ablehnung der vernunfttheoretischen hegelschen Konzeption, welche für göttliche Transzendenz und Liebe keinen Raum lasse, die Herausstellung der geschichtlichen Offenheit auf Zukunft und Vorsehung bei Vico bzw. auf die Kritik an einer absoluten Freiheitskonzeption Schellings, welche die Begriffe des „Nichts" und der „Verpflichtung" in Gott eintrage, die Herausstellung der „Hermeneutik des Konkreten" bei Kierkegaard. An diese beiden „Gegensatzpaare" Hegel/Vico bzw. Schelling/Kierkegaard schließen sich nicht zufällig, sondern gewissermaßen als deren „Auflösung", von Drey (an das Erste der „Paare") und Barth (an deren Letzteres) an: Beide stellen die Nicht-Fassbarkeit der Offenbarung für den Menschen heraus; und beide nehmen den Ausgangspunkt radikal bei der Offenbarung. Damit hat B. – leider nur indirekt (intuitiv?) und nicht begrifflich-explizit – den systematischen Ort der forteschen Theologie angezeigt: Ablehnung jeder Identifizierung der Trinität mit logischer Notwendigkeit oder absoluter Freiheit (Hegel/Schelling) und Betonung der Konkretheit des Geschichtlichen und damit der hermeneutischen Erschließung desselben (Vico/Kierkegaard), woraus folgt, dass die Theologie nicht „transzendental", sondern von der sich in der konkreten Geschichte ereignenden Offenbarung (von Gott her), d. h. „hermeneutisch", ausgehen muss (von Drey/Barth).

Dieser Ansatz eröffnet sodann zwei interessante Korollare: Einerseits gelangt Forte von der Kritik an der Verengung des zweideutigen „*revelatio*"-Begriffs (im Sinne von „Entbergen" bei gleichzeitigem Sich-„Verbergen") bei Hegel (Reduktion auf den „Offenbarungs"-Begriff als reiner „Entbergung") über die Wort-Schweigens-Dialektik der göttlichen Offenbarung im Sohn zu Dionysios Areopagita (105–112), woraus sich wiederum der Dialog mit Martin Heideggers Überwindung der metaphysischen und transzendentalen Fragestellung und mit dessen Konzept des Zuhörens auf die „Gabe des sich-hingebenden Seins" ergibt (113). Die Deutung des geschichtlichen Ereignens als „Er-gebnis" (114) avanciert demzufolge zu einem bedeutenden Grundkonzept Fortes. Andererseits macht die Interpretation der christologischen Ambivalenzformeln von Chalcedon den ekstatischen Charakter des christologisch-revelatorischen Geheimnisses deutlich (116–121) und führt zur Auseinandersetzung mit den „ek-statischen" Konzeptionen Rahners und Lévinas' (121–126). Auf diesen Seiten wird die Grundkonzeption Fortes, welche bereits im Vorhergehenden hinter den Ausführungen B.s vermutet werden konnte, deutlich: die Ablehnung des transzendentalen Ansatzes als Erbe des „abendländischen Imperialismus der Subjektivität" (126), einer Subjektivität, welche – theologisch gesehen – die „Aufmerksamkeit" zu sehr „auf den ‚Hörer des Wortes' gerichtet [hat] zu Lasten des Wortes selbst" (123). Forte sucht dagegen – stets in der Darstellung B.s – den Ausweg mit Lévinas in der „Wiederentdeckung der Alterität und ihrer Transzendenz" (124). Diese „Flucht" über die radikale Alterität in die Objektivität real-faktischen Geschehens der Offenbarung als einer gänzlich von Gott herkommenden Handlung beinhaltet zunächst eine Reihe von Vorteilen und konstruktiven Gedanken für die Theologie. Deren theologisch-konzeptioneller Ausführung scheint alles Übrige des Bds. gewidmet zu sein: zunächst die noch im dritten Kap. angesprochenen Aspekte der Wahrung der Undurchdringbarkeit des letzten Geheimnisses der Trinität (126 f.), die trinitarische Rückbindung der Schöpfung (128), die Neuprofilierung der Eschatologie (129–132) und eine Neubewertung des Osterereignisses (132). Die bedeutendste Konsequenz zieht indes die Trinitätstheologie aus dem forteschen Ansatz (4. Kap.). Hier bestätigt Forte seine Ablehnung des transzendentaltheologischen Ansatzes durch das Missverständnis des rahnerschen Axioms der Äquivalenz von ökonomischer und immanenter Trinität „und umgekehrt" (140 f.): „[D]ie Liebe Gottes kann ihrer

Offenbarungsgeschichte nicht untergeordnet werden. Wenn es so wäre und sich die immanente Trinität in der Ökonomie der Heilsgeschichte völlig widerspiegelte, würde Gottes Unsagbarkeit nicht bewahrt und es gäbe für eine göttliche Transzendenz keinen Raum mehr: Gott wäre in der Geschichte dieser Welt endgültig eingeschlossen" (141). Wie dieser Ansatz dann bei Forte konsequent auf die Trinitätstheologie ausgebreitet ist, analysiert B. im Anschluss und beschließt dies mit der „Gegenprobe" seiner Analysen anhand der „trinitarischen Mariologie" und der „trinitarischen Betrachtung der Schönheit" im 5. Kap. („Das Ganze im Fragment", 191–216).

Statt diesen Ausführungen im Einzelnen nachzugehen, sollen einige systematische Bemerkungen an dieser Stelle Berücksichtigung finden. Der Ansatz beim „Faktischen" der Offenbarung verweist die Theologie an ihre Fundamente in den geschichtlichen Ereignissen im Neuen Testament zurück und bindet auf diese Weise die Systematik wieder enger an die Ergebnisse der Exegese. Zudem wird so die Konkretheit der christlichen Botschaft zum Ausdruck gebracht, was sich insbesondere für die Trinitätstheologie von großem Vorteil erweist, welche ansonsten – gerade im „postmodernen" Diskurs – gefährdet ist, der Diskreditierung als philosophische Spekulation bzw. als „Hellenisierung" des Christentums ausgesetzt zu sein. Diese Aufmerksamkeit für die theologische Argumentationslage in der „Postmoderne" zeichnet den forteschen Ansatz zweifelsohne aus. Indem er auf Vico rekurriert, macht er einen Denker der abendländischen Tradition für die Theologie fruchtbar, welcher aus dem „herrschenden Muster" neuzeitlich-moderner Denkentwicklung ausschert und daher bislang noch nahezu unbeachtet geblieben ist. Insofern kommt der „trinitarischen Theologie der Geschichte" Bruno Fortes durchaus eigenständiges theologisches Gewicht zu.

Kritische Anfragen ergeben sich dann – stets auf der Grundlage der Darstellung B.s –, wenn die Konzepte der trinitarischen Liebe und des ökonomischen *revelatio*-Ereignisses gegen spezifisch neuzeitliche Topoi subjektiver Freiheit und Identität ausgespielt zu werden scheinen. Ist Geschichte nur Ereignis und Geschehen, nicht aber Freiheit und Entscheidung? Während im Zentrum von B.s Darstellung der forteschen Geschichtstheologie die Konzepte „Ereignis" und „Liebe" stehen, wird der Freiheitsbegriff an keiner Stelle eigens begrifflich profiliert bzw. systematisch eingesetzt. So dient das Adjektiv „frei" (bzw. das Substantiv „Freiheit") meist als Attribut für „liebevoll" oder „unbedingt" (etwa 82f., 128, 133, 168, 173); ferner wird der Freiheitsbegriff gegen Hegel gewandt, ohne dass dem hegelschen Verständnis von „Freiheit" selbst nachgegangen würde. Zudem genügt B. dadurch, dass er den schellingschen Freiheitsbegriff mit absoluter Verpflichtung ineins setzt, dessen – in dieser Weise relativ einfache – Widerlegung. Durch diese Methode wird keine der vielen Möglichkeiten genutzt, den Freiheitsbegriff systematisch zu behandeln. So ist es immerhin bezeichnend, dass die signifikanteste Aussage zur „Freiheit" in einer Fußnote über Anselm von Canterbury gemacht wird (99). Weiterhin weist ein Kasper-Zitat auf die Freiheit als essentiellen Zielpunkt der Liebe hin (168).

Möglicherweise ist es der Abneigung gegen die neuzeitliche Subjektivität und deren Freiheit geschuldet, dass auch keine anthropologische Entfaltung des doch so wichtigen Begriffs der „Personalität" stattfindet. Gerade im Konzept einer trinitarischen Geschichtstheologie müsste der Personbegriff eine systematische Betrachtung erfahren. Stattdessen insistiert B. auf der forteschen Akzentuierung der „re-velatio" gegen einen hegelianisch gefärbten „Offenbarungs"-Begriff (69, 101, 105–107) und auf der Widerlegung des zweiten Teils des rahnerschen Äquivalenzaxioms von ökonomischer und immanenter Trinität („und umgekehrt", 139–142). Da es sich bei beiden Konzeptionen nicht um originäre Ergebnisse forteschen Denkens handelt, sondern wohl auch von Forte selbst eher zur Illustrierung und Akzentuierung seiner „trinitarischen Geschichtstheologie" herangezogen werden, wirkt deren Betonung bei gleichzeitiger Unterbelichtung anderer Aspekte des forteschen Denkens im systematischen Gesamtzusammenhang etwas abundant.

Bruno Fortes Anliegen ist: „Welt und Geschichte sind also Ereignis der Selbstmitteilung Gottes" (22). In diesem Sinn fasst B. zusammen: „Also keine bloße Verkettung von Ereignissen, sondern vielmehr ihre Auslegung, ihre Annahme, ihr Verständnis und ihre Verbindung mit dem göttlichen Geheimnis, das bildet – Bruno Forte zufolge – den tiefs-

ten Sinn der Geschichte. Es geht also darum, sich der objektiven Taten subjektiv bewusst zu werden, das konkrete, historische Tatsächliche ins personale, geschichtliche Erlebnis zu verwandeln und dadurch das handelnde und gegenwärtige Dasein Gottes zu erkennen" (162). Diesen Aspekt für das systematische theologische Denken neu akzentuiert und mit der Trinitätstheologie innerlich-konzeptionell verbunden zu haben, dies ist das Verdienst Bruno Fortes. Dass diese Leistung nunmehr für das deutschsprachige Denken erschlossen und diesem nahegebracht wurde, verdanken wir indes B. Seine Darstellungsweise und Argumentation sind eingängig und flüssig, wenn auch nicht frei von Wiederholungen und Abundanzen. Insgesamt hätte man sich eine systematisch profiliertere und konzeptionell schärfere Darlegung wie auch ein Personenregister gewünscht, was aber nichts an B.s Verdienst schmälert, die deutschsprachige Theologie für die theologischen Entwicklungen in Europa bzw. speziell in Italien geöffnet zu haben.

M. Krienke

Robben, Andreas, *Märtyrer.* Theologie des Martyriums bei Erik Peterson (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; Band 45). Würzburg: Echter 2007. 291 S., ISBN 978-3-429-02926-5.

„Am Ende des zweiten Jahrtausends ist die Kirche erneut zur Märtyrerkirche geworden." Dieses Zitat von Johannes Paul II. aus dem Jahr 1994 steht am Beginn der Untersuchung des Osnabrücker Priesters Andreas Robben (= R.) über die Theologie des Martyriums bei Erik Peterson (= P.). Zentraler Bezugspunkt dieser bis 2006 unter Leitung von Werner Löser SJ an der Hochschule St. Georgen angefertigten dogmatischen Dissertation ist eine Reihe von Vorträgen, die der 1930 zur katholischen Kirche konvertierte Peterson 1935/36 auf Einladung des Katholischen Akademikerverbandes deutschlandweit gehalten hatte; sie wurden nach ihrer zunächst separaten Veröffentlichung im Bändchen „Zeuge der Wahrheit" (bei Hegner) 1937 gesammelt und fanden 1951 Eingang in die „Theologischen Traktate", die wiederum seit 1994 als Bd. 1 der Echter-Werkedition „Ausgewählte Schriften" (= AS) Petersons erhältlich sind.

Die Bedeutung von P.s theologisch hochkonzentriertem Märtyrer-Traktat ist zwar der Forschung bis dato durchaus nicht ganz verborgen geblieben, allerdings wurde er noch nicht Gegenstand einer eigenen, ausführlichen Untersuchung. Dass R. sich dieser nicht einfachen Aufgabe mit offenkundiger Begeisterung angenommen hat, ist ihm sehr zu danken, und nicht weniger, dass er dazu die neuen Chancen ergriffen wie auch Mühen nicht gescheut hat, die sich mit der inzwischen vollständigen Edition der exegetischen Vorlesungen P.s aus seiner Zeit als Professor für Neues Testament und Alte Kirchengeschichte an der Ev.-Theologischen Fakultät in Bonn (1924–1929) für die P.-Interpretation ergeben (Röm 1997; Joh 2003, Offb 2004, Lk 2005 sowie – nach Fertigstellung der Diss. von R. – 1 Kor 2006): Diese Vorlesungen mit ihren vielfach ins Dogmatische reichenden Erläuterungen waren der reiche Mutterboden für viele der sehr verdichteten Traktatveröffentlichungen P.s und sind darum sehr hilfreich zur Erschließung eines weiteren exegetischen wie theologischen Kontextes. Für die Märtyrerthematik insbesondere von Bedeutung ist hier die erstmals 1926/7 gehaltene Vorlesung über die Johannes-Apokalypse (vgl. dazu R.: S. 25).

Die Untersuchung von R. startet mit gut 50seitigen Prolegomena, in denen das innerlich wie äußerlich bewegte P.-Leben (1890–1960) geschildert wird und einige theologisch-hermeneutische Voraussetzungen insbesondere im Blick auf die zentrale Rolle der Eschatologie bei P. geklärt werden, bevor der Weg nach einem Seitenblick auf Kierkegaards Gleichzeitigkeitsbegriff mit Darlegungen zum frühchristlichen Märtyrerbegriff anhand der Studie von Hans v. Campenhausen (1936, 2. Aufl. 1964) zum ersten Hauptteil der Arbeit überleitet.

Dieser Teil I bildet das Herzstück der Arbeit (57–156). Unter der Voraussetzung, dass „Zeuge der Wahrheit" ein Titel ist, der zuerst Jesus Christus selbst gebührt (vgl. Joh 18,37), ist das erste Kap. christologischer Natur: R. geht dabei zu Recht aus vom Zeugnis, das Jesus Christus vor Pilatus abgelegt hat (Joh 18, vgl. 58ff.), um dann in einem kühnen christodramatischen Bogen aus den exegetischen Vorlesungen P.s Aussagen über Christus von der Präexistenz (Joh 1,1) bis zu seiner Wiederkunft zu versammeln.

Anschließend werden die soteriologischen Auswirkungen des „Martyriums Jesu" (Kreation des neuen Äons, Geschenk von Gerechtigkeit und neuem Leben an den Menschen in der Taufe) behandelt. Nachdem so der Horizont für die gleichwohl noch unter „eschatologischem Vorbehalt" stehende Existenz des Christen weit aufgerissen ist, trägt R. in einem zweiten Kap. die spezifischen Charakteristika der Jesus im Martyrium Nachfolgenden ein. Er wählt hierzu – petersonkonform – die Aussendungsrede von Mt 10 als geschichtlichen Ausgangspunkt, um sich dann unter der Überschrift „Eschatologische Dimensionen des Martyriums" detailliert P.s martyriologischer Interpretation der Johannes-Apokalypse zu widmen (112–140). Es folgt ein ekklesiologischer Teil (140–153), den R. in einem glücklichen Einfall u. a. nach „Glaube, Hoffnung und Liebe der Kirche" untergliedert und in Betrachtungen über die „Teilhabe am eschatologischen Sieg Jesu" sowie einer kurzen Zusammenfassung enden lässt: „Seine maßgebliche Bedeutung erhält der christliche Märtyrer nach der Konzeption Erik Petersons ... durch sein Zeugnis für die Wiederkunft Christi" (155).

Auf die Formulierung einer eigenen Kritik der Märtyrertheologie P.s verzichtet R. Stattdessen lässt er im zweiten Teil seiner Untersuchung (161–262) zunächst drei Kritiker bzw. Interpreten P.s auftreten: Ludger Weckel, der P.s Märtyrerbegriff 1998 unter befreiungstheologischer Perspektive kontrovers behandelte; Stefan Dückers mit seiner 1999 unter der Leitperspektive eines „Pathos der Distanz" erfolgten (und m.E. weitgehend missglückten) P.-Interpretation und schließlich Reinhard von Bendemann mit seinen 2005 in der Einleitung zu den petersonschen Lukasvorlesungen aus historisch-kritischer Sicht formulierten Anfragen. In einem letzten Kap. unterzieht R. anhand von Kriterien, die Helmut Moll im Zusammenhang der Erarbeitung seines deutschen Martyriologiums des 20. Jhdts. (1999, 4. Aufl. 2006) formuliert hat, P. einer lehramtlichen Überprüfung (die dieser glücklicherweise besteht), bevor er nach zwei vergleichenden Seitenblicken auf Karl Rahner sowie Hans Urs von Balthasar seine Untersuchung mit Bemerkungen zur „Originalität der Martyriumstheologie Petersons" beschließt.

Der Wert der Arbeit R.s liegt vor allem in ihrem zweiten, darstellenden Teil. Mit großem Fleiß und durchaus gutem Instinkt hat R. in dem bis dato editorisch erschlossenen P.-Werk eine Fülle eindrucksvoller theologischer Details entdeckt, in einer gelungenen Gliederung geordnet bzw. miteinander vernetzt und unter der Leitperspektive der Eschatologie in ihren christologischen, anthropologischen, soteriologischen, sakramentalen, ekklesiologischen, aber auch politischen Dimensionen entfaltet. Es zeichnet sich dadurch in Umrissen so etwas wie ein Teil jener Dogmatik à la P. ab, die P. selbst nie zu schreiben unternommen hat. Teil I der Arbeit R.s bietet somit auch eine gute Einführung in die Theologie P.s und kann als Wegweiser zu etlichen theologisch besonders gewichtigen Passagen seines Werkes genutzt werden. Dass in der Darstellung R.s bisweilen Theologumena aus verschiedenen neutestamentlichen Traditionen (synoptischen, paulinischen, johanneischen) recht hart nebeneinander stehen, ist nicht dem Autor anzulasten, sondern liegt an der Kontextgebundenheit der theologischen Äußerungen P.s selbst. R. beschränkt sich in diesem darstellenden Teil seiner Arbeit klugerweise weitgehend auf ausführliche Zitate bzw. wortgetreue Paraphrasierungen P.s, was die Zuverlässigkeit des hier Dargebotenen erhöht. Demgegenüber weist insbesondere der zweite Diskussions-Teil der Arbeit in der Argumentations- und Formulierungskraft R.s einige Schwächen auf (NB zu 175: Bergson, Rimbaud und Mallarmé sind nicht dem „Renouveau catholique" zuzurechnen).

Im engeren Sinne exegetische, kirchenhistorische wie auch forschungsgeschichtliche Perspektiven gehören nicht zur Themenstellung der Arbeit. Dort, wo R. sich doch einmal auf dieses Feld vorwagt, stößt ihm leider auch gleich ein Missgeschick zu: Von einem halb anerkennenden, halb kritischen Hinweis auf die 1936 erschienene Studie von Hans Freiherr von Campenhausen (Die Idee des Martyriums in der alten Kirche), den P. für die Drucklegung eines seiner letzten Märtyrervorträge Anfang 1937 hinzugefügt hatte (vgl. AS 1, 127, Anm. 2), lässt sich R. dazu hinreißen, in dem von v. Campenhausen herausgearbeiteten „frühchristlichen Märtyrerbegriff" die „theologische Voraussetzung" zu sehen, die von P. als „grundlegende Weichenstellung" bzw. als Fundament für seine eigenen Märtyrertheologie „übernommen" worden sei (vgl. in verschiedenen Variationen z. B. 27 f., 51, 53, 58, 220). Nun kann eine Studie aus dem Jahr 1936 schon rein

chronologisch unmöglich die Voraussetzung für Äußerungen P.s aus dem Jahr 1926 sein, die R. in diesem Zusammenhang als Beleg anführt (vgl. z. B. 53, Anm. 323–325; Datierungen des von R. herangezogenen P.-Materials finden sich auf S. 11 und 25f., spielen aber in der Dissertation – incl. Quellenverzeichnis – keine Rolle mehr). Die Ergebnisse der sehr detaillierten neutestamentlichen Studie v. Campenhausens werden überdies von R. nur sehr knapp referiert (52f.) und klingen im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder in unklaren Äußerungen über eine für das frühe Christentum irgendwie vorauszusetzende „Trennung" zwischen dem „Zeugnis des Wortes" und dem „Zeugnis des Blutes" weiter, die R. gleichwohl gerade im Blick auf P. stets sofort wieder zurücknehmen muss (vgl. z. B. 59, 61, 154, 220). R. bezieht sich in solchen Passagen auf die inzwischen in der Forschung längst allgemein gewordene Einsicht, dass der frühchristliche Begriff des „Martys" als *terminus technicus* weiter gefasst war als der heutige und – sehr vereinfacht gesprochen – auch lebende Zeugen bzw. Charismatiker umfasste, die wegen ihres kraft des Heiligen Geistes abgelegten Zeugnisses körperliche Züchtigungen (P.: „Strafen öffentlichen Rechtes", AS 1, 101) erlitten und überstanden hatten. Dieser *terminus technicus* hatte einerseits bereits eine Vorgeschichte, erfuhr andererseits ab dem 3. Jhdt. eine Bedeutungsverengung auf den hingerichteten „Blutzeugen".

Dabei war P. Mitte der 1920er-Jahre natürlich nicht der erste, der sich in dieser Hinsicht vertieft mit dem frühchristlichen bzw. altkirchlichen Märtyrerbegriff zu beschäftigen begann. Ihm vorausgegangen waren insbesondere in der protestantischen Theologie bereits Studien und Diskussionen jener Protagonisten, die P. selbst im EC-Artikel „Martirio e Martire" (1952) auflistet, z. B. Kattenbusch 1903, Geffcken 1910, Holl 1914/16, Reitzenstein 1916, Lohmeyer 1927/28. In diesen und vielen anderen einschlägigen Studien, die P. nachweislich kannte, tauchen auch schon Elemente auf, die bei P. dann eine besonders ausgeprägte Rolle spielen sollten, z. B. der Zusammenhang von Martyria und charismatischer Vision/Offenbarung oder auch die Verbindungslinien zum Apostolatsbegriff (vgl. dazu AS 1, 98ff.). Die Bedeutung der martyriumstheologischen Schriften P.s (seine sehr fachspezifischen, historischen Studien mit etlichen Verweisen auf die Märtyrerfrage stehen hier nochmals auf einem anderen Blatt) scheint mir in diesem Zusammenhang darin zu liegen, dass P. mit dem ihm eigenen sicheren Zugriff diverse *membra disiecta* aus den ihm vorliegenden historischen Forschungsbeiträgen herausholte, im Kontext seiner tiefen Kenntnis der komplexen (früh-)christlichen Glaubens- und Lebenswelt zu einer konsistenten Theologie zusammenzog, um schließlich in den auch rhetorisch äußerst geschliffenen Vorträgen 1935/36 den „feurigen Hauch", als der uns der „Geist des Urchristentums" aus dem Mund der Märtyrer „entgegenschlägt" (AS 1, 116), einer Kirche zu übermitteln, die sich in vielen ihrer Glieder in Deutschland gerade anschickte, erneut zu einer Kirche der Märtyrer zu werden.

B. Nichtweiss

Hoye, William J., *Liebgewordene theologische Denkfehler.* Münster: Aschendorff 2006. 192 S., ISBN 3-402-00220-5.

Mit der vorliegenden Untersuchung will der Verf. (= H.) Theologen dazu anhalten, „die Aufmerksamkeit angemessen zu fokussieren" (10), um einige gängige Plausibilitäten – dank eines möglichst sauberen begrifflichen Werkzeugs – als theologische Denkfehler zu entlarven. Folgenden zwölf Irrtümern versucht H. den „Anschein von Wahrheit" zu nehmen (10): „Glaubenswissenschaft" (11–25), „Christus als Anfang der christlichen Theologie" (27–35), „Glaube an die Kirche" (37–40), „Glaube als freie Entscheidung" (41–47), „Zufriedenheit" (49–65), „Der Wille Gottes und die Verantwortung des Menschen" (67–85), „Der Primat der Praxis" (87–113), „Konkret" (115–124), „Gotteserfahrung" (125–135), „Gottesbegriffe" (137–158), „Wahrheit und Wahrheiten" (159–174), „Wirklichkeit und Wirklichkeiten" (175–188).

Das erste Kap. ist der Frage gewidmet, ob Gott oder der Glaube den primären Gegenstand der Theologie bildet: Ist „die Theologie angemessener als Gotteswissenschaft oder aber als Glaubenswissenschaft zu definieren"? (11) Der „in den neuesten Nachschlagewerken" (13) vorherrschenden Bestimmung der Theologie als Glaubenswissenschaft hält der Verf. entgegen, dass „die Glaubensreflexion zweifelsohne eine wesentliche Auf-

gabe der Theologie ist, aber es ein Denkfehler ist, wenn sie zu ihrer Definition gemacht wird" (16). H. konzediert zwar, dass das Selbstverständnis der Theologie als Glaubenswissenschaft dieser „eine fundierte Selbständigkeit und eine schlüssige Abwehr gegen kritische Angriffe von außen" (16) sowie ein konfliktfreies Verhältnis zur Naturwissenschaft verleiht. Zugleich beanstandet er „das naive Verhältnis zur Philosophie" bzw. die Trennung der Philosophie von der Theologie in der Glaubenstheologie (18). Als Alternative zum Konzept der ‚Glaubenswissenschaft' verweist der Verf. auf das thomanische Theologiekonzept, wie es in der S.th. vorliegt. Indem für Thomas die *revelabilia* und nicht allein die *revelata* den Inhalt der Theologie konstituieren, können alle Wirklichkeiten unter einem spezifischen Betrachtungsaspekt, *sub ratione Dei*, Objekt der Theologie sein (19). Als theologische Tugend bezieht sich der Glaube auf die Wahrheit überhaupt (22). Bei den namentlich nicht näher genannten Verfechtern der Glaubenswissenschaft diagnostiziert der Verf. eine Selbsttäuschung, denn „kein Theologe gibt den Glauben einfach weiter. Er kann nicht umhin, selbst denkend, interpretierend, auswählend daran beteiligt zu sein" (21). Resümierend hält H. fest: „Es gibt tatsächlich Glaubenwissenschaft, aber dies ist nur ein Teil der Theologie" (21), denn „die christliche Theologie beinhaltet mehr als nur das spezifisch Christliche" (22).

Im zweiten Kap. widersetzt sich der Autor der Annahme, „das spezifisch Christliche *per se* für das Wesentliche des Christentums zu halten" (28). Im Gefolge von K. Rahner erachtet er es als verfehlt, in der christlichen Theologie „bei Jesus Christus als dem schlechthin letzten Datum anzufangen" (27). Ohne die eigene (eventuell unbewusste) Philosophie zur Geltung zu bringen, ist es unmöglich, die Offenbarung zu hören oder zu lesen (29): „Die Frage, die der Mensch ist, ist die Bedingung der Möglichkeit für das Hören der Antwort, die die christliche Offenbarung ist" (34). Die Philosophie ist daher unverzichtbar in der Theologie (29), wie der Verf. mit Verweis auf die Enzyklika *Fides et Ratio* (1998) betont (29–35).

Den Gegenstand des dritten Kap.s bildet die Beschäftigung mit „der ständigen Versuchung der Kirche, sich selbst zu vergötzen" (H. de Lubac) (38). Bei der Auslegung von *credo … ecclesiam* greift der Autor auf die Deutungen von Faustus von Riez, Thomas von Aquin, K. Rahner, des vom Konzil von Trient veranlassten Römischen Katechismus und des Katechismus der katholischen Kirche zurück und hält als Fazit fest: Die Kirche hat von Gott unterschieden zu werden; sie „ist nicht der Stellvertreter oder Platzhalter Gottes. […] Die Kirche ist nicht der präsente Gott, sondern die weltliche Präsenz Gottes" (37).

Im vierten Kap. setzt sich der Verf. mit dem Denkfehler auseinander, „dass man die rettende theologische Tugend des Glaubens mit dem Glaubensbekenntnis gleichsetzt, das sich auf einzelne Glaubenswahrheiten bezieht. Mit anderen Worten: dass man *den* Glauben und *das* Glauben nicht klar voneinander unterscheidet" (44). Während das Glauben frei sein kann, ist der Glaube, den Thomas als *interior instinctus* bezeichnet, nicht Gegenstand einer bewussten Willensentscheidung. Im Einklang mit Thomas und dem Katechismus der katholischen Kirche bestimmt H. den Glauben *(fides)* als von Gott geschenkte, ‚eingegossene' theologische Tugend, deren wesentlicher Inhalt Gott als die Wahrheit selbst ist. Die Frage nach der Heilsnotwendigkeit des Glaubensaktes *(credere)* erörtert der Verf. mittels einer knappen Sichtung von S.th. II-II, q.2, a.3 entlang der vier Stichwörter „Wirklichkeitsbegriff", „Geschichte", „Staunen" und „Glauben" (46–47) und kommt zum Schluss: „Die fundamentale Gottesbeziehung entsteht also nicht aufgrund einer freien Entscheidung. […] Der Glaube hat die Form von […] geschenktem Verlangen" (47).

Im fünften Kap. wird „die Annahme, Zufriedenheit sei das Lebensideal", als Denkfehler entlarvt (49). Epikurs „Einübung der Einstellung der Zufriedenheit" (51) hält der Verf. die scharfe Trennung zwischen Zufriedenheit und Glück im Christentum „mit seinem jenseitigen, unvorstellbaren Glücksideal" entgegen (53f.). Ein geglücktes „Leben ‚in der Wahrheit' […], das sich nicht am subjektiven Zustand des Erlebens misst" (62), darf nicht mit einem glücklichen Leben verwechselt werden. Aufgrund der Entzweiung von Erleben und reflektierendem Selbstbewusstsein ist das geschichtlich sich vollziehende Leben des Menschen von einer unaufhebbaren Entfremdung gekennzeichnet. Da volles Glück die Aufhebung dieser Entzweiung erfordert (63), verbleibt der Mensch in einem „Zustand des nicht zufriedenzustellenden Strebens nach Glück" (64).

Im sechsten Kap. unterzieht der Verf., gestützt auf Analysen von R. Spaemann und Thomas, die Forderung nach einer Weltverantwortung einer kritischen Prüfung: „Wer für alles verantwortlich ist, ist nicht mehr imstande, gegenüber irgendeiner höheren Instanz Verantwortung zu tragen, zumal da er selbst die höchste Instanz verkörpert" (68). Anstelle einer globalen Ethik, die wegen ihrer Über-Menschlichkeit unmenschlich sei, plädiert H. für eine Gewissensmoral; Verantwortung bleibt „von ihrem Wesen her etwas unaufhebbar Subjektives und Individuelles" (77). Der Ausräumung eines weiteren theologischen Missverständnisses ist der letzte Abschnitt des Kapitels vorbehalten. H. verneint die Frage, „ob das staatliche Gesetz in Übereinstimmung mit der Moral gebracht werden muss" (78), durch den Verweis auf die thomanische Gesetzeslehre. Für Thomas müssen die Gesetze den Menschen entsprechend ihrer Verfassung auferlegt werden. Um die in der Tugend Unvollkommenen nicht zu überfordern, sind nur die schwerer wiegenden Laster gesetzlich zu verbieten. Eine christliche Moral hat nach H. den Charakter bzw. die Subjektivität höher zu bewerten als die Handlungen (83).

Im siebten Kap. stellt sich der Verf. der für die Religion höchst problematischen „Idee, dass die Praxis einen Vorrang vor der Theorie innehat" (87). Der Sinn der Religion besteht für H. nicht in gesellschaftlichem Handeln. „Das Christentum *hat* eine Moral, aber es *ist* nicht eine Moral" (94). Die Verabsolutierung der Moral ist das Resultat einer „kurzsichtigen Metaphysik", wie M. Heideggers Kritik an der Technik für den Verf. aufgezeigt hat (95). Im Gegensatz zur modernen Bewusstseinshaltung, welche allein eine praxisbezogene Theorie für sinnvoll erachtet, vertritt der Autor „die Lehre vom Primat der ‚Theorie'" (111), welche er u. a. im Kontext der aristotelischen Eudaimonie, der christlichen Glaubenslehre von der Anschauung Gottes und des Phänomens des Staunens über die Wirklichkeit verortet.

Im achten Kap. untersucht H. den Denkfehler, „dass dem Konkreten mehr Realität zukommt als dem Abstrakten" (115). Er verweist dazu auf die Begriffsgeschichte und zeigt auf, wie das Abstrakte für den Platonismus und Neuplatonismus, aber auch für Cusanus und Dionysius Areopagita „mehr Wirklichkeit als das Konkrete besitzt" (116). Obgleich die empirische Naturwissenschaft sich mit dem Konkreten beschäftigt, so geschieht dies auf abstrakte Weise durch Begriffe, Aussagen, Gesetze etc. Angelehnt an die Abstraktionstheorien von Thomas, C. F. von Weizsäcker und K. Rahner bestimmt der Verf. die Abstraktion als „die spezifisch menschliche Weise, Konkretes zu erfassen" (123).

Im neunten Kap. geißelt der Autor die inflationäre Rede von konkreten Gotteserfahrungen auf dem Hintergrund des *Corpus thomisticum* und C. F. von Weizsäcker als einen inneren Widerspruch: „Könnte man Gott erfahren, so wäre Gott *ipso facto* ein Geschöpf" (127).

Die Ausräumung der irrigen Annahme, „dass es etwas wie einen ‚Gottesbegriff' gibt" (137), wird im zehnten Kap. unternommen. In einem ersten Schritt zeigt der Verf. im Rückgang auf die Lehre von der unähnlichen Ähnlichkeit (138) und die thomanische Erkenntnislehre auf, dass jedes Gottesbild allein „das trifft, was Gott nicht ist" (140). In einem zweiten Schritt werden auch die Gottesbegriffe „als Wissen von dem verstanden, was Gott *nicht* ist" (141). In einem dritten Schritt entwickelt der Autor die These, dass bei jedem Menschen, „der überhaupt bewusst lebt, das heißt, Sätze bildet", ein „Gottessatz" vorhanden ist: „Dieser Satz besagt, dass Gott ist, dass Sein selbst ist" (157). Als Menschen können wir zwar „nicht wissen, *was* Gott ist, aber wir können doch erkennen, *dass* er ist" (148).

Im elften Kap. wird die für die Theologie bedeutsame Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wahrheiten anhand der thomanischen Lehre vom irrenden Gewissen behandelt. Im zwölften und letzten Kap. expliziert der Vf. erneut seine Theorie, wonach jeder, der die Alltagssprache verwendet, „von einer Wirklichkeit weiß, die ihre Wirklichkeit *ist*" (187).

Ein Personenverzeichnis beschließt die Untersuchung. Sie besticht durch eine Fülle von anspruchsvollen Anregungen, welche zu einer Revision gängiger Ansichten des Zeitgeistes einladen. Besonders hervorzuheben ist das Anliegen des Autors, die Philosophie „nicht allein aus pastoraltheologischen oder pädagogischen Gründen, sondern ‚aufgrund des Wesens des geoffenbarten Wortes selbst'" (35) innerhalb der Theologie und des Theologiestudiums aufzuwerten. Der Hinweis, dass die Sprache selbst durch ihre

Grundbegriffe und ihre Grammatik „eine philosophische Vorentscheidung enthält" (21), verdeutlicht die Vergeblichkeit einer radikalen Trennung der Philosophie von der Theologie. Eine Bereicherung stellt ferner das Bemühen des Autors dar, mit Thomas einen maßgeblichen Referenzautor der katholischen Tradition in die aktuelle theologische Diskussion einzubringen. Die Rückbesinnung auf Thomas geht bei H. einher mit der begrüßenswerten Orientierung an der im Mittelalter gepflegten Form des systematischen Theologietreibens: „Während man im Mittelalter kognitive Faktoren beim Denken beachtet und trainiert hat, appelliert man heutzutage oft an die Gefühle – etwa: Betroffenheit statt Syllogismus" (9). Nachteilig wirkt sich die mitunter allzu knapp gehaltene Darstellung des thomanischen Gedankenguts in der Untersuchung aus. Um der vom Verf. vorgelegten, dichten Rekonstruktion der Argumentation bei Thomas folgen zu können, ist es manchmal unerlässlich, besagte Stellen im *Corpus thomisticum* nachzuschlagen. Dabei zeigt sich, dass sich der Autor nicht auf eine bloße Thomas-Paraphrasierung beschränkt, sondern etwa bei der Skizzierung von S.th. II-II, q.2, a.3 (46f.) eine eigenständige *analysis fidei* vorlegt, die nicht in all ihren Details durch die angeführten Thomas-Stellen gedeckt ist. Fraglich ist, ob der Autor die Aussageabsicht von S.th. II-II, q.2, a.5 durch die Deutung trifft, dass „der Glaube für Thomas nicht primär, sondern nur sekundär mit der biblischen Offenbarung verknüpft ist" (43). Denn nach Thomas ist dasjenige *per se* Gegenstand des Glaubens, *per quod homo beatus efficitur* (S.th. II-II, q.2, a.5, c) bzw. *illa per quae ducimur ad vitam aeternam*; das *occultum divinitatis* und das *mysterium humanitatis Christi* gehören daher *per se* zum Glauben (S.th. II-II, q.1, a.8, c). Die pauschale Zurückweisung der Möglichkeit einer Gotteserfahrung, zu der sich H. durch Thomas legitimiert sieht, müsste des Weiteren durch die Berücksichtigung der thomanischen Raptus-Lehre (S.th. II-II, q.175) ausbalanciert werden, wonach sowohl Moses als auch Paulus auf Erden eine Anschauung der *divina veritas in sua essentia* zuteil wurde (S.th. II-II, q.175, a.3, ad 1). Nur schwer nachvollziehbar ist ferner, inwieweit der Autor auf dem Hintergrund seiner These, „dass ein neuer Gedanke in der Theologie wahrscheinlich nichts als ein [sic!] Irrtum darstellt" (10), dem Phänomen der Dogmenentwicklung angemessen Rechnung zu tragen vermag. Es bleibt schließlich zu hoffen, dass die Chancen und Grenzen der Theorie vom „Gottessatz", wonach „in einem Satz [...] eine Öffnung der Realität auf Gott hin geschieht" bzw. „Sätze ein Bewusstsein davon verkörpern, dass es die Wirklichkeit selbst gibt" (148), im Rahmen einer breiteren Rezeption weitere Klärung erfahren. An dieser Stelle müssen einige Anmerkungen genügen: Da die These vom Gottessatz auf einer Korrespondenz-Theorie der Wahrheit beruht, hätte H. offenzulegen, weswegen er diese den Konsensus- und Kohärenz-Theorien der Wahrheit vorzieht. Ferner stellt sich die Frage, ob mit dem Gottessatz-Konzept eine nur in bestimmten Kulturen nachvollziehbare Argumentationsfigur vorliegt. Für das Wissen, dass Gott bzw. dass das Sein selbst ist (157), ist die Verwendung des „Wortes ‚Wirklichkeit' mit der doppelten (analogen) Bedeutung (konkret und abstrakt)" konstitutiv (179). Bleibt Angehörigen einer Sprachgruppe, in der nicht zwischen Wirklichkeit und Wirklichkeiten unterschieden wird, diese rudimentäre Gotteserkenntnis vorenthalten? C. J. Amor

4. Praktische Theologie

Zur grösseren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Herausgegeben von *Thomas Gertler/Stephan Ch. Kessler/Willi Lambert*. Freiburg i. Br.: Herder 2006. 414 S., ISBN-10: 3-451-28944-X; ISBN-13: 978-3-451-28944-6.

Zum 450. Todestag des Ignatius von Loyola († 1556) haben namhafte Jesuiten versucht, Ignatius und sein Werk (vor allem die Exerzitien) theologisch für die Gegenwart neu zu bedenken. Das Buch enthält 20 Beiträge; auf einige davon möchte ich etwas näher eingehen. *R. Garcia-Mateo* (Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola, 12–34) stellt die

Frage, inwiefern bei Ignatius das persönliche Erlebnis seiner religiösen mystischen Erfahrung einerseits und der rationale Diskurs seiner Studien andererseits bei der Gestaltung seiner Spiritualität zusammenfließen. Zwar betont Ignatius seine eigene mystische Erfahrung und schreibt im „Bericht des Pilgers" (29): „Wenn es keine Schrift gäbe, die uns in den Dingen des Glaubens unterwiese, wäre er doch entschlossen, für sie zu sterben, nur um dessentwillen was er geschaut hat." Das bedeutet aber nicht, den Wert der Hl. Schrift zugunsten der Mystik zu unterschätzen; vielmehr soll die Übereinstimmung festgestellt werden, die Ignatius zwischen seinen mystischen Erlebnissen und dem Inhalt der biblischen Offenbarung sah. Dies lässt sich auch heute noch am Exerzitienbuch nachweisen. So ist z. B. das „Prinzip und Fundament" oder der Abschnitt zur „dritten Wahlzeit" nach dem aristotelisch-scholastischen Diskurs strukturiert, während die „vier Wochen" wesentlich das Element der affektiven biblischen Betrachtung in die Mitte stellen. „Aus dem Dargestellten ist also klar geworden, dass die ignatianische Spiritualität durch eine enge Verbindung von religiöser mystischer Erfahrung und philosophisch-theologischem Wissen gekennzeichnet ist" (33). Dies wird auch im folgenden Beitrag exemplifiziert: *St. Ch. Kessler*, Von der „Imitatio" zur „Indifferenz". Zur theologischen Dynamik der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola aus dem Blickwinkel patristischer Theologie (35–48). Der Autor zeigt, wie Ignatius Positionen der patristischen Theologie (besonders auch der monastischen Tradition) der Alten Kirche aufgreift. Neben einer gewissen Begeisterung für die Anfänge der Kirche verfügte Ignatius zwar über keine vertieften Kenntnisse der altkirchlichen Literatur. Dennoch wurde er (ab dem Beginn seines Bekehrungsweges) mit der patristischen Vorstellungswelt mehr und mehr vertraut und hat bei der Ausformulierung seiner geistlichen Theorie reichlich aus dieser Quelle geschöpft. „Ignatius selbst hat die Rückbindung an die Tradition, nicht zuletzt auch an die Tradition der Kirchenväter, als eine Ermöglichung von Freiheit erfahren, seinen individuellen geistlichen Impuls in Kirche und Gesellschaft seiner Zeit einzubringen. Die Exerzitien entspringen den geistlichen Erfahrungen im Prozess seiner Bekehrung. Im Lauf seines Lebens reihte er sie immer tiefer in den Strom der geistlichen Überlieferung und den institutionellen Raum der Kirche ein" (45). Hat Ignatius der heutigen Theologie noch etwas zu sagen? Dieser Frage geht *A. Zahlauer* nach (Wenn Heiligkeit zu denken gibt. Ignatius von Loyola als „produktives Vorbild" theologischer Reflexion, 88–109). Es gibt offenbar eine fromme Literatur, die der Reflexion der Theologie vorausgeht, eine Literatur, in der die Aneignung der Offenbarung Gottes schöpferischer und ursprünglicher geschieht als sonst. Für uns heute geschieht diese Aneignung aufgrund „produktiver Vorbildlichkeit". Ignatius darf als ein solches Vorbild gelten. Er hat in seiner Art, dem Glaubensvollzug greifbare Gestalt zu verleihen, etwas Archetypisches an sich. In einem Menschen wie ihm wird deutlich, wie gerade die einmaligen Zufälligkeiten der Geschichte (also das Individuelle) in die Ewigkeit Gottes eingehen können. Von Zahlauer führt der Weg direkt zu den Überlegungen, die *H. Zollner* anstellt (Biographie und Theologie. Glaube, Hoffnung und Liebe im „Bericht des Pilgers" als Anregung für eine Theologie der Biographie, 270–287). Für viele Menschen ist es schwierig geworden, in den traditionellen Formen des Glaubensvollzugs einen Zugang zum Glauben an Gott zu finden. Die Inhalte des christlichen Glaubens werden immer seltener gelernt und gewusst. Wo Menschen heute ihren Glauben nähren wollen, suchen sie nach personalisierten Formen, in denen sie sich angesprochen fühlen und in denen sie Gott erfahren. Das gilt auch für die Theologie und die Theologen. „Die akademische Theologie kommt in der Beschäftigung mit den erzählten Biographien des geistlichen Lebens in Kontakt mit ihrem lebendigen Grund, wird so vor Selbstgenügsamkeit bewahrt und empfängt darin Anregung für Auseinandersetzung mit theologischen und lebenspraktischen Fragen ihrer Zeit" (284 f.). – Mit besonderem Interesse habe ich den Beitrag von *D. Terstriep* gelesen (Sich üben. Ein Versuch über ignatianische Aszese, 288–309). Der Autor geht von einer Renaissance der Aszese aus. „Während der christliche Sprachgebrauch das Wort bis heute weitgehend meidet, erfreut sich das Phänomen außerhalb der Kirche neuer Aufmerksamkeit" (290). Sich-Üben (Aszese) war ein Lebensthema für Ignatius. Sein wichtigstes Buch trägt den Titel „Geistliche Übungen". Freilich musste Ignatius erst die (bittere) Erfahrung machen, dass Aszese nicht eine Art Selbsterlösung sein darf. Gelingendes und gutes Leben ist nicht (aus eigener Anstrengung he-

raus) machbar. Vielmehr musste Ignatius lernen, dass der Übende ein (auf Gott) Hoffender ist und ein Lernender. „Aszese, das Sich-Üben macht den Wegcharakter der menschlichen Existenz sichtbar. Wir sind Lernende, die das Ziel noch vor sich haben. Ignatius verstand sich als Pilger, der sein Leben lang zu Gott, den Menschen und sich selbst unterwegs war. Er blieb ein Übender, der viel lernte – auch durch Fehler hindurch, und so ein Hoffender, der gewiss war, durch Übung seinem Ziel näher zu kommen" (300). Das gilt natürlich auch für die nicht-christlichen Religionen. Als der Rez. in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jhdts. bei japanischen Zenmeistern häufiger an Zenmeditationen teilnahm und sich die verbale Kommunikation mit dem Meister recht mühsam gestaltete, bekam er zumeist nur zu hören: „Üben, üben, üben". Das Üben sollte dazu dienen, die bereits vorhandene Erleuchtung zum Vorschein zu bringen und den Buddha, der wir alle sind, erscheinen zu lassen. – Zum Schluss sei noch der Beitrag von *A. R. Batlogg* erwähnt (Karl Rahners Projekt einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu. Systematisches Denken als Ausdruck ignatianischer Spiritualität, 349–367). Als Rahner in die Gesellschaft Jesu eintrat (1922), war dort vieles im Aufbruch: Der Orden entdeckte seinen Gründer neu. Die ab 1894 in den „Monumenta Historica Societatis Iesu" edierten Quellentexte brachten teils neue, teils unbekannte, vernachlässigte oder ignorierte Aspekte über Ignatius an den Tag. Dieser wurde nun auch als Theologe neu entdeckt. Damit wurden die Exerzitien für Rahner Gegenstand und Quelle der Theologie. Das gilt auch für die Mysterien des Lebens Jesu, welche in den Exerzitien zur Betrachtung vorgelegt werden. „Die Mysterien des Lebens Jesu können so zur theologischen Erkenntnisquelle werden, weil sie nicht mehr missverstanden werden als Illustrationen oder abstrakte Anlassfälle. Das Leben Jesu kann zum Ort der Begegnung mit Gott werden (‚locus theologicus'). Wachsende Vertrautheit mit dem Leben Jesu bleibt offen für den Glauben - und damit für ein Bekenntnis. Der Blick auf das Leben Jesu kann zum Fenster werden, das auf eine größere Wirklichkeit verweist: Jesus macht ein Geheimnis ... offenbar, er ist die Offenbarung Gottes selbst" (364). – Diese ganz wenigen „Kostproben" sollen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, dass es sich sehr lohnt, dieses schöne Buch zu lesen. R. Sebott S. J.

Freitag, Elke, *Ehe zwischen Katholiken und Muslimen.* Eine religionsgeschichtliche Vergleichsstudie (Kirchenrechtliche Bibliothek; Band 11). Wien/Berlin: LIT Verlag 2007. 232 S., ISBN 978-3-7000-0660-2 (Österreich); ISBN 978-3-8258-9363-7 (Deutschland).

Die vorliegende Arbeit, welche im SS 2004 an der Theologischen Fakultät Lugano als Dissertation angenommen wurde, befasst sich mit einem Thema aus dem vergleichenden Religionsrecht. Während die Lehre der katholischen Kirche weithin bekannt sein dürfte, soll in der Besprechung die Doktrin des Islam etwas ausführlicher zu Wort kommen. Das Buch ist in acht Paragraphen bzw. Kap. (kritische Frage des Rez.: warum keine einheitliche Benennung?) eingeteilt. In Paragr. 1 (Die Ehe in Theologie und Rechtsordnung der katholischen Kirche, 18–44) betont die Autorin vor allem zweierlei: Zum einen hat der CIC/1983 weithin die personale Neuorientierung der Ehe übernommen, welche Vat. II GS vorgenommen hatte. Zum andern wird auch die kirchliche Dimension der Ehe („velut Ecclesia domestica", LG 11) betont. „Mit dieser Wiederentdeckung der kirchlichen Dimension des Ehesakramentes wird allgemein einer Verengung der Ehe auf den privaten Bereich entgegengewirkt" (44). In Paragr. 2 (Die Ehe im Islam, 45–75) wird das islamische Recht dargestellt. Es lässt sich in vier Punkten zusammenfassen: 1. Die Ehe ist ein Vertrag zwischen Mann und Frau. Die Frau ist dabei allerdings nicht absolut frei, weil sie (nach traditionellem islamischem Recht) nicht ohne den Eheverwalter (wali) ihren Ehewillen bekunden kann. Auch wenn dieser von der Frau selbst beauftragt ist, übt er doch einen nicht unwesentlichen Einfluss auf die Wahl der Frau aus. 2. Das islamische Eherecht kennt keine absolute Gleichheit der Eheleute. Der Mann ist Oberhaupt der Familie und hat das Recht, von der Frau (wenn es sein muss, auch durch Zwang) Gehorsam zu fordern. 3. In den meisten islamischen Staaten ist die Polygamie sehr zurückgedrängt, dennoch ist sie möglich. Nur in Tunesien ist sie verboten. 4. Die Tatsache, dass der Ehevertrag keinerlei religiöse Bedeutung hat (in der christlichen Ehe wird der Vertrag dagegen zum Sakrament erhoben), führt dazu, dass der Islam auch nicht das Prinzip

der Unauflöslichkeit der Ehe kennt. Vergleicht man die beiden Vorstellungen von Ehe miteinander (Paragr. 3: Vergleich des katholischen und islamischen Eheverständnisses, 76–81), so lassen sich hinsichtlich Natur, Einheit und Dauer der Ehe bedeutende Unterschiede feststellen. Vor allem schlägt die rechtliche Ungleichstellung von Mann und Frau in Ehe und Familie zu Buche. Wie wird die religionsverschiedene Ehe geregelt? Darauf antworten die Paragr. 4, 5 und 6. Zunächst geht es um die entsprechende Ehe in der katholischen Rechtsordnung (Paragr. 4: Die Ehen zwischen Katholiken und Muslimen in der katholischen Kirche, 82–141). Diese Ordnung lässt sich in 3 Punkten erläutern: 1. Das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit wird im CIC/1983 (can. 1086 § 1) folgendermaßen formuliert: „Ungültig ist eine Ehe zwischen zwei Personen, von denen eine in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen wurde und nicht durch einen formalen Akt von ihr abgefallen ist, die andere aber ungetauft ist." 2. Von Anfang an geht es dabei um die Abwendung der Gefahr des Glaubensabfalls des katholischen Ehepartners und um die Taufe und Erziehung der Kinder in der katholischen Kirche. 3. Da sich das Problem der interreligiösen Ehen von Land zu Land anders stellt, hat auch jede einzelne Teilkirche ihre eigenen Richtlinien erstellt. „In den untersuchten Dokumenten fiel auf, wie wichtig die pastorale Begleitung der Ehen für ein tieferes Verständnis der katholischen Ehe im Verhältnis zur muslimischen ist. Keines der Dokumente plädiert auch nur im Entferntesten für eine Abschaffung des Ehehindernisses der Religionsverschiedenheit" (141). Ging es im Paragr. 4 um die katholische Rechtsordnung, so geht es im Paragr. 5 um die islamische Ordnung (Die religionsverschiedene Ehe im islamischen Recht, 142–163). Auf dreierlei ist dabei zu achten. 1. Das islamische Recht kennt nur eine Form von gemischter Ehe, nämlich die Ehe zwischen einem Muslim und einer Nichtmuslimin. Eine Muslima kann keinen Nichtmuslimen heiraten. „Die Rechtsgelehrten haben die Ehe zwischen einer Muslimin und einem Nichtmuslim als ungültig angesehen. Einige haben sie gar als Ehebruch gesehen, und dafür die Anwendung einer Strafe (hadd) verlangt" (146). 2. Was die religiöse Kindererziehung in religionsverschiedenen Ehen angeht, so gibt es für das islamische Recht keine andere Möglichkeit als die, dass die Kinder muslimisch werden. Übereinkünfte unter den Eheleuten, welche die Erziehung der Kinder in einer anderen als der islamischen Religion vorsehen, werden vom islamischen Recht als ungültig angesehen. 3. Was die modernen Gesetzgebungen islamischer Staaten angeht, so hat sich das traditionelle islamische Recht im Bereich des Ehe- und Familienrechts (auch in der Frage der interreligiösen Ehen) gegen Reformversuche weitgehend resistent gezeigt. In Paragr. 6 (Konvergenzen und Divergenzen in der Regelung der katholisch-islamischen Ehe im kanonischen und islamischen Recht, 164–189) stellt die Autorin einen Vergleich zwischen den beiden Rechtssystemen an, den man folgendermaßen zusammenfassen kann: 1. In einer Ehe zwischen einem Katholiken und einem Muslim treffen zwei Verständnisse von Ehe aufeinander, die nur schwer miteinander vereinbar sind. Die katholische Ehelehre des CIC/1983 steht in vielen Punkten in Widerspruch zum islamischen Verständnis der Ehe. 2. Die gesetzlichen Normen über die religionsverschiedene Ehe im kanonischen Recht und im islamischen Recht sind von dem Verständnis abhängig, das die jeweilige Religion von der Ehe und (!) allgemein vom Recht (Ius divinum, Naturrecht, Scharia etc.) hat. Diese Grundlagendiskussion hat gerade erst begonnen; sie ist bisher leider vernachlässigt worden. Paragr. 7 (Die katholisch-muslimische Ehe in der Praxis, 190–205) geht auf die Situation der Ehe im Alltag der Familie ein. Außer als ein Ort des interreligiösen Dialogs muss die religionsverschiedene Ehe vor allem auch als Ort der Bewährung im Glauben gesehen werden. Die hier bestehenden Schwierigkeiten können durchaus auch positive Auswirkungen haben, wenn der katholische Partner sich durch die Anfrage des anderen Partners herausfordern lässt. Eine gute Ehepastoral kann dabei eine entscheidende Rolle für das Gelingen der Ehe spielen. Auf diese Frage geht schließlich noch Paragr. 8 (Aspekte einer Ehepastoral für religionsverschiedene Paare, 206–211) ein. „Sehr wichtig für die Bewahrung der eigenen religiösen Identität ist, daß beide Ehepartner in ihrer eigenen religiösen Gemeinschaft Halt finden und regelmäßig die Moschee und die Kirche besuchen" (210). – Ein Literaturverzeichnis (217–229) und ein Personenregister (231f.) schließen dieses nützliche Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen. Vermutlich werden uns die dort behandelten Fragen und Probleme noch lange beschäftigen. R. Sebott S. J.

ThPh 83 (2008) 161–178

Die bedrängten Christen und ihr verborgener Gott

Ein neuer Blick auf die theologische Erzählkommunikation des Markusevangeliums

Von Wolfgang Fritzen

Der Literaturwissenschaftler Hans Robert Jauß sieht den Schlüssel zur Interpretation von Werken der Vergangenheit darin, „Fragen zu stellen, auf die der Text eine Antwort gab, und damit zu erschließen, wie der einstige Leser das Werk gesehen und verstanden haben kann".[1] Der Text wird in dieser Perspektive als Teil einer kommunikativen Handlung gelesen. Er wird als Rezeptionsvorgabe verstanden, der Fragen der Leserinnen und Leser aufgreift und sie mit seinen Antworten zu bestimmten Einsichten und Handlungsweisen leiten will. Die Entdeckung von Fragen, auf die der Text Antworten gab, lässt diese Kommunikation wieder lebendig vor Augen treten und kann helfen, dass der alte Text auch zu heutigen Lesern wieder spricht – sofern sie die entdeckten Fragen als ihre eigenen Fragen erkennen können.[2]

1. Die Ausgangsfrage

Wenden wir uns von dieser Perspektive her dem Markusevangelium zu: Wie lässt sich seine Grundfrage, auf die es eine Antwort gibt, rekonstruieren? Grundsätzlich ist dafür natürlich der ganze Text in Anschlag zu bringen; wichtige Indizien werden aber vor allem solche Elemente des Textes liefern, die in besonderer Weise die erzählte Welt mit der Welt der Leser in Verbindung bringen. Dies sind im Markusevangelium *erstens* solche Aussagen des Textes, die über die erzählte Zeit hinausweisen und die Zeit der (ersten) Leser betreffen, *zweitens* Textstücke, in denen die Jünger eine besonders herausragende Rolle spielen, denn die Erzähllogik der Jüngercharakterisierung ist deutlich erkennbar im Hinblick auf die christlichen Leser des Markusevangeliums hin gestaltet, und *drittens* der Erzählanfang und der Schluss des Textes, die als „Schwellen" des Textes besondere Bedeutung für die Steuerung der Rezeption haben.

---

[1] *H. R. Jauß*, Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, in: *R. Warning* (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, 126–162, hier 136.

[2] Diese Sichtweise des Markusevangeliums und die damit verbundene Methodik kann hier nur angedeutet werden. Auch die im Folgenden entwickelte Gesamtsicht der markinischen Erzählkommunikation kann hier nur skizzenhaft entwickelt werden. Für eine wissenschaftlich entfaltete Darstellung verweise ich auf meine Arbeit: *W. Fritzen*, Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Erzählkommunikation für bedrängte Christen, Stuttgart 2008, die als exegetische Dissertation entstanden ist, aber von Anlage und Diktion her auch Nicht-Exegeten ansprechen möchte.

1.1 Die Voraussagen über den Text hinaus

Im Markusevangelium gibt es eine ganze Fülle von Aussagen über die Zeit nach dem Ende der erzählten Zeit, also nach dem Ostermorgen, so genannte externe Prolepsen.[3] Welches Bild zeichnen sie von der Zeit, die zur Gegenwart oder zur jüngeren Vergangenheit und Zukunft der Leser geworden ist? In der Abschiedsrede Jesu ist es in düsteren Farben gehalten: Es treten Verführer auf, die viele irreführen werden (vgl. 13,5f. 21–23), man wird „von Kriegen und Kriegsgerüchten" hören und „es wird sich Volk gegen Volk und Herrschaft gegen Herrschaft erheben", außerdem wird es „Erdbeben in verschiedenen Gegenden" und „Hungersnöte" geben (13,7f.). Im Zentrum stehen aber Aussagen über Verfolgungen der Jünger (13,9–13):[4] Wer sich zu Jesus bekennt, wird an jüdische Lokalgerichte (Synhedrien) überliefert werden, in Synagogen die Strafe der Geißelung erhalten und vor römische Statthalter und Könige gestellt werden; den Christen schlägt also Feindschaft von jüdischer wie römischer Seite entgegen. Die Atmosphäre von Feindschaft und Hass setzt sich bis in die Familien fort.[5] So kann abschließend festgehalten werden: „Ihr werdet gehasst werden *von allen*" (13,13).

Von dieser allgemeinen Beschreibung wird mit Vers 14 ein einschneidendes, punktuelles Ereignis abgesetzt: „Wenn ihr aber seht, dass der Gräuel der Verwüstung steht, wo er nicht darf – der Leser verstehe – dann sollen die, die in Judäa sind, in die Berge fliehen, ...". Die darauffolgenden Mahnungen münden in die Qualifizierung jener Tage als einer „Bedrängnis ... wie es sie nicht gegeben hat seit Anfang der Schöpfung, die Gott erschaffen hat, bis jetzt und auch nicht geben wird" (13,19; vgl. Dan 12,1). Sie ist so hart, dass Gott deren Tage verkürzen muss, damit überhaupt ein Mensch sie überstehen kann (13,20). Die Vehemenz dieser Worte lässt Leser und Hörer aufhorchen und zeigt, dass sie ihnen als Warnung zugedacht sind. Auch die Parenthese in 13,14 („der Leser verstehe"), mit der sich der Autor in im ganzen Evangelium einzigartiger Weise über die sonst vorherrschenden Kommunikationsebenen hinweg direkt an den Leser oder Vorleser (und damit an die Hörer) wendet, zeigt, dass hier anders als bisher in der Rede an ein konkretes Einzelereignis gedacht ist, das in unmittelbarer Zukunft erwartet wird.[6] In

[3] Dieser Ausdruck stammt von *Gérard Genette*, der in seinem Werk „Die Erzählung" (München 1994) eine genaue und viel beachtete Analyse der Beziehungen zwischen erzählter Zeit (Zeit der Geschichte) und Erzählzeit (Zeit der Erzählung) vorlegte.

[4] Durch die Formulierung ‚Seht ihr aber auf euch selbst!" (13,9) und durch die Stellung im Zentrum des ersten Teils der Rede (13,5–23) ist die Passage 13,9–13 hervorgehoben.

[5] Die Rede von der Zerrüttung der Familie spielt auf die Drohrede gegen Jerusalem in Micha 7,5f. an und ist ein immer wiederkehrendes Motiv jüdischer Apokalyptik. Die Familienzerrüttung ist hier aber kaum nur allgemein als Ausdruck der Verderbtheit der Endzeit aufzufassen, sondern als konkretes Schicksal bei der Konversion zum Christentum, wie auch Lk 12,52f./Mt 10,35 belegen.

[6] Es ist umstritten, ob hier im Rahmen des Endtextes noch eine echte Zukunftsaussage vorliegt. M. E. gibt es aber keine Belege im Text für die Annahme, dass hier eine „Zukunftsaussage" anhand des bereits eingetretenen Ereignisses gestaltet wurde *(vaticinium ex eventu)*.

Anlehnung an Dan 12,11 wird eine erschreckende Blasphemie gegen Gott angedroht, die eine Zerstörung mit sich bringt, die (nach 13,2) den Tempel einschließt und (nach 13,14–20) schwere Leiden für Gottes Volk bedeutet.

Auch an anderen Stellen des Markusevangeliums ist von Bedrängnis und Verfolgung für die Leser die Rede: So spricht Jesus in der Deutung des Sämannsgleichnisses von „Bedrängnis oder Verfolgung um des Wortes willen", die einen Teil derer, die das Wort gehört und angenommen haben, zum Abfall vom Glauben führt (4,17). Im Jüngergespräch nach der Begegnung mit dem reichen Jüngling verheißt Jesus den Jüngern hundertfachen Gewinn für alles, was sie um seinetwillen und um des Evangeliums willen verlassen haben, doch mit dem Zusatz, dass sie all dies ‚unter Verfolgungen" empfangen (10,29). Und wenig später kündigt er den Zebedaiden Jakobus und Johannes an, dass sie wie er den Kelch des Leidens trinken und die Todestaufe empfangen werden (10,39).

Wenn in den Voraussagen in diese herausfordernde Gegenwart der Leser geschaut wird, drückt sich in wechselnden Bildern immer wieder die Wahrnehmung aus, dass Jesus als der Auferstandene fern scheint: Er, der Bräutigam, ist ihnen entrissen (vgl. 2,20), er, der Hausherr, hat sie verlassen und ist fern (vgl. 13,34), sie haben ihn nicht mehr wie zu Lebzeiten bei sich (vgl. 14,7), und er hat bis zum erwarteten Ende nicht mehr wie früher (Mahl-)Gemeinschaft mit ihnen (vgl. 14,25). So drängt sich der auf Identifikation hin angelegte Ruf der Jünger auf: „Lehrer, kümmert es dich nicht, dass wir umkommen?" (4,38).[7] Aber die Anfrage an den Glauben ist keine rein christologische Frage, denn gerade weil Jesus der Christus, der Sohn Gottes und der Träger und Spender des Heiligen Geistes ist, ist diese Frage zugleich eine theologische. Diese theologische Dimension wird auch explizit thematisiert. Denn die Herrschaft Gottes wird im Bild des Lichtes angesprochen, das sich unter dem Scheffelmaß oder unter dem Bett befindet (4,21), also gegenwärtig noch alles andere als offenbar ist; es wird betont, dass die Zeit der Leser noch eine Zeit des geduldigen Wartens auf die Herrschaft Gottes ist (vgl. 4,26–29); und sie wird mit dem Senfkorn verglichen, das „kleiner ist als alle Samen auf der Erde" (4,31). All dies kann als Aufnahme der Erfahrung gewertet werden, dass viele an das Wachsen und Wirken der Herrschaft Gottes gegenwärtig nicht oder kaum glauben können.

1.2 Die Charakterisierung der Jünger

Ein zweiter wichtiger Bereich für die Frage nach einer zentralen Ausgangsfrage des Markusevangeliums ist die Erzählfigur der Jünger. Die Jünger sind im Markusevangelium zweifellos von herausragender Bedeutung. Denn

[7] Das ist allerdings noch eine ganz einseitige Wahrnehmung, denn im Markusevangelium finden sich auch andere Zukunftsaussagen. So verheißt Jesus den Jüngern, dass er ihnen vorausgeht nach beziehungsweise in Galiläa (14,28; 16,7) und dass er zum Grundstein werden wird (12,10) für den neuen geistlichen Tempel der christlichen Gemeinde (vgl. 14,58; 15,29).

ganz bewusst ist die „Jesus-Erzählung" zugleich fast durchgängig eine „Jünger-Erzählung"[8]. Außerdem gewinnt die Schilderung der Jünger im Gegensatz zu den meisten anderen Erzählfiguren des Markusevangeliums Plastizität, sie ragen als ‚round characters" deutlich heraus,[9] werden „lebendig", treten dem Leser entgegen und fordern ihn zur Stellungnahme heraus.

Zunächst wird die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus grundgelegt und ihre Rolle als Jünger konstituiert. Dies geschieht vor allem in der Reihe der drei miteinander verbundenen Perikopen, die in einer gewissen Steigerung von der Bedeutung erzählen, die Jesus den Jüngern beimisst: die Berufung der ersten Jünger (1,16–20), die Einsetzung der Zwölf (3,13–19) und die Aussendung der Zwölf (6,7–13). Dadurch ergibt sich eine äußerst positive Bewertung der Jünger und Nachfolger, insbesondere der Zwölf.[10] Die Leser werden durch dieses positive Bild und durch die gemeinsame Situation als Nachfolger Jesu[11] zunächst zur Identifikation mit den Jüngern eingeladen. Dieser Effekt wird dadurch verstärkt, dass die Leser in die privilegierte Gemeinschaft der Jünger mit Jesus hinein genommen werden, da die Erzählung des Markus sie an den Sonderbelehrungen der Jünger teilhaben lässt. Wenn diese Belehrungen immer wieder im Haus lokalisiert werden, wird dabei zusätzlich auf die Situation der ersten Leser, die sich mit ihren Ortsgemeinden im Haus versammelten, angespielt.[12]

---

[8] Schon die ersten Verse über das Wirken Jesu (nach dem „Motto" 1,14f.) gelten der Berufung der ersten vier Jünger, Jesu erste Worte rufen in die Nachfolge (1,17). Und dann wird in keiner Perikope von Jesus erzählt, ohne dass zugleich die Jünger anwesend sind – bis sie fliehen beziehungsweise bis Petrus Jesus verleugnet. Am Schluss tauchen sogar noch einmal (bisher ungenannte) Jüngerinnen auf (s. u.); ihnen gilt der letzte Vers des Evangeliums. Auch einmal vom Wirken Jesu in Abwesenheit der Jünger zu erzählen, hätte nach der Aussendung der Zwölf (6,7–13) bis zu ihrer Rückkunft (6,30) nahegelegen. Um erzählerisch den Eindruck einer gewissen Zeitspanne der Wirksamkeit der Zwölf zu schaffen, ist es sinnvoll, dazwischen etwas Erzählzeit verstreichen zu lassen. Aber anstatt von Jesus in der Zeit der Abwesenheit der Jünger zu erzählen, nutzt der Evangelist die Erzählzeit für eine Rückblende und erzählt vom Geschick Johannes des Täufers. Diese Beobachtung scheint mir von grundlegender Bedeutung: Dem Markusevangelium ist das Wirken Jesu nur im Zusammenhang mit den Jüngern erzählenswert.

[9] In einem groben, aber sehr nützlichen und anschaulichen Modell unterscheidet der englische Schriftsteller *E. M. Forster* in seiner 1927 erschienenen Abhandlung „Aspects of the Novel" zwischen „flat" und „round characters" (vgl. dazu z. B. *M. Klarer*, Einführung in die neuere Literaturwissenschaft, Darmstadt 1999, 48): „Flat" (flach) bleibt die Charakterisierung, wenn Figuren lediglich auf der Basis einer Idee oder Eigenschaft konzipiert sind, leicht einzustufen sind und im Verlauf der Erzählung stets gleich bleiben; „round" (rund oder besser plastisch) wird die Charakterisierung, wenn sie mehrere Ideen und Eigenschaften einschließt und auch Veränderung zulässt. „Round characters" erfordern daher mehr Aufmerksamkeit und ermöglichen eine Identifikation, wie sie bei „flat characters" nicht möglich ist.

[10] Zu diesem Urteil kommt auch die Analyse von *R. C. Tannehill*, Die Jünger im Markusevangelium – die Funktion einer Erzählfigur, in: *F. Hahn* (Hg.), Der Erzähler des Evangeliums, Stuttgart 1985, 52.54–57, die *F. Fendler*, Studien zum Markusevangelium, Göttingen 1991, 43f., m. E. zu Unrecht kritisiert.

[11] Das Markusevangelium ist – wie der Erzählanfang und die Charakterisierung der Jünger m. E. deutlich zeigen – primär nicht missionarischen Charakters, sondern für christliche Leser geschrieben.

[12] Vgl. v. a. *H.-J. Klauck*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, Stuttgart 1981, 60–62.

Doch im Jüngerbild und in der Gemeinschaft Jesu mit den Jüngern kommen zunehmend kritische Töne auf: Jesus wirft ihnen in der Gleichnisrede ihr Unverständnis vor (4,13) und tadelt bei der ersten Bootsfahrt ihre Feigheit und ihren Unglauben (4,40). Der Erzähler kommentiert ihre fehlende Einsicht mit der vernichtenden Bemerkung: „... ihr Herz war versteinert" (6,52). In der an die Rede über Unreinheit und Reinheit anschließenden Hausszene kritisiert Jesus sie, weil sie unverständig sind (7,18). Und die dritte Bootsszene schließt mit drei Fragen Jesu, die eine Haltung der Jünger implizieren, die genau derjenigen entspricht, die denen zugeschrieben wird, die nach 4,12 „draußen" und nach 3,5 Jesu Todfeinde sind. Auch auf dem Weg nach Jerusalem werden die Jünger äußerst kritisch in Szene gesetzt: Auf jede der drei Ankündigungen Jesu, dass er leiden muss, getötet werden und auferstehen wird (8,31; 9,31; 10,33f.), folgt eine Episode, die in scharfem Kontrast zu Jesu Worten das Unverständnis der Jünger thematisiert (8,32f.; 9,32–34; 10,35–40). Schließlich versagen die Jünger völlig: Das letzte Abendmahl wird von den dunklen Voraussagen des Verrats (14,17–21), des Abfalls (14,26–28) und der Verleugnung durch Petrus (14,29–31) gerahmt. In Getsemani wird die Schwäche der Jünger überdeutlich, wenn Jesus sie trotz seiner eindringlichen Bitte (14,34), seinen vorwurfsvollen Fragen (14,37) und seiner klaren Mahnung (14,38) dreimal hintereinander in dichter Folge schlafend vorfindet. Es folgen der Verrat durch Judas (14,43–45), die Gefangennahme (14,46–49) und die Flucht aller Jünger (14,50) in schneller Folge. Auch noch der letzte Nachfolger verlässt Jesus so panikartig, dass die bewaffneten Männer zwar noch sein Gewand zu packen bekommen, er aber nackt flieht (14,51f). Petrus folgt Jesus zwar immerhin noch „von ferne" (14,54) nach, doch dann verleugnet er Jesus dreimal (14,68.70.71). Selbst die in 15,40f. wie eine Art „Ersatzriege" auftretende Reihe der Frauen tut es den bisher erwähnten Jüngern gleich und flieht (16,8). Mit ihrem Schweigen und ihrer Furcht endet die Schilderung der Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu in der erzählten Welt des Markusevangeliums.

Angesichts dieser fatalen Entwicklung der Beziehung Jesu und der Jünger wurde behauptet, das Jüngerbild sei eine „sorgfältig formulierte, polemische Konstruktion, die der Evangelist entworfen hat, um die Jünger herabzusetzen und zu entlarven"[13], und er wolle damit theologische Gegner in seiner Zeit treffen. Doch eine solche Betrachtungsweise ist ganz unangebracht, da sie die positive Grundlegung des Jüngerbildes und die damit verbundene Einladung zur Identifikation mit den Jüngern ebenso übersieht wie die Tatsache, dass positive Aspekte im Jüngerbild bis in die Passionserzählung hinein nie fehlen.[14] Außerdem wird das Jüngerunverständnis so eingeführt,

[13] So *Th. J. Weeden*, Die Häresie, die Markus zur Abfassung seines Evangeliums veranlasst hat, in: *R. Pesch* (Hg.), Das Markusevangelium, Darmstadt 1979, 238–258, hier 240; vgl. ebd. 238–240.

[14] Zum letzten Aspekt vgl. *Th. E. Boomershine*, Mark 16,8 and the Apostolic Commission, in: JBL 100 (1981), 225–239, hier 239.

dass es zunächst durchaus verständlich erscheint und sich erst langsam in massivere Formen bis hin zum völligen Versagen steigert. Dadurch wird beim Leser eine Haltung der „sympathetic distance" erreicht, die am besten geeignet ist, zu Selbstreflexion und Selbstkritik anzuleiten.[15] Eine solche Strategie lässt folgern, dass die Intention des Evangelisten nicht als eine polemische, sondern eher als eine pastorale verstanden werden muss,[16] und dass die Schilderung der Jünger eine große Nähe zu typischen Situationen, Herausforderungen und Gefahren der Leserschaft hat.

So fällt auf, dass in allen drei Bootsgeschichten zwar die besondere Gemeinschaft der Jünger mit Jesus in Szene gesetzt ist, dass aber in allen drei Fällen die Beziehung schwer belastet ist: In der ersten Bootsperikope (4,35–41) befindet sich das Boot in höchster Seenot, doch Jesus schläft, was die Jünger zu einer furchtsamen Frage veranlasst, in der sie Jesus Desinteresse an ihrem Schicksal vorwerfen; Jesus antwortet darauf mit einem schweren Tadel an die Jünger. Auch bei der zweiten Bootsfahrt (6,45–52) gibt es Schwierigkeiten; diesmal quälen sich die Jünger angesichts eines Gegenwindes, der sie nicht vorankommen lässt. Doch wiederum will Jesus anscheinend nicht helfen; erst lässt er lange auf sich warten und als er dann auf dem See wandelnd zu sehen ist, halten ihn die Jünger für ein Gespenst und fürchten sich, was nun den Erzähler zu einem schweren Tadel veranlasst. Bei der dritten Überfahrt über den See (8,14–21) sorgen sich die Jünger darum, dass sie nur ein Brot im Boot haben, und hören nicht auf Jesu Worte, woraufhin Jesus in vorwurfsvollen Fragen ihr Unverständnis beklagt. Alle drei Perikopen erzählen von der Wahrnehmung, dass Jesus beziehungsweise seine Hilfe zunächst fern bleibt, und sie thematisieren Furcht und Unglauben der Jünger, wobei die Situation der Jünger hier eine deutliche Transparenz für die nachösterliche Situation der Christen erkennen lässt.[17] Der Erzähler geht also davon aus, dass die Leser in ihrer Bedrängnis so wie die Jünger oder so ähnlich rufen könnten: „Lehrer, kümmert es dich nicht, dass wir umkommen?" (4,38).

Auch auf dem Weg nach Jerusalem kommt es zu Konflikten: Auf jede der drei Leidensweissagungen Jesu und vor seinen Belehrungen über die Nachfolge erweisen sich die Jünger als uneinsichtig. So lehnt Petrus den Weg des Leidens ab, die Jünger besprechen miteinander, wer unter ihnen der Größte sei, und die Zebedaiden wollen, dass Jesus ihnen die Plätze zu seiner Rech-

[15] Zum Begriff vgl. *Boomershine* (s. Anmerkung 14), 235; zum Ganzen vgl. *Tannehill* (s. Anmerkung 10), 52f.; und *P. L. Danove*, The narrative rhetoric of Mark's ambiguous characterization of the disciples, in: JSNT 70 (1998), 21–38, hier 37.

[16] Von einer komplexen Identifikation der Leser mit den Jüngern und einer damit korrespondierenden pastoralen Ausrichtung der Jüngerthematik gehen auch *D. Rhoads/J. Dewey/D. Michie*, Mark as Story, Minneapolis, 2. Aufl. 1999, 90.128f.; und *E. Best*, Mark. The Gospel as Story, Edinburgh 1983, 51–53.93.99, aus.

[17] So mit der Mehrheit der Ausleger gegen die Beschränkung der Deutungsmöglichkeiten auf die vorösterliche Situation bei *J. Roloff*, Das Kerygma und der irdische Jesus, Göttingen 1970, 165f.; und *D. S. du Toit*, Der abwesende Herr, Neukirchen-Vluyn 2006, 88–104.

ten und zu seiner Linken in seiner Herrlichkeit gibt. Damit zeigt sich, dass die Jünger Schwierigkeiten mit dem Weg Jesu und dem ihnen zugedachten Weg der Nachfolge haben; sie können nicht annehmen, dass es sich um Wege des Leidens und des Dienens handeln soll. So scheitern sie in der Passionserzählung auch an dem von ihnen geforderten Wachen und Beten und lassen Jesus schließlich im Stich. Diese Schilderung der Jünger ist transparent für den Hintergrund erfahrener und/oder erwarteter Verfolgungen unter den christlichen Lesern: Für sie haben z. B. die Mahnungen Jesu, sich seiner und seiner Worte nicht zu „schämen" und so das (wahre) Leben zu verlieren (vgl. 8,35.39) unmittelbare Aktualität. Denn das hier gemeinte „Schämen" (ἐπαισχύνομαι) ist das Gegenteil von Verkündigen und Bekennen.[18]

Besonders die letzte, abschließende Schilderung des Versagens eines bisher bekannten Jüngers, die Verleugnung des Petrus, scheint vor dem Hintergrund der Erfahrung von Verfolgungen geschrieben. Die in dreifach gesteigerter Variation geschilderte Anrede des Petrus erinnert an eine Praxis, die der bekannte Brief des Plinius an Trajan (vgl. ep. X 96,2 ff.) Anfang des zweiten Jahrhunderts bezeugt, die aber wohl schon vor Plinius üblich war: Bei der Untersuchung von Christen im Zuge ihrer Verfolgung wurden sie dreifach befragt, um ihnen die Möglichkeit zu geben, ihre Meinung zu ändern. Da es für das Verb fluchen (ἀναθεματίζειν 14,71), das für die letzte Antwort des Petrus verwendet ist, keine Parallele ohne Objekt zu geben scheint, kann man als Objekt Jesus ergänzen, da die Verfluchung Christi als Testfall galt, ob man Christ ist oder nicht. Petrus kann daher als „the archetype of the Christian who disowns his Lord under persecution"[19] betrachtet werden. Das Versagen des Petrus und der anderen Jünger bedeutet zum einen die Mahnung, sich auf solche Bewährungssituationen einzustellen, und zum anderen einen Trost für die, die sich einer solchen Situation nicht gewachsen sahen oder sehen.[20]

1.3 Anfang und Ende der Erzählung

Wichtige Hinweise zur Ausrichtung des Textes auf die Welt der Leser sind schließlich von Anfang und Ende der Erzählung zu erwarten. Das Markusevangelium beginnt mit einem „Fanfarenstoß": Vom „Anfang des Evangeliums", dem Anfang einer frohen und für die Leser und Hörer heilvollen Botschaft also, ist da die Rede, und Jesu göttliche Würde klingt sogleich in den höchsten Tönen an: Er ist der „Christus" und der „Sohn

[18] Dies wird besonders in Röm 1,16 und 2 Tim 1,8 deutlich.

[19] *G. W. H. Lampe*, St. Peter's Denial and the Treatment of the Lapsi, in: The Heritage of the Early Church, Rom 1973, 113–133, hier 119; vgl. ebd. 119f.

[20] Daher wurde die Perikope auch ein wichtiges Element in der Argumentation gegen eine Verurteilung der „lapsi", die in der Verfolgung vom Glauben abgefallen sind und danach reuig zurückkehren (wollen) (vgl. dazu *Lampe* [s. Anmerkung 19], 127–133).

Gottes".[21] Auch die folgende „Ouvertüre" scheint entsprechend festlich gestimmt: Mit den Worten des Propheten Jesaja und durch das Wirken Johannes des Täufers werden Würde und Stärke Jesu angekündigt; und bei Jesu Taufe öffnet sich der Himmel, steigt der Geist herab und spricht die Himmelsstimme ihn als geliebten Sohn an. Darauf folgt Jesu Proklamation der Erfüllung der Zeit und der Nähe der Gottesherrschaft und die Berufung der ersten vier Jünger, die auf seinen Ruf hin sogleich alle und alles zurücklassen und ihm nachfolgen.

Ein solcher Beginn weckt Erwartungen. Zweifellos wird auch immer wieder von der heilvollen Macht Gottes, seines Sohnes und seines Reiches erzählt und von Würde und Bedeutung der durch die Jüngerschaft gegebenen heilvollen Beziehung. Doch die festlichen Töne treten zurück, und in die harmonischen Klänge mischen sich zunehmend scharfe Dissonanzen: Schnell kommt es zu einer Reihe von Streitgesprächen, in der Jesus von vornherein unter dem Verdacht der Gotteslästerung steht (vgl. 2,7) und die mit dem Beschluss, Jesus umzubringen, endet (3,6). Doch nicht nur die dezidierten Gegner Jesu verweigern sich seinem Wirken, auch die eigene Familie klagt ihn an (vgl. 3,21) und selbst seine Jünger bleiben unverständig. Zudem verschärfen sich die Dissonanzen noch radikal: Die Gegner Jesu setzen ihren Tötungsplan um, ziehen dabei die Menge auf ihre Seite, verspotten, quälen und töten Jesus. Die Jünger verlassen ihn bis auf den letzten Mann; selbst Petrus verrät ihn. Aber nicht nur ihre ohnehin schon angespannte Beziehung scheint zu zerreißen; auch Jesu Gottesbeziehung wird problematisiert: In Getsemani gerät Jesus in Angst und Schrecken, ist zu Tode betrübt und bittet seinen Vater um die Wegnahme des Leidenskelches. Doch ein solches Eingreifen bleibt aus; am Kreuz ruft Jesus dann „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (15,34). Das sind dem Markusevangelium zufolge Jesu einzige Worte am Kreuz, und sie hallen nach, da es im ganzen Evangelium auch seine letzten bleiben. Begegnungen mit dem Auferstandenen erzählt es nicht.[22] Selbst die Begegnung der Frauen mit dem Boten im Grab endet im Missklang: Statt die Auferstehungsbotschaft zu verkünden, schweigen sie aus Furcht (16,8). Es ist, als würde die ohnehin schon mit Dissonanzen durchwirkte Musik abrupt enden und die Musiker ihren Platz räumen; die Hörer bleiben verstört zurück.[23]

[21] Die Ursprünglichkeit des Gottessohn-Titels ist in 1,1 textkritisch nicht sicher, m. E. aber wahrscheinlich und aufgrund der Bedeutung des Titels für das Markusevangelium jedenfalls sach- und textgemäß.

[22] Es besteht Konsens in der neueren Exegese, dass 16,8 nicht nur zweifelsfrei der älteste uns erhaltene Schluss ist, sondern dass auch keine Notwendigkeit besteht, den Text als unvollständig anzusehen.

[23] In eigenwilliger Schärfe beleuchtet das Markusevangelium den Unverstand und die Feindschaft der Gegner (und der Menge) und vor allem die Dissonanzen in der Beziehung zwischen den Jüngern und Jesus, aber auch zwischen Jesus und seinem Vater. Natürlich wissen auch die anderen Evangelisten von solchen Dissonanzen und zweifellos spiegelt sich darin auch historische Erinnerung. Doch bei Matthäus, Lukas und Johannes sind sie zum Teil weniger betont und zum Teil ganz aufgelöst. Dies kann hier nicht im Einzelnen aufgezeigt werden, doch schon ein kurzer

Die abschließende Stille ist unbefriedigend und beunruhigend. Damit sind wir vor die Frage gestellt, wo die Lösung zu suchen ist und wer die Fortsetzung des Evangeliums bringen soll, wenn dieses Ende als Schlusspunkt nicht akzeptabel ist. Am Schluss der Erzählung scheinen dafür aber weder Jesus noch die Jünger noch die Frauen zur Verfügung zu stehen. So bleibt nur der Leser oder der Hörer. Er muss entscheiden, ob, und wenn ja, wie die Geschichte in seiner Zeit, in seinem Leben weitergeht. So besteht der rhetorische Effekt des abrupten Endes darin, dass die realen Leser und Hörer mit ihrer Verantwortung für den Fortgang des Evangeliums unsanft konfrontiert werden.

Man muss aber noch einen Schritt weitergehen und vertiefend fragen: Warum ist diese Herausforderung durch ein so verstörendes Ende für Menschen, die bereits Christen sind, überhaupt notwendig? Die Antwort wird darin liegen, dass der Erzähler die Reaktion der Frauen exemplarisch für die Situation der nachösterlichen Gemeinde hält, für ein „Zeichen der Zeit": Auch in ihr scheint die Verkündigung der Botschaft mit Furcht (oder allgemeiner: mit großen Schwierigkeiten) verbunden gewesen zu sein, so dass Flucht und Schweigen als die größten Gefahren für die christliche Existenz wahrgenommen werden.[24]

1.4 Von Gott verlassen?

Die externen Prolepsen, das Jüngerbild und die Erzähldynamik auf das verstörende Ende hin weisen das Markusevangelium aus als einen Text über die Möglichkeit von Glaube und Nachfolge in einer Zeit, die als Nacht der Ferne Gottes wahrgenommen wird. Zugespitzt kann man sagen, dass sich das Markusevangelium der Herausforderung der Anfrage stellt, die Jesus am Kreuz hinausruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (15,34). Da diese Frage im Text aber nicht am Anfang, sondern am Ende des Textes steht, kommt man zu der paradox anmutenden Feststellung, dass diese *Ausgangsfrage* der Erzählkommunikation ganz an ihrem *Ende* steht. Das bedeutet ein Doppeltes:

Blick nur auf das Ende der Evangelien lässt dies bereits sehr deutlich werden: So heißen die letzten Worte Jesu am Kreuz im Lukasevangelium abweichend vom Markusevangelium „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist" (Lk 23,46; vgl. Ps 31,6) und im Johannesevangelium „Es ist vollbracht" (Joh 19,30). Und alle anderen Evangelien fahren dort, wo das Markusevangelium endet, mit Erzählungen von Begegnungen mit dem Auferstandenen fort. Entsprechend enden sie nicht dissonant und offen, sondern mit harmonischen und feierlichen Schlussakkorden: im Matthäusevangelium mit dem Missionsauftrag und der Zusage Jesu, alle Tage bis zum Ende der Welt bei den Jüngern zu sein (Mt 28,18–20), im Lukasevangelium mit Segen und Himmelfahrt Jesu sowie mit Freude und Lobpreis der Jünger (Lk 24,50–53), und im Johannesevangelium mit den Erscheinungen Jesu vor Maria Magdalena (Joh 20,11–17), vor den Jüngern (20,19–23) und Thomas (20,26–29) sowie dem Nachtrag mit der ausführlichen Erzählung von der Erscheinung Jesu am See von Tiberias (21,1–23). Das Markusevangelium dagegen endet mit Jesu Ruf der Gottverlassenheit am Kreuz und dem furchtsamen Schweigen der Frauen.

[24] Vgl. *H. Paulsen*, Mk XVI 1–8, in: NT 22 (1980), 138–175, hier 171–173; und *Boomershine* (s. Anmerkung 14), 238.

- Zum einen ist diese Anfrage nicht einfach eine „Ausgangsfrage" in dem Sinne, dass sich viele Adressaten diese Frage konkret so gestellt haben und der Autor sie nun aufgreift. Es dürfte vielmehr so sein, dass der Autor diese Frage als geistliche und theologische Konsequenz aus der Situation und Stimmungslage der Christen erkannt hat. Die Situation ließe sich auch „harmloser" interpretieren: als eine vorübergehende schlechte Phase, die Gott sehr bald beenden wird, oder gar als eine doch gar nicht so schlechte Phase, die man nur mit dem nötigen Optimismus betrachten müsse. Doch Markus sieht sie als Teil christlicher Existenz und damit als eine berechtigte Anfrage an Gott. Paradoxerweise wird also im Verlauf des Markusevangeliums die Frage in ihrer Konsequenz erst erhoben und zugleich „beantwortet".
- Aus der Schlussstellung der Frage wird aber zum anderen deutlich, dass man zur „Beantwortung" der Frage keine systematisch-theologische Abhandlung erwarten darf, denn eine solche müsste doch wohl mit einer solchen Frage *beginnen*. Dennoch steht diese Frage beständig im Hintergrund der Erzählung. Auf diese Weise vermittelt sie aber keine „Antwort" im engeren Sinne; sie funktioniert m. E. in einer ganz anderen, viel subtileren und wohl auch überzeugenderen Weise: Sie sensibilisiert den Leser für diese Thematik, so dass er am Schluss, wenn die Frage dann ausdrücklich auftaucht, keiner „Belehrung" mehr bedarf, sondern selbst mit ihr umgehen kann.

2. Der verborgene Gott

2.1 Die Verborgenheit Gottes, seines Reiches und seines Sohnes im Markusevangelium

Liest man das Markusevangelium vor dem Hintergrund dieser Ausgangsfrage und betrachtet die Ferne beziehungsweise Nähe Gottes zu den Menschen, so fällt auf, dass Gott, sein Reich und sein Sohn in der erzählten Welt des Markusevangeliums in besonderer Weise mit dem Schleier der Verborgenheit umgeben werden: *Gott* ist als explizit genannte handelnde Person in der erzählten Welt weitgehend abwesend. Er erscheint nur am Anfang und in der Mitte (1,2f. 10–12; 9,7); am Anfang und am Ende tauchen kurz Boten Gottes auf (1,13; 16,5–7). Doch auch an diesen Stellen wird in sehr deutlicher Weise seine Verborgenheit betont; so wird Gott selbst an diesen wenigen Stellen niemals direkt als Handelnder oder Sprechender genannt, sondern ist stets als solcher vom Leser zu erschließen; außerdem ist hier jeweils der Adressatenkreis denkbar klein: Außer Jesus und den Lesern nimmt Gottes Worte und Taten am Anfang niemand wahr; in der Verklärungsszene in der Mitte kommen nur noch die drei eigens ausgewählten Jünger hinzu. Selbst der Engel Gottes ist in der Szene im leeren Grab am Ende nicht direkt als solcher benannt: Der junge Mann ist vom Leser aufgrund der Situation und der Attribute als Bote Gottes zu identifi-

zieren. Außerdem sind neben den Lesern nur die Frauen anwesend, die dann sogar noch schweigen.

Auch die *Gottesherrschaft* bleibt in dieser Zeit eine verborgene Größe und sie kann gegenwärtig nur mit begrenzter Macht wirken. So stellt das Gleichniskapitel Mk 4 den Zustand der Gottesherrschaft in der Gegenwart mit bemerkenswerter Nüchternheit unter die Bilder der vielfach erfolglosen Aussaat, des unverstehbaren Wachstums und des winzigen Senfkorns. Die Erkenntnis des Wirkens der Gottesherrschaft stellt ein Geheimnis dar, das nur denen „um Jesus mit den Zwölf" gegeben ist (vgl. 4,10f.). Gott und seine Herrschaft sind also von vornherein verborgene Größen.

Jesus, der *Sohn Gottes*, ist aber als Mensch unter anderen Menschen der erzählten Welt unmittelbar zugegen. In seinem öffentlichen Wirken besteht daher die Gefahr, dass die Verborgenheit des Göttlichen durchbrochen wird. So wird vor allem in den Schweigegeboten an die Dämonen (1,25.34; 3,12; vgl. 4,39), in den Geheimhaltungsmotiven im Rahmen der Wundererzählungen (1,44; 5,43; 7,36; 8,26; vgl. 5,19) und in den Schweigegeboten an die Jünger (8,30; 9,9) erzählt, wie Jesus die Verborgenheit aktiv zu wahren sucht. Diese Geheimhaltung scheint erfolgreich zu sein, wie am Unverständnis der Gegner, der Menge und zunächst auch der Jünger deutlich wird.[25] Die aktive Bemühung um Geheimhaltung endet aber mit dem Einzug in Jerusalem. Im Kontext von Anfeindung und Leiden scheint für die Menschen in ihrer Wahrnehmung Jesu dessen Niedrigkeit so überdeutlich vor Augen zu stehen, dass Jesus von sich aus nicht noch eigens zur Verbergung seiner göttlichen Hoheit beitragen muss. Im dritten Teil fehlen daher Geheimhaltungsmotive weitgehend.[26]

Die Verborgenheit Gottes, seines Sohnes und seines Reiches sind so oder so durchgängig gewahrt; die Unverständnismotive zeigen dies durchgängig und deutlich an. Diese Verborgenheit ist jedoch unterschiedlich ausgeprägt. Vor allem im ersten Teil erscheint sie eher wie ein allzu knappes Tuch, das den göttlichen Glanz, den das vollmächtige Wirken Jesu umgibt, kaum verdecken kann. Für den Leser wirkt es geradezu unfassbar, bisweilen grotesk, dass die Menschen der erzählten Welt hier so unverständig bleiben: Wie können sie den göttlichen Glanz nur übersehen? Wie blind und taub muss man dafür eigentlich sein? Im zweiten Teil aber wird deutlich: Die Verborgenheit Gottes kann – in Leid und Anfeindung – so schwerwiegend sein, ja, so todernst, dass das Scheitern an dieser Verborgenheit nur zu verständlich ist. Selbst Jesus, der Sohn Gottes, scheint nicht gänzlich davor gefeit.

---

[25] Auf die verschiedenartigen Geheimnismotive hat William Wrede in seiner grundlegenden Arbeit: *W. Wrede*, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, hingewiesen. Auf die wichtige und spannende Diskussion um seine Arbeit und die Geheimnismotive im Markusevangelium kann ich hier leider nicht näher eingehen; vgl. dazu *Fritzen* (s. Anmerkung 2), Kapitel 4.2.

[26] Dieser Grundsatz gilt auch schon für ausgewählte Szenen des ersten Teils; dort kann Jesus offener sprechen, wo er angefeindet wird, vgl. z. B. 2,1–12.

2.2 Die Überblendung der Zeitebenen

Diese Geheimnismotivik ist zunächst ein Phänomen der erzählten Welt, und diese erzählte Welt endet mit dem Tod Jesu und der Auferstehungsbotschaft am dritten Tag im leeren Grab. In ihr wird ein vergangenheitliches Geschehen erzählt, und dem Leser ist natürlich grundsätzlich bewusst, dass er sich in einer anderen Zeitebene befindet. Doch werden die Zeitebenen der Erzählung und der Leser durch die Gestaltung der Erzählung eng miteinander verbunden; die Grenzen zwischen ihnen werden verwischt, so dass der Leser herausgefordert wird, sich in der erzählten Welt selbst involviert zu sehen.[27]

Die Überblendung der Zeitebenen wird besonders am hier besprochenen Thema der Verborgenheit deutlich.

- Sie zeigt sich in Bezug auf die Verborgenheit der *Gottesherrschaft* mustergültig am Gleichnis vom Schicksal der Saat und seiner Auslegung (4,3–9.14–20): Gleichnis wie Auslegung werden von Jesus (ohne Bezug auf eine bestimmte Zeitebene) gesprochen und sind auf die erzählte Welt und ihre Figuren anwendbar, zugleich aber transparent für frühchristliche Missionserfahrungen. Was für das erste Gleichnis gilt, gilt für die ganze Gleichnisrede: Die Erfahrung der Gottesherrschaft als etwas Unscheinbares und Verborgenes, als ein Geheimnis, verbindet die Zeitebenen. Die offene Formulierung, dass denen „um Jesus" das Geheimnis gegeben ist (4,10f.), lädt auch die Leser zur Identifikation ein.
- Auch die Verborgenheit des *Gottessohnes* verbindet die Zeitebenen. Jesu Schweigegebot an die Jünger nach der Verklärung, „niemandem zu erzählen, was sie gesehen hatten, bis der Menschensohn von den Toten auferstehe" (9,9), zeigt zwar an, dass Ostern einen wichtigen Einschnitt markiert und dass das Schweigen der Jünger danach enden soll. Doch die in Gefolge von Wrede vertretene Auslegung, mit der unscheinbaren Bemerkung sei eine völlige Entschleierung des Gottessohnes mit Ostern behauptet, die der Geheimnismotivik eine rein historische Bedeutung zumesse und so anzeige, dass das Unverständnis nach Ostern kein Thema mehr sei,[28] lässt sich als Über- und Fehlinterpretation entlarven. Das Gewicht der Geheimnismotivik in der Wirkung der markinischen

[27] Vgl. dazu die Beobachtungen zum Effekt des formalen Ineinanders der Zeitebenen bei *N. Petersen*, „Literarkritik", the New Literary Criticism and the Gospel according to Mark, in: *F. van Segbroeck [u. a.]* (Hgg.), The Four Gospels 1992, Leuven 1992, 935–948, hier 936–938, das Jüngerbild, das nicht primär retrospektiv gestaltet ist, sondern transparent ist auf die Situation der Leser hin, sowie die grundlegende mythische Funktion des Markusevangeliums.

[28] Vgl. *Wrede* (s. Anmerkung 25), 66f.; *G. Strecker*, Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium, in: *R. Pesch* (Hg.), Das Markusevangelium, Darmstadt 1979, 190–210, hier 205; *J. Roloff*, Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung, in: *Pesch* (Hg.), 283–310, hier 297–300; *Fendler* (s. Anmerkung 10), 138. Anders v. a. *E. Schweizer*, Die theologische Leistung des Markus, in: EvTh 24 (1964), 337–355, hier 355: „Diese grundsätzliche Verborgenheit Gottes, die sich nur dem Nachfolger öffnet, ist mit dem Messiasgeheimnis gemeint." Zu dieser wichtigen Frage vgl. meine Erwägungen in *Fritzen* (s. Anmerkung 2) Kapitel 4.2.3.2.

Erzählung und besonders das Erzählende suggerieren, dass Verborgenheit und Unverständnis auch nachösterlich konstituierende Erfahrungen bleiben.

- Die Erfahrungen der Verborgenheit der Herrschaft Gottes und der Göttlichkeit Jesu münden in die Erfahrung der Verborgenheit *Gottes*. Der Leser erfährt, dass auch für die Menschen der erzählten Welt des Markusevangeliums Epiphanien Gottes die absolute Ausnahme bilden. Außer Jesus werden nur die drei auserwählten Jünger bei der Verklärung Zeugen einer himmlischen Vision und Audition, und außer Jesus begegnen nur die Frauen im leeren Grab einem Boten Gottes. Aber selbst diese Erfahrungen sind mehr vom Unverständnis und Versagen der Jünger geprägt als von ihrer göttlichen Erleuchtung. Von Jesus wird erzählt, dass er von Gott her kommt, bei Taufe und Verklärung göttlichen Zuspruch erhält, aber selbst er erhält auf sein Gebet im tiefsten Leiden keine explizite göttliche Antwort und ruft schließlich am Kreuz seine Gottverlassenheit heraus. Hier wird die Verborgenheit Gottes auf die Spitze getrieben beziehungsweise in ihrer Tiefe ausgelotet: Selbst der Sohn Gottes fühlt sich von seinem göttlichen Vater verlassen.

In der engen Verbindung, ja der Überblendung der Zeitebenen wird die Intention deutlich, dass der Leser das Erzählte nicht nur im Rückblick wahrnehmen soll, sondern als Anrede. Seine Situation, seine Fragen und Herausforderungen finden sich in der erzählten Welt wieder, und umgekehrt findet er sich selbst in die erzählte Welt involviert.

2.3 Leistungen der Rede von der Verborgenheit Gottes

Die Rede von der Verborgenheit Gottes, seiner Herrschaft und seines Sohnes ist die Grundlegung einer Antwort auf die Ausgangsfrage der bedrängten Leser, ob sie von Gott verlassen sind. In diesem Sinne lässt sich die Rede von der Verborgenheit als narrativ gestaltete und pastoral ausgerichtete Theologie angesichts der Anfechtung des Glaubens verstehen und leistet ein Dreifaches:

1. Die Rede von der Verborgenheit kommt der Wahrnehmung der Leser entgegen, die sich in ihrer Ausgangsfrage ausspricht. Sie nimmt die empfundene Dunkelheit der Zeit und die religiöse Anfechtung ernst. Sie verleiht der Erfahrung Ausdruck, dass der christliche Glaube alles andere als offensichtlich, evident ist. Die damit verbundenen Schwierigkeiten der Erkenntnis, des Glaubens und Nachfolgens werden aufgegriffen: Die eigenen Schwierigkeiten sind nicht nur die eigenen; auch die Figuren der erzählten Welt, insbesondere die Jünger, am Ende sogar Jesus selbst, kämpfen damit. Angesichts dieser Schwierigkeiten ist die zurückhaltende Redeweise des Markusevangeliums angemessen und hilfreich.
2. Die Rede von der Verborgenheit, die die Schwierigkeit der Wahrnehmung Gottes, seines Sohnes und seiner Herrschaft zugesteht, markiert da-

mit aber auch eine grundsätzliche Wende gegenüber der Ausgangswahrnehmung der Gottverlassenheit: Gegen allen Augenschein ist die Gottesherrschaft nahegekommen und beginnt seit Jesu Wirken ihr Wachstum, das von selbst zum Ziel der Gottesherrschaft in Macht führen wird. Und Gottes Sohn wird nach seiner Auferstehung den Jüngern wie ein Hirte vorausgehen und sie werden ihn „sehen" können (14,27f.; 16,7). Damit zeigt sich, dass sie alles andere als von Gott verlassen sind; Gott ist ihnen verborgen nahe. Ziel der Rede von der Verborgenheit Gottes ist also letztlich die Bestärkung des Glaubens an den den Menschen zugewandten Gott wider die offensichtliche, aber eben nur scheinbare Erfahrung seiner Abwesenheit.

3. Eine dritte Leistung der erzählten Verborgenheit besteht schließlich darin, dass sie aus sich selbst logisch die Frage nach der Wahrnehmung freisetzt. Denn wenn die entscheidende Wahrheit etwas Verborgenes, ja ein Geheimnis ist, dann müssen das Offensichtliche hinterfragt und die eigene Wahrnehmung problematisiert werden. Neben das Aufgreifen der Schwierigkeiten der Leser und die Ermutigung tritt so die kritische Anfrage. Nimmt der Leser wahr, was so leicht zu übersehen ist wie ein Senfkorn, und erkennt er, was die meisten in der erzählten Welt nicht verstehen? Der Leser wird durch die durchgängige Thematik der Verborgenheit herausgefordert, im Lesen oder Hören des Markusevangeliums einen Weg zu (tieferer) Einsicht zu gehen.[29]

3. Der Weg der Wahrnehmung

3.1 Ein zentrales Thema im Markusevangelium

Seinen Lesern sagt das Markusevangelium also zu, dass die Zeit der Not und Verfolgung, die sie gegenwärtig erleben müssen, nicht eine Zeit der Verlassenheit durch Gott, sondern eine Zeit der Verborgenheit des nahen Gottes ist. Der theologischen Wahrnehmung des (impliziten) Lesers stellt der Text folglich eine andere entgegen. Aufgrund dieser erzählkommunikativen Konstellation überrascht es daher nicht, dass das Markusevangelium die Schwierigkeit und die Bedeutsamkeit richtiger Wahrnehmung zu einem zentralen Thema macht. Auffallend häufig und an zentralen Stellen ist vom Sehen und Hören, Erkennen und Begreifen die Rede. Besonders die Not, dass Menschen sehen und hören, aber nicht erkennen und verstehen (vgl. 4,12), wird immer wieder dargestellt – im Unverständnis der Gegner Jesu,

[29] Der Ernst dieser Herausforderung ist dadurch unterstrichen, dass sich in der Verborgenheit Gottes, seines Sohnes und seiner Herrschaft Gottes scheidendes Gericht vollzieht. Denn nur wer sich um rechte Einsicht bemüht, wird reichlich damit belohnt werden; die anderen aber werden alles verlieren (vgl. 4,24f.). Der von Jesajas Sendung aufgenommene Verstockungsgedanke sagt dies mit anderen Worten: Wer sich verstockt zeigt und draußen bleibt, wird durch die Verborgenheit noch weiter in die Verstockung geführt und nicht umkehren (vgl. Mk 4,11f. und Jes 6,9f.).

der Menge und der Jünger. Immer wieder ruft Jesus daher die Jünger, die Menge und damit auch die Leser[30] auf: Hört! Seht (euch vor)! Wacht![31]

Auf dem vom Leser geforderten Weg zur rechten Wahrnehmung nehmen die beiden Erzählungen von Blindenheilungen (8,22–26 und 10,46–52) Schlüsselpositionen ein; sie teilen das Evangelium in drei Teile ein, denen jeweils eine wichtige Wahrnehmungsaufgabe zugeordnet ist.

3.2 Der erste Schritt

Worum geht es im ersten Schritt des Wahrnehmungsweges? Er lässt sich vor allem an den drei Bootsszenen verdeutlichen. Trotz der beschriebenen Gemeinsamkeiten bieten sie nicht einfach Wiederholungen mit leichten Variationen, sondern lassen eine doppelte Entwicklung erkennen: Zum einen dauert die Gemeinschaft bei den späteren Szenen schon länger an; man dürfte also erwarten, dass sie sich durch die Erfahrungen mit dem machtvollen Wirken Jesu vertieft hat. Zum anderen nimmt die Problematik der Situation deutlich ab: von einer lebensbedrohlichen Notsituation in der ersten Bootsszene über eine qualvolle, aber nicht lebensgefährliche Bedrängnis in der zweiten zu einer (nur scheinbaren) Mangelsituation in der letzten. Diese beiden Entwicklungslinien, aus denen aber keine entsprechende Entwicklung im Verhalten der Jünger folgt, führen zu einer Veränderung in der Beziehung zwischen der Erzählfigur der Jünger und den Lesern: War die Reaktion der Jünger in der ersten Bootsszene dem Leser zunächst verständlich und legte ihm die Identifikation mit den Jüngern nahe, erscheint das Verhalten der Jünger zunehmend in schlechtem Licht, so dass der Text die Leser dazu anleitet, den Unverstand der Jünger deutlich als solchen wahrzunehmen und abzulehnen. Der Leser wird so dahin gelenkt, seine anfängliche Neigung aufzugeben, sich mit der Furcht und den Sorgen der Jünger zu identifizieren, und er wird so auch dazu animiert, die eigene Furcht und die eigenen Sorgen in einem neuen Licht zu sehen und zu überwinden. Denn vielleicht erweisen sich auch diese bei genauerer Betrachtung wie bei den Jüngern als Ausdruck von Unverstand und Herzensverhärtung, Blindheit und Taubheit.

Es geht im ersten Schritt also vor allem um die Wahrnehmung, dass die christliche Gemeinde trotz ihrer bedrohlichen oder schwierigen Situation nicht von Jesus verlassen ist; verborgen ist er nahe, Furcht und Sorgen sind daher unnötig. Auch wenn seine Hilfe noch schmerzlich vermisst wird, ist der verborgen nahe Jesus willens und fähig, in der Not Rettung zu bringen, wie alle Wundererzählungen zeigen; in der ersten und zweiten Bootsperikope bringt er, wenn auch sehr spät, schließlich doch Rettung, und in der

[30] Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang in 13,37 formuliert: „Was ich aber euch sage, sage ich allen: Wacht!"

[31] Zu „Hört!" vgl. besonders 4,3.9, zu „Seht!" vgl. besonders 13,5.9.23.33, und zu „Wacht!" vgl. besonders 13,33.35.37; 14,34.38.

dritten Bootsperikope kann in der scheinbaren Mangelsituation erkannt werden, dass er das eine Brot ist, das alleine sättigt und stärkt. So soll der Leser anders als die Jünger gegen den Schein auf Jesus vertrauen und trotz der Versuchung zu Furcht und Feigheit Mut und Zuversicht beweisen.

Die eigenwillige Schilderung der ersten Blindenheilung in zwei Schritten zeigt an, dass mit diesen Einsichten zwar die Blindheit überwunden ist, dass aber erst ein undeutliches Sehen erreicht ist, so wie es vom Blinden nach dem ersten Heilungsschritt ausgesagt wird: „Ich sehe die Menschen, wie Bäume sehe ich sie umhergehen" (8,24).

3.3 Der zweite Schritt

Den ersten Schritt haben die Jünger mitvollzogen; denn Petrus bekennt stellvertretend für sie: „Du bist der Christus" (8,29). So richtig dieses Bekenntnis ist, so ist doch ein zweiter Schritt vom undeutlichen zum klaren Sehen notwendig – ihm gilt die Lehre Jesu auf dem nun ansetzenden Weg nach Jerusalem. Jesus ist zwar der Messias, doch als solcher ist sein Weg gekennzeichnet durch Dienen und Leiden. Gott wird damit als der erkennbar, der seinem Sohn keine Triumphstraße bereitet und ihn nicht mit Gewalt von den Feinden befreit, der ihn aber durch das Leiden unter den Feinden begleitet und ihn schließlich davon erlöst.

Der Erzähler verbindet das Schicksal der Jünger dabei sprachlich und sachlich eng mit dem Schicksal Jesu (vgl. besonders 8,33.34–38; 10,37f.; 13,9–12). Er sieht die Gemeinde der Nachfolger Jesu also gerade dort, wo sie in Bedrängnis treu zum Glauben steht, in besonders enger Verbundenheit mit Jesus; er versteht ihr Schicksal als Kreuzesnachfolge. Damit sagt er seinen Leser aber auch zu, dass ihnen selbst im Leiden Gott verborgen nahe ist wie seinem eigenen Sohn. So wird eine neue Sichtweise ihrer Situation möglich: Ihr scheinbarer Lebensverlust um des Evangeliums willen ist in Wahrheit die Rettung ihres Lebens (vgl. 8,35).

Nach diesen zwei Schritten ist eigentlich die volle Wahrnehmung erreicht; wenn der Leser diesen Weg mitvollzogen hat, sieht er wie der ehemals Blinde nach dem zweiten Heilungsschritt „alles ganz deutlich" (8,25); eine höhere Stufe der Wahrnehmung im engeren Sinne kann man nicht mehr erreichen.

3.4 Der dritte Schritt

Es schließt sich jedoch ein weiterer, dritter Schritt an, der über die Wahrnehmung im engeren Sinn hinausgeht, aber als Folge richtiger Wahrnehmung noch zum notwendig zu gehenden Weg zugehörig dargestellt wird: So wie der blinde Bartimäus nach der Heilung Jesus auf seinem Weg nachfolgt (10,52), so soll der Leser seine Einsicht in die Nachfolge umsetzen. Der Weg Jesu und der Jünger aber ist durch Feindseligkeit, Gefahr und Lei-

den gekennzeichnet, wie sich an der Konfrontation Jesu mit den Gegnern (Kap. 11f.), seinem Passionsweg zum Kreuz (Kap. 14f.) und seinem Ruf an die Jünger zu Vorsicht und Wachsamkeit (Kap. 13) zeigt.

Daher ist als dritter Schritt eine Haltung des Wachens gefordert. Was damit gemeint ist, lässt sich am Gleichnis vom Türhüter ablesen (13,33–37): Der Herr darf den Türhüter nicht schlafend vorfinden. Diese Mahnung wird vielfach als Aufforderung zur gespannten Erwartung der Wiederkunft Christi gedeutet. Aber die Enttäuschung eines Hausherrn, der seinen Türhüter schlafend vorfindet, wird sich kaum primär darauf beziehen, dass er nicht erwartet wird und dass ihm nicht geöffnet wird; er wird vielmehr vor allem darüber verärgert sein, dass der Türhüter seinem Auftrag zum Wachen nicht nachgekommen ist und der Hausherr so das Haus ungeschützt, vielleicht gar ausgeraubt, zerstört oder von Feinden übernommen vorfindet! Das Wachen bezieht sich also vor allem auf die Gegenwart und ihre Herausforderungen. Die primäre Aufgabe des Türhüters ist es, für die Sicherheit des Hauses zu sorgen, indem er es vor Eindringlingen schützt. Der Wachende wehrt feindliche Einflüsse ab und bewährt sich im treuen Dienst für den Herrn.[32]

Zum Wachen tritt in Jesu Aufforderung in Getsemani das Beten (14,38). In diesem Auftrag ist nach Ansicht des Evangelisten die Herausforderung der bedrängten Gemeinde zusammengefasst: Nur im Wachen und Beten, also in der entschlossenen *Abwendung* von verlockenden, da scheinbar leichteren Alternativwegen und in der ebenso entschlossenen *Zuwendung* zu Gott lässt sich in der Nacht der Verborgenheit Gottes die Glaubensgemeinschaft bewahren.

Wer richtig hört und sieht, gehört zu denen „drinnen", denen das Geheimnis des Glaubens geschenkt wird; wer wacht und betet, kann diesen Glauben bewahren. Der dazu nötige Weg der Wahrnehmung ist nicht leicht, sondern fordert immer neue Bemühung. Das Ziel des Weges ist sicherlich nicht durch ein einmaliges Lesen oder Hören des Markusevangeliums erreicht. Sein offenes Ende, seine rätselhaften Passagen und vielfältigen inneren Bezüge laden vielmehr zum immer wieder neuen Hören und Lesen ein, so dass wie in einer Spirale eine immer tiefere Wahrnehmung des Textes und damit des verborgenen Gottes möglich wird.

Das Markusevangelium stellt zunächst ein Kommunikationsangebot an bedrängte und verfolgte Christen vor fast zweitausend Jahren dar. Von ihnen trennen uns der sprachliche Code und der historische Kontext; aber auch die geschilderte Situation der adressierten Christen unterscheidet sich markant von der Lage der Christen zumindest in unseren Breitengraden:

[32] Vgl. *E. Lövestam*, Spiritual Wakefulness in the New Testament, Lund 1963, 80–82; *H.-J. Klauck*, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnissen, Münster 1978, 335; *D. S. du Toit*, „Ein Türhüter, der nichts ungeprüft passieren lässt [...]", in: WuD 27 (2003), 201–215, hier 205.208–213.

Auch wenn sich die volkskirchlichen Rahmenbedingungen des Christseins in Auflösung befinden, ist ein starkes Klima der Feindseligkeit oder gar der Verfolgung und der Not für Leib und Leben aufgrund des christlichen Glaubens nicht zu erwarten. Doch das Gelingen der Kommunikation heutiger Leser mit dem Text ist nicht abhängig von der Übereinstimmung der Rahmenbedingungen von Code, Kontext und Situation; sie wird vielmehr dann gelingen, „wenn das gegenwärtige Subjekt die in der vergangenen Rede implizierte Antwort als Antwort auf eine jetzt und vor ihm zu findende Frage erkennt“ [33].

Wer aber wollte bestreiten, dass diese Frage in vielfältigen Variationen und in verschiedener Intensität die Frage auch vieler Christen heute ist: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ [34]

[33] *H. R. Jauß*, Racines und Goethes Iphigenie mit einem Nachwort über die Partialität der rezeptionsästhetischen Methode, in: *R. Warning* (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, 353–400, hier 384.

[34] Ich verweise auf meine Überlegungen zu Anschlussmöglichkeiten heutiger Christen auf diese Frage in *Fritzen* (s. Anmerkung 2), Kapitel 7.2.2 sowie die Erwägungen zu den Leistungen der markinischen Erzählkommunikation in heutigen Kontexten im gesamten Kapitel 7 des genannten Buchs.

ThPh 83 (2008) 179–208

Robert Bellarmin und die *Vulgata*

Ein Beitrag zur Diskussion über die päpstliche Unfehlbarkeit

Von Ulrich Horst OP

Den Stellungnahmen Bellarmins zu den zu seiner Zeit so kontroversen Fragen nach Autorität und Textgestalt der *Vulgata* sowie nach der Interpretation des Trienter Dekrets *Insuper* kommt aus mehreren Gründen erhebliche Bedeutung zu.[1] Zum einen verfasste er die Abhandlung *De editione latina vulgata* in den Jahren nach den aufsehenerregenden Inquisitionsprozessen gegen Professoren der Universität Salamanca, die eben wegen ihrer angeblichen Geringschätzung der *Vulgata* vor Gericht standen. Schließlich war er in führender Position an Revision und Publikation der sixto-klementinischen Bibel beteiligt, so dass ihm wie keinem anderen in Rom die sich daraus ergebenden Probleme vertraut waren.

Der Brief an Kardinal Sirleto

Die erste schriftliche Äußerung zum Gegenstand hat Bellarmin 1575 während seiner Zeit als Professor am Löwener Jesuitenkolleg (1569–1576) verfasst. Sie ist in einem an Kardinal Sirleto, einen vorzüglichen Kenner der Vulgataproblematik, gerichteten Brief enthalten, in dem er diesen um Antworten auf eine Reihe von Fragen bittet, die ihn und wohl auch andere Jesuiten beschäftigt haben.[2] Löwen war damals ein gesuchter Studienort, an dem eine humanistisch geprägte Exegese gepflegt wurde, deren Einfluss bis nach Spanien und Portugal reichte.[3] Dass auch Bellarmin enge Kontakte zu ihr hatte, zeigt der eben erwähnte Brief. Eingeleitet wird er mit der Bemerkung, der Antwerpener Verleger Christoph Plantinus habe „uns", also wohl die Väter

---

[1] Zu Bellarmins Aufenthalt in Löwen s. *Th. Dietrich*, Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen, Paderborn 1999, 29–42. – Allgemein: Art.: Bellarmin, in: DThC 2.1, 560–599 *(X. Le Bachelet)*; Art.: Bellarmini, Roberto, in: TRE 5, 525–531(G. Galeota); Art.: Bellarmin, Robert, in: LThK³ 2, 189–191 *(Th. Dietrich)*; *J. Brodrick*, Robert Bellarmine. Saint and Scholar, London 1961; *A. Richardt*, Saint Robert Bellarmin. Le défenseur de la foi, Paris 2004.

[2] Text bei *X. -M. Le Bachelet*, Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine. Etudes et documents inédits, Paris 1911, 103–106. Siehe auch *X.-M. Le Bachelet*, Bellarmin avant son cardinalat. Correspondance et documents, Paris 1911, 90–94. – Zu Kardinal Sirleto s. *H. Höpfl*, Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationes zum Neuen Testament. Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet, Freiburg i. Br. 1908; Art.: Sirleto, Guglielmo, in: LThK³ 9, 632 *(Kl. Ganzer)*.

[3] Siehe den Überblick bei *F. Domínguez Reboiras*, Gaspar de Grajal (1530–1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Inquisition und Universität, Münster 1998, besonders 304–328; *R. Guelluy*, L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Erasme à Jansénius, in: RHE 37 (1941), 31–144. Zu den humanistischen Sprachstudien s. *H. de Vocht*, History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense 1517–1550, 4 Bände, Löwen 1951–1955. Zu den Befürwortern einer philologisch begründeten Theologie und deren Gegnern s. Band 1, 298–358.

der Gesellschaft Jesu, gebeten, die *Annotationes in novum testamentum* des Laurentius Valla zu suchen, die er an Kardinal Sirleto schicken möchte.

Bellarmin hat sie bei einem Freund gefunden und sie dem Drucker zugestellt.[4] Sehr wahrscheinlich hat er die für die beginnende Bibelphilologie grundlegenden *Annotationes* nicht nur verschickt, sondern auch – zumindest teilweise – gelesen. Er schreibt dann, man wisse in Löwen, dass der Kardinal ein Buch gegen die schädlichen *Annotationes* zu schreiben erwäge, von dessen großem Nutzen man überzeugt sei. Mit noch größerer Freude würde man freilich ein Werk in Händen halten, das die *Annotationes* des Jacobus Faber und des Theodor Beza widerlege. Da „jetzt" Bezas Schrift weit verbreitet sei, komme es vor allem darauf an, Kommentare zum Neuen Testament zu haben, die die Häresien des Genfer Theologen bloßstellten.[5]

Nach diesen einleitenden Worten, die wohl die exegetischen Kenntnisse und Interessen Bellarmins zeigen sollen, spricht er Probleme an, die ihn damals besonders beschäftigt haben. Gemeint sind die mit dem Vulgatadekret des Trienter Konzils verbundenen Fragen und die daraus resultierenden Kontroversen unter katholischen Theologen. Während wir heute dank intensiver Forschungen über Sinn und Absicht des Dekrets *Insuper* der vierten Session vom 8. April 1546 in allen Einzelheiten unterrichtet sind, waren sich Autoren der nachfolgenden Generation keineswegs einig, wie man es zu interpretieren habe.[6] Bellarmin gibt eine treffende Beschreibung der bei-

---

[4] Erasmus hatte das Manuskript 1504 in der Parkabtei in Löwen entdeckt. Zu Valla und seinen Annotationes, die Erasmus 1505 in Paris im Druck herausgab, s. *J. H. Bentley*, Biblical Philology and Christian Humanism: Lorenzo Valla and Erasmus as Scholars of the Gospel, in: SCJ 8 (1977), 9–28; *ders.*, Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance, Princeton 1983, 32–69; *ders.*, New Testament Scholarship at Louvain in the Early Sixteenth Century, in: Studies in Medieval and Renaissance History, N. S. 2 (1979), 51–79. Art.: Valla, Laurentius, in: TRE 34, 500–504 *(M. Cortesi)*. Siehe auch *L. Halkin*, Erasmus von Rotterdam. Eine Biographie, Zürich 1989, 79; *E. Rummel*, Erasmus Annotations on the New Testament: from philologist to theologian, Toronto 1986. Siehe ferner den Überblick bei *H. Graf Reventlow*, Epochen der Bibelauslegung, Band III: Renaissance, Reformation, Humanismus, München 1997, 15–26; *R. Coogan*, Erasmus, Lee and the Correction of the Vulgate: The Shaking Foundations, Genf 1992; *E. Rummel*, Erasmus and His Catholic Critics, Band I: 1515–1522, Nieuwkoop 1989, besonders 63–93 (Kontroverse mit Latomus).Von der älteren Literatur s. *A. Bludau*, Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner, Freiburg i. Br. 1902, besonders 74–86.

[5] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 103f. – Vgl. *G. Bedouelle*, Lefèvre d'Etaples et l'intelligence des Ecritures, Genf 1976; *ders.*, Art: Faber Stapulensis, in: TRE 10, 781–783; *Reventlow* (wie Anmerkung 4), 39–50; Art.: Beza, Theodor, in: TRE 5, 765–774 *(J. Raitt)*; *B. Roussel*, La référence à la Vulgate dans le Nouveau Testament annoté de Théodore de Bèze, in: La méthode critique au Moyen Age. Etudes réunies par *M. Chazan* et *G. Dahan*, Turnhout 2006, 149–166.

[6] Vgl. *H. Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheide, herausgegeben von *P. Hünermann*, Freiburg i. Br. ^{37}1991, nr. 1506. Zum Konzilsentscheid s. *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, Band II, Freiburg i. Br. 1957, 79–82; *ders.*, Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts, 1. Teil (Cass. III), Würzburg 1937 (ND 1984), 334–390; *A. Allgeier*, Authentisch auf dem Konzil von Trient. Eine wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchung, in: HJ 60 (1940), 142–158; *ders.*, „Haec vetus et vulgata editio". Neue wort- und begriffsgeschichtliche Beiträge zur Bibel auf dem Tridentinum, in: Bib. 29 (1948), 353–390; *Th. Freudenberger*, Augustinus Steuchus von Gubbio, Augustinerchorherr und päpstlicher Bibliothekar (1497–1548) und sein literarisches Lebenswerk, Münster 1935, 160–180.

den konträren und damals öffentlich diskutierten Standpunkte. Eine von bedeutenden Theologen vertretene Ansicht besagt, es sei in keiner Hinsicht erlaubt zu behaupten, die *Vulgata* enthalte auch nur einen falschen Satz *(sententia)* oder bringe nicht die Absichten des biblischen Verfassers zum Ausdruck. Diese These erhält ihre Zuspitzung durch eine Erläuterung des Inhalts, dass es besser sei, die Autorität der hebräischen oder griechischen Handschriften zu verwerfen als einen Fehler des „alten Übersetzers" anzunehmen. Ferner sagten sie, der wahre und echte Sinn der Schrift sei nicht weniger in der *Vulgata* zu finden als in den Autographen der biblischen Verfasser[7].

Die hinter solchen Thesen liegenden Diskussionen spiegeln sich in extremer Gestalt in einem Dekret der Konzilskongregation unter Kardinal Carafa aus dem Jahr 1576, das den damals in Rom vorherrschenden Standpunkt wiedergibt.[8] Bellarmin konnte diesen Entscheid damals noch nicht kennen, wohl aber dürften ihm die Tendenzen, die zu ihm führten, vertraut gewesen sein. Auch später gibt es, soweit wir sehen, keinen direkten Hinweis auf dieses Dokument. Wir wissen ferner nicht, welche Beachtung es Jahre später in römischen Kreisen gefunden hat. Gleichwohl sei näher auf das Dekret eingegangen, da es rigorose Tendenzen, wie wir sie etwa in Spanien und Portugal konstatieren, gut charakterisiert, ja approbiert. Der Entscheid versteht sich als Kommentar zu den Aussagen des Trienter Konzils, denen zufolge die biblischen Bücher „vollständig und mit all ihren Teilen" *(cum omnibus suis partibus)* als heilig und katholisch anzunehmen sind, und dass der, der sie „wissentlich und absichtlich verachtet", dem Anathem verfällt.[9] Dazu heißt es im Dekret der Konzilskongregation erläuternd, dass sich diese Strafe jeder zuziehe, der auch nur ein Satzglied *(periodus)*, eine Silbenfolge *(clausula)*, ein Glied *(membrum)*, ein einzelnes Wort *(dictio)*, eine Silbe *(syllaba)* oder ein Jota in der *Vulgata* verändere.[10] Eine Textrevision – und sei sie noch so geringfügiger Natur – ist somit ausgeschlossen. Welche Übersetzung diesen sakrosankten Text enthält, wird freilich nicht gesagt, doch wird eine noch zu veranstaltende, definitiv verbesserte und

[7] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 104: Video enim de re tanta summorum virorum dissimillima esse judicia, cum alii palam affirment latinam et vulgatam editionem ita esse a Concilio approbatam, ut non liceat ullo pacto nunc asserere aliquam esse in hac editione sententiam quae vel falsa sit, vel mentem primi scriptoris non contineat; qui etiam malint hebraicorum graecorumque codicum authoritatem contemnere, quam ullum in antiquo interprete lapsum agnoscere; ac demum verum et germanum Scripturae sensum non minus in hac editione Vulgata habere nos doceant, quam si ipsa sacra primorum scriptorum autographa haberemus.

[8] Es wurde von *P. Battifol*, La Vaticane de Paul III à Paul IV d'après des documents nouveaux, Paris 1890, 73, Anmerkung 1, ediert. Weitere Einzelheiten bei *H. Höpfl*, Beiträge zur Geschichte der sixto-klementinischen Vulgata. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Freiburg i. Br. 1913, 35–40.

[9] *Denzinger* (wie Anmerkung 6), nr. 1504.

[10] Ed. cit. (wie Anmerkung 8), 73, Anmerkung 1 [...] Sacra Concilii Congregatio censuit incurri in paenas vel si solo periodus, clausula, membrum, dictio, syllaba, iotave unum quod repugnat vulgatae editioni immutatur [...].

vom Apostolischen Stuhl zu approbierende Bibel – dem Auftrag des Konzils gemäß – in Aussicht gestellt.

Mit Schärfe *(acriter)* tadelt das Dekret sodann den Franziskaner und Trienter Konzilstheologen Andreas Vega, den die Gegner der eben vorgetragenen Deutung als Gewährsmann zu ihren Gunsten anrufen. Auch Bellarmin wird ihn später zustimmend zitieren. In seinem Werk *De iustificatione* gibt Vega eine sorgfältige Interpretation des Dekrets *Insuper.*[11] Dass der Entscheid der Konzilskongregation sie so heftig zurückweist, ist nach dem Gesagten verständlich und zugleich bezeichnend für die nach Trient allenthalben sichtbar werdenden doktrinären Verhärtungen. Weil Vegas Argumente von vielen Autoren übernommen wurden, sei kurz auf sie eingegangen. Zunächst stellt er fest, dass das Konzil nur eine von Druck- und Schreibfehlern gereinigte *Vulgata* habe approbieren wollen. Auch habe die Synode nicht die Absicht gehabt, das Studium biblischer Sprachen zu verbieten. Sie habe gewusst, dass man manches besser übersetzen könne und dass zuweilen einzelne Worte mehrere Bedeutungen hätten. Wegen des langen und ehrwürdigen Gebrauchs der *Vulgata* und der Gewissheit, dass sich in ihr keine wirklichen Irrtümer fänden, biete sie die für die Leser zu wünschende dogmatische Garantie. Auch habe man an die vielen im Umlauf befindlichen Bibeln gedacht, deren Zahl es zu beschränken gelte, um Verwirrung zu vermeiden. Schließlich erfreue sich die *Vulgata* der Authentizität, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass der Text durch keinen Irrtum verderbt sei[12].

Vegas historisch korrekte Interpretation des Dekrets und der Entscheid der Konzilskongregation markieren die beiden gegensätzlichen Positionen,

---

[11] Zu Vega s. Art.: Vega, Andrés, in: LThK³ 10, 574 *(K. Reinhardt);* BBKL 12, 1181–1184 *(W. Kohl); B. Oromí,* Fr. Andreas de Vega OFM, theologus Concilii Tridentini, in: AFH 36 (1943), 3–31. *S. Horn,* Glaube und Rechtfertigung nach dem Konzilstheologen Andrés de Vega, Paderborn 1972, besonders 121–177.

[12] Wir zitieren: De iustificatione doctrina universa, Köln 1572 (ND 1964 Gregg Press), l. XV, c. 9, 691. Synodus non approbavit menda, quae linguarum periti et in sacris literis mediocriter versati, in ea deprehendunt. Approbavit dumtaxat vulgatam editionem repurgatam a mendis, quae vitio scriptorum vel chalcographorum in ea obrepserunt. Nec eam tanquam e caelo delapsa adorari voluit […] Ac proinde nec cohibuit nec cohibere voluit studiosorum linguarum industriam, qui aliquando docent melius potuisse aliqua verti … Sed in honorem vetustatis et honoris, quem ei iam a multis annis detulerant concilia latina, quae sunt ea usa, ut certo scirent fideles, quod verissimum est, nullum inde haberi posse perniciosum errorem, et tuto illam et citra periculum posse legi, ad coercendam etiam confusionem, quam affert multitudo translationum et temperandam licentiam nimiam cudendi semper novas translationes, sapienter statuit, ut ista uteremur in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus. Atque eatenus voluit authenticam haberi ut certum omnibus esset, nullo eam defoedatam errore, ex quo perniciosum aliquando dogma in fide et moribus colligi posset, atque ideo adiecit, ne quis illam quovis praetextu rejicere auderet. Et hanc fuisse mentem synodi nec quidpiam amplius statuere voluisse ex verbis istis et ex aliis consuetis approbationibus potes colligere. Vega beruft sich für seine Interpretation auf den cardinalis Sanctae Crucis … ac pridie quidem quam illud decretum firmaret et postea non opinor semel mihi testatus est nihil amplius voluisse patres. Itaque nec tu nec quispiam alius propter hanc approbationem vulgatae editionis impeditur, quo minus, ubi haesitaverit ad fontes recurrat et in medium proferat, quicquid habere potuerit quo iuventur et locuplentur latini et vulgatam editionem ab erroribus repurget et quod sensui spiritus sancti et ipsis fontibus fiunt magis consentanea, assequantur […] (692).

auf die in allen Diskussionen Bezug genommen wird, wie die Inquisitionsverfahren gegen Salmantiner Professoren wegen ihrer angeblichen Geringschätzung der *Vulgata* beispielhaft zeigen.

Kehren wir nun zum Dekret der Konzilskongregation zurück, das weitere bemerkenswerte Ausführungen zu einzelnen Fragen enthält. Untersucht wird, wie man sich angesichts der Widersprüche *(oppositiones)* zwischen dem griechischen und dem lateinischen Text verhalten soll. In diesen Fällen muss man sich an die dritte Regel erinnern, die Pius IV. dem Index von 1564 vorangestellt hat.[13] Die Kongregation verweist auf eine Bestimmung, die sich dem Wortlaut nach auf das Alte Testament bezieht, dessen Versionen „gelehrten und frommen Männern" zur Lektüre konzediert werden, sofern man sie als „Erhellungen" *(elucidationes)* zum besseren Verständnis der Hl. Schrift verwendet. Sie sind allerdings nicht als heiliger Text zu benutzen.[14] Das heißt: Die *Vulgata* allein bietet den authentischen Text, während alle sonstigen Übersetzungen lediglich eine Hilfsfunktion haben. Die Kenntnis der biblischen Sprachen ist demnach sinnvoll, aber nicht unerlässlich.

Das Dekret erläutert sodann den Begriff des Authentischen. Authentisch sind die Urschriften, nach denen die Kopien angefertigt wurden.[15] Es fährt fort, dass die bisher getroffenen Verfügungen nicht das Ansehen der *Septuaginta* und der Väter mindern wollen. Man möchte schließlich die sonstigen Übersetzungen der Hl. Schrift nicht missbilligen, sofern sie zum Verständnis der *Vulgata* beitragen.[16] Auf den Einwand, nach Ansicht des hl. Hieronymus und des hl. Augustinus habe man bei den Büchern des Alten Testaments auf die hebräische und im Neuen Testament auf die griechische Bibel zu rekurrieren, wird folgende Antwort gegeben: Der hl. Hieronymus war tatsächlich dieser Meinung, weil die *Vulgata* erst kurze Zeit zirkulierte, so dass er ihr keine größere Autorität zuschrieb. Das änderte sich allmählich durch die Billigung, die sie bei den Vätern fand, und den seither ununter-

---

[13] Ed. cit. (wie Anmerkung 8), 73, Anmerkung 1. Quod vero ad oppositiones contextus graeci aut hebraici cum latina vulgata editione pertinet, remissum ad 3 regulam Indicis sub Pio IV editi.

[14] *Pius Papa, IV.*, Index librorum prohibitorum, cum regulis confectis per Patres a Tridentina Synodu delectos, auctoritate Sanctiss. D. N. Pii IIII, Pont. Max. comprobatus, Romae 1564, abgedruckt in: Index de Rome 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente, ed. *J. M. Bujanda* (Index des livres interdits; VIII), Sherbrooke/Genf 1990, 814. Librorum autem veteris Testamenti versiones viris tantum doctis et piis iudicio Episcopi concedi poterunt; modo huiusmodi versionibus tamquam elucidationes vulgatae editionis ad intelligendam sacram Scripturam, non autem tamquam sacro textu, utantur. Von den Versionen wird dies gesagt: Versiones vero novi Testamenti, ab auctoribus primae Classis huius Indicis factae (cf. Praefatio 10, ed. cit 810), nemini concedantur [...] Si quae vero annotationes cum hujusmodi, quae permittuntur, versionibus, vel cum vulgata editione circumferuntur, expunctis locis suspectis a facultate Theologica alicuius Universitatis Catholicae, aut Inquisitione generali; permitti eisdem poterunt, quibus et versiones. So wird etwa die Biblia Vatabli (Parisiis 1545) gestattet. Dazu s. *Domínguez Reboiras* (wie Anmerkung 3), 368–373.

[15] Ed. cit. (wie Anmerkung 8), 73, Anmerkung 1. Eas tabulas authenticas dicimus quae fuerunt primariae; ex quibus tanquam exemplari ceterae desumptae sunt.

[16] Ed. cit. (wie Anmerkung 8), 73, Anmerkung 1.

brochenen Gebrauch in der Kirche. Am Ende der Entwicklung stand in Trient die definitive Approbation.[17] Ein weiterer Grund zur Vorsicht liegt darin, dass nach Luthers Häresie zahllose Übersetzungen aus dem Hebräischen im Umlauf waren, die es notwendig machten, eine verbindliche Übersetzung vorzuschreiben. Auch auf die Druck- und Schreibfehler wird eingegangen. Diesem Problem hat das Konzil durch die Anordnung Rechnung tragen wollen, dass „diese alte *Vulgata*-Übersetzung so fehlerfrei wie möglich gedruckt werde". Entschieden wird ebenfalls, wer über die Irrtümer und Korrekturen in letzter Instanz zu befinden hat. Diese Aufgabe obliegt dem Apostolischen Stuhl, der demnach Autorität auch in philologischen Fragen hat.[18] Dass diese Sicht ihre eigenen Probleme mit sich bringt, wird sich wenig später zeigen.

Das Dekret endet mit drei Konklusionen, von denen die zweite in der damaligen Situation die größten Konsequenzen hatte. 1. Die *Vulgata* ist in allen den Glauben und die Sitten betreffenden Dingen beizubehalten. Übersetzungen, die dazu im Widerspruch stehen, sind zu verwerfen. 2. Eine Korrektur lateinischer Handschriften ist nicht anhand griechischer oder hebräischer Bibelausgaben vorzunehmen. 3. In Disputationen und Predigten ist nicht auf den griechischen oder hebräischen Text zu verweisen.[19] Die Sätze bedürfen keines Kommentars. Sie charakterisieren eine Position, die eine Vulgatarevision mit Hilfe ursprachlicher Versionen für überflüssig erklärt. Auch für die Exegese der Hl. Schrift haben sie keine konstitutive Funktion. Sie mögen einzelne Stellen erhellen, doch dürften sie niemals die Basis der Schriftinterpretation werden.

Kehren wir nun nach diesem Exkurs zu Bellarmins Brief an Sirleto zurück. Auch wenn ihm der Wortlaut des Entscheids der Konzilskongregation nicht bekannt sein konnte, waren ihm Thesen und Argumente aus Diskussionen und Büchern geläufig. Kennzeichnend für seine moderate Haltung ist die Interpretation des Trienter Dekrets. Ohne Zögern konzediert er, dass der lateinische Übersetzer „manchmal nach Menschenart geschlafen hat und nicht nur einmal vom Sinn der Schrift abgeirrt ist".[20]

Schließlich möchte Bellarmin von Sirleto wissen, ob es wahr ist, dass die uns heute zur Verfügung stehenden hebräischen Bibelhandschriften voll-

[17] Ed. cit. (wie Anmerkung 8), 74. Respondeo D. Hieronymum sic loquutum quod versio haec S. Bibliae, illo vivente, utpote recenter edita non multum sibi auctoritatis vindicaverat; quod cum post tot decursa temporum spatia, PP. comprobationes, et continuos illius in Ecclesia usus dici minime possit, merito sine alia controversia hoc Concilii decreto illi standum sancitum est.

[18] Ed. cit. (wie Anmerkung 8), 74. Si quaeras quis huiusmodi errorum censor esse debeat, respondeo: Sedes Apostolica.

[19] Ed. cit. (wie Anmerkung 8), 74. Ex his noto tria: 1° hanc vulgatam in omnibus quae ad fidem et mores pertinent retinendam, et si aliqua editio contrarium continet reiciendam; 2° latinorum codicum emendationem non petendam a graecis aut hebraicis editionibus; 3° in disputationibus et praedicationibus etc. non posse provocari ad graecam vel hebraicam editionem.

[20] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 104 [...] caeterum negari non posse quin interpres Latinus, hujus editionis author, nonnumquam more caeterorum hominum dormitaverit, et non semel a vero scripturae sensu aberraverit.

ständig und unversehrt überliefert wurden oder ob man sie eher für verfälscht zu halten hat. Ihm leuchtet ein, dass einige aus Unerfahrenheit oder Nachlässigkeit der Schreiber verderbt sind, doch scheint ihm die Glaubwürdigkeit der seinerzeit von vielen vertretenen Ansicht zweifelhaft zu sein, die jüdischen Schriftgelehrten hätten nach Christi Geburt aus Hass gegen die Christen absichtlich Änderungen in den biblischen Büchern vorgenommen.[21] Dem Vorwurf, die Rabbinen hätten die messianischen Weissagungen in den Texten getilgt, werden wir auch bei renommierten Theologen begegnen.

Bellarmins führende Teilnahme an der Revision der sixto-klementinischen Bibel lässt es geraten sein, den Problemen, wie er sie in seinem Brief formuliert hat, bei einigen Zeitgenossen nachzugehen, deren Ansichten ihm zumindest zu einem Teil bekannt gewesen sein dürften. Zunächst sei Melchior Canos Standpunkt in den *Loci Theologici* kurz vorgestellt. Dort heißt es, dass man in den derzeitigen theologischen Disputationen nicht auf die hebräischen oder griechischen Ausgaben zurückgreifen muss, um mit deren Hilfe zu einem sicheren Urteil in Kontroversen zu gelangen.[22] Die These ergibt sich von selbst aus der Autorität der *Vulgata*. Sie schließt auch die Kanonizität jener Teile der Hl. Schrift ein, die damals – man denke an das *Comma Ioanneum* – umstritten waren.[23] Auch zu den Fälschungsvorwürfen äußert er sich. Die jüdischen Gelehrten werden „unsere Feinde genannt", die viel Fleiß darauf verwendet hätten, den hebräischen Text zu verfälschen, um ihn in Widerspruch zu „unseren Bibeln" zu bringen. Ähnliches ist von den Griechen zu sagen, die an vielen Stellen das Neue Testament umgedeutet hätten.[24] Die Konklusion muss darum lauten: Die hebräische oder griechische Textüberlieferung ist nicht „verbesserter" als die Codices, in denen die *Vulgata* enthalten ist, so dass ihr keine korrigierende Funktion zukommt.[25]

Dominicus Báñez hat in seinen 1585 erschienenen *Scholastica Commentaria* eine vergleichsweise moderate Position bezogen.[26] Schon der einlei-

---

[21] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 104f.

[22] Ich zitiere: Melchioris Cani Opera, ed. *H. Serry*, Bassani 1746. L. II, c. 13, ed. cit. 53b. In fidei ac morum disputationibus non esse nunc temporis ad hebraica graecave exemplaria provocandum, nec ex iis certam controversiarum fidem esse faciendam. Vgl. *U. Horst*, Melchior Cano und Dominicus Báñez über die Autorität der Vulgata, in: MThZ 51 (2000), 331–351, hier: 334–337. Zu Leben und Werk Canos s. *J. Belda Plans*, La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI, Madrid 2000, 501–618.

[23] L. II, c. 13, ed. cit. 55b. Dazu s. *A. Bludau*, Das Comma Ioanneum im 16. Jahrhundert, in: BZ 1 (1903), 280–302, 378–407.

[24] L. II, c. 13, ed. cit. 55b. Item hebraeorum doctores, nostri videlicet inimici, multo studio contenderunt textum hebraicum corrumpere, ut vetus testamentum nostris exemplaribus facerent esse contrarium [...] Graeci quoque eadem contentione multis locis, ut scripturam ad sensum suum traherent, novum testamentum violarunt.

[25] L. II, c. 13, ed. cit. 58b. Nec enim sunt hebraeorum aut graecorum codices modo emendatiores quam latini, imo plerumque aliter habent, quam ratio ipsa et veritas postulant.

[26] Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae, Salamanca 1585. Ich benutze die Ausgabe von *L. Urbano* (BTom E VIII), Madrid/Valencia 1934. Vgl. *Horst*, Mel-

tende Satz verrät, dass ihm – offenbar aus Erfahrung – bewusst ist, ein gefährliches Terrain zu beschreiten. Ein Urteil über die verschiedenen Auffassungen katholischer Theologen in Bezug auf Notwendigkeit und Umfang einer Vulgatarevision möchte er der Kirche überlassen. Hier präsentiert er lediglich die bisher vertretenen Meinungen und die wichtigsten Argumente. Diese Zurückhaltung kontrastiert mit den scharf formulierten Anklagen, die Báñez und Bartolomé de Medina einige Jahre früher gegen den Augustiner Luis de León und Gaspar de Grajal, beide Professoren in Salamanca, in der Vulgatafrage erhoben hatten. Vermutlich hat die Niederlage, die die Dominikaner schließlich vor dem Inquisitionstribunal erlitten, verbunden mit einem intensiven Studium der Materie, zu der nunmehr zu konstatierenden Vorsicht geführt.[27] Man hat den Eindruck, dass die Lektüre der *Bibliotheca Sancta* des Sixtus von Siena Báñez ebenfalls nachdenklich gemacht hat, zumal dieser eine Reihe von angesehenen Dominikanertheologen zitiert, die von der Korrekturbedürftigkeit der *Vulgata* überzeugt waren. Ihnen entnimmt er, dass sie mit „leichten Mängeln" *(leves defectus)* gerechnet haben.[28] Auch wenn die Konzessionen in textkritischer Hinsicht geringfügiger Natur sind, ist doch angesichts der traurigen Vorgeschichte die umsichtige Haltung hervorzuheben, die einem Kurswechsel gleichkommt. Báñez hält sie auch deshalb für dogmatisch unbedenklich, weil etwa auftretende Fehler jederzeit durch den Apostolischen Stuhl korrigiert werden können, der demnach auch philologische Kompetenz beanspruchen darf.[29] Bemerkenswert ist schließlich, dass die wesentliche Integrität der ursprachlichen Textüberlieferung und der Nutzen, den sie bietet, anerkannt werden. Báñez weiß, dass die Auseinandersetzungen um die *Vulgata* keineswegs abgeschlossen sind und dass sich weiterhin unversöhnliche Fronten gegenüberstehen. Eine Entscheidung durch den Papst hält er für geboten.

---

chior Cano (wie Anmerkung 22), 341–349. Im Anschluss an S.th. I 1, 8, hat B. einen Traktat De locis theologicis verfasst. Für den größeren Zusammenhang s. *dens.*, Der Streit um die Autorität der Vulgata. Zur Rezeption des Trienter Schriftdekrets in Spanien, in: Revista da Universidade de Coimbra 29 (1983), 157–252, besonders 168–184. Siehe auch den Überblick bei *S. Muñoz Iglesias*, El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI, in: EstB 5 (1946), 137–169, besonders 147–169.

[27] Ed. cit. (wie Anmerkung 26), 71. Post hanc sacri concilii definitionem tam expressam non desunt, qui in Ecclesia catholica variis praetextibus hanc editionem vulgatam plurimis in locis corrigere velint. An vero audeant et praesumant, Ecclesiae judicio relinquo.

[28] Bibliotheca Sancta, l.VIII, diss. ob., nr. 9, Köln 1586, 646bBC. S. Art.: Sixtus v. Siena, in: LThK³ 9, 647 *(F. Domínguez)*; *J. W. Montgomery*, Sixtus of Siena and Roman Catholic Scholarship, in: ARG 54 (1963), 214–234. Genannt werden Sanctes Pagninus, Cajetan, Francisco Foreiro und Hieronymus Azambuja (Oleastro). Zu Santes Pagninus s. Art.: Pagninus, Sanctes, in: LThK³ 7, 1271 f. *(F. Domíngez)*; *T. M. Centi*, L'attività letteraria di Santi Pagnini nel campo delle scienze bibliche, in: AFP 15 (1945), 5–51. Zu Cajetan s. *A. F. v. Gunten*, La contribution des hébreux à l'œuvre exégétique de Cajétan, in: Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle, Genf 1978, 46–83; *A. Allgeier*, Les commentaires de Cajétan sur les psaumes. Contribution à l'exégèse avant le Concile de Trente, in: RThom 39 (1935), 410–443 ; *U. Horst*, Der Streit um die hl. Schrift zwischen Kardinal Cajetan und Ambrosius Catharinus, in: Wahrheit und Verkündigung (FS M. Schmaus), Band 1, Paderborn 1967, 551–577.

[29] Ed. cit. (wie Anmerkung 26), 76.

Dem Augustiner Luis de León wurde das Plädoyer für eine Vulgatarevision mit Hilfe der biblischen Sprachen zum Verhängnis.[30] Die Mängel der *Vulgata* waren seiner Meinung nach offenkundig, und das Trienter Dekret *Insuper* legitimierte den Wunsch, Abhilfe zu schaffen. Auch er meint, dass der Begriff des Authentischen lediglich besagen will, dass sie keine schwerwiegenden Irrtümer enthält. Die *Vulgata* bringt „im Ganzen" den vom Hl. Geist intendierten Sinn „wahrer" und „eigentlicher" zum Ausdruck als die übrigen Übersetzungen. Nach dem Willen des Konzils sollte sie dem liturgischen Gebrauch dienen und in Predigten und Disputationen verwendet werden. Die Notwendigkeit, sie verbindlich vorzuschreiben, ergab sich aus dem Umstand, dass viele Theologen ihre eigene Übersetzung an die Stelle der alten Bibel setzen wollten.[31] Um sagen zu können, die Kirche habe eine wahre Heilige Schrift, genügt es nach Luis de León, wenn sie in hebräischer oder griechischer Gestalt vorliegt; denn zu allen Zeiten gab es Gelehrte, die diese Sprachen beherrschten. Auch standen zuverlässige Codices zur Verfügung. Die *Vulgata* erfreut sich der Authentizität, selbst wenn sie an „etlichen Stellen" *(in aliquibus)* „nicht genügend" *(non satis)* den vom Hl. Geist intendierten Sinn zum Ausdruck bringt. Das ist deshalb so, weil sie ein Produkt menschlichen Geistes ist *(humano ingenio)*.[32] Luis de León geht noch einen Schritt weiter, wenn er schreibt, es gebe „einige Zeugnisse" *(quaedam testimonia)*, die „einst" von Konzilien zitiert wurden, um Glaubensaussa-

---

[30] Zu den Ursachen der Prozesses s. *Domínguez Reboiras* (wie Anmerkung 3). Proceso inquisitorial de Fray Luis de León, ed. *A. Alcalá*, Junta de Castilla y León 1991. Fray Luis de León. Escritos desde la carcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial, edición y estudio por *J. Barrientos García*, El Escorial 1991. *M. de Pinta Llorente*, Procesos inquisitoriales contra los catedráticos hebraistas de Salamanca: Gaspar de Grajal, Martínez de Cantalapiedra y Fray Luis de León, Band I, Gaspar de Grajal. Estudio y transcripción paleográfica, Madrid 1935; *J. Barrientos García*, Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca, El Escorial 1996, besonders 439–477. *C. P. Thompson*, The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain, Cambridge 1988.

[31] Mag. Luysii Legionensis Augustiniani divinorum librorum primi apud Salmanticenses interpretis opera, t. V, Salamanca 1893, XXV, 3, 318. Cum vero concilium statuit esse Vulgatam habendam pro authentica, comprehenduntur tria: primum, in ea nullum errorem perniciosum esse; secundo, nullibi eam continere aliquam sententiam falsam; tertium, quod in universum exprimit verius et proprius sensum Spiritus Sancti quam aliae. In eo vero quod concilium prohibuit esse rejiciendam, voluit ut esset in usu ecclesiastico, scilicet, caneretur ea sola in Ecclesia, exponeretur in concionibus, in disputationibus explicaretur. Hoc fecit, quia multi erant qui, ut locum facerent suis interpretationibus hanc rejiciebant. Siehe auch die Texte bei *I. Jericó Bermejo*, Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568), Madrid 1997, 351–405.

[32] Ed. cit. (wie Anmerkung 31), XXV, 3, 321 ad 1: [...] ad hoc, quod dicatur Ecclesiam habere veram Scripturam, sufficit ut illam habeat vel hebraicam vel graecam; nam semper fuerunt in Ecclesia viri periti graecae vel hebraicae linguae, et semper fuerunt codices emendatissimi vel graeci vel hebraici. Secundo, respondeo, quod sine dubio est latina haec editio germana Scriptura; nam, etsi in aliquibus non satis expresserit sensum Spiritus Sancti, non ex eo sequitur, quod Ecclesia non habeat veram Scripturam latinam; nam illa loca sunt perpauca. Und ad 3, ed. cit. 321f. [...] quaeritur utrum in Vulgata omnia sint vera vel falsa; respondeo esse omnia vera, sed non inde sequitur in omnibus exprimere sensum Spiritus Sancti. Et cum objicitur: Ecclesia tradidit nobis hanc scripturam tanquam sacram legendam. Respondeo, quod tradidit nobis tanquam traductionem ex sacra originali Scriptura humano ingenio factam, et ex consequenti, in quo potuisset esse aliquis locus non optime versus nec per omnia cum suo originali respondens.

gen zu festigen, aber in der *Vulgata* fehlten oder *alio modo posita [sunt].*[33] Dass diese Aussage als gefährlich empfunden wurde und eine Anklage provozierte, versteht sich.

Diese Thesen aus der spanischen Diskussion mögen genügen, um den größeren Hintergrund des Briefs an Kardinal Sirleto zu illustrieren. Ob dieser Bellarmin geantwortet hat, wissen wir nicht, doch kennen wir seine Äußerungen zum Trienter Dekret *Insuper.* Am 17. April 1545 schrieb er an Kardinal Cervini, man hätte Experten in drei Sprachen beauftragen sollen, eine Version anhand der alten Überlieferung herzustellen. Diese Bibel, *emendata ad fidem exemplarium,* hätte dann für authentisch erklärt werden können.[34]

Die beiden letzten an Sirleto gerichteten Fragen sind in unserem Zusammenhang von geringerem Interesse. So möchte Bellarmin wissen, wie man die *Septuaginta* zu beurteilen hat, da die starken stilistischen Differenzen zwischen den einzelnen Büchern den Schluss nahelegten, dass sie von je verschiedenen Übersetzern stammen. Die Tradition, die von einem wunderbaren Gemeinschaftswerk spricht, wäre somit als falsch erwiesen. Mindert ein solcher Befund nicht die Autorität dieser Version? Schließlich interessiert ihn, ob man unter Berufung auf das Trienter Konzil die sieben letzten Kapitel des *Buches Esther* für kanonisch halten muss, zumal Sixtus von Siena sie erst kürzlich zu den Apokryphen gezählt hat.[35]

Bellarmins Fragen sind gewiss durch die in Löwen intensiv geführten Diskussionen über Text und Verbindlichkeit der *Vulgata* inspiriert worden. Bedeutende Werke aus dem Kreis der dortigen Theologen wird er später zur Stützung seines Standpunkts zitieren. In diesem Zusammenhang wird ihm auch die Bibelausgabe des Dominikaners Jan Henten (Johannes Hentenius) bekannt gewesen sein, die 1547 erschien und dem Wunsch der Konzilsväter nach einer zuverlässigen Version entsprechen sollte.[36] Andeutungen lassen erkennen, dass Bellarmin mit kritischen Gedanken sympathisierte, sich aber seiner Sache nicht sicher war, so dass er Gewissheit bei einem römischen Kardinal suchte, dessen allgemein anerkannte Gelehrsamkeit für ein fundiertes Urteil bürgte. Wird er die humanistisch orientierte Exegese der Löwener Theologen auch in Rom beibehalten, als er mit amtlichen Funktionen betraut wurde?

---

[33] Ed. cit. (wie Anmerkung 31), 328. Secunda propositio. In ista Vulgata editione quaedam testimonia, quibus olim et concilia et summi pontifices usi sunt ad confirmanda fidei dogmata, vel desunt vel sunt alio modo posita.

[34] Concilii Tridentini epistularum pars prima, ed. *G. Buschbell,* CT X, Freiburg i. Br. 1916, nr. 47, 939.

[35] Zum Problem s. *R. Cornely,* Introductio specialis, t. I, Paris 1897, 417–439.

[36] Vgl. Art.: Jean Hentenius, in: Bibliographie nationale belge, t. IX, Brüssel 1886/87, 234–236 *(E.-H. Reusens).* Ferner s. *Domínguez Reboiras* (wie Anmerkung 3), 321–325; *J. Quétif/J. Echard,* Scriptores Ordinis Praedicatorum, t. II, Paris 1721, 195–197. Titel der Bibel: Biblia ad vetustissima exemplaria castigata, Lovanii 1547. *H. Quentin,* Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate, Rom 1922, 128–136. Siehe auch *P.-M. Bogaert/J.-Fr. Gilmont,* La première Bible française de Louvain (1550), in: RTL 11 (1980), 275–309.

Die Abhandlung *De Editione Latina Vulgata*

Bellarmins Offenheit für exegetische Probleme sollte ihm von Nutzen sein, als er den Auftrag erhielt, an der Revision der durch Sixtus V. publizierten Bibel mitzuwirken. Zu Beginn dieser Arbeit verfasste er 1591 eine Abhandlung über die *Vulgata* und deren Authentizität.[37] Der Autor und die Umstände, unter denen sie geschrieben wurde, sichern dem Traktat Aufmerksamkeit. Gleich der erste Satz überrascht auf dem zuvor beschriebenen Hintergrund. In einer Kurzfassung wird das Trienter Dekret vorgestellt. Dann heißt es: Alle Theologen, die er bisher habe lesen können, stimmten in der Meinung überein, dass die Vulgata keinen Irrtum in Glaubens- und Sittendingen enthalte und dass man sie in der Liturgie und in der Theologie zu verwenden habe. Möglich sei jedoch, dass sie „in anderer Hinsicht" *(alioqui)* Irrtümer aufweise.[38] Erstaunlich ist, dass Bellarmin hier behauptet, ihm seien andere Deutungen des Dekrets nicht bekannt, während er im Brief an Sirleto rigorose Ansichten erwähnt, die etwaige Mängel in der Vulgata für ausgeschlossen hielten. Auffällig ist ferner, dass er den zuvor referierten Entscheid der Konzilskongregation nicht zu kennen scheint, ein Befund, der nahelegt, dass jenes Dokument selbst in Rom keine Verbindlichkeit erlangt oder sie inzwischen verloren hat. Wie immer es sich verhalten mag, jetzt vertritt er auch öffentlich die Ansicht, die mit sprachlichen Mängeln der Vulgata und folglich mit deren Korrekturbedürftigkeit rechnet. Ohne sich mit weiteren Einzelheiten aufzuhalten, beginnt er mit Autoritätsbeweisen, von denen er sich einen besonderen Eindruck auf die Adressaten des Traktats verspricht. Zweifellos hat Bellarmin römische Kreise im Visier, die der Möglichkeit einer Vulgatarevision skeptisch oder gar feindlich gegenüberstanden und sich der uns bekannten Argumente bedienten.

Die an erster Stelle präsentierte Autorität ist gut gewählt: Johannes Driedo. Sein Werk *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, 1533 in Löwen erschienen, wird von fast allen Theologen zitiert, die eine weite Interpretation des Trienter Konzils für historisch und sachlich allein zutreffend erachten. Auch in den spanischen Inquisitionsverfahren verweisen die Angeklagten immer wieder auf dieses Buch. Inzwischen hat die Forschung ergeben, dass das Dekret *Insuper* durch Driedos Gedanken inspiriert ist.[39] Es gibt, heißt es, keinen Grund, die *Vulgata* verächtlich zu machen, vielmehr solle

---

[37] Vgl. ed. cit. (wie Anmerkung 2), 13–53.

[38] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 107. Quotquot hactenus legere potui, ii videntur in eam sententiam descendere, ut editio vulgata censenda sit nullum continere errorem fidei catholicae, aut bonis moribus contrarium, et ipsa sola retinenda sit in publico usu templorum et scholarum, quamvis alioqui suos errores habere possit.

[39] Vgl. *R. Draguet*, Le maître louvaniste Driedo inspirateur du décret de Trente sur la Vulgate, in: Miscellanea historica A. de Mayer; Band 2, Löwen 1946, 836–854; *P. Fabisch*, Johannes Driedo (ca. 1480–1535), in: KLK 46, Münster 1986, 33–47. Art.: Driedo, in: DHGE 14, 795f. *(T. Dhanis)*.

man ihr Alter und ihre Einfachheit ehren; auch möge man bedenken, dass unpassende Wortwahl oder weniger angemessene Übersetzungen nie Häresien begünstigt hätten. Oder positiv gesagt: Die Glaubenswahrheiten werden in ihr auf hinreichende Weise entfaltet, so dass nie ein Anlass zu Irrtümern bestand. Der Vergleich hebräischer oder griechischer Ausgaben mit der *Vulgata* zeigt, dass sie der lateinischen Kirche nichts Wesentliches vorenthalten hat; richtig ist jedoch, dass etliche Stellen zweideutig, dunkel oder nicht so treffend übersetzt wurden, wie es angebracht gewesen wäre. Schließlich sollte man nicht vergessen, dass die gelehrten Väter solche Mängel toleriert, aber nicht approbiert haben.[40]

Driedos Urteil über die dogmatische Unversehrtheit und Vollständigkeit der *Vulgata* unter gleichzeitiger Anerkennung ihrer philologischen Korrekturbedürftigkeit haben ohne Zweifel den Wünschen derer entsprochen, die – wie Bellarmin – vor die delikate Situation einer Bibelrevision gestellt waren; denn die seit langem vehement geäußerten Vorbehalte gegen Eingriffe in die traditionelle Textgestalt gehörten keineswegs der Vergangenheit an.

Zitiert werden sodann die ebenfalls vielbeachteten Ausführungen des Franziskaners und Konzilstheologen Andreas Vega, die wir bereits referiert haben.[41] Bellarmin beruft sich ferner auf Lindanus (Wilhelm van der Lindt), der die Autorität der *Vulgata* grundsätzlich anerkannte und gegen protestantische Angriffe verteidigte, aber auch die philologischen Defekte hervorhob.[42] Kritische Argumente werden nicht verschwiegen, weil sie die Dringlichkeit einer Korrektur unterstreichen.[43] Den *Loci Theologici* Melchior Canos entnimmt Bellarmin zwei Thesen, die die kirchliche Approbation auf die Glaubens- und Sittenlehre beschränken.[44] Die Polemik gegen die Rabbinen, die humanistische Exegese und Textkritik sowie die Behauptung, griechische und hebräische Handschriften seien absichtlich verfälscht worden,

---

[40] De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus, l. II, c. 1, propos. II, Operum D. *Ioannis Driedonis* primus tomus, Löwen 1556, fol 36r. Quamobrem non oportet aeditionem nostram latinam, ex veris suis exemplaribus Latinis bene castigatam, aut contemnere aut passim rejiciendo aut improbando contemptibilem in ecclesia facere: sed honorare antiquitatem atque simplicitatem illius iam inveteratae atque receptae: ex cujus sive soloecismis sive sententiis minus forsitan apte versis, neque comprobatur neque fovetur ulla haeresis, in qua fidei nostrae mysteria sufficienter declarantur [...] Unde credimus neque in Graecis Hebraicisque exemplaribus esse ullum christianae fidei mysterium, ullumve salutis humanae dogma necessarium, quod hactenus aut fugerit aut latuerit Latinorum Ecclesiam [...] : quamvis in ea sint loca nonnulla, aut ambigue aut obscure aut minus congrue posita, quae hactenus etiam eruditissimi patres tolerarunt: non quod ignoraverint aut approbaverint errores, sed quia viderint nihil periculi in fide et moribus pendere ex hujusmodi locis, vel non prorsus a suo fonte deviis, vel etiam aut sic aut aliter versis.

[41] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 108f.

[42] Über ihn *Domínguez Reboiras* (wie Anmerkung 3), 316–320.

[43] De optimo scripturas interpretandi genere libri III. Sive, undenam sola scripturarum sacrarum veritas sensusque germanus ac verus nunc temporis sit petendus: an ex hebraica, quam dicunt, veritate, num fontibus graecis hauriendus: an vulgata potius editione latina quaerendus, uti in Concilio Tridentino dudum definiebatur, Köln 1558. Hier l. III, cc. 1 und 2 [...] quaedam in vulgata editione esse interpretis si non ignorantia, certe oscitantia a plano sensu ac genuino deturbata.

[44] Loci Theologici, ed cit. l. II, c. 13, 53b.

werden nicht erwähnt. Im Reigen illustrer Gewährsleute fehlt der Hinweis auf die *Bibliotheca sancta* des Sixtus von Siena ebenfalls nicht. Auch er spricht von Mehrdeutigkeiten, Zufügungen, Auslassungen und Schreibfehlern. Wohl um selbst nicht in Verdacht zu geraten, zitiert er eine Reihe kirchlich anerkannter Dominikaner, die ebenfalls Mängel solcher Art konzediert hätten.[45] Gleichwohl sollte man aus diesem Befund nicht den Schluss ziehen, der Kirche sei das wahre und vollständige Neue Testament abhanden gekommen. Sie besitzt die Hl. Schrift in Gestalt der *Vulgata*, wie sie Trient verbindlich gemacht hat.[46]

Auch der anschließend als Gewährsmann angerufene Jodocus Tiletanus (Jodocus Ravesteyn) war ein angesehener Theologe der Universität Löwen, aus dessen *Apologia pro Concilio Tridentino* Bellarmin die ihm dienlichen Argumente zitiert.[47] Ihm zufolge hat das Konzil den Vergleich der *Vulgata* mit den „Quellen" nicht verboten, ja, es wünscht, dass man sie mit deren Hilfe verbessert. Entschieden wurde lediglich, dass man nicht die durch jahrhundertelangen Gebrauch ehrwürdig gewordene *Vulgata* verwerfen darf. Man wollte so verhindern, dass man Mängel und Unzulänglichkeiten zum Anlass nimmt, sie als Ganze aus dem Verkehr zu ziehen, um an deren Stelle häretische Übersetzungen einzuführen.[48] Der Theologe Melchior Zangerus ist in seiner *Collatio catholica* im Wesentlichen Tiletanus gefolgt.[49] Der portugiesische Theologe Diego Paiva da Andrade hat sich in seiner *Defensio Tridentinae fidei* ausdrücklich zu den Ansichten Johannes Driedos

---

[45] Bibliotheca Sancta, l. VIII, diss. Obiect., nr. 9, Köln 1586, 646bBC [...] et similiter in hac nostra nova editione nonnullas inveniri mendas [...] et multa parum accommodate versa, et minus latine expressa, obscure et ambigue interpretata, itemque nonnulla superaddita, aliqua omissa, quaedam transposita, immutata ac vitio sciptorum depravata. Das haben Sanctes Pagninus, Cajetan, Foreiro und Oleastro konstatiert. Auf Cajetan wird Bellarmin wenig später nicht eingehen, da seine exegetischen Ansichten schon bald Verdacht in römischen Kreisen erregten. Dazu s. *Cl. Arnold*, Die postume Expurgation der Werke Cajetans und Contarinis und das theologische Profil der römischen Kongregationen von Index und Inquisition (1571–1600), in: *H. Wolf* (Hg.), Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit (Römische Inquisition und Indexkongregation 1), Paderborn 2001, 293–304, besonders 298–304; *ders.*, Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung, Paderborn 2008, besonders 59–170 (ausführliche Darstellung und Dokumentation). Zur späteren positiven Haltung Bellarmins gegenüber Cajetan: 161–163.

[46] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 110. In summa docet (Sixtus), nos habere Scripturam integram et puram in editione vulgata, quod attinet ad fidem et mores; et hoc tantum significari in decreto Tridentino.

[47] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 110. Apologia seu defensio decretorum sacrosancti Concilii Tridentini, quae quidem ad religionem et doctrinam christianam pertinent, adversus censuras et examen Martini Chemnitii, ministri ecclesiae Brunsvicensis, 2 Teile, Löwen 1568–1570. Siehe Art. Ravesteyn, Josse, in: LThK^3 8, 862 *(M. Lamberigts)* BBKL VII 1422–1424 *(W. Troxler);* Art.: Josse Ravesteyn ou Jodocus Tiletanus, in: Bibliographie nationale belge, t. XVIII, Brüssel 1905, 802–806 *(A. Roersch)*.

[48] Ed. cit. (wie Anmerkung 47), 99. Sed hoc solum est quod synodus constituit, ut vetus et vulgata editio Latina quae per multa saecula cum reverentia et honore usitata est in omnibus ecclesiis, nullo praetextu rejiciatur.

[49] Simplicis atque adeo prudentis Catholicorum orthodoxiae cum novatorum sectariorumque nostri exulcerati saeculi idolomania collatio catholica, Köln 1580. Zum Autor s. *H. Hurter*, Nomenclator literarius, t. III, Innsbruck 1907, 442f.

bekannt; aber auch er wollte nicht einfach den Vulgataübersetzer von Ungenauigkeiten freisprechen.[50]

Dieser Serie von Autoritäten fügt Bellarmin zwei portugiesische Dominikanertheologen an, deren Werke und deren Funktionen in der Kirche gesonderte Aufmerksamkeit verdienen. An erster Stelle wird der Jesajakommentar des Franciscus Forerius (Foreiro) genannt, der als Konzilstheologe, als Mitarbeiter am *Catechismus Romanus* und als führender Inquisitor in Portugal großes Ansehen genoss.[51] Wie er in der Vorrede sagt, hatte ihn König Johannes III. mit anderen portugiesischen Studenten nach Paris geschickt, wo er mit humanistischen Gedanken bekannt gemacht wurde. Schon der Titel des Werkes besagt, dass es sich um eine *vetus et nova ex Hebraico versio* handelt, die einen an der Ursprache orientierten Text bieten möchte.[52] Wie der Autor selbst sagt, habe er Wort für Wort aus dem Hebräischen übersetzt, um die Ansicht zu bestätigen, dass die *Vulgata* nicht im Widerspruch zur hebräischen Vorlage stehe. Daraus dürfe man indes nicht schließen, dass es keine Stellen gebe, die der Übersetzer nicht „vielleicht passender" hätte wiedergeben können.[53] Dass diese vorsichtige Formulierung später Anlass zu Ärgernis gab, konnte er nicht voraussehen. So entbehrt es nicht der Tragik, dass Foreiro, der an der Redaktion des vom Trien-

[50] Defensio Tridentinae fidei catholicae et integerrimae quinque libris comprehensa. Adversus haereticorum detestabiles calumnias ac praesertim Martini Kemnitii, Ingolstadt 1580, l. IV, fol 347^{v}-364^{v}, fol 357^{v} bekennt er sich zu Driedos These. Vgl. *M. A. Rodrigues*, Diogo de Paiva de Andrade IV centenário da sua morte, in: Revista de História das Ideias 1 (1976), 237–286; *ders.*, Algunas notas sobre a vida e a obra de Diogo Paiva de Andrade, Coimbra 1974. Siehe ferner *D. Barbosa Machado*, Bibliotheca Lusitana, t. I, Lissabon 1741 (ND Coimbra 1965), 684–687.

[51] Vgl. *Barbosa Machado* (wie Anmerkung 50), t. II 149–152; Art. Foreiro, Francisco, in: LThK^{3} 3, 1349 *(V. Tenge-Wolf)*; *J. Quétif/J. Echard*, Scriptores ordinis praedicatorum, t. II (wie Anmerkung 36), 261–263; *J. Nunes Carreira*, Filologia e crítica de Isaías no comentário de Francisco Foreiro (1522?-1581). Subsídios para a história da exegese quinhentista, Coimbra 1974; *P. Rodríguez/R. Lanzetti*, El catecismo romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción, Pamplona 1982, besonders 100–106, 109–111. Zur portugiesischen Renaissance grundlegend: *J. S. da Silva Dias*, A política cultural da época de D. Joâo III, 2 Bände, Coimbra 1969, besonders 2, 411–700; *M. A. Rodrigues*, A Cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra. Primeiro século (1537–1640), Coimbra 1974; *ders.*, Do humanismo à contra-reforma em Portugal, Coimbra 1981.

[52] Isaiae prophetae vetus et nova ex Hebraico versio cum commentario, in quo utriusque ratio redditur, vulgatus interpres a plurimorum calumniis vindicatur, et loci omnes, quibus sana doctrina adversus haereticos atque Judaeos confirmari potest summo studio ac diligentia explicantur. Ad sanctissimos Patres in Concilio Tridentino congregatos, Venetiis apud Jordanum Zileti 1563. Das Werk erschien 1565 auch in Antwerpen.

[53] Fol aIIII.Ob eam enim causam rursus Hebraea in Latinum sermonem converti, ut verbum pro verbo reddens, quoad eius fieri potuit, ostenderem commentario sententiam, quam vulgatus interpres reddidit, ab Hebraicis verbis non abhorrere. Non tamen eo inficias, esse aliquot locos, qui ab eo fortasse magis commode converti potuerint. Er fährt dann fort: [...] cum Iudaeos testes adhibent, qui affirmant verba Hebraea in veteri nostra interpretatione saepe expressa non esse, ob id non inutile iudicavi, si verbum pro verbo reddens, quod licuit, ostenderem vulgatum interpretem in locis innumerabilibus sententias doctissime atque optime expressisse; et eos, qui ipsos acusant, in illis eisdem locis longissime a veritate discedere. Addixi semper me verbis ipsis Hebraeis, nisi cum tam insolens erat oratio, ut nullo pacto a Latinis intelligi potest; hebraismos retinui. Fol 61: Ego alium sensum indicavi in mea editione, non quod eam preferam interpretationi vulgatae: sed ut sciat lector aliter iuxta Hebraeum posse accipere.

ter Konzil veranlassten Index sowie an der Liste der in Portugal verbotenen Bücher beteiligt gewesen war und eine leitende Rolle in der Inquisition seines Heimatlandes gespielt hatte, eben wegen der zuvor zitierten Äußerungen mit der Glaubensbehörde in Konflikt geriet. Sein Jesajakommentar wurde 1624 wegen Respektlosigkeit gegenüber der *Vulgata* auf den portugiesischen Index gesetzt[54].

Als nächste Autorität zitiert Bellarmin Hieronymus de Azambuja (Oleastro), der sich als Konzilstheologe und als Kommentator des *Pentateuch* großen Ansehens erfreute. Die zahlreichen Auflagen des Werkes sprechen für sich. Wie wir von ihm selbst hören, hat er sich schon in jungen Jahren der Schriftauslegung gewidmet.[55] Das früh geweckte Interesse an einer humanistisch orientierten Exegese führte ihn wie andere Dominikaner der Iberischen Halbinsel 1534 an die Universität Löwen.[56] Zur Methode seines Kommentars äußert er sich ausführlich. Zunächst begründet er, warum er nicht die *Vulgata*, sondern die Version des Sanctes Pagninus benutzt. Ihm gehe es nicht um irgendeinen Übersetzer, sondern um den „hebräischen Kontext", den er, soweit möglich, interpretieren wolle. Für diesen Zweck sei die genannte Übersetzung besonders gut geeignet, weil sie die „hebräische Quelle" wortgetreuer biete als andere Versionen. An eine Verfälschung des Urtextes durch die Juden glaube er nicht.[57] Auch teilt er die Meinung derer nicht, die sagen, eine Korrektur der *Vulgata* an Hand des Hebräischen

---

[54] Vgl. *Nunes Carreira* (wie Anmerkung 51), 100f. – Foreiro war für den portugiesischen Index von 1564 verantwortlich. Dazu s. Index de l'Inquisition portugaise (Index des livres interdits; IV), ed. *J. M. Bujanda*, Genf/Sherbrooke 1995, 57. Siehe auch Index de Rome (Index des livres interdits; VIII), ed. *J. M. Bujanda*, Genf/Sherbrooke 1990, 1009 (Index des noms); *R. Rêgo*, Os índices expurgatórios e a cultura portuguesa, Lissabon 1982, 104.

[55] Die Kommentare zu Genesis, Exodus, Leviticus und Deuteronomium erschienen 1556–1558 in Lissabon. In Antwerpen wurden sie 1568 und 1569 in einem Band nachgedruckt. Die purgierte Fassung wurde 1586, 1588 und 1589 in Lyon veröffentlicht.Vgl. *Barbosa Machado* (wie Anmerkung 50), II, 482–484; und *Quétif-Echard* (wie Anmerkung 36), II, 182f. Commentaria in Mosi Pentateuchum iuxta M. Sanctis Pagnini Lucensis eiusdem Ordinis interpretationem, quibus Hebraica veritas exactissime explicatur, Antwerpen 1568. In Ad lectorem heißt es: [...] sed cum a iuvene sacris literis fuerim deditissimus, ne quod collegeram, deperisset, scriptis mandare curabam.

[56] Zu Leben und Werk s. *Rodrigues* (wie Anmerkung 51), 16–19; *ders.*, Alguns aspectos da obra exegética de Fr. Jerónimo de Azambuja (Oleastro) O. P., in: Revista Portuguesa de História 17 (1977), 25–36; *ders.*, A obra exegética de Fr. Jerónimo de Azambuja (Oleastro) O. P. Os cânones bíblicos e o préfacio ao Pentateuco, in: Biblos 55 (1978), 183–195; *A. A. Martins Marques*, A obra exegética de Fr. Jerónimo de Azambuja. Breve comparaçâo dos comentários, in: Theologica (Braga) 1 (1966), 123–150 und 293–327; *A. Cr. da Costa Gomes/N. M. Baptista*, O retrato de um humanista e de um inquisidor: Fr. Jerónimo Azambuja, in: Praedicatores, Inquisitores – II. Los dominicos y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano. Actas del 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos y la Inquisición. Sevilla, 3–6 de Marzo de 2004, ed. *A. Bernal Palacios*, Rom 2006, 575–609. Über Azambujas Aufenthalt in Löwen ebd. 583f.

[57] Ad lectorem. Est etiam aliud, quod et te hic admonere volumus, quare omissa vulgata editione, Sanctis Pagnini Lucensis versionem exponere maluerimus. Cuius rei causam paucis accipe. Scito nostri instituti esse, non aliquem interpretum [...] sed contextum ipsum hebraicum, quantum mihi possibile fuerit, explicare. Et quoniam non omnes hebraice sciunt et haec Sanctis nostri editio caeteris omnibus (quas videre licuit) germanius hebraicum fontem referre videtur, eam prae caeteris interpretandam delegimus, non tam illam quam in ea hebraicum contextum interpretantes [...] Cum autem non solum in illis, sed in aliis, quibus inter nos et illos nihil controversiae est, hebraica a latinis discrepare videamus, praesentissimum mihi signum est eos Biblia non vitiasse.

stelle ein Ärgernis dar. Wäre dies berechtigt, so hätte das schon für Papst Damasus gegolten, der Hieronymus mit einer Revision der *Vulgata* betraute. Niemand brauche auf dieses historische Vorbild hin daran Anstoß zu nehmen, wenn Papst Paul IV. philologisch gebildete Theologen auffordere, eine Revision jetzt in die Wege zu leiten.[58]

Die Absichten Azambujas fasst Bellarmin so zusammen: Der Dominikaner hat nach Kräften versucht, den hebräischen Kontext des *Pentateuchs* zu interpretieren und die *Vulgata* unter Verwendung der „hebräischen Quelle" zu korrigieren.[59] Angesichts des scharfen gegenreformatorischen und antihumanistischen Kurses in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf der iberischen Halbinsel nimmt es nicht wunder, dass auch Azambujas Pentateuchkommentar das Missfallen der Inquisition erregte. So kamen 1584 die vulgatakritischen Aussagen auf den spanischen *Index expurgatorius*, während die portugiesische Glaubensbehörde 1624 dieselbe Anordnung traf.[60]

Der von Bellarmin zuletzt ins Feld geführte Gewährsmann ist der französische Benediktiner Gilbert Genebrardus, der 1577 einen Psalmenkommentar auf der Basis der *Septuaginta* veröffentlichte. Auch er spricht von der Unvollkommenheit dieser Übersetzung und von der Möglichkeit, manches richtiger und klarer wiederzugeben, doch meint er, dass sie, verglichen mit anderen Übersetzungen, sehr wenige Fehler aufweise.[61]

---

[58] Vgl. ebd. Neque id timeo, quod multos timere video magnum videlicet futurum scandalum, si vulgata editio nunc iuxta veritatem hebraicam emendetur, quippe qua Ecclesia tot iam saeculis usa est. Quoniam hoc scandalum beatissimo Papae Damaso pertimescendum erat, qui Divi Hieronymi tempore rexit Ecclesiam, ne olim permitteret, ne dicam imperaret vulgatam editionem iuxta hebraicos fontes emendari. Cum vero constet eum huiusmodi scandalum non curasse, sanctum existimans veritatem opinionibus vulgi praeferre: sequitur nunc nullum incommodum esse, si sanctissimus Dominus noster Paulus Quartus Maximus provinciam hanc viris catholicis et linguarum peritis, qui hoc facile et incorrupte possent demandaret [...] Neque plus Divo Hieronymo in sua editione (si tamen illius est) a nobis tribuendum puto quam sibi velit ipse tribui [...] Haec ergo sunt pie Lector, quae nos omissa vulgata editione multis modis commendabili ad hebraicam veritatem interpretandam impulere.

[59] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 112 [...] et in ejusmodi corrigendam esse Latinam ex hebraica, non contra; quod videlicet non Hebraica, sed Latina sit censenda corrupta.

[60] Index de l'Inquisition espagnole 1583, 1584, (Index des livres interdits; VI), ed. *J. M. de Bujanda*, Sherbrooke/Genf 1993, n. 40, 831f. Die Folge war, dass die Ausgaben Lyon 1586, 1588, 1589 ohne diesen Abschnitt gedruckt wurden. In einem Exemplar von 1586 in der Lissaboner Nationalbibliothek steht der handschriftliche Vermerk: expurgatus secundum expurgatorium anni 1632 [...] in toto hoc opere cavendum ne quid detrahat latini vulgatae, cum sequatur interpretationem Pagnini et totus sit in inveniendis novis significationibus vocum hebraicarum. Und entschuldigend: Hic author scripsit ante concilium Tridentinum et inde in his quae minus defert vulgatae editioni caute legendus. Zitiert nach *Martins Marques* (wie Anmerkung 56), 313f. Auf den portugiesischen Index kam das Werk 1624 zur Expurgation zusammen mit Foreiros Kommentar. Vgl. *Rêgo* (wie Anmerkung 54), 104. Siehe auch *F. H. Reusch*, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte, Band 1, Bonn 1883 (ND Aalen 1967), 575. Zu den Expurgationsregeln s. *I. S. Révah*, La censure inquisitoriale portugaise au XVI[e] siècle, Lissabon 1960, 72f.

[61] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 112. Psalmi Davidici, Paris 1577. Vgl. DThC 6, 1, 1183–1185 *(B. Heurtebize)*; *Hurter* (wie Anmerkung 49), nr. 116–117, 269–274. Art.: Génébrard, Gilbert, in: LThK[3] 4, 444f. *(F. Laplanche)*.

Hinter den Thesen der von Bellarmin als Autoritäten in einer schwierigen Situation angerufenen Theologen stehen schwere Kämpfe um die verbindliche Deutung des Trienter Vulgatadekrets, die schon bald nach dem Konzil einsetzten, wie Canos *Loci Theologici* bezeugen. Im Zentrum der Debatte standen Probleme einer auf die Hl. Schrift zu applizierenden Philologie, wie sie die Humanisten seit Valla und Erasmus praktizierten. Die Universität Löwen hat in diesen Diskussionen eine bedeutende Rolle gespielt, die sich auch in Bellarmins Brief an Sirleto und im Traktat widerspiegelt, wie der Umstand zeigt, dass Autoren aus dem Löwener Umfeld wichtige Argumente geliefert haben. Die Prozesse gegen Salmantiner Professoren sowie Indizierungen und Expurgierungen zeigen, wo der Schwerpunkt der Reaktion gegen Relativierung und Korrektur der *Vulgata* lag; aber die Tatsache, dass sich Bellarmin, um die Arbeit der Revisoren nach den Ereignissen um die Bibel Sixtus' V. zu rechtfertigen, genötigt sah, eine eigene Abhandlung zu verfassen, spricht für erhebliche Meinungsverschiedenheiten auch in Rom.

Bellarmin lässt es bei der Beweisführung anhand probater Autoren nicht bewenden, sondern entfaltet eine Reihe von Argumenten aus der Geschichte und der theologischen Praxis der Kirche, die auch die Anhänger einer strikten Interpretation des Vulgatadekrets nicht bestreiten konnten. So verweist er auf die Eigenart konziliarer Definitionen, die – anders als eine prophetische Offenbarung – nicht unmittelbar von Gott kommen, sondern aus Schrift und Tradition oder aus sicheren Prinzipien gewonnen werden. Die Authentizität der *Vulgata* leitet sich beispielsweise nur von ihrem langen Gebrauch in der Kirche ab, wie die Konzilsväter eindeutig bekunden. Daraus ergibt sich für ihn, dass deren Verbindlichkeit nur so zu verstehen ist, dass sie diese dank ihrer Verwendung in Lehre und Liturgie hat und dass sie Gewissheit lediglich in Glaubens- und Sittendingen beansprucht. Es wäre darum ein Missverständnis, aus diesem Umstand zu schließen, man müsse die *Vulgata* dem griechischen oder hebräischen Text vorziehen und man habe sie als fehlerfrei zu erachten. In Wahrheit trifft das Gegenteil zu.[62] Die Geschichte der *Vulgata* bestätigt nach Bellarmin diese relativierende Sicht der Dinge. So wurden etliche Bücher des Alten Testaments und das ganze Neue Testament nicht von Hieronymus übersetzt; auch hat ihm Papst Damasus den Auftrag erteilt, das Neue Testament nach den griechischen Handschriften zu verbessern.[63] Auch rechnen Hieronymus, Hilarius, Marius Victorinus und Augustinus mit Übersetzungsfehlern aus Unkenntnis. Dieser Befund zwingt zu dem Schluss, dass nach kirchlicher Tradition die

[62] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 112f. At non colligitur ex longo isto usu, ut debeat anteponi textui Graeco vel Hebraeo, idest, fontibus, neque ut nullum errorem interpretis continere credenda est; imo contrarium plane colligitur, siquidem ita longo tempore Ecclesia usa est hac editione, ut tamen errores nonnullos in ea deprehenderit, eosque vel correxerit recurrendo ad fontes, vel toleraverit, ne populos turbaret.

[63] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 113. Zur Übersetzertätigkeit des hl. Hieronymus s. *A. Fürst*, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg i. Br. 2003, 21–116.

Korrektur von Mängeln möglich und sogar geboten ist. Als gänzlich unbegründet hat daher zu gelten, dass die Trienter Konzilsväter gegen die patristischen Gewährsleute haben entscheiden wollen.[64]

Weiter gibt Bellarmin zu bedenken, dass es stets Praxis der Konzilien war, nur das zur Erhaltung und Verteidigung des Glaubens wirklich Notwendige zu definieren. Diesem bewährten Prinzip ist durch den Entscheid Genüge getan, dass die *Vulgata* keinen einen wesentlichen Punkt berührenden Irrtum enthält und dass sie darum im öffentlichen Gebrauch der Kirche bleiben soll. Um diesen Zweck zu erfüllen, ist keine Version vonnöten, die sich in allem wortgetreu mit der Quelle deckt, wie der Umstand bezeugt, dass man über tausend Jahre ohne Nachteil für den Glauben akzeptiert, dass der Übersetzer der *Vulgata* an etlichen Stellen geirrt hat.[65] Den Hinweis auf die Toleranz der Kirche ergänzt Bellarmin durch einen die Überlieferung der Texte erläuternden Gedanken, der für seine Kenntnis der philologischen Schwierigkeiten einer Bibelkorrektur spricht. Die Vielfalt der Lesarten macht es zuweilen unmöglich, den exakten Wortlaut zu eruieren. Eine absolute Genauigkeit ist an einzelnen Stellen nicht erreichbar.[66]

Mit dieser in den Ohren vieler Zeitgenossen höchst anstößig klingenden These bringt Bellarmin zum Ausdruck, dass selbst eine mit großer Sorgfalt vorgenommene Revision der *Vulgata* längst nicht alle Textprobleme aus der Welt schaffen kann. Kontroversen über einzelne Stellen wird es also immer geben. Oder auch: Der Streit um den Rang der *Vulgata*, wie er damals mit Erbitterung in Spanien und Portugal ausgefochten wurde, hat jeglichen Sinn verloren, weil philologische Probleme aus sich nicht den Glauben tangieren.

Noch nicht geklärt ist die etwa bei Melchior Cano umstrittene Frage nach Funktion und Wert der biblischen Sprachen für Textrekonstruktion und Exegese. Auch hier ist Bellarmins Antwort eindeutig: Die hebräische und griechische Textüberlieferung ist authentischer als die lateinische *Vulgata*, die sich zu den ursprünglichen Versionen wie ein Bach zu seinen Quellen verhält. Das heißt: Im Falle eines Dissenses zwischen beiden ist ihnen nach Auffassung des Konzils die *Vulgata* nicht vorzuziehen. Sie ist, wie erneut betont wird, authentisch nur in Hinsicht auf Glauben und Sitten, nicht aber in Bezug auf alle sonstigen Einzelheiten.[67] Als nicht minder bemerkenswert erweist sich die Antwort auf den Einwand, dass das Konzil doch allein die

---

[64] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 114.

[65] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 114. Bellarmin zitiert aus einem Brief Augustins an Hieronymus. Ep. 82, 3, ed. *A. Fürst*, Augustinus – Hieronymus. Epistulae mutuae. Briefwechsel, 2. Band, Turnhout 2002, 266.

[66] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 114 [...] quia cum in multis locis magna sit codicum vulgatae editionis varietas, non potest sciri quae sit vera lectio vulgatae; proinde nec potest sciri quae sit vera lectio absolute.

[67] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 114f. [...] ergo vulgata latina editio non sic existimanda est approbata a concilio, ut ubicumque dissentit a fontibus, sit illis anteponenda; proinde non in omnibus sit authentica, sed tantum in his quae ad fidem et mores pertinent, in quibus optime conveniunt hebraea, graeca et latina.

Vulgata für authentisch erklärt habe, nicht aber die ursprachlichen Versionen. Dies war nach Bellarmin deshalb nicht nötig, weil man sie ohnehin als authentisch angesehen hat. Schließlich: Die *Vulgata* erfreut sich jenes Privilegs nur im Blick auf die vielen damals im Umlauf befindlichen lateinischen Bibeln, denen doktrinäre Autorität nicht eignet.[68]

Bellarmin war sich zweifellos bewusst, dass seine Thesen in vielen Kreisen als Provokation empfunden wurden, so dass er sich sogleich genötigt sah, die Vorbehalte durch Verweise auf das Kirchenrecht und den Väterkonsens zu neutralisieren. Konnte das Trienter Konzil einer solchen Tradition widersprechen? Den uns vornehmlich bei spanischen Theologen begegnenden Einwand, die ursprachlichen Versionen seien durch Juden oder Griechen verfälscht worden, nimmt auch er auf. Er hat in seinen Augen als unbewiesen *(gratis)* zu gelten, weil ein Vergleich zwischen alten und neuen Handschriften grundsätzliche Übereinstimmung ergeben hat. Fehler lassen sich in der ursprachlichen ebenso wie in der lateinischen Textüberlieferung finden.[69]

Ein sonst, soweit wir sehen, in der damaligen Diskussion nicht verwendetes Argument, das den Rang der *Vulgata* ebenfalls relativiert, verdient Beachtung. Bellarmin erinnert an die Tatsache, dass die katholische Kirche auch unter Syrern, Armeniern, Arabern und Griechen existiert, und dass diese gleichwohl im Besitz einer „authentischen Schrift" sind. Ist es glaubhaft, dass Trient diesen Kirchen des Orients eine verbindliche Bibel abgesprochen hat?[70] Ferner schreibt er, in den Konzilsakten finde sich die Bemerkung, dass man auch weiterhin die griechische und die hebräische Bibel mit derselben Autorität versehen wissen wolle, wie sie diese vor Trient gehabt hätten. Dies sei einer Antwort zu entnehmen, die Kardinal Cervini Andreas Vega gegeben habe.[71]

Zu den Gedanken über die sprachliche Eigenart der *Vulgata* gesellen sich zwei andere Überlegungen. Die häufig vertretene Ansicht, die biblischen Quellenschriften verdienten wegen der Textverderbnis kein Vertrauen, hätte zur Folge, dass nur die lateinische Version übrig bliebe, von der man wiederum sagen müsse, dass keine zwei Codices übereinstimmten.[72] Ferner: Wäre nur die Version des hl. Hieronymus authentisch, dann erfreuten sich die ihr vorausliegenden Übersetzungen dieses Privilegs nicht. Das würde bedeuten, dass liturgische Texte – man denke an das alte Psalterium, das in St. Peter im Gebrauch ist – geringere Autorität hätten, als sie der *Vulgata*

[68] Ed. cit. (wie Anm 2), 115. Respondeo, hebraeam et graecam, cum sint ipsi fontes, per se esse authenticas, neque egere Concilii approbatione; latinam, quia est versio, approbatione eguisse. Praeterea Vulgatam latinam ideo authenticam fieri debuisse, ut discerneretur ab aliis innumeris versionibus latinis; hebraeam et graecam, quia unicae sunt, non eguisse signo discretivo.

[69] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 115f.

[70] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 116. Quis igitur credat Concilium Tridentinum ita voluisse solam Latinam editionem esse authenticam, ut simul assereret Ecclesiam graecam et syriacam non habere, nec habuisse a multis annorum centuriis authenticam Scripturam?

[71] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 116. Die Aussage Vegas s. Anmerkung 12.

[72] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 116f.

eignet.[73] Das letzte und besonders gewichtige Argument zugunsten einer Revision der *Vulgata* ergibt sich aus den Fehlern, die sich in ihr finden. Die Liste der Korrekturen mit den sie begleitenden philologischen Bemerkungen zeigt, dass Bellarmin seine Argumente nicht nur aus allgemeinen theologischen Prinzipien ableitet, sondern dass er seine Einsichten auch aus der Arbeit an Texten gewonnen hat. Sie hatte ihm gezeigt, dass nur der Rückgriff auf die ursprachliche Überlieferung zu einer verlässlichen *Vulgata*, wie sie das Konzil gefordert hatte, führen konnte. Selbst ein philologisch befriedigendes Resultat würde indes die „Quellen" nicht überflüssig machen; sie bleiben ein Schatz, den die Kirche nie verlieren darf.

Bellarmin als Konsultor

Bellarmins ausgewogene und den Vulgataproblemen allein angemessene sachlich-kritische Haltung half ihm in seiner Eigenschaft als Konsultor angesichts der großen Schwierigkeiten, in die Papst und Kurie nach der Publikation der Bibel Sixtus' V. (1590) geraten waren. Der Hintergrund derselben lässt sich kurz folgendermaßen darstellen. Da die mit der Revision der *Vulgata* betraute Kommission nur langsame Fortschritte gemacht hatte, nahm der für seine Tatkraft bekannte Papst die Sache selbst in die Hand. Unter Missachtung der bisher geleisteten Arbeit und ohne entsprechende philologische Kompetenz „korrigierte" er in großer Eile den Bibeltext. Auch das Lesen der Druckbögen besorgte er selbst.[74] Die so revidierte Bibel erschien im Mai 1590, eingeführt durch die Bulle *Aeternus ille*, die der Papst mit großer Sorgfalt redigiert hatte. Nach dem Tod Sixtus' V. am 27. August 1590 formierte sich energischer Widerstand vornehmlich seitens der Vulgatakommission, der es schließlich gelang, den Verkauf der Bibel einzustellen und die bereits im Umlauf befindlichen Exemplare einzuziehen und zu vernichten.[75]

Wie sollte man die unbegründeten, gegen die handschriftliche Tradition durch den Papst vorgenommenen „Tilgungen, Zufügungen oder Änderungen" rechtfertigen und das höchste Lehramt gegen den Vorwurf, der Nachfolger Petri habe das Wort Gottes korrumpiert, verteidigen?[76] Was war in dieser verfahrenen Situation zu tun? Bellarmin schlug Papst Gregor XIV. vor, so gut und so schnell wie möglich dieses „Übel" zu beseitigen, indem man eine erneute Revision in die Wege leitete und dann zum Druck einer verbesserten Ausgabe schreiten sollte. Man solle ferner alle bereits zirkulierenden Exemplare aus dem Verkehr ziehen. Um dem Eindruck zu wehren,

[73] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 117.

[74] Vgl. *Höpfl* (wie Anmerkung 8), 138–151.

[75] Dazu s. *P. M. Baumgarten*, Neue Kunde von alten Bibeln, Krumbach 1922. Darin: Die Verfemung der Sixtinischen Bibel, 263–272; Die Beschlagnahme und der Verbleib der Sixtinischen Bibel, 272–287; Die Vernichtung der Sixtinischen Bibel in Rom, 288–290.

[76] So das Urteil Bellarmins 1591, ed. cit. (wie Anmerkung 2), 137: notatis locis, quae sine ullo fundamento aut ratione, et contra fidem omnium codicum latinorum, graecorum et hebraeorum sublata, addita vel mutata sunt […].

Sixtus V. habe seine Bibel für definitiv gehalten, empfahl er, man möge ein Vorwort abfassen, aus dem deutlich hervorginge, der Papst selbst habe die aus großer Eile erklärbaren Mängel erkannt und die Absicht geäußert, einen verbesserten Text in den Druck zu geben.[77]

Papst Gregor XIV. habe dem, wie Bellarmin später in seiner Autobiographie schreibt, zugestimmt und zu diesem Zweck die Bildung einer Kommission angeordnet.[78] Ob diese Darstellung der Wahrheit entspricht oder ob sie erfunden wurde, um das Ansehen Sixtus' V. zu schützen, braucht uns hier nicht zu beschäftigen; wohl aber sind die Maßnahmen ein Zeichen, dass man die päpstliche Lehrautorität, wie sie in der Einführungsbulle *Aeternus ille* zum Ausdruck kommt, in hohem Maße für gefährdet hielt.[79] Die noch Jahre danach geführten Diskussionen innerhalb des Jesuitenordens werden diese Einschätzung bestätigen. Auffällig ist, dass die später gefundene Lösung, wonach die Bulle nicht publiziert wurde und dass sie deshalb der Verbindlichkeit ermangelte, hier noch keine Erwähnung findet[80]. Der zur Revision der Bibel Sixtus' V. eingesetzten Kommission gehörte auch Bellarmin an. Um die Arbeit zu erleichtern, schlug er Regeln vor, die von den sachlichen und persönlichen Schwierigkeiten Zeugnis ablegen, denen man sich kon-

---

[77] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 138: [...] et in praefatione narretur Sixtum quidem Pontificem biblia suo jussu castigata superiore anno emisisse; sed cum advertisset, prae festinatione, ut fieri solet in primis editionibus, multa emendatione digna variis de causis in iis bibliis irrepsisse, ipsum eumdem suum illud opus sub incudem revocare voluisse; sed quod ille morte praeventus praestare non potuit, nunc demum a successore esse perfectum.

[78] Vgl. *J. J. I. v. Döllinger/ F. H. Reusch*, Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin lateinisch und deutsch mit geschichtlichen Erläuterungen, Bonn 1887, 111–128 und 38f. Siehe auch *Le Bachelet* (wie Anmerkung 2), 457f. Der berühmte, oft zitierte Text lautet: Anno 1591, cum Gregorius XIV cogitavit quid agendum esset de Bibliis Sixti V editis, in quibus erant permulta perperam mutata, non deerant viri graves, qui censerent, ea biblia esse publice prohibenda. Sed N. coram Pontifice demonstravit, non esse biblia illa prohibenda, sed esse ita corrigenda, ut salvo honore Sixti Pontificis, biblia illa emendata prodirent. Quod fieret, si quam celerrime tollerentur quae male mutata erant, et biblia recuderentur sub nomine ejusdem Sixti, et addita praefatione, qua significaretur, in prima editione Sixti prae festinatione irrepsisse aliqua errata vel typographorum vel aliorum (457f.). Zum Ganzen s. *L. v. Pastor*, Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration, Band 10, Freiburg i. Br. 1926, 147–164.

[79] Zum Streit über die Aussagen Bellarmins s. *P. M. Baumgarten*, Die Vulgata Sistina von 1590 und ihre Einführungsbulle. Aktenstücke und Untersuchungen, Münster 1911, 40. Text von Aeternus ille: 40–63; *F. Amann*, Die Vulgata Sixtina von 1590. Eine quellenmäßige Darstellung, Freiburg i. Br. 1912; *J. B. Nisius*, Zur Geschichte der Vulgata Sixtina, in: ZKTh 36 (1912), 1–47, 209–25; *ders.*, Schlußergebnisse der Forschung und Kontroverse über die Vulgata Sixtina, in: Ebd. 38 (1914), 183–266; *C. A. Kneller*, Zur Vulgata Sixtus' V., in: ZKTh 46 (1922), 313–325, 468–479; 47 (1923), 154–160, 601–611; 48 (1924), 133–151; *ders.*, Die Bibelbulle Sixtus' V., in: ebd. 52 (1928), 202–224. Kritische Zusammenfassung der Diskussion bei *F. Stummer*, Einführung in die lateinische Bibel, Paderborn 1928, 181–205. Siehe auch die Würdigung der Beiträge P. M. Baumgartens durch S. Merkle in einer Rezension in der Theologischen Revue 1924. Sie und andere Stimmen hat Baumgarten in einem „Sonderabdruck aus dem zweiten Bande erstem Teil von Neue Kunde von Alten Bibeln" veröffentlicht (23–28).

[80] An der Tatsache, dass die Bulle *in valvis* der römischen Hauptkirchen publiziert wurde, besteht kein Zweifel, nachdem P. M. Baumgarten das Original der Bulle mit dem Kursorenvermerk des Pompeius Guerra gefunden hat: *P. M. Baumgarten*, Das Original der Bulle „Eternus ille celestium" vom 1. März 1590, in: BZ 5 (1907), 337–351, hier: 339. *Ders.*, Einige Tatsachen über die Bibelbulle Sixtus' V. und ihre kanzleimäßige Behandlung, in: ThGl 14 (1922), 298–306.

frontiert sah. Der Autor rechnet schon im Voraus mit zahlreichen Einwänden gegen das mit Ungeduld erwartete Resultat, von denen einer unsere besondere Aufmerksamkeit erregt. Die korrigierte Bibel werde, heißt es, gelehrte Männer – namentlich solche, die weit entfernt von Rom lebten – unbefriedigt lassen, wenn man ihnen sage, dass die verbesserte Fassung vom Apostolischen Stuhl, dem ein infallibles Urteil eigne, komme, da sie wüssten, dass der Papst nicht den Kommissionssitzungen vorgestanden und deren Teilnehmer nicht konsultiert habe. Er habe vielmehr die gesamte Arbeit anderen übertragen, denen er den Beistand des Hl. Geistes nicht habe delegieren können.[81] Das heißt: Im Falle einer persönlichen Anwesenheit des Papstes und einer Anhörung der Konsultoren würde es sich nach Bellarmins Auffassung bei der Approbation der Bibel um ein infallibles Urteil handeln. Man versteht nun besser, warum er nach Erscheinen der Bibel Sixtus' V. so besorgt war und sich im Interesse des höchsten Lehramts nach einer Lösung umsah, die die Gefahr bannen konnte. Umgekehrt erfreut sich die in Vorbereitung befindliche Bibelausgabe als Werk von Konsultoren einer geringeren Autorität – ein von Bellarmin angesichts der komplizierten Materie und der oft fehlenden Einmütigkeit der Kommissionsmitglieder erwünschter Nebeneffekt. Dass es Bellarmin, aus einer bösen Erfahrung vorsichtig geworden, tatsächlich um eine – im Vergleich zu *Aeternus ille* – lehrmäßig zurückgestufte Bibeledition ging, zeigt seine Frage, unter welchem Namen die neue Ausgabe publiziert werden sollte: unter dem einer Privatperson oder unter dem des Papstes? Falls man sich für die Nennung des Papstes entscheiden würde, wäre weiter zu untersuchen, ob das in Gestalt eines Dekrets zu geschehen hätte, die der Ausgabe alleinige Autorität sichern würde oder ob man den anderen von katholischen Theologen edierten Übersetzungen weiterhin ihren Platz in der Kirche lassen sollte. Eine Publikation unter dem Namen des Druckers würde weder den durch die Bibel Sixtus' V. entstandenen Skandal mindern noch der drohenden Gefahr häretischer Verleumdungen wehren. Nicht mehr erkennbar wäre schließlich, ob der Apostolische Stuhl die Bibel Sixtus' V. verurteilte oder approbierte.[82] Nicht weniger bemerkenswert ist, dass Bellarmin dem Papst davon abrät, der neuen Ausgabe ein Dekret voranzustellen. Eine öffentliche Billigung dieser Art wäre nur angebracht, wenn der Papst an den Kommissionssitzungen teilgenommen, die Regeln aufgestellt und die Korrekturvorschläge im Einzelnen akzeptiert hätte. Besonders aufschlussreich ist das Argument, dass die Arbeit der Revisoren nicht den Gewissheitsgrad aufweist, den eine Approbation des Apostolischen Stuhls voraussetzt, da der

[81] De ratione servanda in bibliis corrigendis, ed. cit. (wie Anmerkung 2), 128. Neque satisfiet viris doctis, praesertim iis qui longe absunt ab Urbe, si dicamus hanc emendationem prodire ab Apostolica sede, cujus est infallibile judicium, nam non ignorabunt summum Pontificem non praefuisse congregationi eorum qui biblia correxerunt, neque eorum sententiam audivisse, sed negocium totum aliis demandasse, quibus assistentiam Spiritus sancti delegare non potuit.

[82] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 138f.

Beistand des Hl. Geistes nicht delegierbar ist. Wiederum zeigt sich, dass Bellarmin überzeugt ist, eine päpstliche Billigung des korrigierten Bibeltextes stelle einen Akt des Lehramts dar, der sich höchster Verbindlichkeit erfreut, auch wenn hier – anders als im vorhin zitierten Text – der Begriff der Infallibilität fehlt.[83] Schließlich ist er sich der Unvollkommenheit der Arbeit bewusst. Eile, Uneinigkeit unter den Mitgliedern der Kommission, das Fehlen wichtiger Handschriften sowie der Wunsch, große Veränderungen zu vermeiden, um dem Volk kein Ärgernis zu geben, haben ein nur bedingt akzeptables Resultat gezeitigt.[84]

Bellarmin beschließt sein Votum mit dem Rat, die neue Bibel unter den Namen Sixtus' V. und Gregors XIV. zu veröffentlichen, aber ohne ihr ein Dekret des Inhalts voranzustellen, dass diese Ausgabe allen anderen vorzuziehen sei. Auch sollten die im Umlauf befindlichen Bibeln nicht unterdrückt werden.[85] Die Ursache für die auffällige Vorsicht ist leicht zu erraten. Die Bulle *Aeternus ille* Sixtus' V. und die sich daraus ergebenden Konsequenzen haben Bellarmin einen Schock versetzt, der sich nicht mehr wiederholen durfte. Er wusste, dass, hätte die Bibel des Papstes als definitiv approbiert gelten müssen, die Gegner der Infallibilität ein folgenschweres Argument in der Hand gehabt hätten. Um künftigen Einwänden von vornherein den Boden zu entziehen, war es ratsam, auf die Vorläufigkeit des demnächst zu publizierenden Bibeltextes zu verweisen und auf eine doktrinäre Approbation zu verzichten.

Dass Bellarmin die außerordentliche dogmatische Tragweite der Bulle *Aeternus ille* sofort erkannt hat, beweist das in der ehemaligen Indexkongregation aufbewahrte Exemplar, in dem er das Datum der Publikation und einige von ihm offenbar für entscheidend gehaltene Sätze unterstrichen hat.[86] Sie ist es, die den Schrecken verursacht hat, von dem wir gehört haben. Der zentrale Text besagt, dass der Papst kraft der Fülle der apostolischen Gewalt statuiert und erklärt, dass die vom Konzil für authentisch erachtete lateinische *Vulgata* zweifellos und unbestreitbar die jetzt in einer verbesserten Ausgabe vorgelegte Bibel ist. Sie stützt sich auf die Zustimmung der Kirche und der Hl. Väter, auf das Dekret des Trienter Konzils und schließlich auf die dem Papst von Gott übertragene Autorität. Darum ist sie als wahr, rechtmäßig, authentisch und verlässlich allen öffentlichen und privaten Disputationen, Predigten und Katechesen zugrunde zu legen.[87]

---

[83] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 139: [...] nam tametsi summus Pontifex recognitionem bibliorum nobis injunxit, tamen assistentiam Spiritus sancti, quam ipse solus habet, nobis delegare non potuit.

[84] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 139.

[85] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 140.

[86] Abbildung bei *P. Godman*, The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index, Leiden 2000, 144–146.

[87] [...] et ex certa nostra scientia, deque Apostolicae potestatis plenitudine statuimus, ac declaramus, eam Vulgatam sacrae tam veteris quam novi Testamenti paginae Latinam Editionem, quae pro authentica a Concilio Tridentino recepta est, sine ulla dubitatione aut controversia censendam

Man versteht nach diesen gewichtigen Worten, warum Bellarmin, als man die gravierenden Fehler der Bibel entdeckte, auf der einer revidierten Ausgabe vorauszuschickenden Formulierung bestand, die dem Autoritätsanspruch von *Aeternus ille* mit dem Hinweis auf die vom Papst selbst anerkannte Vorläufigkeit die Spitze nehmen sollte. Dass er ferner nachdrücklich empfahl, der neuen Fassung kein Dekret beizugeben, spricht nicht weniger deutlich für die böse Überraschung, die Sixtus V. dem nachfolgenden Papst und der römische Kurie hinterlassen hatte. Niemand hat, wie es scheint, den später favorisierten Gedanken gehabt, die Ungültigkeit der Bulle damit zu begründen, dass sie nicht ordnungsgemäß publiziert worden sei.

Man würde die kompromittierende Situation, in die nach Bellarmins Einschätzung des Sachverhalts das Papsttum geraten war, nicht richtig deuten, sähe man darin eine bloße Blamage eines selbstbewussten Papstes, der seine philologischen Fähigkeiten nicht zu beurteilen verstand.[88] Die Tatsache, dass Bellarmin Jahre später – im Rückblick auf die Ereignisse von 1591 – bekennt, dass er nicht wisse, ob es „jemals eine größere Gefahr" gegeben habe als anlässlich der eigenmächtigen Bibelkorrekturen Sixtus' V., spricht für eine lebhaft empfundene Besorgnis.[89] Worin bestand die „Gefahr"? Nach den uns bekannten Einzelheiten und im Blick auf die anschließend zu würdigenden Diskussionen kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass Bellarmin in den Umständen nach der Publikation der Bibel Sixtus' V. eine Bedrohung für die inzwischen in einer breiten Tradition ausgebildete Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, an der nicht zuletzt Theologen der Gesellschaft Jesu maßgeblich beteiligt waren, gesehen hat. Nichts weniger als die Lehrautorität des Papstes stand auf dem Spiel. Dass andere solche Ängste teilten, aber zu konträren Schlüssen kamen, mag zeigen, wie ernst die Situation in bestimmten Kreisen empfunden wurde.

Reaktionen im Jesuitenorden

Dass wir mit der eben geäußerten Meinung auf der richtigen Spur sind, zeigt zunächst ein Briefwechsel von 1594 zwischen dem General der Jesui-

---

esse hanc ipsam, quam nunc, prout optime fieri potuit, emendatam et in Vaticana typographia impressam, in universa Christiana Republica atque in omnibus Christiani orbis Ecclesiis legendam evulgamus, decernentes eam prius quidem universali S. Ecclesiae ac SS. Patrum consensione, deinde vero Generalis Concilii Tridentini decreto, nunc demum etiam Apostolica nobis a Domino tradita auctoritate comprobatam, pro vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis, privatisque disputationibus, lectionibus, praedicationibus et explanationibus recipiendam et tenendam esse. Zitiert nach *R. Cornely*, Introductio in V. T. libros sacros, vol. I, Introductio generalis, Paris 1885, 471.

[88] Dazu s. *Godman* (wie Anmerkung 86), 61–64.

[89] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 78, Anmerkung 1. Bellarmin hat 1602 mit der folgenden Erinnerung an die Voreiligkeit Sixtus' V. Papst Clemens VIII. vor einer einsamen Entscheidung anlässlich der Kontroversen im Gnadenstreit zwischen Dominikanern und Jesuiten warnen wollen: La Santità vostra sa ancora il pericolo nel quale messe se stesso et tutta la chiesa la santa memoria di Sisto V in voler correggere la Biblia secondo il suo proprio parere, ed io certo non so se si è corso mai pericolo maggiore. Dazu s. *Dietrich* (wie Anmerkung 1), 463–465.

ten, Aquaviva, und dem Provinzial der oberdeutschen Provinz, in dem Ersterer sich beklagt, es werde das Gerücht verbreitet, einige römische Patres wären von der Ansicht durchdrungen, der Papst könne irren.[90] Konkreter wird die Antwort Georg Federers, Professor der Philosophie in Ingolstadt, vom 2. Mai 1594, den der Tadel im Visier gehabt hatte. Er habe, schreibt er, in Rom gehört, Bellarmin behaupte wegen der *Biblia Sixti Quinti*, der Papst könne irren. Er habe das nicht glauben wollen, doch habe man ihm das „mit vielen und gewichtigen Worten" bestätigt. Wegen seiner Zweifel habe er Bellarmin persönlich befragen wollen, habe es jedoch aus Vergesslichkeit vor der Abreise nicht getan.[91]

Wie sehr die Angelegenheit die Jesuiten in Ingolstadt noch Jahre später beschäftigt hat, zeigt ein Brief Jacob Gretsers an Bellarmin vom 23. Juni 1608, der besondere Aufmerksamkeit beanspruchen darf. Obschon er – wie Bellarmin – die Infallibilität eines ohne Konzil lehrenden Papstes immer verteidigt habe, bereite ihm die Bulle *Aeternus ille* Schwierigkeiten. Offenbar wurden ihm diese durch das Buch des englischen Kalvinisten Thomas James vor Augen geführt, das den bezeichnenden Titel *Bellum papale* trägt und die Differenzen zwischen Sixtus V. und Clemens VIII. in Bezug auf die *Hieronymiana editio* zum Gegenstand hat.[92] Gretser zweifelt nicht daran, dass die Bulle einen ihm verborgenen *defectus* enthält, über den ihn Bellarmin unterrichten soll. Die sodann präsentierten zehn Probleme weisen ins Zentrum der damaligen Unfehlbarkeitsdiskussionen. Wie soll sich ein Theologe, der die wahre und allgemeine Lehre vertritt, wonach der Papst, selbst wenn er als Einzelperson etwas *ex cathedra* definiert, nicht irren kann, die Fakten erklären, die nach der Publikation der Bibel Sixtus' V. zu konstatieren sind? Stehen sie nicht im Widerspruch zum Verständnis der Infallibilität, wie sie gerade von den führenden Jesuitentheologen verteidigt wurde? Gretser erinnert daran, dass man die Bibel mitsamt der Bulle aus dem Verkehr gezogen hat und dass danach eine revidierte Bibel mit erheblich verändertem Text publiziert wurde.

Mit zehn Argumenten illustriert Gretser die Fragwürdigkeit der Ereignisse, die zu der neuen Bibel geführt haben. Man könne, schreibt er, nicht sagen, Sixtus V. habe *Aeternus ille* als privater Lehrer erlassen, denn die von ihm gebrauchten Formulierungen zeigten, dass er als *pontifex* gehandelt

---

[90] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 153, Doc. XI.

[91] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 153f.: [...] me Romae intellexisse patrem Bellarminium propter Biblia Sixti Quinti asserere Pontificem, quatenus Pontifex est, posse errare [...] Zu Georg Federer s.: Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians-Universität München, herausgegeben von *L. Böhm*, Teil I, Berlin 1998, 309 *(M. Mulsow)*.

[92] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 155, Doc. XII. Das Buch Bellum Papale, sive concordia discors Sixti Quinti et Clementis Octavi circa Hieronymianam editionem erschien 1600 in London. – Zu Jacobus Gretser s. *U. Herzog*, Gretsers Leben und Werk. Ein Überblick, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 11 (1970), 1–36. Zu den zahlreichen Werken s. *C. Sommervogel*, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, t. III, Brüssel-Paris 1892, 1743–1809; Biographisches Lexikon der LMU München (wie Anmerkung 91), 156f. *(A. Schmid)*.

habe. Auch stehe fest, dass er die ganze Kirche habe verpflichten wollen.[93] Auch der Einwand, der Papst habe es an der nötigen Sorgfalt fehlen lassen, wird als nicht stichhaltig zurückgewiesen, denn die Theologen, die sie forderten, seien der Meinung, dass eine Definition selbst dann unfehlbar sei, wenn er die angemessenen Mittel nicht angewendet habe.[94] Die Behauptung, der Papst habe nicht *plane* definiert, dass seine Ausgabe die von Trient geforderte *Vulgata* sei, weist Gretser mit einem Zitat zurück. Bemerkenswert ist ferner seine Stellungnahme zu der offiziell verbreiteten These, die Bulle sei gar nicht promulgiert worden und habe darum nie verpflichtenden Charakter gehabt. In Wahrheit sei sie zusammen mit der Bibel gedruckt und verkauft worden.[95]

Das zentrale Argument, mit dem man die Neuausgabe der Bibel, wie es schien, am überzeugendsten begründen konnte, lautete, Sixtus V. selbst habe die Mängel erkannt und von dem provisorischen Charakter seiner Arbeit gesprochen, findet jedoch ebenso wenig Gretsers Zustimmung. Sage man, der Papst habe seine Meinung geändert, bedeute dies, einen im Akt des Definierens begangenen Irrtum korrigiert zu haben, während eine Entscheidung *ex cathedra* so unfehlbar ist, dass sie nicht mehr revidiert werden kann.[96] Nicht anders wird die Behauptung der *Praefatio* zur Bibel Clemens' VIII. beurteilt, es handele sich in der Bibel Sixtus' V. um bloße Druckfehler. Tatsächlich seien diese sehr gering an Zahl und der Papst selbst habe sie eigenhändig verbessert. Die neue Version hingegen sei eine „bei weitem andere" geworden und habe sich nicht nur auf typographische Korrekturen beschränkt.[97] Für nicht akzeptabel hält Gretser ferner die Auskunft, die Kirche habe der Bulle *Aeternus ille* die Rezeption verweigert, da diese Lösung mit der Lehre im Widerspruch stehe, dass die Herde eine Definition *ex cathedra* als Stimme ihres Hirten anzunehmen habe.[98] Sage man, die Bulle

[93] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 156.

[94] Ed.cit. (wie Anmerkung 2), 156f.: [...] tamen auctores hujus sententiae dicunt peccare quidem Pontificem, quando media debita non adhibet, nihilominus tamen infallibilitatem definitionis constare. Deinde Pontifex mirifice praedicat diligentiam sua in editione adornanda adhibitam. Die in der Dominikanerschule seit Franz von Vitoria vetretene Ansicht, die *debita diligentia* sei innerliche Voraussetzung einer verbindlichen Definition, deren Einhaltung von Gott selbst garantiert werde, wird hier ohne weitere Argumentation abgelehnt. Dazu s. neuerdings den Überblick bei *U. Horst*, The Dominicans and the Pope. Papal Teaching Authority in the Medieval and Early Modern Thomist Tradition, Notre Dame 2006, 43–58. Ausführlichere Darstellung s. *dens.*, Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca, Berlin 2003.

[95] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 157. Nec quinto, Bullam illam non fuisse promulgatam et publice propositam; quia excusa fuit cum ipsis Bibliis Sixti, vendita, distracta, et sine dubio alia etiam solemnia ad promulgationem pertinentia, Romae fuerunt adhibita [...].

[96] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 157. Nec sexto, dici potest Sixtum mutasse sententiam; quia hoc nihil aliud est quam dicere eum errorem in definiendo commissum correxisse. At definitio ex cathedra ita debet esse infallibilis, ut nulla unquam correctione egeat.

[97] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 157.

[98] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 157f. Nec dici potest octavo, Ecclesiam non recepisse illam Bullam; quia, si fuit definitio ex cathedra, Ecclesia debuit illam recipere; tenetur enim audire vocem pastoris sui. Anzumerken ist auch hier, dass selbst in papal orientierten Schulen die Idee der Rezeption durchaus noch akzeptiert war. So lehrt etwa der Dominikaner Francisco de Araújo 1635,

habe keine Glaubenssache zum Gegenstand gehabt, so sei das unzutreffend, denn das Dekret des Trienter Konzils über die *Vulgata* habe strikt bindenden Charakter gehabt. Der Entscheid Sixtus' V. wolle nichts anderes zum Ausdruck bringen, als dass sich dadurch seine Bibelausgabe der Authentizität erfreue, die die Väter seinerzeit gefordert hätten. In ihr sei nach den Worten von *Aeternus ille* in jeder Hinsicht das reine und unverfälschte Wort Gottes enthalten und mit festem Glauben anzunehmen.[99] Auszuschließen sei endlich, Sixtus V. sei aus mangelhafter Kenntnis eines partikulären Faktums zur Definition geschritten, da er selbst sage, er habe aus „klarer Erkenntnis und kraft apostolischer Gewalt" die Approbation erteilt.[100]

Das Ergebnis der Argumentationen Gretsers lässt an Präzision und Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig. Man darf in ihnen ein Kompendium der Infallibilitätslehre sehen, wie sie damals namentlich von Jesuitentheologen verteidigt wurde. Jeder der zehn Punkte steht mit den durch Bellarmin veranlassten Maßnahmen in Widerspruch und entzieht ihnen die historische und sachliche Rechtfertigung, so dass sich der Schluss aufdrängt, dass allein die Bibel Sixtus' V. die durch die päpstliche Unfehlbarkeit garantierte Authentizität beanspruchen darf und dass alle weiteren Schritte als Irrwege zu erachten sind. Die die Ausführungen beschließende Konklusion unterstreicht die außerordentliche Brisanz, die dem Ganzen innewohnt. Gretser sieht in den Ereignissen einen frontalen Angriff auf die Prinzipien der Infallibilitätsdoktrin, wonach ein als Einzelperson, unabhängig von einem Konzil, *ex cathedra* definierender Papst nicht irren kann. Die von manchen Theologen, die nicht weiter vorgestellt werden, vertretene Ansicht, dies gelte nur für den Fall *si papa temere non agat*, also unüberlegt und ohne der Sache angemessene Konsultation, hält Gretser für eine höchst gefährliche Ausflucht, denn dann ließen sich alle päpstlichen Entscheidungen anfechten. Konzediert wird, dass ein *temere* handelnder Papst zwar sündigt, die Unfehlbarkeit davon aber unberührt bleibt.[101]

---

dass die Kirche *Aeternus ille* deshalb nicht rezipiert habe, weil der Papst als Privatperson gehandelt habe. Dazu s. *Horst* (wie Anmerkung 94), 168. Andere Autoren sehen die Rezeption durch die Kirche als letztes Kriterium in gewissen Grenzsituationen an, etwa im Fall der Päpstin Johanna oder bei einem Putativpapst.

[99] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 158. Nec dici potest nono, non fuisse definitionem de re pertinente ad fidem; quia definitio Concilii Tridentini de vulgata editione est decretum fidei; ergo et haec Sixti, cum nihil aliud definiat, nisi hanc suam editionem esse illam quam Synodus Tridentina velut authenticam approbavit. Deinde, de fide est extare verbum Dei purum et incorruptum; ergo, quando Pontifex definit in hac editione determinata extare verbum Die incorrupte quoad omnia, necessario id firma fide credendum est.

[100] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 158: [...] sed ex certa sua scientia, deque Apostolicae potestatis plenitudine.

[101] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 158. Magnam igitur difficultatem undequaque parit haec Bulla Sixti iis qui defendunt Pontificem, etiam solum, aliquid ex cathedra definientem totique Ecclesiae proponentem, errare non posse. Non enim placet eorum sententia qui dicunt tum etiam solius definitionem esse infallibilem, si Pontifex non agat temere. Hoc enim effugio omnes definitiones Pontificum eludi possent; et, ut peccet temere agendo, attamen definitioni sua constat infallibilitas.

Wir haben Gretsers an Bellarmin adressierte *Difficultates* deshalb so ausführlich gewürdigt, weil sie in einer sehr präzisen Gestalt die Prinzipien und Konklusionen der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bieten, wie diese namentlich von den großen Jesuitentheologen Gregor von Valencia, Suárez und nicht zuletzt Bellarmin ausgearbeitet worden ist. Eines ihrer typischen Merkmale ist, dass sie auch den Anschein einer Bedingung – angemessene, innerlich notwendige Vorbereitung einer Definition und in gewissen Fällen Rezeption – eliminiert, um rechtliche Anfechtungen auszuschalten. Dies richtet sich vor allem gegen Dominikanertheologen, die allerdings nicht namentlich genannt werden.[102] Ob Bellarmin auf Gretsers Fragen geantwortet hat, wissen wir leider nicht. Dass eine Erwiderung nicht gegeben oder nicht erhalten ist, muss man sehr bedauern, da der Historiker gern gewusst hätte, wie die von ihm gegen *Aeternus ille* und die Bibel Sixtus' V. empfohlenen Maßnahmen auf dem Boden seiner Ekklesiologie zu rechtfertigen wären.

Für ernste Meinungsverschiedenheiten im Jesuitenorden spricht ferner die Schrift eines Anonymus, von der X.-M. Le Bachelet vermutet, sie enthalte Hinweise auf apologetische Äußerungen Bellarmins.[103] Der unbekannte Autor wendet sich gegen Versuche, die Eingriffe Sixtus' V. in die Bibel zu verharmlosen, um ihnen die dogmatische Anstößigkeit zu nehmen. Scharf klagt er Unwissenheit, Nachlässigkeit und Willkür an, mit denen der Papst die Revision der Bibel betrieben habe. Bedenken, dies so freimütig zu sagen, hat er nicht, da er in der zuvor anzuwendenden Sorgfalt die Bedingung eines allgemein verbindlichen Entscheids sieht. Eine solche hat in diesem Fall offensichtlich gefehlt, so dass Sixtus V. als bloßer Privatmann gehandelt hat und sich deshalb des Privilegs der Unfehlbarkeit nicht er-

[102] Zwischen der bei einer Definition anzuwendenden *debita diligentia* und der *infallibilitas* besteht nach Bellarmin keine wesentliche, sondern nur eine moralische Verbindung. Dazu s. folgenden Text: Quod summus pontifex non debeat causas graviores definire sine consilio fratrum. Dazu heißt es: Dixi, non debeat, non autem, non possit, ut significarem eum peccare si definiat causas graviores sine consilio fratrum; non autem esse irritam, quamvis in quibusdam casibus poterit esse etiam irrita. *X.-M. Le Bachelet*, Auctarium Bellarminianum. Supplément aux œuvres du Cardinal Bellarmin, Paris 1913, 521f. Siehe auch *Dietrich* (wie Anmerkung 1), 387f. und 464f.; *W. Klausnitzer*, Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart, Innsbruck 1987, 299. Zu Gregor von Valencias Lehre von der Unfehlbarkeit und deren Voraussetzungen s. *U. Horst*, Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart, Mainz 1978, 193–198. Siehe Text 197f., Anmerkung 173. Zu Luis Molina s. ebd. 230f., Anmerkung 51. Molina leugnet die Notwendigkeit einer angemessenen Vorbereitung: Hac enim opinione (ne errorem dicam) admissa certe corruit autoritas omnium summorum pontificum definitionum neque enim scire possumus, an debitam diligentiam adhibuerint … et an summi pontifices perversa intentione aut passione moti fuerint. Zu portugiesischen Jesuiten mit zum Teil extremen Ansichten s. ebd. 231–251.

[103] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 159f. Cum igitur Xistus multa hinc inde sustulerit ex Bibliis, quamvis ipse existimaret se tantum conferre quae ex errore irrepserant, si tamen vere sustulit verbum Dei, videtur contra Concilii decretum partem aliquam libri canonici abstulisse. Et quia illam suam editionem pontificio decreto confirmavit, jussitque nihil addi aut demi, non video quomodo ejus constitutio non pugnet cum decreto Concilii. Und 162: hoc autem a quocumque fiat videtur esse contra fidem propter rationes allatas et decretum Concilii.

freut.[104] An dieser These ist bemerkenswert, dass sie – gegen maßgebliche Theologen des Jesuitenordens – auf einen seit Franz von Vitoria von den meisten Dominikanern verteidigten Grundsatz zurückkommt, wonach entsprechende Vorbereitung zu den inneren Voraussetzungen einer unfehlbaren Definition gehört, wobei sie freilich den Zusatz machen, dass Gott die Einhaltung der Bedingung garantiert, um Anfechtungen auszuschließen. Auf diese wichtige Präzisierung verzichtet der Anonymus; auch sagt er nicht, wer im Zweifelsfall zu entscheiden hat, ob die Bedingung erfüllt wurde oder nicht. Angemerkt wird indes, Papst Clemens VIII. habe die nötige Sorgfalt walten lassen, so dass die Approbation seiner Bibel die volle Autorität besitze.[105]

Bellarmin hätte diesem radikalen Lösungsvorschlag sicher nicht zugestimmt, da er Sixtus V. in einer Weise bloßgestellt hätte, die nicht im Sinne der römischen Kurie lag, die das Ansehen des Papsttums möglichst wahren wollte. Auch zählte er in seiner Lehre von der Infallibilität die *diligentia debita* nicht zu den wesentlichen Bedingungen einer Definition. War es nicht am einfachsten, Sixtus V. Worte in den Mund zu legen, die die Unvollkommenheit und Vorläufigkeit seiner Bibel bezeugten und so die Revision rechtfertigten?

Dass die Auseinandersetzungen über die Bibelrevision und insbesondere über *Aeternus ille* in Ingolstadt nicht aufhörten, zeigt eine Stellungnahme des dortigen Theologieprofessors Adam Tanner.[106] In den Jahren 1609 bis 1610 habe man, schreibt er, privat und öffentlich die *difficultas de Bibliis sixtinis* diskutiert und sei zu keinem Einvernehmen gelangt. Um die Wahrheit zu erfahren, habe er sich schließlich an den Assistenten der deutschen Jesuiten in Rom gewandt. Die am 28. August 1610 erfolgte Antwort besagte, man habe nach sorgfältigen Nachforschungen und Erörterungen mit in dieser Angelegenheit sachkundigen Jesuiten eine Auskunft erhalten, die alle Schwierigkeiten ausgeräumt habe. Die Lösung des Problems, zu der man offenbar erst nach langen Untersuchungen kam, ist uns bereits bekannt: Die Bibelbulle ist gar nicht publiziert worden, wofür als ganz sicheres Zeichen dient, dass sie im Register der Apostolischen Kanzlei nicht verzeichnet ist. Papst Paul V. habe diese Antwort selbst approbiert.[107] In einem weiteren Schreiben vom 4. September 1610 ergänzte der Assistent seine Mitteilung

[104] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 163: [...] nemo enim catholicus dixit unquam aut dicere potest Pontificem ut hominem non posse errare [...] Tunc autem Pontifex vere agit ut Pontifex, et ut talis, res fidei definit, cum sequitur regulas a Spiritu sancto traditas, quas si negligat aut contemnat, jam non ut Pontifex agit, sed tanquam homo privatus, et ut maxime profiteatur se ex cathedra definire, humano tamen more loquitur et errat [...].

[105] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 165: [...] denique ea (Clemens VIII.) praestitit omnia quae ad roborandam firmandamque videntur necessaria. Quocirca ejus definitio rata videtur esse ac firma.

[106] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), Doc. XXIV, 187f. Zu Adam Tanner s. *Horst* (wie Anmerkung 102), 211–214. Biogr. Lexikon der LMU München (wie Anmerkung 91), 427f. *(M. Mulsow)*.

[107] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 187. Certum est Bullam de iis Bibliis non fuisse promulgatam, cujus rei certissimum indicium est, in Registro hujusmodi promulgationem non reperiri. Zur Publikation der Bulle s. *Baumgarten* (wie Anmerkung 75), 156–166.

mit dem Hinweis, P. Juan Azor, Professor am Collegium Romanum, habe, als „einige" nach der Publikation der Bibel behauptet hätten, der Papst könne irren, da er *de facto in Bibliis* geirrt habe, öffentlich darauf hingewiesen, dass die Bulle in Wahrheit nicht veröffentlicht worden sei, obschon im Druck die Unterschrift der *Cursores* stehe. Dies sei übereilt *per anticipationem typographi* geschehen.[108]

Beide Antworten des Assistenten sind von außerordentlichem Interesse. Zunächst: Es fällt auf, dass es längerer Nachforschungen und Diskussionen bedurfte, um eine Erklärung zu finden, die doch angeblich kurialen Kreisen längst geläufig war. Ferner: Es überrascht, dass jetzt als Grund für die Bibelrevision nicht angegeben wird, Papst Sixtus V. habe selbst seine Ausgabe für mangelhaft und vorläufig gehalten. Stattdessen liegt nunmehr der Nachdruck auf dem fehlenden Registereintrag, der allein alle seither unternommenen Schritte, der Sixtusbibel die Verbindlichkeit zu nehmen, rechtfertigt. Der Äußerung Juan Azors ist zu entnehmen, dass nicht näher bezeichnete römische Kreise angesichts der Defekte der Sixtusbibel mit dem Argument kamen, der Papst könne irren und habe tatsächlich auch geirrt. Daraus darf man schließen, dass die der Lehre von der päpstlichen Infallibilität drohende Gefahr das Motiv für alle Maßnahmen gewesen ist.

Das Bemühen der Jesuitentheologen, sämtliche Bedingungen und Klauseln in der Infallibilitätsdoktrin zu eliminieren, um Anfechtungen einer Definition grundsätzlich unmöglich zu machen, stieß im Falle der durch die Publikation der Bibel Sixtus' V. aufgeworfenen Probleme erstmals an seine Grenzen. Was sollte man tun, wenn ein Papst Irrtümer von erheblichem Gewicht, die ihre Ursache in Unkenntnis und Willkür haben, approbiert hatte? Die Möglichkeit, sie dem Pontifex als Privatmann zuzuschreiben, schien durch die Autorität, die er in *Aeternus ille* beanspruchte, ausgeschlossen zu sein. Auch der Ausweg, auf mangelnde Sorgfalt zu plädieren, um dem Entscheid die Verbindlichkeit zu nehmen, war nicht gangbar, da die Theologen dieser Schule überzeugt waren, dass *diligentia* keine notwendige Voraussetzung darstellt. Das Argument fehlender Rezeption, wobei eine solche selbst von Anhängern einer strikten Unfehlbarkeit zu den Kriterien einer gültigen Definition gezählt wurde, verwarf man ebenfalls. Wenn wir richtig sehen, musste es zu der schließlich gefundenen Lösung kommen, die Bulle sei gar nicht publiziert worden, so dass sie jeglicher Autorität entbehrte. Die lange und verwickelte Suche nach einem Ausweg spricht für die Bedrängnis, in die man geraten war.

[108] Ed. cit. (wie Anmerkung 2), 188.

ThPh 83 (2008) 209–224

„Die lebendige Tora Gottes"

Zum Dialog von Papst Benedikt XVI. mit Rabbiner Jacob Neusner

Von Hans Hermann Henrix

1. Begegnung aus der Tiefe des Glaubens: ein Programmwort von Papst Benedikt XVI. zur Beziehung mit dem Judentum

War für einen fundamentaltheologisch orientierten katholischen Ökumeniker, der am christlich-jüdischen Gespräch teilnimmt, der Ausgangspunkt der Lektüre des Jesus-Buchs von Papst Benedikt[1] dem des reformierten Theologen ähnlich, der konstatierte: „Wenn ein Papst ein Buch über Jesus von Nazareth schreibt, erwacht bei einem reformierten Theologen vor aller Lektüre die Skepsis."[2] Nein, Skepsis war nicht seine erste intuitive Reaktion auf die Ankündigung des päpstlichen Jesus-Buches. Vielmehr war es Neugierde und innere Gespanntheit.

Gewiss, ich hatte als Ökumeniker in den 70er- und 80er-Jahren nicht mit Vorrang die Schriften des Theologen Joseph Ratzinger konsultiert, wenn ich im theologischen Durchbuchstabieren der Doppelerfahrung von Dissens und Nähe oder der – wie es einmal Franz Rosenzweig formulierte – „Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft" zwischen Judentum und Christentum[3] auf der Spur und dabei schwerpunktmäßig an der Nähe zwischen beiden interessiert war. Denn mir schien dafür jene Tendenz des Komparativs nicht glücklich, die ich in den Ratzinger-Schriften insofern anzutreffen meinte, als in diesen Schriften zwischen den Zeilen und manchmal ausdrücklich ein Gegenüber von Altem Testament als fragmentarischem Wort Gottes und Neuem Testament als Fülle des göttlichen Wortes oder vom unterbestimmten Glauben dort und gefülltem Glauben hier oder von der Überschreitung des Hoffens und Liebens dort in eine größere Hoffnung oder tiefere Liebe hier entgegenzutreten schien. Aber es ist in der Theologie von Kardinal Ratzinger nicht beim Komparativ geblieben. In ihren Aussagen der 90er-Jahre ist das Element der Bejahung von Nähe kräftiger geworden. So verwunderte es auch nicht, als die Wahl von Joseph Kardinal Ratzinger zum Papst Benedikt XVI. am 19. April 2005 jüdischerseits auf kein so skeptisches Echo traf wie die Wahl seines Vorgängers Johannes Paul II.

---

[1] *Benedictus Papa, XVI. [J. Ratzinger]*, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007; das Gespräch mit *Jacob Neusner* und dessen Buch: Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997, führt der Papst auf den Seiten 131–160.

[2] *G. W. Locher*, So ändern sich die Zeiten. Das „Jesus-Buch" in reformierter Lesart, in: *Th. Söding* (Hg.), Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches, Freiburg i. Br. 2007, 53–67, 53.

[3] *F. Rosenzweig*, Briefe und Tagebücher. 1. Band 1900–1918 (= *ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I), Den Haag 1979, 137.

am 16. Oktober 1978, der dann in seinem langen Pontifikat ein neues Klima in den katholisch-jüdischen Beziehungen geschaffen hat. Dialogiker auf jüdischer Seite wie z. B. Rabbiner David Rosen, Präsident des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen, stützten ihre zuversichtliche Einschätzung von Benedikt auf ihre Kenntnis von Persönlichkeit, Gesten und Aussagen des Gewählten.[4] Denn er hatte als Präfekt der Vatikanischen Glaubenskongregation Kontakt mit Rabbinern und jüdischen Gelehrten gehalten. In seinem spontanen Echo auf die Wahl des neuen Papstes berichtete z. B. Rabbiner Jacob Neusner begeistert über eine freundschaftliche Korrespondenz mit Kardinal Ratzinger seit 1990.[5] In dessen Schriften war ein auffälliges Interesse an der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum gewachsen.[6] In seiner freundschaftlichen Verbundenheit mit der Integrierten Gemeinde München nahm er gelegentlich an deren geistlichen und theologischen Gesprächen mit israelischen Gesprächspartnern teil. Kardinal Ratzinger war mehrfach in Israel; besonders bekannt und anerkannt wurde jüdischerseits seine Mitwirkung bei einem großen, von Rabbiner David Rosen verantworteten Kongress im Februar 1994, wo er zum Thema „Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem ‚Katechismus der Katholischen Kirche' von 1992" sprach.[7] Es war unter seinem Vorsitz das jüdischerseits sehr anerkannte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel" vom 24. Mai 2001 erarbeitet worden, welches die bleibende theologische Würde des nachbiblischen Judentums nachdrücklich herausstellte.[8] Und noch vor seinen großen Gesten des Kölner Synagogenbesuchs am 19. August 2005 beziehungsweise seines Besuchs in Auschwitz am 28. Mai 2006 empfing Benedikt das Internationale Jüdische Komitee, welches der jüdische Partner beim offiziellen katholisch-jüdischen Dialog auf Weltebene ist, im Vatikan. Dabei bekräftigte er seinen Willen, die von seinem Amtsvorgänger unternommenen Schritte zur Verbesserung des Verhältnisses der Kirche zum jüdischen Volk fortzusetzen.[9] Seine Ansprache war von der Grundüberzeugung getragen, derzufolge Juden und

[4] Vgl. den Artikel: Benedikt XVI. für Dialog und weitere „Reinigung des Gedächtnisses": http://www.jesus.ch/index.php/D/article/161/23125 (letzter Abruf: 14.03.2008).

[5] Vgl. *Ch. Tigay/R. Pomerance*, Jews Welcome Choice of Pope (22. April 2005), in: www.jewishjournal.com/home/preview.php?id=14013 (letzter Abruf: 14.03.2008).

[6] Insofern verdeutlicht der kleine Sammelband: *[Benedictus Papa, XVI.]/J. Ratzinger*, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Hagen 1998, ein Interesse, welches im Schrifttum des Theologen Ratzinger schon lange präsent ist.

[7] „Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem ‚Katechismus der Katholischen Kirche' von 1992", in: *Benedictus Papa, XVI. [Ratzinger]*, 17–45 und 129f.

[8] Vgl. *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel – 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 152), Bonn o. J. [2002]. Vgl. dazu nur *Chr. Dohmen* (Hg.), Eingebunden im Volk Gottes. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel", Stuttgart 2003.

[9] Vgl. *Benedictus Papa, XVI.*, Ansprache an eine Delegation des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen am 9. Juni 2005, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache. Vatikanstadt, Nr. 24 vom 17. Juni 2005, 9.

Christen – gemäß seinem Wort von 1994 – „sich in einer tiefen inneren Versöhnung gegenseitig annehmen (sollten), nicht unter Absehung von ihrem Glauben oder gar unter dessen Verleugnung, sondern aus der Tiefe des Glaubens selbst heraus".[10] In der Begegnung von Juden und Christen begegnet eben Glaube dem Glauben und nicht Glaube dem Un- oder Irrglauben.[11]

2. Franz Mußners Aufnahme des Jesus-Verständnisses von Joseph Klausner – ein Vorläufer des päpstlichen Dialogs mit Jacob Neusner

Es war also dieser theologische Ton, der auf die Lektüre des päpstlichen Jesus-Buches einstimmte. Über solche Einstimmung hinaus wurde dann Neugierde geweckt, als die Medien von einem darin enthaltenen Dialog mit Jacob Neusners Jesus-Buch berichteten. Die theologische Diskussion der zurückliegenden Jahre hatte analoge literarische Dialoge erlebt. So hatte Franz Mußner, dem Theologie und Exegese grundlegende Arbeiten zur Interpretation des Neuen Testaments *coram Israel* verdanken, das zu Recht als Pioniertat der jüdischen Jesusforschung in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gerühmte Werk von Joseph Klausner „Jesus von Nazareth" (1930), das im Übrigen manche Neusner-Position zu Jesus vorwegnimmt, vielfach aufgenommen.[12] In seinem „Traktat über die Juden" setzt sich Mußner, der als langjähriger Fakultätskollege in freundschaftlicher Verbundenheit im päpstlichen Jesus-Buch erstaunlicherweise keine Erwähnung findet, mit dem von Klausner konstatierten „Unjudentum" Jesu auseinander. Für Klausner war Jesus von Nazareth „das Produkt Palästinas und des reinen, unvermischten, von keinerlei fremden Einflüssen berührten Judentums" und ein „Lehrer hoher Sittlichkeit und ein Gleichnisredner ersten Ranges" (573). Und doch verknüpft Klausner seine Wertschätzung Jesu mit prägnanter Kritik. Jesus habe einen „eigenartigen Gottesbegriff", demgemäß „Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte ... alle gleich vor Gott" seien und Gott also „nicht die absolute Gerechtigkeit ist, sondern nur der Gute, vor dem niemand böse ist"; demgegenüber sei für das Judentum Gott „der Gott der sozialen Ordnung, der Gott der Nation, der Gott der Geschichte", weshalb Jesu Gottesbegriff „für das allgemeine, soziale, nationale

[10] Israel, die Kirche und die Welt, in: *Benedictus Papa, XVI./[Ratzinger]*, 44.

[11] Vgl. auch die Skizze der Beziehung von Papst Benedikt XVI. zum Judentum und jüdischen Volk bei *K. Lehmann*, Die katholische Kirche und das Judentum 40 Jahre nach Nostra Aetate, in: *H. H. Henrix* (Hg.), Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, Aachen 2006, 197–215, 206–210; oder *Th. Fornet-Ponse*, Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit! Jüdische Verwiesenheit?, Aachen 2007, 102–106.

[12] *J. Klausner*, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre. Autorisierte Übersetzung aus dem Hebräischen von *W. Fischel*, Berlin 1930 bzw. ²1934; und *ders.*, Von Jesus zu Paulus. Übersetzt aus dem Hebräischen unter Mitwirkung des *Verfassers* von *F. Thieberger*, Jerusalem 1950, Nachdruck Königstein 1980.

und universale Bewusstsein ... Ruin und Chaos" bedeutet (Jesus von Nazareth, 527 und 528). Es sei also „etwas in ihm, aus dem sich *Un-Judentum* entwickelte ... Für das jüdische Volk kann er natürlich weder ein Gott noch Gottes Sohn im Sinne des Trinitätsdogmas sein; beides ist für den Juden nicht nur blasphemisch, sondern auch unbegreifbar" (573). Demgegenüber bestimmt Mußner Jesu „Unjudentum" als jenen „unerhörten Anspruch, den Jesus in Israel erhoben hat" und der in seinem Zusprechen der Vergebung von Sünden und besonders „in dem Würdeprädikat ‚Sohn Gottes' zum Ausdruck kommt" [13]. Das „Unjudentum" Jesu besteht für Mußner im christologischen Selbstbewusstsein als einem „Zäsurbewusstsein". [14]

3. Jacob Neusners „Rabbi Jesus" und das päpstliche Gespräch mit ihm als hermeneutischer Grundentscheid in christlicher Theologie

Welches jüdische Jesus-Verständnis ist Papst Benedikt XVI. bei Jacob Neusner entgegengetreten? In einer Unbefangenheit, die nicht zuletzt aus der „Welt des Wohlwollens" im Gegenüber von Juden und Christen in den USA erwachsen ist [15] und nicht verletzen will, sucht Neusner die Auseinandersetzung mit dem Jesus des Matthäusevangeliums. Er pointiert den Dissens. Nicht ein von der Wissenschaft rekonstruierter „historischer" Jesus interessiert ihn, sondern „die diesseitige Erscheinung einer insgesamt übernatürlichen Gestalt ... Jeder, der dem Jesus bei Matthäus begegnet, erkennt, dass der Evangelist den inkarnierten Gott vor sich hatte" (30). Neusner kritisiert die jüdische Jesus-Rezeption der Gegenwart und hält ihr entgegen, es sei „unaufrichtig, Jesus einen Rang innerhalb des Judentums zu geben, der den Christen zu Recht als gering und unangemessen erscheint. Wenn er nicht der Messias, der inkarnierte Gott ist, was nützt es dann, wenn ich seine Lehren als die eines Rabbis oder Propheten ansehe?" (31). [16] Er sucht gleichsam die theologisch-christologische Ebene im Matthäusevangelium auf. So kann er sich und der christlichen Seite deutlich machen, warum er dennoch nicht diesem Jesus Christus folgt, sondern dem „ewigen Israel" und weiter die Tora des Mose studiert und lebt. Neusner dekliniert an der Bergpredigt, am Gebot der Ehrung von Vater und Mutter, der Heiligung des Sabbats, dem Heiligkeitsgebot und dem Gebot des Zehnten seine Grundentscheidung für die Tora des Mose und gegen die Tora des Jesus Christus durch. Der Hörer der Bergpredigt mit ihrem „Ihr habt gehört ... ich aber sage euch" ist erstaunt, weil da „ein Lehrer der Thora (steht), der in seinem eigenen Namen sagt, was die Thora im Namen Gottes verkündet" (47). Der, dem die „Verehrung der Eltern ... die diesseitige Entsprechung der Vereh-

[13] *F. Mußner*, Traktat über die Juden, München 1979, 338 und 341.

[14] *F. Mußner*, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg i. Br. 1987, 137–139, 143.

[15] *J. Neusner*, 169f. (Zitate daraus im Folgenden: Seitenangaben im fortlaufenden Text).

[16] Vgl. *Neusner*, 10, 31f., 70f. und 173 die Kritik des Autors an der jüdischen Jesusrezeption.

rung Gottes" ist, sieht sich von der Frage bedrängt, ob denn Jesus, der Meister der Tora, Gott sei, weil ihm klar ist, „dass das, was Jesus von mir fordert, allein Gott von mir verlangen kann" (70). Er sieht Jesus „den Platz der Thora" einnehmen: „Deshalb ist er Herr über den Sabbat für diejenigen, welche bejahen können, dass sie durch diesen Sohn den Vater kennen" (91).

In sachlicher Nähe zur zitierten Position von Joseph Klausner[17] benennt Neusner den Unterschied zwischen der Botschaft der Tora, wie die Kette der jüdischen Gelehrten sie deutet, und der Botschaft des Jesus des Matthäusevangeliums: „Die Thora zielt immer auf die Gemeinschaft und befasst sich mit der Bildung einer sozialen Ordnung, die des Gottes, der Israel geschaffen hat, würdig ist. Der Jesus Christus aus dem Evangelium nach Matthäus redet dagegen von allem außer der sozialen Ordnung im Hier und Jetzt. Er spricht von sich und dem Kreis seiner Jünger und für die Zukunft vom himmlischen Königreich" (108). Neusner versteht Jesus als Meister, der „vom himmlischen Reich, der Rettung Israels (spricht). Pharisäer, Priester und Weise, sie alle sprechen von der Heiligung Israels." Der Dissens geht darum, „was wichtiger ist, die Rettung am Ende aller Zeiten oder die Heiligung im Hier und Jetzt" (151). Die Grundfrage, worauf es bei der Nachahmung Gottes ankommt, beantwortet Neusner in der tiefsten Überzeugung, „dass es einen Unterschied gibt zwischen dem Gebot ‚Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig' und dem Wort Jesu: ‚Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz, komm und folge mir.'" (114). Neusner fasst den Grundvorbehalt gegen Jesus Christus und das ihm folgende Christentum in einer Form dar, welche Empathie mit kritischem Zurückweichen verbindet. Er wählt dafür das Genus eines fiktiven Gesprächs mit dem Talmudmeister Simlaj. Diesen lässt Neusner bei der Frage des Tuns der Gebote zur Gewinnung des ewigen Lebens fragen: „‚Und dies ... hatte Jesus, der Gelehrte, zu sagen?' Ich: ‚Nicht genau, aber ungefähr.' Er: ‚Was hat er weggelassen?' Ich: ‚Nichts.' Er: ‚Was hat er dann hinzugefügt?' Ich: ‚Sich selbst.' Er: ‚Oh!'" (114).

Neusner spitzt also den Dissens auf die Zentralität des Ichs Jesu in seiner Botschaft zu, um von diesem Zurückweichen davor sich erneut zum ewigen Israel zu bekennen. Er hat damit implizit die vielzitierte Unterscheidungsformel von Schalom Ben-Chorin „Der Glaube Jesu einigt uns, ... aber der Glaube an Jesus trennt uns"[18] als zu wenig scharfsichtig zurückgewiesen. Diese Scharfsicht des Dissenses ist es, die Kardinal Ratzinger gereizt hat, das Gespräch mit Rabbiner Neusner zu führen, nachdem dieser ihm sein Jesus-Buch in Englisch zugeschickt hatte. So hat Neusner dann Eingang in das päpstliche Jesus-Buch gefunden.

---

[17] So steht Neusners Frage etwa zu Mt 5,38f. „Warum dem Bösen nicht Widerstand leisten? Die Botschaft der Thora und der Propheten lautet anders" (so 43) dem zitierten Einspruch von Klausner gegen den „eigenartigen Gottesbegriff" nahe, demgemäß „Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte [...] alle gleich vor Gott" seien (*Klausner*, 527 und 528).

[18] *Sch. Ben-Chorin*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, 12.

Wenn der katholische Exeget Mußner das Jesus-Verständnis des jüdischen Historikers Klausner beziehungsweise der Papst das Treue-Bekenntnis des Rabbiners zu seinem Judentum in Kritik und Anknüpfung aufnimmt, es sich „zu einer großen Hilfe" werden lässt (134) und dies, „um Jesus zu erkennen und um unsere jüdischen Brüder besser zu verstehen" (136), so kommt darin – und das ist außerordentlich wichtig – etwas von dem hermeneutischen Klima zwischen Christentum und Judentum heute zum Vorschein. Wenn heute im Christentum die Rede von Gott erörtert und bedacht wird und dabei der einzigartigen Beziehung zwischen dem Christentum und dem Judentum Rechnung getragen wird, dann stellt jüdische Deutung eine Instanz für die Erkenntnisbildung christlicher Theologie dar. Christliche Exegese und Theologie heute konsultiert auch jüdische Stimmen zu Jesus beziehungsweise Jesus Christus. Jüdische Tradition und jüdische Wortmeldungen sind Erkenntnisquelle und theologischer Ort für die christliche Theologie. Das ist ihr hermeneutischer Grundentscheid, der weltenweit entfernt ist von der früheren und langen „babylonischen Gefangenschaft des Antijudaismus"[19] christlicher Theologie. Dieser Grundentscheid wird von Papst Benedikt durch seinen Dialog mit Jacob Neusner gefördert und bekräftigt. Und auch wenn es ein Dialog ist, der nicht einen christlich-jüdischen Konsens anzielt, sondern in der Anschärfung des Dissenses den Christusglauben bestärken will, dann nimmt das nichts vom Gewicht der hermeneutischen Grundentscheidung, sondern hat die Verheißung eines Segens. Diesen Segen kann man mit Rainer Kampling in der jüdischen Mischna und ihren Sprüchen der Väter so ausgedrückt sehen: „Jede Kontroverse um des Himmels willen trägt bleibende Früchte."[20] Die Kontroverse zwischen Neusner und Benedikt hat ihre Früchte. In seiner Replik auf den päpstlichen Dialog mit seinem Jesus-Buch hat Neusner seinerseits das Gewicht der hermeneutischen Grundentscheidung folgendermaßen beschrieben: „Solch ein Ereignis sucht seinesgleichen in 2007 Jahren Geschichte von Judentum und Christentum." Und: „Nur ein in Deutschland geborener Papst konnte so mutig die Herausforderung eines theologischen Dialogs mit dem Judentum nach dem Holocaust annehmen."[21]

4. Tora und Jesus: Tora in Person

Im Umfeld seines Jerusalemer Referats und seiner Korrespondenz mit Neusner, aber auch einiger Gespräche mit jüdischen Gelehrten in den 90er-Jahren, von denen jüdische Dialogiker wie Michael Wyschogrod und Michael Signer mündlich berichteten, hatte Kardinal Ratzinger sich intensiv

[19] *R. Kampling*, „Jede Kontroverse um des Himmels willen trägt bleibende Früchte" (Pirke Avot 5,19), in: *Th. Söding* (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg i. Br. 2007, 66–76, 68.

[20] Das Zitat aus Pirke Avot verwendet *Kampling* als Titel seines Beitrags: *Kampling*.

[21] *J. Neusner*, Ein historisches Ereignis, in: *Söding*, Weg zu Jesus, 72–90, Zitate: 72 und 90.

mit der Frage von Tora und Jesus beschäftigt. Dies intensiviert er in seinem Jesus-Buch und seinem darin mit Jacob Neusner geführten Dialog, von dem Werner Löser meinte: „Nirgends spricht Benedikt so bewegt wie hier." [22] Im Zentrum dieses Dialogs steht die Bergpredigt. Für den Papst bietet der „größte Teil der Bergpredigt (Mt 5,17–7,27)" uns nach der „programmatischen Einführung durch die Seligpreisungen ... sozusagen die Tora des Messias dar" (132). „Überschrift und Auslegungsschlüssel" zu dieser Tora des Messias ist „ein uns immer wieder überraschendes Wort, das die Treue Gottes zu sich selbst und die Treue Jesu zum Glauben Israels unmissverständlich klar hinstellt: ‚Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen ...'" (133). Was das aber bedeutet, erläutert der Papst in einem ersten Gesprächsgang mit Neusner an der Sabbatfrage. Hierzu korrigiert der Papst zunächst ein oft entstandenes Missverständnis, als ob Jesus mit seinem Wort „Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen da" (Mt 2,27) „eine engstirnige legalistische Praxis aufgebrochen und stattdessen eine großzügigere, freiheitlichere Sicht geschenkt habe". Aus einer „liberalen" Auslegung der Gebote habe man „das Bild des liberalen Jesus abgeleitet", das in der Konsequenz „kein freundliches Bild des Judentums entstehen" lassen konnte (138). Beim Streit um den Sabbat geht es „nicht um eine Form von Moralismus, sondern um einen hoch-theologischen oder sagen wir es genauer: um einen christologischen Text" (142). Zu diesem Befund sieht Benedikt sich durch die Zuschärfung des Einspruchs von Neusner geführt, für den Jesus „den Platz der Thora" einnimmt, dessen Jünger Neusner über den Zeitabstand von fast 2000 Jahren hinweg fragt: „‚Ist dein Meister, der Menschensohn, wirklich Herr über den Sabbat?' Und wieder frage ich: ‚Ist dein Meister Gott?'" (142f.: das Neusner-Zitat von S. 92) Das nimmt Benedikt positiv auf: „Damit ist der eigentliche Kernpunkt des Streits bloßgelegt. Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person" (143). Und in Aufnahme des matthäischen Wortes „Hier ist einer, der größer ist als der Tempel" (Mt 12,6: 140) und in der zitierten Deutung dieses Wortes bei Neusner: Jesus und seine Jünger können mit dem Ähren-Raufen „am Sabbat das tun, was sie tun, weil sie an die Stelle der Priester im Tempel getreten sind" (140: das Neusner-Zitat von S. 86f.) formuliert der Papst als Anspruch Jesu, „selbst die Tora und der Tempel in Person zu sein" (144).

Vom Primat der Person Jesu sieht Neusner neben der Sabbatheiligung auch das Gebot der Elternehrung und also „den Zusammenhalt der Familie als Grundlage für die Existenz Israels" (146: das Neusner-Zitat von S. 59f.) bedroht. In Entsprechung dazu sagt Benedikt in einem zweiten Gesprächsgang mit Neusners Position: „Diese Umschichtung auf der Ebene des So-

[22] *W. Löser*, Jesus – der neue Mose. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von Papst Benedikt XVI., in: ThPh 82 (2007), 382–391, 390.

zialen findet ihren Grund und ihre Rechtfertigung im Anspruch Jesu, mit seiner Jüngergemeinde Ursprung und Mitte eines neuen Israel zu sein: Wir stehen wieder vor dem Ich Jesu, der auf der Höhe der Tora selbst, auf der Höhe Gottes spricht" (147). Daraus folgert Benedikt: „Das christologische (theologische) und das soziale Argument sind unlösbar ineinander verknotet. Wenn Jesus Gott ist, kann und darf er so mit der Tora umgehen, wie er es tut" (148). Die „Tora des Messias" Jesus eröffnet einen „neuen Blick auf die Einzelbestimmungen der Tora. Die Tora hatte in der Tat die Aufgabe, Israel eine konkrete Rechts- und Sozialordnung zu geben ... Die Sozialordnung Israels wörtlich auf Menschen in allen Völkern" (150) – zu denen Jesus „den Gott Israels ... getragen" hat und denen die darin geschehende Universalisierung der Verheißung an Israel zugute gekommen ist (vgl. 149) – „zu übertragen, hätte bedeutet, die Universalität der wachsenden Gottesgemeinschaft faktisch zu negieren ... Das konnte die Tora des Messias nicht sein" (150). Die mit der Tora des Messias durch Jesus geschenkte „grundlegende Willensgemeinschaft mit Gott" macht „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" (151). Das hat der Galaterbrief mit seinem Zuruf zum Ausdruck gebracht: „Zur Freiheit seid ihr berufen" (Gal 5,13).

5. Echo auf Jacob Neusner und den päpstlichen Dialog mit ihm

Ist nun der von Jacob Neusner gerade im Dissens verortete Jesus des Matthäusevangeliums der Jesus des ganzen Neuen Testaments beziehungsweise des neutestamentlich bestimmten christlichen Glaubens? Was lässt sich zu Neusners Verständnis des „Rabbi Jesus" sagen?

Das Matthäusevangelium ist Neusner eine willkommene Quelle, weil es bei allem jüdischen Charakter dieses Evangeliums[23] eine scharfe antithetische Prägung hat, die sich besonders in der Bergpredigt mit der Redefigur „Ihr habt gehört ... ich aber sage euch" meldet. Neusner kann der Toraauslegung Jesu in der Bergpredigt insofern folgen, als sie einen Zaun um die Tora zieht: Man soll nicht nur die Sünde selbst meiden, sondern bereits „die Dinge, die zur Sünde führen" (40). Aber die „Form ... irritiert" ihn (43) und erzeugt „einen Missklang" (47). Das ist erstaunlich. Denn dem Judentum des Zweiten Tempels ist die Redeform der Antithese sehr wohl geläufig. Dabei geht es „bei der antithetischen Sprachform nicht um die Aufhebung der jeweils genannten These, wohl jedoch um die in der Antithese richtige Auslegung. Das gilt auch für Matthäus ... der matthäische Jesus (setzt nicht) die Tora außer Kraft. Wohl werden die Gebote der Schrift elementar vertieft

[23] Vgl. dazu nur die Kommentare von *H. Frankemölle*, Matthäus: Kommentar 1 und 2, Düsseldorf 1994 und 1997 (etwa 1: 34–76); und *P. Fiedler*, Das Matthäusevangelium, Stuttgart 2006, 19–36.

und auf den konkreten Alltag der Leser hin konkretisiert."[24] Die Form der Antithese bedeutet also noch nicht ein inhaltlich akzentuiertes Gegenüber: hier Tora des Moses – dort Tora des Messias.

Weiterhin steht die von Neusner aufgerissene Diastase zwischen Jesus und Mose im bemerkenswerten Kontrast zur jesuanischen Unterstreichung der Autorität des Mose etwa bei Johannes: „Wenn ihr Mose glauben würdet, müsstet ihr auch mir glauben" (5,46). Und das nach Neusners Interpretation durch Jesus aufgehobene Gebot der Ehrung der Eltern wird von Jesus im Markusevangelium gerade mit Mose gegen die pharisäische Überlieferung wiederholt und bekräftigt: „Mose hat zum Beispiel gesagt: Ehre deinen Vater und deine Mutter ... Ihr aber lehrt: Es ist erlaubt, dass einer zu seinem Vater und seiner Mutter sagt: Was ich dir schulde, ist Korban ... Damit hindert ihr ihn daran, etwas für Vater und Mutter zu tun. So setzt ihr durch eure eigene Überlieferung Gottes Wort außer Kraft" (Mk 7,10–13). Neusner stellt Jesus in einen Kontrast, der nicht vom Pluralismus der Evangelien gestützt ist. Jesu Verhältnis zur Tora des Mose ist nicht mit dem von Neusner gegebenen Gewicht auf den Grundtenor des Dissenses und der Abgrenzung reduzierbar.[25]

Neusner erläutert in einem fiktiven Gespräch mit Jesus, warum er nicht mit ihm und seinen „Jüngern nach Jerusalem" gehen würde. Jesu Lehren und die Lehren der Tora gingen nicht zusammen, und das Hier und Jetzt habe angesichts eines künftigen Himmelreiches seine Bedeutung verloren; Jesu „Schweigen über vieles (sei) vielsagend" (153f.). Wie über das Hier und Jetzt und also das Soziale bei Jesus geschwiegen würde, so auch über das Volk: „Wenn Gott durch Mose spricht", so sagt Neusner in einem anderen fiktiven Gespräch mit den Jüngern Jesu, „dann wendet er sich an das ganze Volk Israel, aber euer Meister spricht zu euch. Wir anderen sind Außenseiter" (52). Neusner ist mehr durch das, was er nicht hört, beunruhigt, als durch das, was er hört (vgl. 52). Aus dem Schweigen liest Neusner eine Irrelevanz des Hier und Jetzt beziehungsweise des Volkes bei Jesus heraus. Aber ist das Schweigen nicht insofern eher eine implizite Bekräftigung, als über Nicht-Strittiges nicht zu streiten ist? Die Überschrift zur Bergpredigt mit dem Wort von Mt 5,17: „Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen" ist mit Papst Benedikt ganz ernstzunehmen. So kommt denn das Hier und Jetzt beim Jesus des Matthäusevangeliums sehr wohl vor – etwa in seinen zahlreichen Heilungen (an Mt 8), die ja die Lösung aus konkreter Not nicht lediglich als Zeichen des künftigen Himmel-

[24] *Frankemölle*, 1, 226f. Vgl. *Fiedler*, 130f: „Anstatt dass Jesus ‚sein Wort dem Bibelwort gegenüberstellt', unterstreicht er im Sinn des Mt in Entsprechung zu 5,17–19 die Verbindlichkeit des Wortes Gottes [...]: Jesus gibt seiner Schülerschaft Weisung für die Gestaltung eines der Tora gemäßen Lebens."

[25] Weitere Belege dazu bei *A. Buckenmaier*, Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zum ‚Gespräch' zwischen Jacob Neusner und Joseph Ratzinger, in: *J.-H. Tück* (Hg.), Annäherungen an „Jesus von Nazareth". Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2007, 80–93, 83f.

reichs verstehen. Oder in der Tischgemeinschaft mit „Zöllnern und Sündern" (Mt 9, 9–13), wo Jesus den sozialen Kontakt mit konkreten Menschen vollzieht.

Um das Hier und Jetzt geht es auch bei Jesu Forderung zum Gewaltverzicht von Mt 5,39, durch die Neusner Jesu Selbstanspruch von Mt 5,17, die Tora zu erfüllen, bei Jesus selbst nicht bestätigt sieht: „Warum dem Bösen nicht Widerstand leisten? Die Botschaft der Thora und der Propheten lautet anders ... Es ist eine religiöse Pflicht, dem Bösen Widerstand zu leisten, für das Gute zu streiten, Gott zu lieben und die zu bekämpfen, die sich zu Feinden Gottes machen ... Darum erstaunt mich Jesu Aussage, es sei eine religiöse Pflicht, vor dem Bösen die Arme zu verschränken" (43). Christliche Exegeten weisen zu Mt 5,38f. jedoch auf „normale menschliche Verhaltensregeln", das „Kleine-Leute-Milieu" beziehungsweise „eine alltägliche Schlägerei" hin – und nicht auf Krieg oder Aufstand –, wo der Gegner durch die entwaffnende Reaktion einer Güte ohne Gegengewalt zum friedlichen Einlenken gebracht werden soll.[26] Jesu Wort ist also auf konkrete Handgreiflichkeiten hin gesagt, in denen der Angreifende „durch die nicht erwartete Güte zur Besinnung" gebracht werden soll; die Quelle solcher Güte „sieht die Bibel im Gottvertrauen, etwa Spr 20,22"[27]; die Mahnung zu solcher Güte findet sich mehrfach im Talmud (vgl. Schabbat 86b; Gittin 36b). Und um ein ihr entsprechendes Verhalten bittet auch der jüdische Beter, wenn er das tägliche Achtzehngebet beendet hat und in stiller Andacht ein Privatgebet des R. Mar Bar Rawina aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. anschließt: „Mein Gott, bewahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen, Falsches zu reden; denen gegenüber, die mir fluchen, schweige meine Seele, und es sei meine Seele wie Staub allem gegenüber."[28] Der christliche Gast des jüdischen Gottesdienstes meint in dieser Bitte unwillkürlich eine Transparenz auf die Weisung Jesu von Mt 5,38f. zu sehen und möchte Jacob Neusner, der das Gespräch über die Distanz von Jahrhunderten hinweg schätzt, fragen, ob der fromme, gottesfürchtige und der Heidenwelt gegenüber sehr gestrenge R. Mar des 4. Jahrhunderts mit seiner Bitte und mit ihm der heutige jüdische Beter nicht fast „jesuanisch" bittet.

Der von Neusner durch Dissens profilierte Jesus ist nicht der ganze Jesus der Evangelien. Die christliche Exegese hat bei der Herausarbeitung des Profils Jesu ihr lang gehegtes Differenzkriterium verlassen und das Kohä-

[26] Vgl. *J. Gnilka*, Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kapitel 1,1–13,58, Freiburg i. Br. 1986, 181f.

[27] *Fiedler*, 146f., der auch auf die genannten Talmudstellen aufmerksam macht.

[28] Zitiert nach: Sidur Sefat Emet. Mit deutscher Übersetzung von Rabbiner *S. Bamberger*, Basel 1987, 49 (beim Morgengebet für Wochentage) oder 117 (beim Morgengebet für den Sabbat). Vgl. zum Berachot 17a entnommenen Gebet: *J. J. Petuchowski*, Gottesdienst des Herzens. Eine Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums, Freiburg i. Br. 1981, 25–35, 35; und zu R. Mar: *M. Aberbach*, Artikel „Mar Bar Ravina", in: Encyclopaedia Judaica; Band 11, Jerusalem [4]1978, 940.

renzkriterium als bessere Begründungsbasis anerkannt.[29] Neusner hat mit seiner These vom Abweichen Jesu „von der Offenbarung Gottes an Mose am Berg Sinai" (7) die Entdeckung der Kohärenz noch vor sich. Aber über das Kernthema des Jesus im Matthäusevangelium hinaus überzeugt Neusner auch nicht in der Kennzeichnung der Dialogsituation, wenn er behauptet, „es gebe einen jüdisch-christlichen Dialog ... nicht".[30] Es ist auch ein erstaunliches Element von Selbstinszenierung, wenn er diesen Dialog mit seinem Jesus-Buch und der Antwort im Jesus-Buch von Papst Benedikt als „einzigartige(s) Ereignis in 2000 Jahren" feiert.[31] Einiges seiner Kritik an der jüdischen Jesus-Rezeption ist mitvollziehbar, und manche jüdische Deutung Jesu hat tatsächlich eher einer Christologie zu „herabgesetzten Preisen" oder einer „halbierten Christologie"[32] zugearbeitet, als den Dialog auf der Höhe einer „steilen" Theologie und Christologie zu führen. Aber es gibt einen Dialog über den theologischen und christologischen Kerndissens zwischen Judentum und Christentum, der über den Radius einer exegetisch orientierten Jesus-Rezeption hinausgeht. Dass der bis zur Gottes- und Inkarnationsfrage vorangetriebene christlich-jüdische Dialog unserer Tage unterschiedliche jüdische Positionen hat zu Wort kommen lassen, ohne die Schärfe des Widerspruchs zu mildern, dass sich mehrere Argumente und Denkfiguren des jüdischen Einwurfs etwa gegen die Menschwerdung des Sohnes Gottes ausmachen lassen, bleibt in Neusners Jesusbuch ohne jedes Echo und jede Berücksichtigung. Michael Wyschogrod hat z. B. mit seinen zahlreichen Wortmeldungen zur kritischen Ernstnahme des Inkarnatorischen ein vielfältiges Echo in der christlichen Theologie gefunden.[33] Und die Anfragen von Emmanuel Lévinas „Ein Gott-Mensch?", die von einer kaum zu überbietenden philosophischen Gravität sind, sind nicht nur im

---

[29] Vgl. *G. Theissen/D. Winter*, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, Göttingen 1997.

[30] *Neusner*, Ein historisches Ereignis, 77.

[31] *Neusner*, Ein historisches Ereignis, 90; ähnlich *ders.*, Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs auf der Suche nach theologischer Wahrheit, in: IKaZ Communio 36 (2007), 293–299 sowohl die Überschrift dieses Beitrags als auch 298.

[32] So *J.-H. Tück*, Jesus – „Das Wort Gottes in Person". Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner, in: IKaZ Communio 36 (2007), 537–548, 537.

[33] Vgl. nur die Beiträge bzw. Bücher von *M. Wyschogrod*: Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?, in: EvTh 34 (1974), 222–236; Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: EvTh 55 (1995), 13–28; Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens, Stuttgart 2001; Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations, Grand Rapids/Cambridge 2004. Zur innerjüdischen Aufnahme der Gedanken Wyschogrods siehe: *E. R. Wolfson*, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in: *T. Frymer-Kensky [u. a.]* (Hgg.), Christianity in Jewish Terms, Boulder/Oxford 2000, 239–254; oder *A. Goshen-Gottstein*, Judaisms and Incarnational Theologies: Mapping out the Parameters of Dialogue, in: JES 39 (2002), 219–247 (gekürzt in Deutsch: Das Judentum und die Inkarnationstheologie, in: Freiburger Rundbrief NF 12 [2005], 242–253). Zur christlichen Diskussion der Position Wyschogrods siehe nur die Literaturangaben bei: *H. H. Henrix*, Judentum und Christentum: Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2004, 156–174; oder *ders.*, Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Berlin/Aachen 2005, 103–140; aber auch *J.-B. Madragule Badi*, Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs. Mit einem Vorwort von *M. Wyschogrod*, Paderborn 2006, 49–137.

Dialog von Angesicht zu Angesicht – unter anderem bei Begegnungen zwischen Kardinal Wojtyła beziehungsweise Papst Johannes Paul II. und Lévinas[34] – vielfältig erörtert, ohne einfach beruhigt zu werden, sondern sie wirken nach wie vor in der Binnenkammer christlicher Theologie als kritisches Potenzial weiter.[35]

Ist von diesen Rückfragen an Neusner, dessen Verdienst es bleibt, sowohl den geglaubten Jesus als auch den Christusglauben ganz ernst zu nehmen, auch der Dialog des Papstes mit ihm mitbetroffen? Das Recht dieser Frage wird man m. E. nicht ganz bestreiten können. Michael Theobald hat eine Abhängigkeit der Position Benedikts von der Neusners bei der Sabbatfrage gesehen, wo für Neusner Jesus „die geheiligte Kult- und Sozialordnung der Tora außer Kraft gesetzt habe" und Benedikt diese Sicht übernimmt. Der Exeget hält dieser Sicht entgegen: „Doch wo steht das bei Matthäus? Offenkundig widerspricht dem nicht nur Mt 5,7–20, sondern auch 24,20", wo Jesus den Hörern seiner Rede über die Endzeit wünscht, „dass ihr nicht im Winter oder an einem Sabbat fliehen müsst" (Mt 24,20).[36]

Michael Theobald hat auch auf einen anderen Punkt hingewiesen. Vielfältig seien bei Benedikt die Klassifikationen wie „erneuertes Israel", „neues Israel" oder „wahres Israel" für die Jüngerschaft Jesu beziehungsweise die Kirche und dementsprechend „erneuerte Tora" oder „neue Tora" für Jesu Bergpredigt oder „neuer Mose" für Jesus selbst. Dies seien jedoch keine Klassifikationen aus dem Neuen Testament selbst, sondern stammten aus der patristischen Auslegung. Der Papst weise dabei aber ausdrücklich die „Substitutionstheorie" zurück, so dass das „wahre Israel" also nicht das „alte Israel" aufhebt.[37] Solche Zurückweisung von Substitution gilt wohl nicht nur bei der Rede von Israel, sondern auch bei der Rede von der neuen Tora. Benedikt nimmt aus dem Dialog mit Jacob Neusner und dessen Äußerung: „Jetzt (bei der Bergrede) steht Christus auf dem Berg und nimmt den Platz der Thora ein" (142: das Neusner-Zitat von S. 91) als christologische Wendung mit: „Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person" (143). In weiteren Wendungen erscheint hier eine „Schlüsselkategorie"[38], ja fast ein neuer Christustitel: „die Tora … in Person" (144), „die lebendige Tora Gottes" (206) oder „Jesus ist die Tora selbst" (364 als Zitat von Hartmut Gese). Wenn Benedikt sagt: „Jesus versteht sich selbst als die

[34] Siehe die Hinweise in: *S. Malka*, Emmanuel Lévinas. Eine Biographie. Aus dem Französischen von *F. Miething*, München 2003, 209–217.

[35] Vgl. nur die Literatur in: *H. H. Henrix*, Gott und der Andere bei Emmanuel Levinas, in: ThPh 81 (2006), 481–502; und *J. Wohlmuth*, An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken, Paderborn 2007, 19–31, 53–64, 89–137 und öfter.

[36] *M. Theobald*, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., in: ThQ 187 (2007), 157–182, 171.

[37] *Theobald*, 172 (mit Verweis auf Zurückweisung der Substitutionstheorie im Buch des Papstes, 95).

[38] *Löser*, 389, sieht „die Schlüsselkategorie des ganzen Jesusbuches" in der Bestimmung Jesu „als neuer Mose".

Tora" und hinzufügt: „– als das Wort Gottes in Person", dann ist „ein neues Licht auf die Gestalt Jesu" geworfen[39], und wir stehen hier vor einer Ergänzung und Interpretation des Titels Jesu Christi als Logos. Der Titel Jesus Christus als Tora in Person, der bei Benedikt eine Transparenz auf das Johannesevangelium hin hat (vgl. 143), hat den Vorzug, die bleibende Verwiesenheit auf die Tora Israels anzuzeigen.

Mit der Kennzeichnung Jesu Christi als „Tora in Person", „lebendige Tora Gottes" oder „Tora selbst" hat Benedikt eine Spur gelegt, die in der theologischen Diskussion weiter verfolgt werden sollte. Frei gehalten vom Element der Außerkraftsetzung der Tora Israels für Israel kann eine solche christologische Pointierung einen mehrfachen Sinn freigeben. Auf einer ersten Ebene kann man auf gewisse frühjüdische Parallelen wie etwa die der Bezeichnung Rabbi Elieser ben Hyrkanos als lebendige Torarolle oder Verkörperung der Tora hinweisen.[40] Sodann kann die Wendung auf eine *differentia specifica* zwischen Judentum und Christentum aufmerksam machen: Während es in der Auslegung der Tora jüdischerseits auf die Kette der Lehrer ankommt, kommt es christlicherseits auf den einen Lehrer der Tora Jesus an: „Einer ist euer Lehrer" (Mt 23,10).[41] Dieser „Tora-Lehrer Jesus" begegnet besonders im Matthäusevangelium.[42] Auf einer weiteren Ebene hat der Titel Jesus Christus als Tora in Person den Gewinn, mitten in der Differenz von Judentum und Christentum die bleibende Verwiesenheit des Christusglaubens auf Israel hin bewusst zu halten. Schließlich kann sich eine soteriologische Tragweite dieses Titels zeigen. Wenn eine christliche Zuversicht, derzufolge der jüdische Wandel nach der Tora Israels unter dem Segen Gottes steht und heilvoll ist, nur in einer ausdrücklichen Vermittlung mit dem christlichen Grunddatum verantwortbar erscheint, dass jedes Heil das Heil Jesu Christi ist, kann mit der Formel von Jesus Christus als lebendiger Tora eine solche Vermittlung geschehen. Dann stünde das, was jüdisch heilswirksam ist – der Wandel nach der Tora, das Vertrauen auf Gottes Wort, der Glaube an seine Verheißung –, mit Jesus Christus in Berührung und wäre in ihm bestätigend und bekräftigend aufgenommen: Ist doch Jesus Christus Befolger und Erfüller der Tora. Er hebt sie nicht auf, sondern tut und erfüllt sie, wie Benedikt unter betontem Hinweis auf Mt. 5,17 sagt. Jesus Christus lehrt die Tora, sein Weg und Leben ist gelebte Tora, er ist Lebensgestalt ge-

[39] *Löser*, 382.

[40] *J. Schoneveld*, Die Thora in Person. Eine Lektüre des Prologs des Johannesevangeliums als Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus, in: Kirche und Israel 6 (1991), 40–53, 46. Vgl. aber auch die exegetischen Einwände von Peter von der Osten-Sacken gegen das Bestreben, den johanneischen Christus als „Tora in Person" zu verstehen: *P. von der Osten-Sacken*, Logos als Person? Anfragen an eine neue Auslegung des Johannesprologs, in: Kirche und Israel 9 (1994), 138–149.

[41] So der Hinweis schon bei *F. Mußner*, Die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer. Zu einer wenig beachteten differentia specifica zwischen Judentum und Christentum, in: *G. Müller* (Hg.), Israel hat dennoch Gott zum Trost. (FS Sch. Ben-Chorin), Trier 1978, 33–43; siehe auch *Mußner*, Traktat, 363–370.

[42] Hierauf legt der Kommentar von *Fiedler* durchgehend den Akzent.

wordene Tora, er ist inkarnierte Tora. Wer als Jude der Tora folgt, geht aufgrund des Bandes Jesu Christi mit der Tora seinen Weg in einer christlich als heilvoll geglaubten Gemeinschaft mit ihm als inkarnierter Tora. Es wäre christologisch vermittelt, was Yves Congar vor mehr als 30 Jahren in seiner Interpretation des Dokuments der französischen Bischöfe „Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum" vom 16. April 1973 konstatiert hat: Juden „werden gerettet in der Praxis ihrer Religion und durch die Ausübung ihrer Religion".[43] Ob eine solche soteriologische Folgerung aus dem Titel Jesu Christi als Tora in Person jedoch in der Fluchtlinie des Jesusbuchs beziehungsweise der Theologie von Papst Benedikt verbleibt, sei als (auch selbst-)kritische und klärungsbedürftige Frage angefügt. Diese Frage ist auf ihre Weise mit der Wahrnehmung von Michael Theobald gegeben, „dass [im Jesus-Buch] eine Besinnung auf das nachbiblische Judentum und seine bleibende Dignität auf den Bahnen von Röm 9–11 nicht zu erkennen ist".[44] Röm 9–11 kommt trotz mancher Bezüge auf den Römerbrief und trotz weiterer Zitate aus anderen Paulus-Briefen im Jesus-Buch des Papstes tatsächlich nicht vor, was nicht zuletzt deshalb auffällig ist, weil Johannes Paul II. gerade von Römer 9 und 11 her seine Israeltheologie angelegt hatte.[45]

Eine andere Beobachtung lässt fragen, ob die Abwehr des Substitutionsgedankens im Jesus-Buch kraftvoll genug ist: Ein häufig vorkommendes Wort im Jesus-Buch ist das Wort „Überschreiten". In innerer Nähe zum im Wort vom Überschreiten Gemeinten steht die Deutung des Sehens des Vaters durch den an seinem Herzen Ruhenden bei Joh 1,18: „In Jesus ist die Verheißung des neuen Propheten erfüllt. Bei ihm ist nun vollends verwirklicht, was von Mose nur gebrochen galt" (31). Das Lieblingswort selbst kommt z. B. bei der Gottesgemeinschaft vor, die „das eigentlich Erlösende [ist]: die Überschreitung der Schranken des Menschseins" (33). Neben weiteren Verwendungen des Begriffs vom Überschreiten wird auch das Wort „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein" (Mt 4,4) eine „erste Überschreitung des physischen Bereichs" genannt, der „die nächste Überschreitung"

[43] *Y. Congar*, Das bischöfliche Dokument über die Juden. Ein Schritt zu einem besseren Verständnis, in: Freiburger Rundbrief 25 (1973), 37f. Das Dokument der französischen Bischöfe findet sich in: *R. Rendtorff/H. H. Henrix* (Hgg.), Die Kirchen und das Judentum. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/Gütersloh ³2001, 149–156. Zu einer soteriologischen These in einem weiteren Sinn, der mit der Päpstlichen Bibelkommission und ihrem Dokument von 2001 auf den „ungeheuren Wert [des Alten Testaments, H. H. Henrix] als Wort Gottes" setzt und eine Heilszuversicht im Blick auf Israel ohne ausdrückliche christologische Vermittlung versucht, siehe: *Henrix*, Judentum und Christentum, 110–133.

[44] *Theobald*, 181; Theobald stellt sowohl das Fehlen von Röm 9–11 fest (172, Anmerkung 46), wie er auch die Auffälligkeit der Redefigur vom Überschreiten vermerkt (159, Anmerkung 7).

[45] Vgl. die Analyse der Israellehre von Papst Johannes Paul II. durch *E. Fisher*, Pope John Paul II's Pilgrimage of Reconciliation: A Commentary on the Texts, in: *Ders./L. Klenicki* (Hgg.), Pope John Paul II, Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979–1995, New York 1995, xx-xxxix; *J. Stern*, Jean-Paul II face à l'antijudaïsme, in: Radici Dell'Antigiudaismi in Ambiente Cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti Del Simposio Teologico-Storico – Città del Vaticano, 30 ottobre-1 novembre 1997, Città de Vaticano 2000, 54–78; *Henrix*, Judentum und Christentum, 101–105.

folgt: „Der ewige Logos wird konkret zum Brot für den Menschen erst dadurch, dass er ‚Fleisch angenommen hat' und in menschlichen Worten zu uns spricht" (190). Oder: Die Gottesherrschaft „überschreitet den Augenblick, überschreitet die Geschichte als Ganze und reicht über sie hinaus", wie auch der johanneische Jesus, auf den Benedikt die Kennzeichnung von Nikodemus als „wahrem Israeliten" (Joh 1,47) anwendet, „das Judentum – im Sinn der inneren Dynamik seiner Verheißungen – überschritten hat" (87). Oder näher beim hier interessierendem Thema von Jesus und Israel: Vom Hören auf die Lehre der Bergpredigt her bildet sich „ein umfassenderes Israel – ein erneuertes Israel, das das alte nicht ausschließt oder aufhebt, aber überschreitet ins Universale hinein" (95). Grundsätzlich kann es heißen: „Für die Christenheit aller Zeiten ist es grundlegend, den Zusammenhang von Überschreitung (etwas anderes als ‚Übertretung') und Erfüllung sorgsam im Auge zu haben" (153).

Wenn das Faktum oder die Notwendigkeit eines Überschreitens in unterschiedlichsten Zusammenhängen festgehalten wird, dann erscheint das Überschrittene als das Zurückgelassene, das Partielle, das Gebrochene, das Begrenzte. Überschreitung erscheint wie eine Überbietung, die das Überbotene als Schatten zurücklassen kann.[46] Es kommt ihm so recht keine eigene theologische Dignität mehr zu. Es könnte eine vom Autor nicht beabsichtigte Wirkung darin bestehen, dass man in die hier interessierende Grundrelation von Altem und Neuem Testament, von Tora Israels und Tora Jesu oder von Israel und Kirche fundamental das Faktum oder die Notwendigkeit einer Überschreitung vom Ersten zum Zweiten eingestiftet sieht und dass dann doch wie vom Rücken her so etwas wie eine konstitutionelle Substitution zurückkehrt. Vielleicht ist eine allgemeine Zurückweisung der Substitution oder eine Versicherung wie die, dass das Sich-Stellen Jesu auf die eine Stufe mit dem lebendigen Gott „– bei aller ungebrochenen Einheit mit dem Glauben an die Einzigkeit Gottes – seine [Jesu] ganze Botschaft durchdringt" (350), nicht kräftig genug. Hier schwächt seine so intensiv gegenwärtige Redefigur vom Überschreiten die Kontinuität in den genannten Grundrelationen zu Kirche und Israel. Die Redefigur mindert indirekt auch das Gewicht der so beherzigenswerten Unterstreichung in der päpstlichen Auslegung des Bildworts vom neuen Wein in alten Schläuchen (Mk 2,22 beziehungsweise Mt 9,17), diejenigen zu verstehen, „die beim ‚alten Wein' bleiben wollen" (219), oder der Mahnung, aus dem Gleichnis „von den zwei Brüdern" (Lk 15,11–32) keine „Verurteilung der Juden" zu machen (251).[47] Die Dimension von Aufnahme, Bekräftigung, Bestätigung oder Bleiben erscheint in ihr als zu flüchtig, um auch das der Leserschaft des Jesus-Buchs

[46] Vgl. *A. Standhartinger*, Der Papst und der Rabbi. Anmerkungen zum christlich-jüdischen Dialog im Jesusbuch von Benedikt XVI., in: *Söding* (Hg.), Jesus-Buch des Papstes, 147–156, 150f.

[47] Angela Standhartinger meint, dass es im Jesus-Buch des Papstes auch Auslegungen gibt, „die traditionelle antijüdische Stereotype einfach stehen lassen", auf dessen Ebene ein christlich-jüdisches Gespräch nicht möglich ist: *Standhartinger*, 153–155.

strikt vor Augen zu halten, was Kardinal Ratzinger in einem früheren Zusammenhang in dem prägnanten Satz zusammengefasst hat: „Der in der Bibel der Juden, dem Alten Testament der Christen, bezeugte Glaube ist für uns nicht eine andere Religion, sondern das Fundament unseres Glaubens."[48] Vielleicht könnte man sagen: Was Fundament ist, wird weniger überschritten als vielmehr ausgeschritten.

Dass der Glaube Israels das Fundament des christlichen Glaubens ist, hat Papst Benedikt dadurch deutlich gemacht, dass er in seinem Jesus-Buch einen respektvollen Dialog mit Rabbiner Jacob Neusner führte, „um Jesus zu erkennen und um unsere jüdischen Brüder besser zu verstehen" (136). Er hat einen zweiten Band zu den Kindheitsgeschichten wie auch zur Passion und Auferstehung angekündigt. Wenn ihm vergönnt ist, diesen zu vollenden, dann wird er vielleicht „das authentisch Jüdische ... Jesu" (99) noch kräftiger verdeutlichen. Zu wünschen ist, dass er die Gelegenheit wahrnehmen wird, die Menschwerdung des Wortes und Sohnes Gottes in den Spuren von Johannes Paul II. auch konkret als Judewerdung zu bedenken oder sich auf das große Dokument der Päpstlichen Bibelkommission zum jüdischen Volk und seiner heiligen Schrift in der Bibel der Kirche von 2001 zu beziehen. Und zu hoffen ist, dass er sein dortiges umfangreiches Vorwort in Erinnerung bringt, um – nicht zuletzt mit Röm 9–11 – die bleibende Heilswürde des nachbiblischen und zeitgenössischen Judentums zu entfalten oder eine höchst bedenkenswerte Mahnung aus anderem Zusammenhang aufzunehmen, derzufolge die Christen „doch Gottes Verfügung anerkennen (sollten), der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden' eine eigene Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten".[49] Dann würde zum christlich-jüdischen Dissens jenes noch deutlicher hinzutreten, was bereits im ersten Band des Jesus-Buchs gegenwärtig ist: die christlich-jüdische Nähe mitten in ihrem Dissens. Und es würde der Vorzug des ersten Bandes bewahrt werden, ein theologisches und persönliches Jesus-Buch mit großem Gewinn des geistlichen Zuspruchs und für die Christusfrömmigkeit zu sein. Darauf ist der Ökumeniker neugierig und gespannt zugleich.

[48] *[Benedictus Papa, XVI.]/J. Ratzinger*, Das Erbe Abrahams, in: Heute in Kirche und Welt 1 (2001), Nr. 2/Februar, 1f.

[49] *[Benedictus Papa, XVI.]/Ratzinger*, Vielfalt, 110f.

ThPh 83 (2008) 225–242

Purificatio?

Vernunft und Glaube sowie Eros und Agape bei Papst Benedikt XVI.

Von Michael Böhnke

„... bis ich dereinst, gereinigt und geläutert durch das Feuer deiner Liebe, einmünde in dir".
(Augustinus, Bekenntnisse XI, 29)

Eine vernunftlose Religion ist Papst Benedikt XVI. und war bereits Joseph Ratzinger ein Gräuel. In seiner Regensburger Vorlesung hat er mit den Worten, es sei dem Wesen Gottes zuwider, nicht vernunftgemäß zu handeln, eindringlich für die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Glaube plädiert. Dabei hat er sich mit der „These, dass das kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört"[1], auf eine bestimmte Weise festgelegt, wie die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Glaube zu denken sei. Zur Bestimmung der rechten Beziehungseinheit von Vernunft und Glaube ist für ihn dabei die Vorstellung einer Reinigung der Vernunft zentral.

Auf die gleiche Weise hat der Papst in seiner ersten Enzyklika „Deus Caritas est" die Zusammengehörigkeit von Eros und Agape betont und die wahre Liebe als die rechte Beziehungseinheit von Eros und Agape[2] bestimmt. Ebenso wie die Vernunft im Verhältnis zum Glauben bedürfe der Eros im Verhältnis zur Agape der Reinigung.

Die am Begriff der Reinigung orientierte Weise, die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Glaube, von Eros und Agape zu denken, beinhaltet

[1] *Benedictus <Papa, XVI.>*, Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte, Bonn 2006 (= VAS 174), 72–84, 78.

[2] Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.>*, Enzyklika „Deus Caritas est" vom 25.12.2005 (dt. = VAS 171), Bonn 2006. Eberhard Jüngel hat in seiner bedeutenden Stellungnahme zur Enzyklika dem mit der Metapher „Reinigung der Vernunft" Gemeinten im Namen der „Evangelische[n] Theologie"(!) nachdrücklich zugestimmt. Vgl. *E. Jüngel*, Caritas fide formata. Die erste Enzyklika Benedikt XVI. – gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen, in: IKaZ Communio 35 (2006), 595–614, 597. Vgl. zur Bandbreite möglicher kultischer, theologischer und philosophischer Bedeutungen der politisch höchst gefährlichen Metapher „Reinigung": *M. Arndt [u. a.]*, Reinheit, Reinigung, in: HWP, Band 8, Darmstadt 1992, 531–553. Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. verwendet den Begriff unbestimmt. Dass in der Enzyklika in Verbindung mit ihm vom Verzicht die Rede ist, könnte auf die einflussreiche, auf Johannes Cassian zurückgehende Tradition der Rede von der „puritas cordis" zurückzuführen sein. Nach Cassian sind Reinheit des Herzens und Liebe Gottes identisch. „caritas [...] in sola cordis puritate consistit". Die Reinheit des Herzens wird durch einen asketischen Reinigungsprozess, durch Verzicht erlangt. Bei Augustinus ist in De civ. Dei VIII, 3, von Reinheit der Vernunft („intelligentiae puritas") die Rede. Augustinisch „ist Reinheit der Zustand, in dem die Seele durch eine immer tiefere Selbstbetrachtung die Nähe des Göttlichen erfährt". „Die Schau der Ideen im Wort Gottes [ist] nur einer „heiligen und reinen" (‚sancta et pura') Seele vorbehalten". Ebd. 543f.

durchaus Problematisches, geht sie doch von der Pathologie[3] einer eingetrübten Vernunft beziehungsweise eines eingetrübten Eros aus. Der vom Standpunkt des Glaubens und der Agape her erhobene pathologische Befund lautet: Eintrübung durch Ichbezogenheit. Durch sie werde der Wahrheitsbezug der Vernunft ebenso wie die Selbstlosigkeit der Liebe getrübt, da sich das Ich an die Stelle des objektiv Wahren und selbstlos Guten setze.

Papst Benedikt XVI. setzt damit implizit ein ursprünglich ungetrübtes Verhältnis der Vernunft und des Eros zum objektiv Wahren und Guten voraus, eine Einheit von Vernunft und Glaube, von Eros und Agape. Diese Einheit wird, so seine Diagnose, durch die Ichbezogenheit gestört. Vernunft und Eros müssen folglich für eine Erneuerung der Beziehungseinheit von der Ichbezogenheit gereinigt werden. Der Vorgang der inneren Reinigung macht uns, wie es in der Enzyklika Spe salvi mit Bezug auf das Gebet heißt, „gottfähig", weil durch ihn der Mensch lerne, was Gottes würdig und so gerade auch des Menschen würdig sei.[4]

Anliegen dieses Beitrags ist es, die Weise, wie Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Glaube, von Eros und Agape bestimmt, einer Analyse und kritischen Würdigung zu unterziehen. Seinem gegen jedweden Fundamentalismus gerichteten Anliegen, die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Glaube, von Eros und Agape zu wahren und ihre Beziehungseinheit zu bestimmen, weiß ich mich dabei verbunden. Gleichzeitig hoffe ich, zeigen zu können, dass es eine denkformale Alternative zu einem an der Metapher der Reinigung orientierten Denkmodell gibt, die die menschliche Wirklichkeit der Liebe vollständiger und das neuzeitliche Bewusstsein der Autonomie der Vernunft positiver würdigend in den Blick bekommt.

Die Grundlagen der Verhältnisbestimmung

Zwei Fragen stellen sich gleich zu Beginn: Wie bestimmt Papst Benedikt XVI. die Beziehung von Vernunft und Glaube und dann auch von Eros und Agape, und was ist unter der „Rechtheit" des Verhältnisses zu verstehen, wenn von einer Reinigung die Möglichkeit der erneuerten Beziehungseinheit abhängig sein soll?

a) Vernunft und Glaube

Die These, mit der ich die erste der beiden Fragen beantworten möchte, lautet: Papst Benedikt XVI. lässt sich in seiner Verhältnisbestimmung von

[3] Vgl. die Stellungnahme Joseph Kard. Ratzingers in der Debatte mit Jürgen Habermas am 19. Januar 2004 in der Katholischen Akademie in Bayern, in: Zur Debatte 34 (2004), 5–7, 6. Ratzinger spricht hier von einer möglichen Pathologie der Religion, die allerdings durch die Hybris der Vernunft noch überboten würde.

[4] Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.>*, Enzyklika „Spe salvi" vom 30.11.2007 (dt. = VAS 179), Bonn 2007, 42; 43.

Vernunft und Glaube vom durch Bonaventura erneuerten „Augustinische[n] Programm einer in der Offenbarungstheologie kulminierenden Einheitswissenschaft“ [5] leiten.

Erläutern lässt sich die These durch eine Relecture von Ratzingers Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade, bei der er sich ebenso wie sein Lehrer Gottlieb Söhngen am Denken Bonaventuras orientiert. Für ihn ist das Verhältnis von Natur und Gnade durch das folgende, auf Bonaventura zurückgehende Denkmodell bestimmt:

> Natur ist im Menschen umgriffen von einer doppelten Freiheit: Von der Freiheit Gottes und der eigenen Freiheit des Menschen. Und sie ist gezeichnet von der zweifachen Geschichte, die sich aus der Partnerschaft des Menschen zu Gott hin ergibt; von dem Ruf Gottes, der den Menschen über sich hinaus und so in seine wahre Eigentlichkeit ruft, wie von der Absage des Menschen, der nur Mensch sein will, der den Aufbruch über sich hinaus scheut und so gerade sich selbst verfehlt. [6]

Dieser Befund, dass der Mensch die „wahre Erhellung seines Wesens … nicht aus der „Natur“ sondern aus der Begegnung mit Christus im Glauben“ empfängt und „die Natur im Spannungsfeld der zwei Freiheiten, Gottes und des Menschen“ (162) steht, ist für Ratzinger, wie er im zitierten Aufsatz eigenes länger ausführt, auch biblisch gut belegt. Er besagt, dass die Natur, überformt von der Freiheit des Menschen und Ausdruck seiner Eigenmächtigkeit, „nicht ungetrübt“ (162) ist, und sie deshalb der Reinigung und Heiligung bedarf. Das wahrhaft Menschliche des Menschen erfährt der Mensch dank der die Natur überformenden Freiheit Gottes, die dieselbe als Zeichen des Schöpfers nicht zerstört, sondern rettet und erfüllt. Offenbarungstheologisch gewendet: „Die Menschlichkeit Gottes – sie ist in der Tat die wahre Menschlichkeit des Menschen, die Gnade, die die Natur erfüllt“ (165). Diese Menschlichkeit Gottes habe sich, so wird dieser Gedanke kenotisch zu Ende geführt, am Kreuz gezeigt (Tit 3,4) (vgl. 165).

Begründungslogisch verweist Joseph Ratzinger darauf, dass bei Bonaventura „Natur“ vom willentlichen Verhalten der Person getrennt werde. „Die Personalität des Menschen ist nicht in den allgemeinen Naturbegriff einbezogen, sondern stellt eine eigene Ordnung zwischen dem Offenbarungshandeln Gottes und dem bloß „Natürlichen“ dar. (158). Mit „‚natura‘ ist“, so Ratzinger, „in dem scholastischen Axiom [*Gratia praesupponit naturam*, M. B.] die formale Bestimmtheit des Humanum oder, noch besser gesagt, der jeweilige Mensch in seinem Menschsein als solchem gemeint, welches der Bezugspunkt des Ereignisses der Gnade werden soll“ (156). In der zutreffenden Bonaventura-Interpretation Ratzingers ist mit dem Geist des

---

[5] Diese zutreffende Formulierung findet sich bei *L. Honnefelder*, Johannes Duns Scotus, München 2005, 22.

[6] *Benedictus <Papa, XVI.>/[J. Ratzinger]*, Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms, in: *Ders./H. Fries* (Hgg.), Einsicht und Glaube (FS G. Söhngen), Freiburg i. Br. [2]1962, 151–165, 159f. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

Menschen der Raum der bloßen Natur verlassen. Die menschliche Freiheit ist „unableitbar aus bloßer Natur" (158). „Geist überschreitet allzeit die reine Natur." Für Bonaventura ist der Geist als transzendierender gottunmittelbar und kann „anders als in diesem unmittelbaren Gehaltensein von Gott nicht recht existieren" (158). Mit anderen Worten verfehlt der Geist sich selbst, wenn er sein transzendierendes Wesen nicht an sich selbst vollziehen, sich selbstbezüglich realisieren würde. Das jedoch deutet auf eine mögliche Paradoxie hin.

Das Verhältnis von Vernunft und Glaube wird bei Ratzinger also durch das Verhältnis von Natur und Gnade, wie es bei Bonaventura entfaltet wird, bestimmt.

b) Eros und Agape

Überträgt man nun dieses trialogische Schema von Natur, Geschichte und Gnade auf das Verhältnis von Eros und Agape, ergibt sich, dass der Eros dem Begriff der Natur des Menschen zugeordnet werden müsste, der Gebrauch des Eros dem der Überformung dieser Natur durch die menschliche Freiheit, und die Agape dem Begriff das Wesen Gottes offenbarenden göttlichen Handelns in der Geschichte. Die wahre Menschlichkeit des Menschen zeigt sich dann, wenn Gott den menschlichen Geist dazu bewegt, den Eros nicht selbstbezüglich zu realisieren, d. h. ihn die Natur des Menschen transzendierend von den Eintrübungen des selbstbezüglichen Gebrauchs reinigt und durch die gebende Liebe der Agape heiligt, d. h. zur Übereinstimmung mit der göttlichen Liebe führt.

Exakt nach diesem Schema argumentiert Papst Benedikt XVI. in seiner Antrittsenzyklika „Deus Caritas est"[7], mit der er der seit Nietzsche in der Theologiegeschichte immer wieder und in zahlreichen Varianten vertretenen These entgegengetreten ist, dass zwischen einer christlichen und einer nichtchristlichen Form der Liebe, zwischen Eros, verstanden als aufsteigende, begehrende Liebe *(amor concupiscentiae)*, und Agape, verstanden als absteigende, schenkende Liebe *(amor benevolentiae)* (13), eine scharfe Trennlinie zu ziehen sei.[8] Der Papst setzt einer solchen Trennung von Eros und Agape die These von der „Einheit der Liebe in Schöpfungs- und Heilsgeschichte" entgegen: *Gratia praesupponit naturam.* Er will „die innere Verbindung zwischen dieser Liebe Gottes und der Realität der menschlichen Liebe auf[zu]zeigen" (6). Und dies erfolgt gemäß dem trialogischen Schema von Natur, Geschichte und Gnade – verwirklicht sich Benedikt zufolge doch in der *rechten* Einheit von Eros und Agape, von begehrender und schenkender Liebe, das wahre Wesen der Liebe (14). Der der Schöpfungs-

[7] *Benedictus <Papa, XVI.>*, Deus Caritas est (s. Anmerkung 2). Die folgenden Seitenangaben im Text verweisen auf diese Ausgabe.

[8] Vgl. dazu *Jüngel*, Caritas fide formata (s. Anmerkung 2), 602–604.

wirklichkeit zugehörige Eros, die begehrende Liebe, könne durch den geschichtlich handelnden Menschen ins Erotische pervertiert werden. Der Mensch begehre das erstrebenswerte Gute immer auch für sich, wenn die oder der begehrte Geliebte objektiviert werde, d. h. vom Liebenden für sich erstrebt und besessen werden wolle. Deshalb bedürfe der gelebte Eros nach „Deus Caritas est" der Reinigung (10, 11f.). Gereinigt werden könne der gelebte Eros durch die innere Ausrichtung an der Agape, die als bedürfnis- und selbstlos, als schenkende Liebe und somit als Gnade vorgestellt, die reine Liebe[9] verkörpere. „Das Moment der Agape tritt in ihn ein, andernfalls verfällt er [der Eros, M. B.] und verliert auch sein eigenes Wesen" (14), heißt es in der Enzyklika.[10] Erst durch den Prozess der Reinigungen und Reifungen wird „Eros ganz er selbst" (25), was nichts anderes bedeutet, als dass er auf die Überformung durch die Agape hin angelegt ist. Von Übel ist, so die Enzyklika, also keineswegs der Eros selbst; von Übel kann vielmehr der Gebrauch des Eros sein. Er ist es immer dann, wenn Selbstverwirklichung im Mittelpunkt des menschlichen Strebens steht. Dabei liegt es auf der Hand, dass der Eros als Strebevermögen als höchst missbrauchsanfällig eingeschätzt wird. Das Streben ist ja immer *mein* Streben und damit auch etwas, was ich *für mich* will. Ist das aber anrüchig, so kann damit jedes Streben nach Autonomie und Emanzipation – wenn ich mich für mich will – als ein pervertierter Gebrauch des menschlichen Strebevermögens angesehen werden, da es in ihm um Selbstbestimmung, also ein Gut, das ich für mich selbst will, geht.

Versuch einer kritischen Würdigung

a) Vernunft und Glaube

Was ist sympathisch an diesem Konzept? Zunächst einmal die Frontstellung gegen jedweden Naturalismus. Sodann die Rezeption geschichtlichen Denkens und als dessen Voraussetzung die Fokussierung auf die Freiheit

[9] Der Papst geht in seiner Enzyklika nicht auf die theologiegeschichtliche Entwicklung und die geistesgeschichtlich wirkmächtig gewordene Auseinandersetzung um den Begriff der „reinen Liebe" ein. „Die großen Antipoden des 12. Jh., Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelardus, teilen sich in das Verdienst, den Begriff der reinen, d. h. nicht durch Erwartung eines Lohns motivierten L. in die theologisch-philosophische Erörterung eingeführt zu haben", über den dann im 17. Jahrhundert Bossuet und Fénelon erbittert streiten sollten. In diesem unter neuzeitlichen Vorzeichen geführten Streit wird unter der Thematik der Uneigennützigkeit der Liebe die Reflexivität des Denkens zum Problem, „da es ja immer nur die Rückwendung auf uns selbst ist, die unser Herz beschränkt". Fénelon verteidigt in diesem Streit die mystische Position von Madame Guyon, dass die reine Liebe in uns die unermessliche Liebe sei, die Gott in uns liebt. Die Naivität der Kindlichkeit als „état habituel du pur amour" verdrängt in Fénelons Konzept die Liebe der sich als „amour propre" verstehenden Reflexion. Vgl. *H. Kuhn,* Liebe, I-III, in: HWP, Band 5, 290–318; 299, 303–306.

[10] Die sinnentstellende lateinische Fassung dieser Textstelle: „Sic tempus(!) *agape* in eum inseritur; alioquin *eros* decidit perditque suam ipsius naturam" verweist darauf, dass die Enzyklika ursprünglich in deutscher Sprache abgefasst worden sein dürfte.

Gottes und des Menschen. Ein solcher Ansatz zielt auf ein dialogisches und relationales Denken. Mit all dem erreicht Benedikt XVI. das Bewusstsein der Moderne. All dies verdient auch aus neuzeitlicher Perspektive Zustimmung.

Allerdings bestimmt Papst Benedikt XVI. das Verhältnis der Freiheit Gottes und des Menschen nicht noch einmal in den Kategorien der Freiheit. Hierzu benutzt er die Kategorie der „Unmittelbarkeit", die ein autonomes Verhalten des Menschen *gegenüber* Gott nur als Fehlverhalten denkbar macht. Nicht im Blick ist, dass auch die menschliche Zustimmung zu Gottes Gnade als Akt der menschlichen Freiheit gegenüber Gott verstanden werden muss (Gal 2,20). So setzt das realisierte Gottesverhältnis vom Menschen her immer die Freiheit voraus, ebenso wie das Verhältnis Gottes zu den Menschen die Freiheit seiner Gnade voraussetzt.

Dass auch bei einem autonomen Verhalten des Menschen gegenüber Gott die Freiheit Gottes und des Menschen nicht konkurrierend gedacht werden müssen, da nur die unbedingte – göttliche – Freiheit als adäquater Gehalt der – formal unbedingten, sich aber unter geschichtlichen Bedingungen nur bedingt realisieren könnenden – Freiheit des Menschen in Frage kommt, darauf haben Hermann Krings, Thomas Pröpper u. a. aufmerksam gemacht und dies auch zureichend begründen können.[11]

Der problematische Punkt im theologischen Denken des Papstes ist also die Autonomie des Menschen vor Gott, die er nur als Selbstverfehlung des Menschen, welche die Natur als Zeichen des Schöpfers „eintrübt", denken kann. Dass angesichts dieses Befundes die „Rechtheit" des Verhältnisses nur durch einen Reinigungsvorgang[12] wiederhergestellt werden kann, erscheint evident.

Fraglich ist damit aber auch, ob Benedikt XVI. mit seinem Denkmodell das Verhältnis von Vernunft und Glaube, das sich nunmehr im Begriff der „Gottunmittelbarkeit des menschlichen Geistes" präzise bestimmen lässt,

---

[11] Vgl. *Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München ³1991; *ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001.

[12] Der Papst verwendet die Metapher der Reinigung mit besonderer Betonung, bedient sich daneben aber auch der Metapher der Reifung. Die Metapher der Reinigung bestimmt in der Enzyklika nicht nur das Verhältnis von Eros und Agape, sondern vielmehr auch das Verhältnis von Glaube und Vernunft, dargestellt im Verhältnis von kirchlicher Soziallehre und Vernunft im zweiten Teil des Rundschreibens. So formuliert der Papst beispielsweise: „Genau hier ist der Ort der Katholischen Soziallehre anzusetzen: Sie will nicht der Kirche Macht über den Staat verschaffen; sie will auch nicht Einsichten und Verhaltensweisen, die dem Glauben zugehören, denen aufdrängen, die diesen Glauben nicht teilen. Sie will schlicht zur Reinigung der Vernunft beitragen und dazu helfen, dass das, was recht ist, jetzt und hier erkannt und dann auch durchgeführt werden kann" (38). In Bezug auf die Gerechtigkeit hat „Kirche die Pflicht, auf ihre Weise durch die Reinigung der Vernunft und durch ethische Bildung ihren Beitrag zu leisten, damit die Ansprüche der Gerechtigkeit einsichtig und politisch durchsetzbar" (38) sind, mit anderen Worten: „Die Kirche hat dabei eine mittelbare Aufgabe insofern, als ihr zukommt, zur Reinigung der Vernunft und zur Weckung der sittlichen Kräfte beizutragen" (40). – Mit der Metapher Reifung wird eine Wirkung der Reinigung beschrieben, wenn man sie gemäß dem vom Papst gewählten Aufstiegsschema anschaut.

nicht nur einseitig thematisiert und damit andere Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung und den sich aus ihnen ergebenden Perspektiven verstellt hat, und zweitens, ob sein Ansatz neuzeitlichen philosophischen Ansprüchen genügt, und damit auch einem Denken, in dem Gott gegenüber der menschlichen Vernunft abgründig bleibt. Benedikt XVI. jedenfalls sieht die Neuzeit dadurch gekennzeichnet, „dass die in seiner Sicht bereits neutestamentlich geglückte Synthese von Glaube und griechischem Denken aufgegeben wurde. Gott wird wieder in eine der menschlichen Vernunft unzugängliche Transzendenz entrückt. Ist Gott aber nicht aus menschlicher Vernunft erkennbar, weiß sich der Mensch nicht mehr in einem Gott verankert, der das Einssein von Vernunft und Güte ist, so setzt er sich selbst an die Stelle Gottes".[13]

b) Eros und Agape

Der Befund, dass Papst Benedikt XVI. keine alternativen Denkmodelle für die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube als das der Synthese vom „kritisch gereinigte[n] griechische[n] Erbe"[14] und christlichem Glauben in Erwägung zieht, schlägt auch inhaltlich auf das Thema der Enzyklika „Deus Caritas est" durch. In ihr wird die im Begriff der Caritas gemeinte umfassende Liebe von den Begriffen von Eros und Agape thematisiert, der Begriff der Philia, der Freundschaft, der für ein umfassendes Verständnis der Liebe mit heranzuziehen wäre und der bei Thomas von Aquin zentral ist, taucht im systematischen Zusammenhang in der Enzyklika nicht auf.[15] Eberhard Schockenhoff hat auf die Differenzen mit eindringlichen Worten aufmerksam gemacht: „Das aristotelische Freundschaftsideal ist nicht die den Niederen beschenkende Hilfe und nicht das verlangende Streben nach der Vollkommenheit des Höheren; sie ist, wenn man die so aussagekräftigen und zugleich missverständlichen Begriffe zulassen möchte, weder Eros noch Agape, sondern ein Drittes und unverwechselbares Eigenes, eben Philia, Liebe des Gleichen zum Gleichen und Austausch unter einander Ebenbürtigen."[16] Schockenhoff deutet damit die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott, die in Gottes Selbstmitteilung ihre Grundlage hat, sich dann aber als wechselseitige im Austausch verwirklicht. Im Freundschaftsgedanken des Thomas wird nicht auf die Got-

[13] *M. Striet*, Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes, in: HerKorr 60 (2006), 551–554, 552f. Vgl. *Benedictus Papa XVI.*, Glaube, Vernunft und Universität (s. Anmerkung 1), 78f.

[14] Ebd. 78.

[15] Papst Benedikt XVI. verweist auf den Begriff *philia* in seiner Enzyklika „Deus Caritas est" nur kurz zu Beginn im Zusammenhang mit der Sichtung des biblischen Sprachgebrauchs (s. Anmerkung 2), vgl. 8. Selbst das Sallust-Zitat: „Idem velle atque idem nolle" bezieht der Papst auf die Agapeliebe. Ich verdanke Herrn Kollegen Klaus Held den Hinweis, dass sich Sallust an der angegebenen Stelle in *„De coniuratione Catilinae; XX, 4"* auf die Freundschaft „amicitia" bezieht.

[16] *E. Schockenhoff*, Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin, in: IKaZ Communio 36 (2007), 232–246, 236.

tunmittelbarkeit der menschlichen Freiheit Bezug genommen. Theologisch – dies sei nur nebenbei angemerkt – steht damit zur Debatte, wozu es Offenbarung bedarf: „Konzipiert man die Synthese von Vernunft und Glaube griechisch, ist die menschliche Vernunft bereits aus sich selbst heraus dazu in der Lage, das Gutsein Gottes zu beweisen, so bleibt der Grund von Gottes geschichtlichem Handeln nur die ursprüngliche Sünde, die geschichtlich kompensiert wird, indem Gott die Vernunft in geschichtlicher Begegnung mit ihm erneut reinigt und heiligt,“[17] so Magnus Striet mit Blick auf das Programm Benedikts.

Und er formuliert die Alternative im Anschluss an Duns Scotus: „Aber vielleicht kann die Synthese ja auch nur dann gelingen, wenn Gott sich geschichtlich erweist, damit der Glaube ausschließlich deshalb möglich wird, weil er sich aus seiner vollkommenen Freiheit heraus zum Exegeten seiner Entschiedenheit für den Menschen gemacht hat. Setzt man theologisch so an, so kommt ein Gott in den Blick, der sich in zutiefst kontingenter Weise auf seine Schöpfung bezieht, der so und nicht anders, nämlich in einer wahrhaft menschlichen Gestalt, sein unbedingtes Ja zum Menschen sagt.“[18]

In dieser zweiten Formulierung wird die Liebe Gottes als Freundschaft Gottes zu den Menschen aussagbar. Denn auch diese offenbarungstheologisch begründete Synthese, die die Freiheit Gottes und des Menschen voraussetzt, ohne dass diese in einem Konkurrenzverhältnis zueinander gedacht werden müssten, ist neutestamentlich wohl bedacht: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe“ (Joh 15,15)[19].

Pathologien von Vernunft und Eros

Joseph Ratzinger bezeichnet die Ichverfallenheit des Menschen – die *concupiscentia* – mit Pascal als „zweite Natur des Menschen“, die der Mensch sich selbst zugelegt hat und charakterisiert diese – wörtlich – als „schmutzigen Filz“[20]. Er polemisiert in diesem Kontext gegen eine Verantwortungsverweigerung, die alles Handeln als menschlich entschuldigt und sich dabei auf die menschliche Natur als Maßstab beruft. Es ist klar, dass die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott durch diesen „schmutzigen Filz“ getrübt wird. Allerdings schließen sich zwei Fragen an: erstens: Worauf bezieht sich die Ichverfallenheit des Menschen, und zweitens, in Bezug auf das Verhältnis von Eros und Agape gefragt: Worauf richtet sich das Begehren? Ist es

[17] *Striet*, Benedikt XVI. (s. Anmerkung 13), 554.

[18] Ebd.

[19] Vgl. *Th. Söding*, Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv, in: IKaZ Communio 36 (2007), 220–231, besonders 227–229.

[20] *Benedictus <Papa, XVI.>/[Ratzinger]*, Gratia praesupponit naturam (s. Anmerkung 6), 163.

nicht immer schon dem Ich verfallen, weil ich alles, was ich begehre, für mich begehre? Beide Fragen hängen – wie man leicht sieht – eng miteinander zusammen und lassen sich nicht unabhängig voneinander beantworten.

a) Vernunft

Zum ersten: Worauf bezieht sich die Ichverfallenheit des Menschen? Wenn ich recht sehe, bezieht Ratzinger die Ichverfallenheit des Menschen auf den menschlichen Geist, wobei er allerdings nicht zwischen dem Geist des Menschen als Vermögen und der Freiheitstat des Menschen als Verwirklichung dieses Vermögens unterscheidet. Bezieht man die Ichverfallenheit auf die Reflexivität des Geistes als Vermögen, das jedwedes menschliches Handeln begleitet, so muss man konstatieren, dass mit der reflexiven Struktur des menschlichen Geistes oder auch der Vernunft notwendigerweise die Möglichkeit der Entfernung von Gott gegeben, die Vernunft – in theologischer Terminologie gesprochen – erbsündlich belastet ist. Die Pathologie der Vernunft würde damit in ihrer Reflexivität selbst liegen, einer Reflexivität, die allerdings in keiner Transzendenzbewegung aufgehoben werden könnte, weil sie prinzipieller Art ist.[21] Ob – wenn die Analyse zutrifft, Reflexivität als Ichverfallenheit zu verstehen – ein solches Vernunftkonzept den Ansprüchen neuzeitlicher philosophischer Reflexion(!) – und denen der Kontingenz des Bösen, möchte man theologisch ergänzen – gerecht zu werden vermag, darf mit guten Gründen bezweifelt werden.

Anders wäre zu urteilen, wenn sich die Ichverfallenheit nur auf den (instrumentellen) Vernunftgebrauch beziehen würde. Dann wäre allerdings zu erklären, wie aus einzelnen Taten der Filz einer zweiten Natur des Menschen gewalkt werden könnte.

In den konsultierten Ausführungen von Papst Benedikt XVI. und auch schon von Joseph Ratzinger findet sich diese Differenzierung, soweit ich sehe, nicht. Für die Vermutung, dass die Selbstbestimmung der Vernunft bei Ratzinger Zielscheibe der Kritik ist, spricht nicht wenig. Möglich wäre aber auch, dass die Selbstgenügsamkeit der Vernunft im Zentrum der Kritik stünde. Dann wäre zu fragen, ob nicht eine selbstgenügsame Vernunft ihre eigenen Möglichkeiten unterböte.

Es soll an dieser Stelle genügen, die Frage aufgeworfen und auf mögliche problematische Konsequenzen, die sich aus der Beantwortung in die eine wie in die andere Richtung ergeben könnten, hingewiesen zu haben. Stellen wir also zunächst die weitere Erörterung dieser Frage über die Exploration der Interpretationsmöglichkeiten hinaus zurück und wenden uns der zweiten Frage, worauf sich das Begehren richtet, zu – und zwar mit einigen grundsätzlichen Erwägungen.

---

[21] Deswegen endet nach Fénelon die Reflexion in der Einsicht der „reflektierten Überzeugung von der eigenen Verdammnis": *Kuhn*, Liebe (s. Anmerkung 9), 306.

b) Eros

In seiner Enzyklika hat Papst Benedikt XVI. den Anspruch erhoben, das Wesen der menschlichen Liebe philosophisch zu bestimmen. Der Papst hat betont, dass die Liebe nur menschlich genannt werden könne, wenn sie begehrend und gebend zugleich sei. Eine rein gebende Liebe überfordere den Menschen. Zudem hat er dem Eros als Teil der Schöpfungswirklichkeit nicht nur eine menschliche, sondern auch eine hohe theologische Dignität zugesprochen. Andererseits hat er festgestellt, dass der Eros ins Erotische pervertiert werden könne, weshalb er der Reinigung durch die schenkende Liebe, die Agape, bedürfe. „Im Gegensatz zu der noch suchenden und unbestimmten Liebe ist darin die Erfahrung von Liebe ausgedrückt, die nun wirklich Entdeckung des anderen ist und so den egoistischen Zug überwindet, der vorher noch deutlich waltete."[22] Die implizite Behauptung, dass es der erotischen Liebe verwehrt sei, den anderen wirklich zu entdecken, kann man mit Fug und Recht als „steile These" bezeichnen, durch die der selbstgesetzte Anspruch, die Wirklichkeit der menschlichen Liebe als ganze zu erfassen, in Frage gestellt wird. Sie steht deshalb im Folgenden, in dem es darum geht, den Eros als Begehren in all seinen Dimensionen zu verstehen, zur Debatte.

Der Frankfurter Dogmatiker Knut Wenzel hat den Begriff des Begehrens, durch den Papst Benedikt XVI. die erotische Liebe gekennzeichnet sieht, einer differenzierten Betrachtung im Rahmen einer theologischen Anthropologie unterzogen. Er kennzeichnet die Begierde als anthropologische Konstante, und bestimmt deren Dimensionen.[23] Ich fasse im Folgenden seine Analyse kurz zusammen. Die erste Feststellung lautet: Der Mensch als leibliches Wesen teilt das Begehren mit den Tieren. Das Begehren ist ein Grundstreben, das „alle lebendigen Wesen verbindet" (211). Es ist kein Spezifikum des Menschen. Zweitens: Der Mensch vollzieht sich nicht anders als in der Verwirklichung seiner Bedürfnisstruktur. „Er lebt als bleibend der Verlebendigung Bedürfender" (213). Wenzel folgert daraus: „Das Begehren ist kulturproduktiv" (215).[24] Er versteht das Begehren als anthropologische Konstante vom Vollzug her als „ein Ex-Zentrieren, ein Sich-Ausstrecken des begehrenden Menschen", das sowohl auf ein Objekt ausgerichtet als auch nicht objektbezogen sein kann. Weder sei das Objekt des Begehrens noch das Wie des begehrenden Sich-Ausstreckens festgelegt. Wenzel ver-

[22] *Benedictus <Papa, XVI.>*, Enzyklika Deus Caritas est (s. Anmerkung 2), 12.

[23] Vgl. *K. Wenzel*, Begehren und Nachahmung in der Theologischen Anthropologie, in: *P. Walter* (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg i. Br. 2005, 211–229. Die folgenden Seitenzahlen im Text verweisen auf diesen Aufsatz.

[24] „Denn insofern das Begehren als Grundakt den Menschen ex-zentriert, also auf einen anderen Kontext als ihn selbst bezieht [...], ist es Sprache" (215). Damit ist gesagt, dass es jeder Kultur vorausgeht, kulturelle Funktionen durch den Selbstvollzug des Menschen als Streben nach bedingt sind und dieses ‚Streben nach' sich nicht anders als in Kulturhervorbringungen verwirklichen kann (vgl. 215f.).

mag zu zeigen, dass das menschliche Begehren nicht auf eine einzige Form festgelegt werden kann. Er spricht von einem „*Fächer des Begehrens*" (216), den er folgendermaßen entfaltet:

> In der Tat kann sich das Begehren auf ein besitzbares Objekt richten. – Es kann sich auf einen Zustand oder ein Gefühl richten, zu dessen Erreichung der Erwerb von Dingen oder Dienstleistungen nötig ist. – Es kann aber auch ein Zustand oder Gefühl im Fokus des Begehrens liegen, dessen Eigenart es ist, sich unerzwungen einzustellen. – Das Begehren kann sich auf eine Person richten, diese dabei in eine versachlichende Perspektive nehmend. – Es kann sich auf eine Person *als* Person richten. – Es kann auch … objektlos sein, etwa in der Weise eines schlechthinnigen Offenseins des begehrenden Menschen auf das, was sich zeigen wird, letztlich auf die Wirklichkeit überhaupt, oder in der Weise des Relativierens aller möglichen Objekte (216).

In Bezug auf ein objektbezogenes Begehren weist Wenzel die These, dass sich das Begehren stets auf das Besitzenwollen eines Objektes beziehe, als engführend zurück, weil es die Möglichkeit eines Begehrens, das jedes sich anbietende Objekt zurückweist, ebenso ausschließt wie das selbstlose „Preisen der und des Geliebten, die und der eben nicht besessen, überwältigt, einverleibt werden kann und deswegen unendlich begehrt werden muss" (213). Für das Begehren sei zudem charakteristisch, dass es sich auch als Begehren des anderen nicht in der Gegenwart des anderen – trotz seiner Erfüllung durch die Zuwendung des Begehrten – erschöpfe. Auch dies finde im Preisen des Begehrten seinen Ausdruck. Wenzel deutet es als einen Hinweis auf die „theologische Wertschätzung des Menschen als Begehrenden", dass diese „Unersättlichkeit des Begehrens durch das unverkürzte Spektrum einer Sprache der Liebe hindurch bis zur Gottesliebe führt" und sich auf diese Weise „zuletzt als Endlichkeit des Menschen, der auch im Angesicht Gottes nicht aufhört, diesen zu lieben, nach ihm sich auszustrecken", zeigt (213).

Von gnadentheologischer Valenz ist das Begehren ohne Objekt, wie es in der Lehre vom *desiderium naturale* zum Ausdruck kommt. In ihm wie auch im mystischen Begehren wird begehrt, was nicht unterschieden, eingeordnet, objektiviert werden kann.

Schließlich kommt Wenzel in Anlehnung an Walter Benjamins Begriff der Hoffnung auf eine weitere Form des Begehrens zu sprechen, die des Heils für den anderen. Dass das Begehren sich auf etwas ausstreckt, was sich einstellen möge, begründet diese hoffnungsgeleitete Form des Begehrens.

Als Ergebnis kann festgehalten werden: Geht man in der Analyse des Begehrens vom menschlichen Vollzug aus und hypostasiert nicht das Streben als Natur des Menschen, so zeigt sich nicht eine Form, sondern ein „Fächer des Begehrens", der mit den Kategorien Objektbezug und Ichbezogenheit kaum vollständig erfasst zu werden vermag. Zudem ist zu konstatieren, dass das „Streben-nach" nicht egozentrisch, sondern ek-zentrisch verstanden wird; wenn man so will, der Mensch in jedem Vollzug existentiell über sich hinaus verweist, es mit anderen Worten nicht nur sein Geist ist, der sich über die kontingente und bedürftige Natur erhebt, sondern das Begehren

als anthropologische Konstante die ek-zentrische Struktur der menschlichen Existenz und alles endlich Lebendigen bestimmt. Damit wird die Unterscheidung von Natur und Überformung der Natur durch den Geist unterlaufen. Im Begehren des Heils für den anderen schließlich steht das Begehren für die Wirklichkeit des anderen ein. Wenzel weitet diesen Punkt christologisch aus: „... dass in der Praxis und der Lehre Jesu von Nazaret ein solches verwirklichtes Hoffen für das Heil der Anderen zum geschichtlichen Ereignis geworden ist, ein unbedingtes (wenn auch zu den Bedingungen einer konkreten geschichtlichen Situation geschehendes) Begehren des Heils der Anderen, so ..., dass also in der Rückhaltlosigkeit des Begehrens Jesu das Begehrte sich ereignet hat: das Heil der Menschen" (218f.). Die Richtigkeit der These, dass dieses Begehren den anderen nicht wirklich zu erreichen vermag, ist damit zutiefst in Frage gestellt. An die Stelle der These, dass dem Gebrauch des Eros ein prinzipiell egoistischer Zug anhafte, muss also die These treten, dass Selbstgenügsamkeit im Gebrauch des Eros diesen keineswegs auszuschöpfen vermag. Gleichwohl bleibt auch die Analyse Wenzels zum Begriff des Begehrens einseitig. Er hat das Begehrt-werden-Wollen nicht im Blick. Zweifellos lag es nicht im Interesse Wenzels, der seine Analyse im Kontext der Auseinandersetzung mit der mimetischen Theorie René Girards vorgebracht hat, begründet darzulegen, warum dem Lieben im Sich-Ausstrecken des Menschen der Vorrang vor dem Geliebtwerden-Wollen gebührt. Zwar führt er das Begehren als eine anthropologische Konstante ein, thematisiert sie aber dann nur so, als ob der Mensch in seinen Vollzügen ausschließlich durch Aktivität bestimmt und keineswegs auch ein passives, auf Anerkennung angewiesenes Lebewesen wäre. An diesem Punkt zeigt sich ein weiteres Defizit, das dieses Mal die Bestimmung des Eros durch Wenzel und Papst Benedikt XVI. gleichermaßen betrifft. Auch dieses zu beheben, ist Voraussetzung für die Bestimmung des Eros, und im Anschluss daran, des rechten Verhältnisses von begehrender und schenkender Liebe.

Im Phänomen des Begehrt-werden-Wollens wird der erotische Charakter der Liebe aus einer ganz und gar ungewöhnlichen Perspektive angesprochen. Wird der Adressat erotischer Liebe nur dem Aspekt der Bedürfniserfüllung für den Liebenden gewürdigt, erscheint er nur als „Objekt" der Begierde, der Befriedigung des Begehrenden zum Zweck, nicht aber als Zweck an sich selbst. So sieht es auch der Papst. Das Phänomen des Begehrt-werden-Wollens kommt dann gar nicht in den Blick. Es wird ausgeblendet, dass es ein aktives Sich-begehrenswert-Machen, welches einem Begehrt-werden-Wollen entspringt, gibt, und dass damit der Subjektcharakter des Begehrten angesprochen ist, eben weil Begehrt-werden-Wollen als Akt der Selbstvergewisserung angesehen werden muss.

Das Phänomen des Begehrt-werden-Wollens bestimmt und prägt jedoch – medial vermittelt – das öffentliche Bewusstsein derzeit elementar. Umso erstaunlicher ist, dass diese Form der Sehnsucht nach Anerkennung theolo-

gisch bisher kaum wahrgenommen wurde. In postmoderner Pluralität, in der alles gleich gültig zu sein scheint, hat das Begehrenswerte Konjunktur. Man muss sich als begehrenswert darstellen, um der Gleichgültigkeit entkommen zu können. Begehrenswert zu sein vermittelt Selbstwert. Werbung, Körperkult, Markenkleidung und Popvideos zeugen von der gesellschaftlichen Notwendigkeit, begehrenswert erscheinen zu wollen. Eine solche mag damit zusammenhängen, dass der Begehrende wählen kann. Er ist in seiner Wahl an keine vorgegebene Ordnung des Wahren, Guten oder Schönen gebunden. Seine Entscheidung fällt auf dem Markt. Geschmack ist, was gefällt. Was gefallen soll, muss ausgestellt werden, muss sich als begehrenswert zeigen.

Die Kommerzialisierbarkeit ist kein Argument gegen diesen Aspekt der Liebe. Jede Liebe ist kommerzialisierbar, auch die selbstlos-schenkende. Wohltaten lassen sich als Dienstleistungen ohne Wohlwollen organisieren. Davon leben zum Teil die Institutionen der freien Wohlfahrtspflege, auch die kirchlichen. Unter dem Gesichtspunkt der Kommerzialisierbarkeit jedenfalls wird man Erotik gegenüber Caritas und Agape nicht abqualifizieren können. Man wird vielmehr annehmen dürfen, dass die Freiheit, sich als begehrenswert darstellen zu können – die Medien tun da ein Übriges – zur Steigerung des Selbstwertgefühls beitragen kann. Ein begehrter Redner zu sein, eine bewunderte Schauspielerin, ein berühmter Politiker, ein bejubelter Star, das tut denen, die sich so darzustellen vermögen, gut. Wer würde nicht gern im Blitzlichtgewitter über den eigens für ihn ausgerollten roten Teppich gehen?

Die Wirklichkeit der erotischen Liebe hat also zwei Seiten: die des Begehrenden, der erwählt, und die des Begehrenswerten. Begehrt zu werden heißt nicht automatisch, als Mittel zum Zweck missbraucht zu werden. Begehrt-werden-Wollen ist ein Akt der Selbstbestimmung, nämlich, sich selbst als liebens*wert* darzustellen, als jemand, mit dem man etwas anfangen kann. Begehrt-werden-Wollen impliziert die Einsicht in die Endlichkeit der Liebe unter dem Aspekt der Vorzugswahl. In ihm spricht sich die Sehnsucht nach Anerkennung als anthropologische Konstante aus. Im Begehrt-werden-Wollen zeigt sich indirekt die Verwiesenheit des Menschen auf den anderen, der ihm sein Gutsein zusagt; zeigt sich, dass die Menschen auf Gottes- und Nächstenliebe hin geschaffen sind (Gen 1,26).

Ein Letztes ist in Bezug auf das Begehren anzufügen. Es betrifft seine theologische Dignität, die Wenzel christologisch, der Papst selbst darüber hinaus theologisch entfaltet hat. Benedikt XVI. spricht dem Eros nicht nur eine menschliche, sondern auch eine hohe theologische Dignität zu, wenn er mit Bezug auf das Hohelied und Hosea, aber auch Deuteronomium, Ezechiel und Jeremia von einer erosgeprägten Beziehung Gottes zu den Menschen redet, erkennbar an seinem Schöpfungs- und Erwählungshandeln.[25]

[25] In rabbinischer Tradition findet sich ein besonders kühner Vergleich zwischen der ehelichen

Ein besonders schönes Beispiel für den göttlichen Eros findet sich in (Dtn 7,7–8):

> Nicht weil ihr alle Völker an Zahl überträfet, neigte sich Jahwe euch zu und erwählte euch – denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil Jahwe euch liebte und weil er den Schwur hielt, den er euren Vätern geschworen, darum führte euch Jahwe mit starker Hand heraus und erlöste dich aus dem Sklavenhause, aus der Hand Pharaos, des Königs von Ägypten.

Fazit: In der vorangegangenen phänomenologischen Betrachtung ist die Wirklichkeit der begehrenden Liebe umfassend sichtbar geworden. Dabei hat sich gezeigt, dass das Begehren nicht notwendig den anderen nicht erreicht; ferner, dass im Begehrt-werden-Wollen auch auf der Seite des Begehrten die freie Selbstbestimmung vorausgesetzt werden kann. Wenn, wie in theologischer Analyse gezeigt werden konnte, dem Begehren zudem christologische und theologische Dignität zukommt, dann kann die Differenz zwischen göttlicher, geglaubter Liebe und menschlicher, geschöpflicher Liebe nicht adäquat durch die Differenz zwischen Eros und Agape, zwischen begehrender und schenkender Liebe, ausgesagt werden. Hinzu kommt, dass in einem solchen Modell die Wechselseitigkeit der Liebe, wie sie durch den Gedanken der Philia, der Freundschaft, thematisiert wird, nicht angemessen zur Geltung kommen kann. Aber auch diese Dimension wird für eine vollständige Bestimmung der menschlichen Wirklichkeit der Liebe und ebenso des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Liebe mit heranzuziehen sein.

Auf der Suche nach einer alternativen Denkform

a) Eros und Agape

Will man dem Anspruch, Liebe als *eine* Wirklichkeit in Schöpfungs- und Heilsgeschichte auszusagen, gerecht werden, darf man dabei weder die Wirklichkeit der menschlichen noch die der geoffenbarten göttlichen Liebe verkürzen. Es wird also nach einer Denkform der Liebe zu suchen sein, durch die sich die Beziehung von göttlicher und menschlicher Liebe so bestimmen lässt, dass dabei die Wirklichkeit der menschlichen Liebe und die der Liebe Gottes zu den Menschen unverkürzt zur Sprache kommen kann. Dass die zu treffende Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Liebe nicht sinnvoll als Unterscheidung zwischen Eros und Agape erfolgen kann, haben die Hinweise auf die im Glauben Israels verwurzelte

---

Liebe und der Liebe Gottes. Bei Wallfahrtsfesten habe man den Pilgern die beiden (nach rabbinischer Tradition) eng umschlungenen Cherubim des Jerusalemer Heiligtums gezeigt und dabei gesagt: „Seht, so seid ihr von Gott geliebt, wie die Liebe des Mannes und der Frau!" (*R. Neudecker*, Art. Liebe, III. Judentum, in: TRE 21 [1991], 133). Aber auch jedwedes Erwählungshandeln Gottes wird man in diesem Sinne wohl als erotisch bezeichnen müssen (vgl. Dtn 4,37; 7,7; Jer 31,3, Liebe als Grund der Erwählung). Die Linie ließe sich hin zur Menschwerdung und Kundgabe der Erwählung Jesu in der Taufperikope ausweiten.

theologische Dignität des Eros gezeigt. Für eine rechte Unterscheidung ist deshalb vielleicht nicht inhaltlich, sondern eher formal anzusetzen. In diesem Sinne soll im Folgenden der Unterscheidung zwischen Bedingtheit und Unbedingtheit der Liebe Beachtung zuteil werden. Denn diese Unterscheidung ist es, durch die die Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Liebe, und das heißt sowohl zwischen göttlichem und menschlichem Begehren als auch Schenken sowie der christologisch begründeten Freundschaft zwischen Gott und den Menschen, zutreffend benannt wird.

Wenzel hat christologisch vom *unbedingten* Begehren des Heils der anderen gesprochen, das zu den Bedingungen einer konkreten geschichtlichen Situation in Jesu Praxis und Lehre zum geschichtlichen Ereignis geworden sei. Er hat zudem zur Analyse des Begehrens beim Vollzug des Menschen angesetzt – eine Vorgehensweise, die in Bezug auf die Analyse des Begehrtwerden-Wollens, in dem sich die Endlichkeit des Begehrens unter dem Aspekt der Vorzugswahl gezeigt hat, aufgegriffen und weitergeführt werden konnte.

Um dem Anliegen einer Eros und Agape nicht als Gegensätze begreifenden und Philia nicht ausschließenden Theologie der Liebe gerecht zu werden, ist es also sinnvoll, von der Geschichtlichkeit der Liebe auszugehen, deuten doch der Akt des Begehrens und Schenkens aus sich heraus schon darauf hin, dass Liebe nur wahr ist, wenn sie geschieht. Nicht also der im Griechischen unterschiedliche Sprachgebrauch, der die unterschiedlichen Aspekte der Liebe thematisiert und auch nicht der zeitlos gültige Begriff der Liebe, sondern das *Geschehen* der Liebe in seinen unterschiedlichen Dimensionen sollte am Anfang einer Philosophie und Theologie der Liebe stehen. Denn die Liebe ist keine zeitlose metaphysische Wirklichkeit, sondern ein geschichtliches Geschehen. Sie ist nur wahr, wenn sie geschieht.

Das aber heißt auch, dass sie enden kann. Und diese Endlichkeit der Liebe ist das, was zumeist übersprungen wird und doch zunächst und zuerst auch theologisch thematisiert werden muss.[26]

Liebe, ganz gleich, ob es sich um begehrende, schenkende oder solidarische Liebe handelt, kann enden. Dies ist eine Erfahrung, der sich niemand entziehen kann. Es ist eine schmerzhafte Erfahrung, da der Liebe, wenn sie geschieht und solange sie dauert, als niemals endend vertraut wird. Das hat offensichtlich etwas mit der Zeiterfahrung der Menschen im Geschehen der

[26] Das Problem der Todesverfallenheit der Liebe – Motiv zahlreicher literarischer Werke von Weltrang – wird theologisch allzu oft verdeckt oder schlichtweg ignoriert. Theologen scheinen davon auszugehen, dass Liebe vollkommen, gut, universal, und der Begriff der Liebe klar und spannungsfrei sei. Sie nehmen nicht wahr und wollen nicht wahrhaben, dass Liebe nur wahr ist, wenn sie geschieht. Sie schwelgen lieber im Lobpreis der Vollkommenheit der Liebe, als sich ihr Stammeln angesichts des mit ihr im realen Geschehen verbundenen Leids einzugestehen. Sie erliegen der Versuchung, sich bei der Interpretation des Satzes „Gott ist Liebe" von einem abstrakten, zeitlosen Begriff der Liebe leiten zu lassen, deren Evidenz von metaphysischem Optimismus getragen zu werden scheint. Der Bezug auf die leidvolle Erfahrung der Liebe fehlt.

Liebe zu tun. Die Zeit erfahren Menschen im Geschehen der Liebe als erfüllte Zeit. Erfüllt kann die Zeit der Liebe, die geschieht, deshalb genannt werden, weil sie ihren Grund und ihr Ziel nicht außer sich hat, sondern in sich trägt. Aber nicht nur hinsichtlich der Dauer wird Liebe unter geschichtlichen Bedingungen als endlich erfahren. Auch unter dem Aspekt der Vorzugswahl. Niemand kann alle Menschen zugleich und gleichermaßen lieben.

Die Erkenntnis, dass Liebe endlich ist, wird bei Wenzel ausgeklammert. Die Erkenntnis, dass sie eine Vorzugswahl beinhaltet, wird übersprungen, indem aus dem Heil der anderen durch die „Rückhaltlosigkeit [lies: Unbedingtheit, M. B.] des Begehrens Jesu" das Begehrte sich als Heil der Menschen, d. h. aller, ereignet hat (vgl. 219). Wie ließe sich angesichts des Axioms, dass Liebe nur wahr ist, wenn sie geschieht, nun aber von der Unbedingtheit der Liebe unter geschichtlichen Bedingungen sprechen? Wie ereignet sich das Unbedingte im Geschehen der Liebe, das sich in der Erfahrung der Fülle der Zeit bereits angedeutet hat?

Auch hierbei kann die Endlichkeit der Liebe nicht übersprungen werden. Zumindest bestimmt sie den Entdeckungszusammenhang: Wenn eine Liebe zwischen zwei Menschen zu Ende geht, eine Partnerschaft zerbricht, dann hört man von den Beteiligten oft als Grund, dass sie für sich keine gemeinsame Zukunft mehr sehen. Es noch einmal miteinander zu probieren, einen neuen Anfang zu wagen, scheint ihnen nicht mehr möglich oder sinnvoll. Sie haben den Glauben an die Liebe verloren. Ihre Sympathie füreinander ist erloschen, ihre Leidenschaft erkaltet. Liebe endet dann, wenn man keinen neuen Anfang mehr findet. Liebe kann enden und sie endet, wenn das Vertrauen in einen Neuanfang verloren gegangen ist. Die Endlichkeit der Liebe wird immer dann real, wenn man das Vertrauen in einen Neuanfang verloren hat. Das Phänomen der Treue mag das verdecken.

Liebe heißt, so könnte der Umkehrschluss lauten, Vertrauen in einen neuen Anfang zu setzen. Dieser Neuanfang kann verstanden werden als Anfang eines Neuen, als Neuanfang des Selbst im anderen und als Neuanfang vom anderen her. Er setzt als Neuanfang Freiheit voraus, eine Freiheit, die sowohl dem Menschen als auch Gott möglich ist. Gottmöglich ist die Liebe als Anfang eines Neuen in der Erschaffung der Welt aus dem Nichts. Aber auch menschenmöglich ist die Liebe als Anfang eines Neuen: „Freut euch mit uns … Unsere Liebe lebt", las ich vor einiger Zeit auf einer Geburtsanzeige, in der zum Ausdruck gebracht wurde, dass die Liebe im Zeugungsakt neues Leben eröffnet hat. Gottmöglich ist die Liebe zweitens als Neuanfang des Selbst im anderen in der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth. Aber auch menschenmöglich ist die Liebe als Neuanfang des Selbst im anderen: Unüberbietbar hat dies der Perser Dschami (1414–1492) in einem Liebesgedicht zum Ausdruck gebracht: „Ich möcht' in meinen eig'nen Versen mich verstecken. Damit, wenn du sie sprichst, ich deine Lippen küsse." Gottmöglich ist drittens die Liebe als Neuanfang

vom anderen her in der in Jesu Tod und Auferweckung real gewordenen Verheißung der todüberwindenden Gemeinschaft mit Gott. Aber auch menschenmöglich ist die Liebe als Neuanfang vom anderen her: Eröffnung neuen Lebens für den, dem die Liebe gilt. Ihm wird im Ereignis der Liebe als Anfang eine neue Lebensmöglichkeit zugespielt. Hosea 3,1 drückt das treffend aus:

> Der Herr sagte zu mir: / Geh noch einmal hin und liebe die Frau, / die einen Liebhaber hat und Ehebruch treibt. (Liebe sie) so, / wie der Herr die Söhne Israels liebt, obwohl sie sich anderen Göttern zuwenden / und Opferkuchen aus Rosinen lieben.

Darin, dass Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, dass er in Jesus Christus in die Geschichte eingetreten ist und auch in seinem Tod noch einen neuen Anfang macht, hat sich die Unbedingtheit seiner Liebe geschichtlich erwiesen. Menschlicher Liebe kommt die Unbedingtheit der Liebe als formale Bestimmung ihrer Möglichkeit zwar auch zu, doch ist es dem Menschen nicht gegeben, einen absoluten neuen Anfang zu setzen, durch den „Hoffnung wider alle Hoffnung" begründet werden könnte. Menschliche und göttliche Liebe wären geschichtlich demnach dadurch zu unterscheiden, dass sich im Handeln Gottes durch Jesus Christus die Unbedingtheit der Liebe geschichtlich ereignet hat, Jesus Christus also als Realsymbol der unbedingten Liebe verstanden werden kann. Menschliche Liebe ist als Vermögen des Neuanfangs durch formale Unbedingtheit gekennzeichnet, realisiert sich aber in all ihren Vollzugsweisen stets nur bedingt. Dass die Liebe, die von Gott ausgeht, auch material als unbedingte geglaubt werden darf, dafür spricht die Treue des Gottes Israels zu seinem Volk ebenso wie seine Treue zum Gekreuzigten, meint Treue über den Tod hinaus doch die eschatologisch auf die Fülle aller Zeit verweisende „Unbedingtheit der Liebe unter Zeitindex" (Thomas Pröpper).

b) Vernunft und Glaube

Analog könnte das Verhältnis von Vernunft und Glaube als geschichtlich durch das Handeln Gottes antizipierte und eschatologisch erhoffte Einheit im Unbedingten bestimmt werden, durch welches die Beziehung zwischen Gott und den Menschen von Gott her ermöglicht und eröffnet worden ist. Augustins Aussage im XI. Buch der *Confessiones* „... bis ich dereinst, gereinigt und geläutert durch das Feuer deiner Liebe, einmünde in dir" würde in ihrer eschatologischen Bedeutung als Zeugnis geschichtlich begründeter Hoffnung ernst genommen.

In Bezug auf die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen freilich erfordert und ermöglicht der Hinweis auf den eschatologischen Charakter der augustinischen Formulierung auch eine Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube, das der neuzeitlichen Einsicht in die Autonomie der menschlichen Vernunft gerecht wird. Karl Heinz Menke hat in einem Beitrag unter dem Titel „Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als die-

ser sich selbst?“[27] eine denkformale Alternative, die diese Bedingung erfüllt, zu einer durch den Begriff der Reinigung bestimmten Einheit von Vernunft und Glaube in Auseinandersetzung mit der Gnadenlehre des Augustinus skizziert. Er hat dabei mit Rahner gegenüber Augustinus darauf insistiert, dass der Mensch „nicht nur *in* der Bejahung Gottes, beziehungsweise *in* der Annahme der Gnade, sondern auch *gegenüber* der Gnade frei ist“[28]. Implizit ist diesem Gedanken die Einsicht, dass die menschliche Freiheit als selbstursprüngliche gedacht werden muss, während sie bei Augustinus identisch ist mit der Gemeinschaft, die Gott dem Menschen grundlos schenkt. „Das Gegenüber-der-Gnade-frei-Sein des Menschen bedeutet nicht: ‚Unabhängig-von-Gott-frei-sein‘, sondern ist im Gegenteil Darstellung der Allmacht des Gottes, der sich“ – so formuliert Pröpper[29] – „als Schöpfer und Erlöser selbst dazu bestimmt, sich von wirklicher (selbstursprünglicher) geschöpflicher Freiheit real bestimmen zu lassen.“[30] Eine solche Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade und analog dazu von Vernunft und Glaube bleibt nicht hinter der unhintergehbaren neuzeitlichen Einsicht in die Selbstursprünglichkeit der geschöpflichen Freiheit und damit in die Autonomie der Vernunft zurück. Durch sie lässt sich zugleich das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht, die aufgrund des Christusereignisses als Allmacht der Liebe geglaubt wird, so bestimmen, dass es nicht konkurrierend gedacht werden muss. Die Diagnose des Papstes, dass die Einheit von Vernunft und Glaube zu Beginn der Neuzeit zerbrochen sei, ist historisch zwar zutreffend, aber philosophisch und theologisch nicht zwingend. Genau das Gegenteil darf angenommen werden, wenn die unbedingte Gnade Gottes sich die selbstursprüngliche Freiheit des Menschen voraussetzt, mit andern Worten, dem Menschen schenkt, sich denken und sich schenken zu dürfen. Als Zweck des Schöpfungshandelns Gottes ließe sich deshalb mit Duns Scotus angeben, dass Gott den Menschen geschaffen habe, weil er „Mitliebende“ wollte.[31]

---

[27] *K.-H. Menke*, Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst? In: *M. Böhnke [u. a.]* (Hgg.), Freiheit Gottes und der Menschen (FS Thomas Pröpper), Regensburg 2006, 21–40.

[28] *K.-H. Menke*, Sünde (s. Anmerkung 27), 28.

[29] Vgl. *Th. Pröpper*, Allmacht Gottes, III: Systematisch-theologisch, in: LThK I, Freiburg i. Br. ³1993, 415–417.

[30] *K.-H. Menke*, Sünde (s. Anmerkung 27), 36.

[31] Vgl. *J. Duns Scotus*, Opus Paris. II, dist. 7, n.5.

ThPh 83 (2008) 243–249

Pluralistische Theologie – das Gebot der Stunde?

Zur Frage nach Kriterien ihrer Beurteilung und nach möglichen Alternativen. Bemerkungen zu Perry Schmidt-Leukels Buch „Gott ohne Grenzen“*

Von Richard Schaeffler

Zum Thema

Ein Kennzeichen unseres Zeitalters ist die intensive Begegnung der Kulturen. Weltweite Verflechtungen der Wirtschaft haben zur Folge, dass kein Land der Erde ohne Kooperation mit anderen Ländern die Lebensbedürfnisse seiner Bewohner befriedigen kann. Wanderungsbewegungen, wie sie vermutlich seit der Völkerwanderung nicht mehr stattgefunden haben, haben dazu geführt, dass nahezu in jedem Land der Erde Menschen wohnen, deren Denken und vor allem deren Werthaltungen durch unterschiedliche kulturelle Traditionen geprägt sind. Dabei zeigte sich: Weder die weltweite Kooperation noch die Tatsache, dass Menschen unterschiedlicher Herkunft in den gleichen Ländern zusammenleben, haben dazu geführt, die Differenz der „Mentalitäten“ zum Verschwinden zu bringen, die sich aus unterschiedlichen kulturellen Traditionen ergibt. Im Gegenteil: Die Begegnung der Menschen ist zur Begegnung der Kulturen geworden, aus denen diese Menschen stammen. Und in dieser Begegnung hat die Differenz der Kulturen zu Konflikten geführt, die einen gewaltsamen Zusammenstoß, einen „crash of civilisations“, befürchten lassen.

Denn in der Vielfalt der Begegnungen erscheint die kulturelle Identität der Völker bedroht. Es verbreitet sich die erschreckende Vorstellung, durch die Art dieser Begegnungen werde zuletzt jede Kultur dieser Erde auf eine bloße Perfektionierung der Güterproduktion und eine entsprechende Steigerung des Konsums reduziert werden, und da diese Gefahr von Europa ausgehe und sich von hier aus auf die ganze Welt verbreite, stelle sie eine neue Art des geistigen Kolonialismus dar. Eine auf bloße Konsum-Steigerung ausgerichtete europäische Kultur, die den Namen „Kultur“ nicht mehr verdient und spöttisch als „Coca-Cola-Kultur“ bezeichnet wird, verbreite sich weltweit und erzeuge das, was man nun „Coca-Colonialismus“ nennt. Gegen diese neue Art eines europäischen „Kolonialismus“ gelte es, die außer-europäischen Kulturen sowohl in ihren Ursprungsländern als auch unter den Migrantengruppen, die sich in Europa niedergelassen haben, zu verteidigen. Der bevorstehende „crash of civilisations“ sei der Ausdruck dieser notwendigen Selbstverteidigung aller Kulturen.

Angesichts dieser Gefahr ist der *Dialog der Kulturen* das Gebot der Stunde. Dabei aber zeigt sich: Der drohende Konflikt der Kulturen gewinnt seine größte Schärfe dort, wo er als Konflikt der Religionen erfahren wird. Denn der europäische „Konsumismus“, der dabei ist, sich weltweit zu verbreiten, erscheint nun als die letzte und radikalste Form eines Säkularismus, der für Europa charakteristisch sei. Die Kulturen können sich deswegen nur dann mit Aussicht auf Erfolg verteidigen, wenn sie sich ihrer eigenen religiösen Traditionen auf neue Weise bewusst werden. Das vielfach beobachtete „revival of religions“ erscheint so als notwendiges Moment der Selbstverteidigung der Kulturen. Dann aber wird der Kampf der Kulturen als Kampf der Religionen gegen den europäischen Säkularismus geführt, der dem Konflikt das Pathos des Religiösen verleiht.

In dieser Situation kann der geforderte Dialog der Kulturen nur als *Dialog der Religionen* geführt werden. Die oft wohlmeinend ausgesprochene Empfehlung, man möge

* *P. Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005. 536 S., ISBN 3-579-05219-5.

bei auftretenden Konflikten „die Religion aus dem Spiele lassen", weil sie eine rational abwägende Beilegung der Konflikte verhindere, ist nicht nur vergeblich, sondern verschärft den Konflikt: Denn diese Empfehlung erscheint nun als der Versuch, anderen Kulturen und ihren Mitgliedern den europäischen Säkularismus aufzunötigen, der gerade die Quelle des Konfliktes sei. Nicht die „Ausklammerung" religiöser Fragen aus dem interkulturellen Dialog ist das Gebot der Stunde, sondern ihre Einbeziehung in einen Dialog, der nur interkulturell geführt werden kann, wenn er zugleich interreligiös geführt wird.

Das lässt die Frage entstehen: Wie müssen Religionen sich selbst verstehen, um dialogfähig zu sein oder zu werden? Vertreter unterschiedlicher Religionen können den Dialog untereinander nur führen, wenn sie im Gespräch mit ihren eigenen Religionsgenossen Einverständnis darüber erzielen, wie sie – aus ihrer eigenen Überlieferung heraus – sich die Forderung nach Dialogfähigkeit zu eigen machen können. So wird diese Forderung zu einem Thema der Reflexion innerhalb jeder einzelnen religiösen Überlieferungsgemeinschaft und insofern zu einem Thema ihrer *je besonderen Theologie.*

Das gilt auch für die Glaubenden im Sinne der christlichen Botschaft. Für sie stellt sich die Frage so: Wie muss eine christliche Theologie aussehen, wenn sie fähig sein soll, aus der christlichen Glaubensbotschaft selbst jene Impulse zu gewinnen, die die Glaubenden dazu befähigen, in den Dialog mit den Angehörigen anderer religiöser Überlieferungsgemeinschaften einzutreten? Eine Antwort auf diese Frage versucht eine heute einflussreiche Richtung der Theologie zu geben, die sich „pluralistische Theologie" nennt: Dabei wird unter „Pluralismus" eine Theorie verstanden, die die Bedingung des Dialogs darin sieht, dass jede der beteiligten Religionen auf jeden „exklusiven" Wahrheitsanspruch verzichtet, aber auch jenen Überlegenheitsanspruch preisgibt, der sich in der These ausdrücken kann, dass alles, was in fremden Religionen wahr und gut sei, in der eigenen religiösen Überlieferung bereits „eingeschlossen" oder „inkludiert" ist. Gegenüber allen „Exklusivismen" und „Inklusivismen" behauptet der „Pluralismus" die prinzipielle Gleichwertigkeit aller Religionen – freilich nicht die Gleichwertigkeit aller Weisen, wie diese Religionen sich selbst verstehen. Jede dieser Weisen ihres Selbstverständnisses wird an dem Maßstab gemessen, inwieweit sie den Exklusivismus ebenso hinter sich lässt wie den Inklusivismus und sich zur Gleichwertigkeit aller Religionen bekennt. Theologisch ist dieser Pluralismus in dem Maße, in welchem er diese Forderung aus zentralen Inhalten der jeweils eigenen religiösen Überlieferung ableitet, im Falle des Christentums vor allem aus der Botschaft vom universalen Heilswillen Gottes, der sich deshalb „keinem Volk unbezeugt gelassen hat". (Vertreter der pluralistischen Theologie berufen sich dabei gewöhnlich auf Paulus und Barnabas und ihre Rede in Lystra Apg. 14,17 sowie auf die Rede des Paulus auf dem Areopag, Apg. 17,22ff.).

Um nun Kriterien zu finden, an denen eine solche pluralistische Theologie gemessen werden kann, und um zu prüfen, ob es Alternativen dazu gibt, die der gegenwärtigen Situation und dem drohenden Konflikt der Kulturen und Religionen ebenso sehr oder noch besser gerecht werden, werden sich die kommenden Ausführungen auf ein Buch konzentrieren, in dem der führende Vertreter der pluralistischen Theologie im deutschen Sprachraum seine Position zusammenfassend dargestellt hat: auf Perry Schmidt-Leukels Buch „Gott ohne Grenzen".

Zu Schmidt-Leukels Buch „Gott ohne Grenzen"

Der Verfasser kann als der wichtigste Vertreter der „pluralistischen Theologie der Religionen" in Deutschland gelten. Sein jüngstes Buch enthält nicht so sehr neue Ergebnisse als vielmehr eine systematische Darstellung des Programms einer solchen „pluralistischen Theologie". Der Verfasser folgt hier, wie schon in früheren Publikationen, im Wesentlichen der Argumentation von John Hick.

Zum Argumentationsgang des vorliegenden Werkes

Die Notwendigkeit einer pluralistischen Theologie wird im ersten Teil des vorliegenden Werkes aus der Aufgabe hergeleitet, dem Dialog der Religionen zu dienen in einer Welt, in der die Kulturen und mit ihnen die Religionen einander intensiver begegnen als früher. Daraus ergibt sich nach Auffassung des Verfassers die Notwendigkeit, die „Gleichwertigkeit" der Dialogpartner anzuerkennen und deshalb „für jene divergierenden Auffassungen, die als Ausdruck gleichwertiger Transzendenzerfahrungen betrachtet werden, einen kontradiktorischen Charakter zu bestreiten" (188) und deshalb auf jeden „exklusiven" Wahrheitsanspruch zu verzichten.

Die Möglichkeit, diese Forderung zu erfüllen, wird im zweiten Teil des vorliegenden Werkes teils aus philosophischen, teils aus theologischen Voraussetzungen abgeleitet. Philosophisch wird der Begriff der „religiösen Erfahrung" so verstanden, dass diese Erfahrung stets zwei Momente einschließt: einerseits die „Selbstkundgabe Gottes", andererseits die Weise, wie der Mensch diese Selbstkundgabe vernimmt und dabei immer schon interpretiert, um sie sich aneignen zu können. „Kontradiktorisch" und in diesem Sinne „einander ausschließend" können religiöse Aussagen nur insofern sein, wie sie die unterschiedlichen Weisen beschreiben, wie sich Menschen, geprägt durch unterschiedliche Traditionen, diese Selbstkundgabe Gottes verstehend und interpretierend aneignen. Darum sind „die divergierenden Bezeichnungen transzendenter Wirklichkeit nicht – oder zumindest nicht in ihrer Gänze – als unmittelbare Beschreibungen der transzendenten Wirklichkeit zu deuten, sondern [...] auf unterschiedliche Erfahrungen der transzendenten Wirklichkeit zu beziehen" (189). Die Divergenzen betreffen folglich nur die Form des Begreifens, nicht den Inhalt, dem die Versuche des Begreifens gelten.

Theologisch wird jene Zuwendung Gottes, die den Inhalt der religiösen Erfahrung ausmacht, als „heilstiftend" charakterisiert, „Heil" aber als die „Umwandlung [des Menschen] von der sündhaften Selbstbezogenheit zur Bezogenheit auf die göttliche Wirklichkeit und zur lebenden Offenheit für den Mitmenschen" verstanden (264). Da aber solches Heil ausschließlich Gottes Werk ist, kann „Heilsmittlerschaft" nicht darin bestehen, dass der Mittler etwas bewirkt, sondern nur darin, dass er dieses Heil kundtut – durch seine Worte, aber auch durch seine Taten und durch die gesamte Art seines Lebensvollzugs. Heilsmittlerschaft ist daher nicht mit Kategorien der Ursache zu begreifen, „sondern mit Begriffen der realsymbolischen Repräsentation" (280). Nennt man einen Menschen, der durch die gesamte Weise, wie er lebt, Gottes Heilswirken anschaulich und für andere Menschen erfahrbar macht, „fleischgewordenes Gotteswort", dann kann man sagen: Inkarnation geschieht „überall, wo Menschen und Menschliches zum Medium göttlicher Selbsterschließung werden" (291). Das aber geschieht in vielen Religionen. Freilich wird auf diese Weise „Inkarnation" zu einer Metapher, die alle Weisen bezeichnen kann, wie Gottes heilschaffende Zuwendung erfahrbar wird. Nicht zufällig entnimmt der Verfasser wichtige Aussagen, mit denen er sein Verständnis von Heilsmittlerschaft kennzeichnet, dem Buch von John Hick „The metaphor of God incarnate" (London 1993).

Aus diesem Verständnis von „Heil" und „Heilsmittlerschaft" Daraus ergibt sich zugleich die entscheidende Bewährungsprobe pluralistischer Theologie, von der der dritte Teil des vorliegenden Werkes handelt. Religionen werden daran gemessen, inwieweit sie die heilstiftende Transformation des menschlichen Lebens „fördern oder behindern" (268). Ist aber dies der Maßstab, dann werden nicht so sehr die verschiedenen Religionen gegeneinander abgewogen werden können als vielmehr die unterschiedlichen Momente und Strömungen innerhalb einer jeden von ihnen. „Gutes und Böses, Heiliges und Unheiliges scheinen sich im Hinblick auf die großen Religionen der Welt durchaus die Waage zu halten" (268). Und aus dieser Beobachtung ergibt sich die „pluralistische" Konsequenz einer prinzipiellen „Gleichwertigkeit" der Religionen, wenn auch nicht der verschiedenen „Momente und Strömungen" innerhalb einer jeden von ihnen.

Kritische Anmerkungen

Zur behaupteten Notwendigkeit des Pluralismus

Unstrittig ist, dass jede philosophische oder auch theologische Theorie der Religionen, vor allem unter den welthistorischen Bedingungen von heute, dem Dialog der Religionen zu dienen hat. Aber zu fragen ist, ob die Kriterien der Dialogfähigkeit vom Verfasser richtig gesetzt worden sind. Eine bewährte logische Regel besagt: „Wer nichts bestreitet, hat nichts behauptet." Ohne ein Moment von „Exklusion" ist keine Aussage und also auch kein Dialog möglich. Niemand kann sprechen, ohne für das, was er sagt, Wahrheit zu beanspruchen; und niemand kann Wahrheit beanspruchen, ohne den Wahrheitsanspruch anderer Aussagen, die mit der seinen logisch unvereinbar sind, zu bestreiten (zu „exkludieren"). Nun geht der Verfasser von der Befürchtung aus, dass eine solche „Exklusion" fremder Wahrheitsansprüche zum Abbruch des Gespräches führen muss. Was er jedoch dabei unbeachtet lässt, ist die Möglichkeit, dass die Partner eines Dialogs auch und gerade dann voneinander lernen, wenn sie einander widersprechen. Die Geschichte der Wissenschaften, aber auch der Religionen, ist reich an Beispielen eines solchen „Lernens im Widerspruch". Eine Theorie des interreligiösen Dialogs wird deswegen nicht den Verzicht auf jedes „exklusive" Moment des Wahrheitsanspruchs zu fordern haben; wohl aber hat sie die Bedingungen eines solchen „Lernens auch noch im Widerspruch" zu klären.

Zur Beschreibung der Bedingungen eines gelingenden Dialogs

Auch wenn man *philosophisch* anerkennt, dass zu jeder Erfahrung zwei Momente gehören: die Selbstkundgabe des Wirklichen und die Weise, wie der Mensch sich diese Selbstkundgabe verstehend und interpretierend zu eigen macht, folgt daraus nicht, dass angesichts der unendlichen Differenz zwischen der göttlichen Selbstkundgabe und der menschlichen Weise, sie zu erfahren, die endlichen Differenzen zwischen diesen Erfahrungsweisen unwesentlich werden. Keine Erfahrung wird angemessen verstanden, wenn das Verstehen nicht ein Moment der Selbstkritik einschließt. Eine solche Selbstkritik ist möglich, wenn der Mensch inmitten seines Anschauens und Denkens das vorantreibende Moment eines Anspruchs entdeckt, der von der Selbstdarstellung des Wirklichen ausgeht und ihn zu neuen Weisen des Anschauens und Denkens nötigt, aber auch fähig macht. Dieser vorantreibende Anspruch des Wirklichen wird besonders deutlich erfahren im Dialog zwischen Menschen, die mit der gleichen Wirklichkeit unterschiedliche Erfahrungen gemacht haben und dann ihre jeweilige Erfahrungsart am gemeinsam, aber auf verschiedene Weise erfahrenen Anspruch des Wirklichen selbstkritisch überprüfen. Darauf beruht das, was an früherer Stelle „Lernen im Widerspruch" genannt worden ist.

Nun aber hat sich gezeigt, worauf die Möglichkeit eines solchen Lernens beruht. Es beruht auf der Überzeugung: Erfahrungen, wenn sie selbstkritisch von bloßen Selbsttäuschungen unterschieden werden, werden durch andere Erfahrungen – seien es eigene oder fremde – nicht außer Kraft gesetzt; wohl aber müssen sie sich dadurch bewähren, dass sie sich als fähig erweisen, solche neue Erfahrungen auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. In dieser hermeneutischen Wechselbeziehung bewähren sie ihre objektive Geltung. Das unvermeidliche Streitgespräch derer, die einander unterschiedliche Erfahrungen bezeugen, wird so zum „hermeneutischen Wettbewerb". Die Beteiligten müssen versuchen, einander zu zeigen, dass jeder von ihnen auch seine eigenen Erfahrungen besser versteht, wenn er sie im Lichte bezeugter Fremderfahrung neu interpretiert.

Auch wenn man *theologisch* anerkennt, dass die ‚Selbstkundgabe Gottes", die den Inhalt der religiösen Erfahrung ausmacht, heilschaffend wirksam wird, und dass dieses Heil ausschließlich Gottes Werk ist, so folgt daraus nicht, dass bei der Beschreibung von „Heilsmittlerschaft" die Kategorien der Ursächlichkeit prinzipiell auszuschließen sind. Die Religionsgeschichte ist voll von Beispielen „wirksamer Worte" und „wirksamer Zeichenhandlungen" der Menschen, die dem Heilswirken Gottes nichts hinzufügen,

wohl aber das Wirken Gottes jeweils aktuell am Menschen zur Wirksamkeit bringen. Daraus sind Folgerungen für die Bestimmung des Verhältnisses von Partikularität und Universalität zu ziehen.

Zur Bestimmung des Verhältnisses von Partikularität und Universalität göttlichen Heilswirkens und menschlicher Heilsmittlerschaft

Gerade wenn man der theologischen These zustimmt, dass das göttliche Heilswirken den Charakter einer „Transformation" hat, durch die ein „sündhafter" Unheilszustand in einen neuen heilshaften Zustand verwandelt wird, folgt daraus nicht, dass überall, wo Gottes Zuwendung erfahren wird, inhaltlich das Gleiche geschieht und alle Differenzen sich nur auf die Weise der interpretierenden Aneignung dieses immer Gleichen beziehen. Um das Verhältnis von Partikularität und Universalität des göttlichen Heilswirkens, aber auch der menschlichen Heilsmittlerschaft angemessen zu bestimmen, hängt alles davon ab, wie jener Unheilszustand verstanden wird, der durch Gottes Wirken in einen Heilszustand transformiert werden soll. Der Verfasser versteht diesen Unheilszustand als individuelle Fehlhaltung („sündhafte Selbstbezogenheit"), die freilich soziale Folgen hat (mangelnde „Offenheit für die Mitmenschen"). Was dabei außer Betracht bleibt, ist eine Deutung des Unheils, die in vielen Religionen vertreten wird: Unheil ist ein Zustand einer ganzen Gesellschaft, wenn nicht der ganzen Menschheit, der die individuellen Fehlhaltungen erst zur Folge hat. Diese Folge tritt beispielsweise dadurch ein, dass die Menschen in diesem Zustand zu einem rücksichtslosen „Kampf ums Überleben" genötigt und damit zur „Selbstbezogenheit" gezwungen werden. Oder sie werden durch diesen Unheilszustand dazu verführt, das Heil von solchen Kräften zu erwarten, die das Unheil in Wahrheit in stets neuer Gestalt reproduzieren, beispielsweise von wirtschaftlichem Erfolg oder sozialer Machtstellung. (Die Bibel nennt diese Mächte die „Götter der Scholle" als Ursprung allen wirtschaftlichen Erfolgs und die „Götter der Sippe" als Ursprung aller sozialen Sicherheit und Durchsetzungsfähigkeit.)

Damit stellt sich die Frage nach dem Kriterium, an dem der „wahre Gott" von „falschen Göttern" unterschieden werden kann. Wenn nämlich das Unheil kein bloß individueller, sondern ein universeller Zustand ist, und wenn dieser Unheilszustand die Verführung erzeugt, das Heil von „falschen Göttern" zu erhoffen, dann ist der „wahre Gott" im Gegensatz zu den „falschen Göttern" der Scholle und der Sippe, der Wirtschaft und der Gesellschaft „transzendent" – nicht in dem Sinne, dass er sich allem Begreifen entzieht, sondern im Sinne jener von allen welthaften Bedingungen unabhängigen Freiheit, kraft derer er inmitten einer Welt des Unheils heilshafte Neu-Anfänge zu setzen vermag.

Mit der so verstandenen „Transzendenz" Gottes aber wird auch ein neues Verständnis der Partikularität und Universalität nötig. Als neue Anfänge inmitten der Zeit sind die Wirkungen der göttlichen Freiheit partikulär; als Anfänge einer „neuen Welt" sind sie ihrer Zielsetzung nach universal. Und Entsprechendes gilt dann von den menschlichen Heilsmittlern. Diese werden aus einer in das Unheil verstrickten Menschheit „herausgegriffen" (so wie Abraham aus der Gemeinschaft jener „Väter" herausgegriffen wurde, die „in fremdem Lande fremden Göttern dienten"). Aber ihre partikuläre „Erwählung" steht im Dienste einer universalen „Berufung" (so wie Abraham berufen wurde, „zum Segen zu werden für alle Sippen des Erdbodens").

Damit aber gewinnt der Begriff der göttlichen „Transzendenz" eine spezifische Bedeutung. Wenn Gottes „Transzendenz", d. h. seine Unabhängigkeit von allen Bedingungen des Welthaften, sich in Akten der souveränen Freiheit bewährt, und wenn diese göttliche Souveränität in Akten partikulärer Erwählung und universaler Berufung vollzogen wird, dann erweist der „wahre Gott", d. h. derjenige, der den universalen Zustand des Unheils zu überwinden vermag, sich als *Gott der Geschichte*. Diese beruht auf dem wechselseitigen Zusammenhang zwischen freien Entscheidungen, die Gott vollzieht, und freien Entscheidungen, die er vom Menschen verlangt.

Ein Ausblick: Folgerungen für den Dialog der Religionen

Der Verfasser stellt den von ihm vertretenen „Pluralismus" als alternativlos dar: Jede denkbare Alternative führe entweder dazu, durch exklusive Wahrheitsansprüche das Gespräch mit fremden Religionen abzubrechen, oder dazu, das Gespräch für überflüssig zu erklären, weil alles Gute, Wahre und Schöne, das sich in fremden Religionen findet, in der eigenen schon „inkludiert" sei (96–127 und 128–162). Kritische Anmerkungen zu dieser Auffassung können daher nur dann glaubwürdig vorgetragen werden, wenn zumindest angedeutet wird, wie eine mögliche Alternative aussehen könnte. Zur Kennzeichnung einer solchen Alternative sind in den hier vorgetragenen Überlegungen die Stichworte „Lernen auch noch im Widerspruch" und „hermeneutischer Wettbewerb" formuliert worden. Die „Exklusion" fremder Wahrheitsansprüche führt dann nicht zum Abbruch des Dialogs, wenn mit der Möglichkeit gerechnet wird, auch von derjenigen Position, der man widerspricht, etwas zu lernen. Die Möglichkeit solchen Lernens aber beruht auf dem Versuch, das Zeugnis eigener Erfahrung dem Dialogpartner als eine Hilfe anzubieten, auch seine eigenen, anders gearteten Erfahrungen neu zu verstehen, freilich auch die eigene Erfahrung im Lichte fremder Erfahrungs-Zeugnisse neu zu begreifen. Die Frage ist, ob dies auch für den Dialog der Religionen gilt, insbesondere für den Dialog der jüdisch-christlichen Überlieferung mit den „Religionen der Völker".

Diese Frage gewinnt ihre ganze Schärfe dadurch, dass die jüdisch-christliche Überlieferung durch die Erfahrung von einem Unheilszusammenhang bestimmt wird, in den die ganze Menschheit verstrickt ist. Dieser Unheilszusammenhang kann nur durch das Heilswirken eines Gottes aufgebrochen werden, der inmitten der Geschichte Neu-Anfänge zu setzen vermag. Diese innergeschichtlichen und darum stets partikulären Neuanfänge sind freilich dazu bestimmt, sich in der „Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde" zu vollenden. Jede Hoffnung, die sich darauf richtet, aus diesem Unheilszusammenhang durch andere Mächte befreit zu werden als durch den *Gott dieser Geschichte*, läuft auf die Verehrung „falscher Götter" hinaus, die das Unheil nicht überwinden, sondern in Wahrheit stabilisieren. Dem Dienst an diesen „falschen Göttern" ist die ganze Menschheit verfallen; und die Aufgabe, diese falschen Götter zu entlarven, gehört unlöslich zum Auftrag der Verkünder des Heils. „Ihre blutigen Trankopfer trinke ich nicht. Ihre Namen nehme ich nicht auf meine Lippen" (Ps 16,4). Die Frage lautet dann: Kann der Glaubensbote auch von denen etwas lernen, deren Götter er „exkludiert"? Und kann er auch mit ihnen in einen „hermeneutischen Wettbewerb" treten?

Die Antwort auf diese Frage kann hier nur sehr umrisshaft angedeutet werden. Vorausgesetzt ist, dass der Glaubensbote auch diesen Gesprächspartnern genuin religiöse Erfahrungen zutraut, und dass er ihnen eine Möglichkeit anbietet, diese ihre Erfahrungen im Lichte seiner Verkündigung neu zu verstehen. Die biblische Formulierung dafür lautet: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünden wir euch" (Apg 17, 23, vgl. Joh 4,22). Dieser hermeneutische Anspruch setzt voraus, dass der Glaubensbote sorgsam auf die Zeugnisse jener „Verehrung" hört, zu deren besserem Verständnis er seine Hörer anleiten will.

Dann aber wird er bemerken, dass diese Hörer, aufgrund ihrer besonderen Erfahrungen, auch ihm etwas zu sagen haben, was er sich so nicht selbst hätte sagen können und was auch ihm dazu verhilft, den Gott, den er verehrt, auf eine Weise kennenzulernen, wie er ihn vorher nicht kannte. Denn das hermeneutische Angebot an die Hörer wird nur dann nicht zum unbelehrbaren „Inklusivismus", der alles, was der Hörer antwortend sagen könnte, immer schon zu wissen meint, wenn der Glaubensbote seinen Hörern zutraut: Auch sie werden ihm ein hermeneutisches Angebot zum besseren Verständnis seiner eigenen Botschaft machen können.

Die Bibel enthält zahlreiche Zeugnisse davon, dass Israel auf solche Weise von den Religionen der Völker gelernt hat, ohne die Zurückweisung ihrer „falschen Götter" einzuschränken. Man mag dabei an die Weise denken, wie Israel aus dem Tempelkult im vor-israelitischen Jerusalem neue Möglichkeiten der Verehrung des „wahren Gottes" gelernt hat, oder wie es sich gegen Ende der Exilszeit persische Lehren vom Weltgericht am Ende „dieser Weltzeit" aneignen konnte. Und die Geschichte der christlichen Mis-

sion kennt viele Beispiele dafür, dass die Glaubensboten von den „jungen Kirchen", die ihre eigene religiöse Überlieferung im Lichte der christlichen Botschaft neu verstanden haben, auch ihrerseits auf heilsame Weise in ihrem Glauben belehrt worden sind.

Hinweise dieser Art können hier nicht näher ausgeführt werden. Aber sie mögen genügen, um zu zeigen: Jener „Pluralismus", der auf alle exklusiven Wahrheitsansprüche verzichtet und die Differenz der Erfahrungsweisen – gemessen an der „Selbstkundgabe Gottes" – für unwesentlich hält, ist nicht die einzige Möglichkeit, dem Dialog der Religionen eine Grundlage zu geben. Und angesichts des Reichtums an religiösen Erfahrungen, deren Differenz man nicht einebnen kann, ohne sie bedeutungslos zu machen, ist ein „Pluralismus", wie der Verfasser ihn vorschlägt, nicht einmal die beste Möglichkeit, um einen Dialog zustande zu bringen. Die Stichworte „Lernen auch noch im Widerspruch" und „hermeneutischer Wettbewerb" zeigen Möglichkeiten eines weit fruchtbareren Gesprächs der Religionen an und werden zugleich der Eigenart der biblischen Botschaft und der durch sie geforderten Entscheidung zwischen Gott und den „falschen Göttern" weitaus besser gerecht.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

Santozki, Ulrike, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie.* Eine Analyse der drei Kritiken (Kantstudien: Ergänzungshefte; Band 153). Berlin [u. a.]: de Gruyter 2006. XIII/552 S., ISBN 3-11-019121-0.

Während es eine ganze Reihe guter Studien zu dem Thema „Hegel und die Geschichte der Philosophie" gibt, lässt sich Gleiches für Kant nicht ohne Weiteres behaupten. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass sich U. Santozki (= S.) in ihrer Marburger Dissertation an das große Thema „Kant und die antike Philosophie" wagt. Wie aus dem Untertitel hervorgeht, orientiert sie sich bei ihrer Untersuchung an dem Gerüst der drei Kritiken. Auf über 500 Seiten stellt die Autorin keineswegs bloß im Prinzip längst Bekanntes zusammen und zählt nicht nur die von Kant selbst genannten Abhängigkeiten auf, sondern in philologischer Kleinarbeit fördert sie eine Reihe interessanter neuer Erkenntnisse zu Tage. Was zunächst die „Kritik der reinen Vernunft" von 1781 betrifft, beschränkt sich S. nicht auf den bereits gut erforschten Einfluss der aristotelischen Logik auf die Disposition des Werks, sondern zeigt außerdem, wie die antike Skepsis auf Kants Unternehmen gewirkt hat, die Reichweite der menschlichen Erkenntnisvermögen zu bestimmen. In der praktischen Philosophie zeichnet S. nach, wie sich Kant im Lauf der achtziger Jahre von Platon als dem bestimmenden Autor abwandte und seine eigene Position, insbesondere die Lehren von der sittlichen Verbindlichkeit und der Glückseligkeit, in Auseinandersetzung hauptsächlich mit der Moral der Stoa entwickelt hat. Den meines Erachtens originellsten Fund der Autorin stellt freilich die These dar, dass hinter Kants „Kritik der teleologischen Urteilskraft" nicht eine im weitesten Sinn aristotelische Naturauffassung steht, sondern die stoische Lehre von der „Technik der Natur". Daher mag es erlaubt sein, dass ich mich im Folgenden hauptsächlich dem dritten Teil der Arbeit widme, der dem Umfang nach etwa die Hälfte der Studie ausmacht und gewissermaßen ein Buch im Buch darstellt.

Obwohl der Ausdruck „Technik der Natur" in Kants dritter Kritik nur zehnmal fällt, fasst er sein Teleologieverständnis schlagwortartig zusammen. Die Begriffsprägung ist sprachlich bemerkenswert, insofern es sich etymologisch betrachtet um die etwas gewaltsame Mischung eines Gräzismus (Technik) mit einem Latinismus (Natur) handelt. Die Suche nach möglichen antiken Quellen oder Vorbildern hat daher den beiden Ausdrücken τέχνη φύσεως und *ars naturae* zu gelten. Sie führen, wie S. einsichtig darlegt, auf die Spur der Stoa. Tatsächlich bezeichnete bereits Chrysipp die Natur als kunstfertiges Feuer (τεχνικόν; vgl. SVF II 774), und auch Cicero schreibt von der Natur, sie sei kunstfertig (*artificiosa*; vgl. De natura deorum II 57). Außerdem spricht Cicero ganz ausdrücklich von der „Kunst der Natur": Von ihr heißt es, sie lasse die Pflanzen leben und gedeihen, indem die Erde ihre Wurzeln umgibt und sie mit Nahrung versorgt. Weiter schließt Cicero vom Wachstum der Pflanzen auf die Erhaltung der ganzen Erde und sogar der übrigen Welt kraft der „Kunst der Natur" (vgl. De natura deorum II 83). In ähnlicher Weise schließt Kant von der Existenz organisierter Wesen, das heißt der von ihm so genannten inneren Zweckmäßigkeit, auf die äußere Zweckmäßigkeit der ganzen Natur als eines Systems der Zwecke. Daneben deckt S. noch eine weitere Traditionslinie auf, die über den griechischen Arzt Galen bis zurück zu Hippokrates verläuft. In seiner Schrift „De usu partium corporis humani" verteidigt Galen die Annahme einer „Technik der Natur" gegen atomistische Gegenpositionen. Anders als die Stoiker bezieht Galen den Ausdruck nicht auf die Natur im Ganzen, sondern auf einzelne Organismen bzw. auf die Funktionalität der verschiedenen Glieder des Körpers. Ein anderes Beispiel für die Technik der Natur bildet das zweckmäßige Handeln bestimmter Tierarten, etwa der Bienen, Ameisen oder Spinnen. Die einschlägigen Texte Galens wie auch Senecas konnte Kant in Reimarus' „Allgemeine[n] Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe: zum Erkenntnis des Zusammenhanges der Welt,

des Schöpfers und unser selbst" entdecken. Vor allem aber findet sich bei Galen die alte hippokratische Lehre von den Selbstheilungskräften und der Selbsthilfe der Natur. Sie wurde in der medizinischen Literatur des 18. Jhdts. vielfach aufgegriffen und bei Kant mehrfach erwähnt. Die These lautet somit: „Kants ‚Technik der Natur' stellt eine Integration – von ihm nicht differenzierter bzw. als solcher gar nicht gekennzeichneter – hippokratischer und stoischer Gedankenkomplexe bzw. dem, was bei zeitgenössischen Rezipienten davon vermittelt und verarbeitet wurde, in einen Gesamtrahmen dar, der sich insgesamt als stoisch bezeichnen lässt" (405).

Was den Rahmen angeht, in dem Kant den Ausdruck von der Technik der Natur gebraucht, verweist S. auf den Naturbegriff der Stoa als einen Gegenentwurf zum Atomismus Epikurs. Die Stoiker verstehen die Natur als ein zweckmäßig geordnetes Ganzes, dessen Zusammenhang in der göttlichen Vernunft gründet. Anders als bei Aristoteles haben zum Beispiel die materiellen Körper keinen natürlichen Ort, dem sie zustreben, sondern ihre Bewegungen werden durch die Natur gelenkt. Nachdem sich in der Neuzeit die mechanistische Naturphilosophie allgemein durchgesetzt hatte, wurde die teleologische Sichtweise aus einer echten Alternative zu einer Art Ergänzung des atomistischen Weltbilds; dabei spielten vor allem theologische Motive eine wichtige Rolle. Zum eigenständigen Traktat wurde die Teleologie indes erst bei C. Wolff, dem zufolge sich die Welt als eine Kette von Dingen begreifen lässt, von denen eines um des anderen willen da ist. Während die Physikotheologen die zweckmäßige Ordnung der Natur als Ausgangspunkt für ihren Beweis der Existenz Gottes gebrauchen, beruht bei Wollf umgekehrt die Teleologie auf der durch ein ontologisches bzw. kosmologisches Argument gesicherten Annahme der Existenz Gottes. Kants „Kritik der teleologischen Urteilskraft" präsentiert sich dagegen als Versuch, zunächst ganz ohne theologische Voraussetzungen auszukommen. Die Nähe zur Stoa und der Unterschied zu Aristoteles bestehen darin, dass die Zweckbegriffe für Kant keine gleichsam inneren Eigenschaften der Dinge bezeichnen, sondern die Form des Ganzen als von außen an Naturzwecke herangetragene Ideen des Urteilenden voraussetzen. „Im Zuge einer Erklärung des Naturprodukts in Analogie zu menschlichem Kunstschaffen wird durch die reflektierende Urteilskraft ein Vernunftbegriff bzw. ein vorgestelltes Ganzes eingeführt, das als den Teilen selbst vorgängige Instanz die aus ihrem Zusammenwirken sich ergebende Form bestimmt" (291). Die Analogie von Natur und Kunst stellt ein in der Neuzeit weit verbreitetes Motiv dar. Descartes vergleicht die Komplexität von Organismen mit dem ausgeklügelten Mechanismus eines Uhrwerks. Hume lässt in seinen an Cicero orientierten „Dialogen über die natürliche Religion" den Theisten Cleanthes die Ansicht vertreten, Gott könne in Analogie zum Kunstschaffen des Menschen als der Urheber der zweckmäßigen Ordnung des Universums verstanden werden. Kant schließlich führt die Analogie von Natur und Kunst im zentralen § 65 der dritten Kritik ein. Obwohl die Rede von der Natur als einem „Analogon der Kunst" dem Phänomen der Entstehung organisierter Wesen eigentlich nicht angemessen sei, müsse der „nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt" gebildete Begriff des Organismus die Naturforschung leiten (AA V, 374 f.). Genau hier ist die Formel von der Technik der Natur angesiedelt. Wie aus der von Kant nie veröffentlichten „Ersten Einleitung zur Kritik der Urteilskraft" hervorgeht, verbindet er mit dem Ausdruck ‚Technik' ganz allgemein die Geschicklichkeit in der praktischen Anwendung bestimmter theoretischer Einsichten. Zugleich erweitert Kant den Gebrauch des Ausdrucks um die Fälle, in denen „Gegenstände der Natur bisweilen bloß nur so beurteilt werden, *als ob* ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe" (AA XX, 200). Derartigen teleologischen Urteilen liegt also die ursprünglich stoische Annahme einer Technik der Natur zugrunde, wobei freilich die Kosmologie der Stoiker „unter den Händen der kritischen Philosophie zur notwendigen ‚als-ob-Annahme' der reflektierenden Urteilskraft" wird (409).

Im vorletzten Kapitel des Buches erörtert S. die in der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft vorgetragenen Überlegungen Kants zur Natur im Ganzen als einem teleologischen System. Sie münden bekanntlich in die Diskussion der Physikotheologie sowie Ethikotheologie, und führen letztlich auf die Annahme einer göttlichen, die Zwecke setzenden Ursache der Natur. Zur Verdeutlichung seiner Position grenzt sich Kant einerseits vom Polytheismus, andererseits vom Pantheismus der Antike ab. Was den letz-

teren anbelangt, erinnert er an diejenigen „Alten", welche die Naturdinge als Bestimmungen einer einzigen Substanz auffassten, in der die Dinge „auch ohne Zweck und Absicht notwendig sich aufeinander zweckmäßig beziehen mussten" (AA V, 439). Wie S. weiter zeigt, denkt Kant dabei offenbar an Xenophanes, der im 18. Jhdt. vielfach als ein Vorläufer Spinozas gegolten hatte. Um nun nicht seinerseits in Spinozismus zu verfallen, bietet Kant seine Ethikotheologie und den praktischen Glauben an eine moralische Weltursache auf. Das führt auf die Frage, welche antike Position Kant als die seiner eigenen am nächsten stehende angesehen haben mag. In Ermangelung direkter Zeugnisse verweist S. auf die „Religionslehre Pölitz", wo es von den Stoikern heißt, sie „hatten wohl die reinsten Begriffe von Gott, und wandten sie auch in praktischer Absicht an"; lediglich der Gedanke der Schöpfung sei ihnen fremd gewesen (AA XXVIII, 1126). Die Autorin ist von Kants Lösung jedoch wenig überzeugt. Im Prinzip, so lautet ihre Kritik, operiere er „mit drei Konzepten von irgendwie gotthaften Wesen, die sich in ihrer Funktion im Argumentationsgefüge nicht aufeinander reduzieren lassen" (469). Außer dem eigentlichen Gott oder moralischen Welturheber handelt es sich um die – von S. kurz „Technikergott" genannte – intelligente Weltursache der Physikotheologie sowie um das von Kant zur Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft angenommene übersinnliche Substrat der Natur. Zwar scheint es nahe zu liegen, die drei Konzepte in dem Sinn für identisch zu halten, dass sie sich auf dasselbe göttliche Wesen beziehen, das freilich nur in der Ethikotheologie wahrhaft erkannt wird. Kant selbst erwägt sogar die Möglichkeit, dass bei Gott, anders als beim Menschen, die Prinzipien der moralisch-praktischen und der technisch-praktischen Vernunft gar nicht auseinanderfallen. Die Auskunft befriedigt S. aber nicht, da das von ihr als „Pseudogott" (315) oder „Pseudountergott" (468) apostrophierte übersinnliche Prinzip der Natur „eingeführt wurde, um die zwischen Mechanik und Technik entstehende Antinomie aufzulösen, eine solche aber zwischen Technik und Moral nicht zu bestehen scheint" (469). Gleichwohl ist mir nicht recht klar, inwiefern die unterschiedliche Funktion des Gottesbegriffs in verschiedenen Kontexten Kants Theologie nachhaltig schädigen sollte. Könnte man seine Ausführungen nicht als den Prozess einer schrittweisen Klärung verstehen? In der Dialektik der teleologischen Urteilskraft legt Kant dar, dass der Begriff der Technik der Natur zumindest die Annahme eines übersinnlichen Substrats erfordert. In der Methodenlehre stellt er dann klar, dass die Zwecke der Natur auf eine intelligente Weltursache zu schließen erlauben. Zuletzt macht er deutlich, dass nur ein solches ‚übersinnliches Substrat' bzw. nur eine solche ‚verständige Weltursache', die zugleich als moralisches Wesen angesehen werden, der praktischen Bestimmung des Menschen gerecht zu werden vermag. Daraus folgt, dass sich die Fragen der philosophischen Theologie in den Augen Kants allein auf der Grundlage dessen, was er als „moralische Teleologie" bezeichnet, befriedigend lösen lassen.

Nach der Lektüre der Studie ist der Leser zunächst beeindruckt angesichts des vor ihm ausgebreiteten reichhaltigen Materials und der Fülle von Informationen, mit denen S. aufzuwarten weiß. Aufgrund ihrer prononcierten Thesen bietet die Autorin weit mehr als bloß eine Zusammenschau des bisher erreichten und allgemein anerkannten Forschungsstands. Das Buch eröffnet vielfältige Einblicke in historische Zusammenhänge und bietet genügend Anknüpfungspunkte für weitere Untersuchungen. Auch wenn die Anordnung des Stoffes nicht immer zwingend erscheint und wegen des Umfangs Wiederholungen nicht ausbleiben, erweist sich die Anlage der Studie insgesamt als schlüssig. Eine Entscheidung der Autorin, von der ich nicht recht weiß, ob ich sie mutig oder verwegen finden soll, betrifft die Zitation antiker Autoren in der Originalsprache. Sowohl in den Fußnoten als auch im Haupttext stehen bisweilen mehrzeilige, unübersetzte lateinische und griechische Zitate, so dass ich mich gefragt habe, ob sich der Band eigentlich nur an die Altphilologen unter den Kantforschern richtet. Ein weiterer Mangel ist die Gestaltung des Literaturverzeichnisses, in dem die einzelnen Titel ohne Einrückungen und Abstände aufeinander folgen, so dass es nahezu unmöglich ist, sich in der Liste zurechtzufinden. Dazu sei noch bemerkt, dass der S. 269, Anm. 90 genannte Aufsatz von W. Stegmüller gar nicht verzeichnet scheint, und dass W. Stark im Alphabet falsch eingeordnet ist. Trotz dieser redaktionellen Mängel überwiegt am Ende allemal der Eindruck einer herausragenden Monographie, deren Ergebnisse überzeugend und zugleich mit der gebotenen Vorsicht vorgetragen werden. Für die Entstehung der kanti-

schen Philosophie spielen laut S. weniger die Auseinandersetzung mit der Antike als systematische Fragen eine Rolle. Der Umgang des Königsberger Philosophen mit den antiken Denkern sei insgesamt selektiv und häufig wertend. Als nicht weniger selektiv hat sich indes die Geschichte der Rezeption erwiesen. Während die Bedeutung Platons und Aristoteles' meistens überbewertet erscheint, wurde die Rolle der hellenistischen Philosophie regelmäßig übersehen. Das hat zu der paradoxen Konsequenz geführt, dass Kants Denken „wohl mehr mit allen anderen antiken Philosophen verglichen worden ist als mit derjenigen Schule, der er am meisten verpflichtet war: den Stoikern" (7). Diesem Umstand hat S. eindrucksvoll Abhilfe geschaffen. G. Sans S. J.

Lehner, Ulrich L., *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie* (Brill's studies in intellectual history; vol. 149). Leiden/Boston: Brill 2007. XI/532 S., ISBN 978-90-04-15607-4.

Nach der Einleitung und dem ‚kurzen Überblick über die Vorsehungslehre in Philosophie und Theologie' besteht vorliegende Dissertation aus vier unterschiedlich gewichteten Teilen. Der erste unter dem Titel *Philosophische Vorsehungskonzepte* (31–155) enthält Hinweise zu Einflüssen von „außerhalb der Schulphilosophie" (31–57: Newton, Bayle, Hume, Leibniz, Lessing, Herder), Christian Wolff (59–79), Alexander Gottlieb Baumgarten (81–89), Christian August Crusius (91–108), Moses Mendelssohn (109–125), Hermann Samuel Reimarus (127–141) und Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (143–155). Der knappere zweite Teil unter dem Titel *Theologische Vorsehungskonzepte* (159–216) referiert zu Siegmund Jacob Baumgarten (159–181) und Johann Friedrich Stapfer (183–216). Der dritte Teil (219–298) bietet Untersuchungen zum ‚vorkritischen' Kant in zehn Kap. Größere Analysen sind gerichtet auf die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (237–257) und auf *De[n] einzigmögliche[n] Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (265–285). Der vierte Teil enthält zunächst fünf Kap. zum eigentlichen Thema, nämlich zum ‚kritischen' Kant (301–463), dann eine Zusammenfassung, die sich auf die gesamte Dissertation bezieht (465–484). Das Werk schließt mit einem Anhang (Siglenverzeichnis, Primär- und Sekundärliteratur und Register [der Personen]).

Verf. lässt durchblicken, dass er persönlich eine dezidierte Auffassung von der göttlichen Vorsehung *(providentia divina)* habe (XI). Da „sich der Vorsehungsglaube durch die Aufklärung einer tiefgreifenden Veränderung unterzogen" habe, will er untersuchen, „ob sich die der Aufklärung vorgeworfene Naturalisierung des Vorsehungsbegriffs auch in der Philosophie Kants nachweisen lässt" (1). Die Disposition des Buchs ist weitgehend geeignet, die Lösung der Aufgabe zu befördern. Es hätte sich aber auch empfohlen, die kritischen Hauptschriften Kants sorgfältig zu untersuchen. Die These, dass „sich in den beiden ersten Kritiken kaum Ausführungen über die Vorsehungslehre finden, weswegen die entsprechenden Textstellen in den Fußnotenapparat eingearbeitet wurden", mag – äußerlich betrachtet – zutreffen, führt aber zu inneren Defiziten.

Das Buch bietet fast eine Überfülle an Material und Hinweisen, die aber manches Mal zu Schwarzweißmalerei und irreführenden Vereinfachungen führt. Beispiel: In Kap. 2, das nicht aus Quellen, sondern Überblicksartikeln geschöpft ist, spricht Verf. knapp zu Irenäus von Lyon und Augustinus; unter Hinweis auf einen LThK-Artikel erklärt er (7): „Letzterer identifiziert sogar *praescientia* und *providentia*." Bei solch einschneidenden Thesen hätte Rez. Originalbelege erwartet. Da diese fehlen, ist zu fragen, wie Verf. folgende Stelle (samt Kontext) mit seiner These vereinbart (*ciu.* 5,10): „quocirca nullo modo cogimur aut retenta praescientia dei tollere uoluntatis arbitrium aut retento uoluntatis arbitrio deum (quod nefas est) negare praescium futurorum; sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et ueraciter confitemur; illud, ut bene credamus; hoc, ut bene uiuamus." Ein zweites Beispiel (9): „Die lutherische Vorsehungslehre operierte mit einer *personalen Ontologie des subjektanalogen Handelns*, während das *scholastische sapientiale Modell* der Thomisten als *impersonal* bezeichnet werden kann." Dazu wäre viel zu sagen und zu fragen. Hier sei nur erwähnt, dass eklektizistisch pauschalierende und nivellierende Urteile der Klarheit einer Sache nicht dienen. Zudem konterkariert Verf. seine These durch ein Zitat zum Vorsehungsverständnis von Lutheranern und Kalvinis-

ten, das von den Bedingungen der Neuzeit beeinflusst sei, aber offenbar auf Thomas von Aquin zurückzuweisen vermag (14): „Gott wirkt als *sapiential-ordinatives Funktionsprinzip des Weltprozesses* und auf diese Art in diesem Prozess (nicht nur in seiner sapientialen Installation)."

Je mehr Verf. sich seinem eigentlichen Thema nähert, desto lehrreicher werden seine Ausführungen. So sind beispielsweise die Inhalte des Zedlerschen Universallexikons (15–21), eines der gebräuchlichsten im 18. Jahrhundert, auch belesenen Kantforschern nicht stets präsent. Ebenso nützlich ist die Darstellung der Kontroversen über die Vorsehungstheologie im 18. Jhdt. (21–28). Der erste Teil (Kap. 3–9) erweist sich als Fundgrube für philosophische Stellungnahmen zur Vorsehungsfrage der o. g. Autoren. Fragen, die hier zu stellen wären, hängen vermutlich mit dem persönlichen Vorsehungsverständnis des Verf. zusammen; z.B. 45: „Für Leibniz (1646–1716) ist die Weltmaschine nicht einfach der Willkür Gottes entsprungen, sondern vielmehr seiner absoluten Weisheit." Dennoch werden hier, wie im zweiten Teil zu theologischen Vorsehungskonzepten, wenig bekannte, aber beachtenswerte Gedanken gesammelt und vorgestellt.

Nützlich sind auch die ausführlicheren Darstellungen zum ‚vorkritischen' und die knapperen Hinweise zum ‚kritischen' Kant. Sie leiden jedoch unter einem Vorverständnis der Vorsehung, das mit dem Kants nicht gut übereinstimmt. Es ist nicht Sache eines Rez., auf Stellen hinzuweisen, in denen Vorsehungsgedanke und göttliche Gnadentat laut Kant ihren angemessenen Platz haben. Immerhin ist allzu deutlich, dass Kant einerseits der Ehrfurcht vor der Majestät Gottes zu entsprechen sucht, über dessen ‚Willkür' oder ‚Weisheit' wir nicht viel Positives zu sagen haben, andererseits ist Kants These klar, dass Gott nicht als Fadenzieher eines kosmischen Marionettentheaters zu denken ist (vgl. *KpV*, A 265). Vielmehr versteht Kant die „Heiligkeit des Willens" als „praktische Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht" (*KpV*, A 58). Den Vorwurf der ‚Marginalisierung' des Vorhersehungskonzepts durch Kant scheint dem Rez. unsachgemäß (*Religionslehre Pölitz*, 215). Vielmehr sagt er (*KpV*, A 266): „Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu theil werden ließ." Zur ‚besondern göttlichen Vorsehung' sagt Kant (*KpV*, A 230, Fn): „Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht." Also ist nicht „jedes spezielle Eingreifen Gottes ausgeschlossen" (475). Philosophisch Denkenden als solchen obliegt indessen nicht die Aufgabe, über die besondere göttliche Vorhersehung weitere Auskunft zu geben.

Sehr angenehm ist es für den Leser, am Ende dieser materialreichen Untersuchung eine zuspitzende Zusammenfassung zu finden (wie sie auch schon am Ende jedes Kap. stehen). Einige Anfragen seien am Ende noch genannt. Wenn es das Ziel Kants wäre, „einen Mittelweg zwischen atheistischem Mechanismus und schwärmerischem Intuitionsmus zu gehen" (472), was wäre daran auszusetzen, was hätte dieses Projekt mit ‚englischem Deismus' zu tun? Ist es wirklich sachgemäß zu behaupten, dass sich das Subjekt laut Kant „die Glückseligkeit erarbeiten muss" (472 f.)? Ist es nicht vielmehr so, dass laut Kant alle „bisherigen Coalitionsversuche", Tugend und Glückseligkeit zu vereinen, gescheitert sind (entgegen dem späteren Ansinnen von Karl Marx)? Hält Kant dieses Scheitern nicht für unüberwindlich und errichtet er auf ihm nicht die Postulate ‚der reinen praktischen Vernunft'? Wenn Verf. es problematisch nennt, das moralische Verhalten als „ausschlaggebend für das Verhalten Gottes" zu nehmen, „nicht die Zugehörigkeit zu einem Volksstamm oder einer Religionsgemeinschaft" (474), könnte er dann nicht auch auf Augustins Behandlung eines berüchtigten Wortes von Cyprian eingehen? Augustinus sagt zwar (*bapt.* 4,24): „‚salus extra ecclesiam non est' quis negat?" Als Kritierien für die Zugehörigkeit zur Kirche nennt er aber weder ‚Volksstamm' noch ‚Religionsgemeinschaft', sondern Liebe, Demut und Gerechtigkeit als Früchte des Glaubens.

Eine Reihe weiterer derartiger Fragen möchte Rez. an die vorliegende Arbeit richten. Diese Fragen haben das Ziel produktiver Weiterführung und Korrektur des Vorgelegten, sie bauen auf dessen breitgestreuten Informationen auf. Nicht akzeptieren vermag Rez. jedoch die These, Kants Lösungen verdienten das Prädikat ‚immanentistisch' (z.B. 478). Wer wirklich vernommen hat, dass sich die Idee der Freiheit durch das moralische Gesetz ‚offenbart' (*KpV*, A 5), dass das moralische Gesetz zur Religion führt, „*zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote*" (*KpV*, A 233), wird nicht sagen wollen, Kant reduziere „die Vorsehung zu einer *providentia socialis seu immanens*" (484). Für diese These ist das schöne Zitat aus Kants *Pädagogik*, das Verf. an den Schluss seiner Arbeit stellt, gerade kein guter Beleg. Kants oftmalige Hinweise auf Gott als ‚Herzenskündiger' sind ein deutlicher Hinweis für die Ausrichtung seines Denkens in die Transzendenz (implizit enthalten auch schon in *KrV*, B 579, Fn), die in diesem Punkt engste Verwandtschaft mit Augustins Rede vom ‚inspector cordis' hat. N. Fischer

Flasch, Kurt, *Dietrich von Freiberg*. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Frankfurt am Main: Klostermann 2007. 717 S., ISBN 978-3-465-03301-1.

In seinem jüngsten Werk führt der renommierte Philosoph Kurt Flasch den Leser in das Denken eines „Sonderlings" der mittelalterlichen Wissenschaft ein. Flasch wendet sich dabei mit Dietrich von Freiberg einem Denker zu, der sich von der damaligen Schullehre scharf absetzt und ihr entgegentrat. Inhaltlich ist die Dietrichmonographie, die im Übrigen die erste ihrer Art seit 100 Jahren darstellt, in drei Themenbereiche gegliedert: Nach einer ersten Annäherung und der Darstellung des geistigen Umfelds bietet Flasch im zweiten Teil eine Darstellung der Philosophie. Ihr folgt eine Übersicht über den Theologiebegriff und die Naturforschung. Wie der Titel vermuten lässt, stellt er die Lehre Dietrichs dabei nicht isoliert dar, sondern verortet dieselbe in ihren ideengeschichtlichen Kontext. Albertus Magnus und der Aquinate waren bereits tot, die Integration der griechisch-arabischen Philosophie in die christliche Lehre beinahe abgeschlossen, doch nicht zu Ende gedacht. Denn nach dem Selbstverständnis Dietrichs rasteten seine Vorgänger unterwegs – in der Meinung, sie seien schon am Ziel angekommen. Dass sie dies aber nicht waren, dafür bürgt der Name Dietrichs. Nach Flasch könnte dieser „einfallsreiche und eigensinnige" Wissenschaftler unser Bild der Scholastik radikal ändern. Und genau so wollte Dietrich selbst sich und sein Werk verstanden wissen. Bei der Wurzel wollte er ansetzen. Albert und insbesondere Thomas von Aquin hätten die ursprüngliche Lehre des Aristoteles und Platon verfälscht. Somit kann Dietrich entgegen einer weit verbreiteten Meinung auch nicht als Vertreter der Albertschule bezeichnet werden, doch auch eine Zuordnung als Neuplatoniker scheidet aus. Einer anderen Schule kann er indes schon deshalb nicht zugerechnet werden, weil sein Denken zu individuell ist. Vielleicht mag er gerade deswegen in Vergessenheit geraten sein. Ob die Gegenüberstellung zur Lehre des Aquinaten insgesamt aber nicht doch zu einseitig dargestellt ist, darf sicherlich hinterfragt werden. Unbestreitbar kommt Flasch aber das Verdienst zu, dass er der philosophischen Diskussion einen polemischen Denker zurückgegeben hat. Als Ausgangspunkt für weitere Forschungen bietet sich das Werk Flaschens vorzüglich an, denn selten gelingt einem Autor eine derart überzeugende Gesamtdarstellung. Im ganzen Werk findet sich kaum eine Seite, aus der der Leser nicht Gewinn ziehen kann – geschehe dies nun auf informative Art oder als Einladung zum eigenständigen Denken und Forschen. Vermissen wird man einzig ein ausführliches Inhaltsverzeichnis. Ingesamt handelt es sich um ein Werk, an dem man nicht vorbeikommen wird. M. Vonarburg

Szaniszló, Inocent-Mária, *Les réflexions théologiques sur les pensées d'Hannah Arendt*. État de recherche des œuvres principales. Berlin/Wien: LIT 2007. 516 S., ISBN 978-3-8258-9965-3.

Auch heute, 33 Jahre nach ihrem Tod, sind die Faszination, die von der deutsch-amerikanischen Philosophin Hannah Arendt (1906–1975) ausgeht, und das Interesse an ihrem Denken ungebrochen. Von 1924 bis 1928 studierte die in einer assimilierten jüdischen Familie geborene Hannah Arendt (= A.) Philosophie, griechische Philologie und

protestantische Theologie in Marburg, Heidelberg und Freiburg im Breisgau. Zu ihren wichtigsten Lehrern zählen Martin Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers und Rudolf Bultmann.

Im neutestamentlichen Seminar bei Bultmann lernte A. Hans Jonas kennen, mit dem sie eine lebenslange Freundschaft verbinden sollte. Im Rückblick auf die Zeit bei Bultmann schreibt Hans Jonas in seinen Erinnerungen: „Hannah war eine bewusste Jüdin, ohne etwas vom Judentum zu wissen, also das, was man eine *am ha-arez* nennt. Sie war aber auch eine ‚Trotzjüdin', und sie hatte sich, wie sie mir erzählte, folgendermaßen bei Bultmann eingeführt: Man musste zu Beginn des Semesters persönlich in der Sprechstunde des Professors erscheinen, um die Erlaubnis einzuholen, an seinem Seminar teilnehmen zu dürfen. Hannah erklärte ihm, wer sie war und dass sie eben gerade Philosophie zu studieren begann, und Bultmann sagte ihr, sie sei ihm sehr willkommen. Darauf fuhr Hannah fort: ‚Aber eines möchte ich von vornherein klarstellen: Antisemitische Bemerkungen lasse ich mir nicht gefallen!' Worauf Bultmann, der unnachahmliche Oldenburger, ruhig antwortete: ‚Fräulein Arendt, ich denke, wenn so etwas vorkommen sollte, werden Sie und ich zusammen die Sache gut bewältigen'" (Hans Jonas, Erinnerungen, Frankfurt a.M. 2005, 111). A. studierte mehrere Semester bei Bultmann und besuchte ihn auch später noch nach dem Krieg.

1928 promovierte A. bei Karl Jaspers mit einer Arbeit über den Liebesbegriff bei Augustinus (Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Tradition. Berlin/Wien ^{2}2005). In den Rezensionen zu dieser Arbeit über eine Hauptfigur der katholischen Kirche wurde A. seinerzeit vorgeworfen, sie habe den Theologen Augustinus außer Acht gelassen. Auch Jaspers stellte in seinem Dissertationsgutachten fest, sie sei nicht immer der Gefahr entgangen, Augustinus etwas sagen zu lassen, was so doch nicht dastehe (ebd. 130). A. hatte diese Arbeit aber nicht als eine theologische Arbeit angefertigt, sondern von vornherein als eine existentialistische.

Mit dem Judentum setzte A. sich an verschiedenen Stellen auseinander, z.B. in dem 1958 veröffentlichten Buch „Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess" (dt. 1959: „Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik). In ihrer Vorlesung über das Böse („Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik". Aus dem Englischen von Ursula Ludz, mit einem Nachwort von Franziska Augstein. München/Zürich 2003) erhofft sich A. Auskunft über die Verbindlichkeit eines nichtbösen Handelns nicht nur bei Sokrates, Kant und Nietzsche, sondern auch bei Jesus, Paulus und Augustinus zu finden.

In ihrem Werk „Vita activa oder vom tätigen Leben" steht die Vita activa im Zentrum von A.s Interesse. Erst am Ende geht sie auf die Vita contemplativa ein und bezeichnet diese als Ausgangspunkt für eine eigenständige Untersuchung, die dann erst in ihrem Spätwerk „Vom Leben des Geistes" erfolgt. A. will der Vita activa und der Vita contemplativa ihre je eigene Bedeutung geben und kritisiert eine hierarchische Überordnung der Vita contemplativa. Das „Augustinische quaestio mihi factus sum" ist nach Ansicht von A. „unlösbar" (Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben. München ^{6}2007, 20). Das Wesen der uns umgebenden Dinge können Menschen wohl erkennen und definieren. Für sich selbst können Menschen dies aber nicht leisten. „Sofern es aber wirklich so etwas wie ein Wesen des Menschen geben sollte, so ist es zweifellos, daß nur ein Gott es erkennen und definieren könnte" (ebd. 20). Für A. stellt die Frage nach dem Wesen des Menschen eine metaphysisch-theologische Frage dar, die „nur im Rahmen einer göttlichen Offenbarung beantwortet werden kann" (ebd. 418). Sie selbst hat metaphysisch-theologischen Fragen aber keine größere Aufmerksamkeit gewidmet.

Inocent-Mária Szaniszló OP hat nun eine Arbeit vorgelegt, die sich theologisch mit dem Denken von A. auseinandersetzt. Dies ist in mehrerer Hinsicht erfreulich: zum einen, weil Theologen A. jetzt für sich entdecken und sich ernsthaft mit ihr auseinandersetzten, zum anderen, weil die Arbeit in französischer Sprache verfasst ist und als ein gelungener Beitrag der französischsprachigen Auseinandersetzung mit dem Denken A.s gelten darf. Szaniszló kommt aus der ehemaligen Tschecheslowakei, wo es während der kommunistischen Zeit nicht möglich war, die Werke A.s zu studieren (9). Er wurde mit dieser Arbeit im Jahr 2005 in Deutschland zum Doktor der Theologie promoviert – einer Arbeit, die dem Geist A.s verpflichtet ist.

Ganz grob lässt sich die A.-Forschung im französischen Sprachraum einteilen in die politisch-philosophische Richtung (Tassin, Abensour, Enegren, Passerin-d'Entrève), die feministische und biographische Richtung (Collin, Courtine-Denamy, Adler) und die jüdische Richtung (Leibovici). Unter christlich-theologischer Perspektive hat man sich bisher in Frankreich kaum mit A. auseinandergesetzt, was auch für die Rezeption innerhalb der deutschsprachigen Theologie gilt. Vor allem A.s Unterscheidung von Macht und Gewalt und ihre konstruktive Bestimmung von Macht standen bisher im Zentrum des theologischen Interesses an A. Vor dem Hintergrund der Frage nach der Machtausübung in der Kirche hat Karl Gabriel A.s Machttheorie rezipiert (Machtausübung in der heutigen Kirche im Spiegel sozialwissenschaftlicher Machttheorien: Max Weber, Michel Foucault und Hannah Arendt. In: Concilium 24 [1988], H. 3, 190–195). Gleiches gilt für Wolfgang Palaver (Macht und Gewalt. Eine kritische Auseinandersetzung mit Hannah Arendt und Jürgen Habermas. In: Lesch, W./Bondolfi, A. (Hgg.), Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung. Tübingen 1995. 199–211) und den protestantischen Ethiker Reinhard Hütter (Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart. Neukirchen-Vluyn 1993, 220–223). Während Hütter sich positiv auf A.s Machtbegriff stützt, um der Frage nachzugehen, welche Impulse daraus für die Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte sowie das Handeln der Kirche gewonnen werden können, nimmt Palaver eine eher kritische Position ein. Christa Schnabl hat sich in ihrer herausragenden Arbeit mit A.s Theorie des Politischen vor dem Horizont der theologischen Ethik auseinandergesetzt (Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik. Frankfurt am Main/Berlin [u.a.] 1999). Unter ekklesiologischen Gesichtspunkten hat sich Robert Mager mit dem Denken A.s beschäftigt (Le politique dans l' Église. Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt. Montréal/Paris 1994).

Angesichts der Tatsache, dass A. sich selbst nicht als eine religiöse Denkerin verstand, ist eine theologische Auseinandersetzung mit ihr auf den ersten Blick nicht unbedingt nahe liegend. Da die Theologie aber immer einen intensiven Dialog mit dem philosophischen Denken der jeweiligen Zeit suchen muss, empfiehlt sich auch ein Blick aus der Perspektive der Theologie auf das Denken A.s. In Szaniszlós Arbeit wird deutlich, dass das Denken A.s nicht bruchlos und unvermittelt in ein bestehendes theologisches Denkgerüst eingefügt werden kann. Als ein wichtiger Anknüpfungspunkt für eine theologische Diskussion erweist sich, dass A. die kategoriale Bezugnahme auf die aristotelische Tradition sittlichen und politischen Denkens mit der theologischen Tradition teilt („Arendt partage la référence des catégories à la tradition aristotélique de pensée morale et politique avec l'éthique théologique": 493). Ohne die Unterschiede zu verschweigen, ist für einen Dialog zwischen Theologie und A.schem Denken der Blick auf diese gemeinsame Quelle zu richten.

Szaniszlós Arbeit ist in drei Teile untergliedert. Der erste Teil stellt eine biographische Hinführung zu A. dar (12–45). Da im theologischen Zusammenhang die Kenntnis über A. und ihr Denken nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, ist dies nahe liegend.

Im zweiten Teil (La conception de la „vita communis" selon Hannah Arendt: 46–352) greift Szaniszló nicht nur einige wichtige Gedanken A.s auf, um dann Parallelen, Affinitäten und Widersprüche zur Theologie herzustellen, sondern er versucht, einen Zugang zu A. von den Plausibilitäten ihres eigenen Denkens her zu erarbeiten. Er will sich A.s Denken möglichst unverstellt nähern. Dieser Zugang zu A.s eigener Sichtweise geht über eine reine Text-Exegese hinaus und hat von Anfang an eine systematisch-integrative Interpretation im Blick. Szaniszló arbeitet zunächst die anthropologische Basisunterscheidung A.s von Arbeiten (la condition du travail), Herstellen (la condition de l'œuvre) und Handeln (la condition de l'action) heraus. Auf dieser Grundlage erfolgt dann eine Auseinandersetzung mit A.s Auffassung von „Vita activa" und „Vita contemplativa".

Der abschließende dritte Teil (La signification et la réception d'Hannah Arendt dans le monde de la théologie moderne: 353–490) bildet die Brücke zum theologischen Denken. Aus der Einsicht in ihre Hauptwerke sollen die Herausforderungen für die Theo-

logie formuliert werden. Wenn von hierher eine Brücke zur theologischen Diskussion geschlagen wird, bedeutet dies keineswegs, dass damit eine unkritische Haltung gegenüber A. eingenommen würde und bestimmte Fragwürdigkeiten nicht aufgezeigt würden.

Zunächst untersucht Szaniszló A.s Handlungstheorie in Bezug auf die theologische Ethik (353–390). Da A. das Handeln auf den Bereich des Politischen zugeschnitten hatte, muss Szaniszló klären, in welcher Hinsicht der Begriff des Handelns eine Bedeutung für die theologische Ethik gewinnen könnte und öffnet ihn schließlich für eine theologische Reflexion. Der Autor reflektiert die Bedeutung der Natalität im Werk A.s, die die ontologische Bedingung (A. spricht von einer Hand voll „Bedingungen" des Menschseins, von denen die Natalität nur eine ist) des Handelns und der anderen Tätigkeiten insofern ist, als das Handeln in allen Tätigkeiten steckt (z.B. müssen wir auch mit der Arbeit irgendwann „anfangen"). Nach A. ist die menschliche Fähigkeit zum Handeln konstitutiv gebunden daran, „selbst einen Anfang [zu] machen". Daher steht das Handeln auch in einem engeren Verhältnis zur Natalität als das Arbeiten und Herstellen. Eine Verbindung zu Jesus von Nazareth stellt A. auf der Basis des Motivs der Geburt her, verzichtet aber auf eine explizit religiöse Deutung Jesu: „Einsicht in das Wesen des Handelns [war] so unvergleichlich tief und ursprünglich [...] wie sonst nur noch Sokrates' Einsichten in die Möglichkeiten des Denkens" (Vita activa, 316). Die Einsicht Jesu besteht für A. darin, dass er sich der dramatischen Konsequenzen des Handelns sehr bewusst war und deshalb das Verzeihen so stark gemacht hat als eine Geste, die die prozesshaft-unkontrollierbaren Folgen des Handelns beherrschbar macht. Die A.sche Frage, unter welchen Bedingungen Handeln im Kontext der modernen Welt möglich ist, erweist sich, wie Szaniszló zeigen kann, auch als eine wichtige Frage der theologischen Ethik.

Auch unter ekklesiologischer Perspektive setzt sich Szaniszló mit A.s Konzept der Handlung auseinander (La puissance et l'action d'Arendt mises en pratique dans l'église: 391–412). „Il y a la possibilité de repenser la politique dans l'Église à l'aide de la théorie d'Arendt du politique, repenser le statut théologique du monde et celui de l'action" (495). Beleuchtet wird auch A.s Einstellung gegenüber dem Christentum (413–439) und ihr Blick auf die jüdisch-christliche Tradition in ihrer Bedeutung für Ethik und Politik (456–464). Da A. auch und vor allem eine engagierte politische Denkerin war, bietet es sich an, eine Brücke zur „politischen Theologie" zu schlagen (440–455). Im Fokus steht hier besonders A.s Konzept von Freiheit. „La conception de la liberté d'Arendt peut aussi nous aider à l'insérer dans un enseignement théologique de la liberté suffisant lequel valide de nouveau la thématique de la liberté. La compréhension d'Arendt de la liberté est plus que ressemblante à la conception normative de la liberté chrétienne. Il y a des points communs entre la position d'Arendt et la théologie chrétienne" (494f.).

Im sechsten Abschnitt dieses Kap.s vergleicht Szaniszló A. mit der französischen Philosophin Simone Weil (1909–1943), für die ab 1936 religiöse Fragen in den Vordergrund traten und die sich dem Katholizismus annäherte (465–479). „Les deux femmes ont été confrontées à un moment donné aux rapports du christianisme et de la politique" (465). In besonderer Weise ist Szaniszló hier an der Einstellung beider Denkerinnen zum Christentum und zur Politik interessiert und beleuchtet anhand der Texte von A. und Weil, ob sich diese beiden Größen gegenseitig ausschließen oder doch in Übereinstimmung gebracht werden können (... „l'exclusion mutuelle ou la convergence?"). Schließlich geht Szaniszló noch auf die Bedeutung des Vergebens (le rôle du pardon) in der Politik ein (480–490). „La théologie sera invitée à prendre cette impulsion du pardon arendtien avec le nouveau commencement, pour souligner l'importance du baptême: la nouvelle naissance, toujours de nouveau essayer le nouveau commencement par le pardon: Comme la naissance propre (même dans le sens d'Arendt) sera aussi le baptême propre (la nouvelle naissance) toujours le fondement de l'action humaine auto responsable et libre à condition qu'elle vienne toujours de nouveau à la conscience et avec son importance" (496).

Insofern Hannah Arendt die klassische Abgrenzung der Disziplinen sowie die Regeln der akademischen Zunft weitgehend ignoriert hat, kann ihr eigenes Denken als interdisziplinär gelten. Szaniszló kommt am Ende seiner Studie zu folgendem Ergebnis:

„Arendt n'a pas été une théologienne, cependant elle a beaucoup utilisé les thermes théologiques pour exposer ses propres idées. Ses théories au contraire suggèrent quelques inspirations pour la théologie et les théologiens. On peut dire tout simplement que les pensées d'Hannah Arendt fournissent une inspiration variée à la théologie chrétienne" (492f.).

Szaniszlós lesenswerte Arbeit zeigt, dass sich ein grenzüberschreitender Dialog zwischen dem Denken A.s und der Theologie durchaus lohnt und sich als eine fruchtbare Herausforderung für beide Seiten erweist. M. Knaup

Groundwork for the Metaphysics of Morals. Edited by *Christoph Horn* and *Dieter Schönecker* in cooperation with *Corinna Mieth*. Berlin/New York: de Gruyter 2006. XII/343 S., ISBN-10: 3-11-017707-2; ISBN-13: 978-3-11-017707-7.

Der Bd. ist ein kooperativer Kommentar zu Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' (GMS), verfasst von 14 Kantforschern und Kantforscherinnen aus Deutschland, den USA und Schweden. Die 13 Beiträge folgen dem Text der GMS; für den ersten und zweiten Abschnitt der GMS sind jeweils die Seiten von Bd. IV der Akademieausgabe, die kommentiert werden, angegeben; die Gliederung des Kommentars zum dritten Abschnitt in GMS III,1; III,2; IIII,3; III,4 bezieht sich offensichtlich auf Kants Überschriften. Jedem Beitrag ist eine kurze Bibliographie angefügt; am Ende des Bds. findet sich die aktualisierte Bibliographie von Bernd Kraft und Dieter Schönecker in der Meiner-Ausgabe der GMS (1999).

Die Arbeitsweise des Kommentars sei an zwei Beispielen vorgestellt. Unter dem Titel „The Categorical Imperative and Universalizability" interpretiert *Mark Timmons* (University of Arizona) die Formeln vom allgemeinen Gesetz und vom Naturgesetz (Akad.-Ausg. IV 421–424). Timmons (= T.) setzt sich zunächst auseinander mit der Standard-Deutung der Naturgesetzformel, nach der sie ein Verfahren an die Hand gibt, zu entscheiden, ob eine Handlung sittlich erlaubt, geboten oder verboten ist *(moral decision procedure)*. In einer differenzierten Analyse kommt T. zu dem Ergebnis, dass diese Interpretation nicht haltbar ist. Dennoch will er die Formel nicht als unbrauchbar über Bord werfen; der Gedanke der Universalisierbarkeit sei für Kants gesamte Moralphilosophie wichtig, und deshalb müsse man fragen, worin seine Bedeutung liege. T. antwortet mit seiner *„formal constraint* interpretation" der beiden Formeln. „[T]his formulation of the CI represents a formal constraint (or, better, a system of interconnected formal constraints) on what can count as a substantive moral reason" (185). Er nennt drei dieser miteinander verknüpften ‚Zwänge': „moral reasons [...] must be such that (1) all rational agents have such reasons for action, (2) they must be supremely authoritative, and (3) they must be a proper object of respect" (189). Aber was erfüllt diese drei formalen ‚Zwänge'? Die Menschheit als Zweck an sich selbst. „Humanity as an end is the only consideration that satisfies the formal constraints. Thus [...] humanity as an end in itself is a fundamental moral reason" (190). Gegen seine These, so wendet T. ein, sprächen jedoch die Stellen, in denen Kant die Naturgesetzformel offensichtlich als ein Verfahren für die sittliche Beurteilung von Handlungen versteht. Hier werde die Universalisierung, so T.s Lösung, als ein „argumentum ad hominem" (192) und nicht als ein Verfahren gebraucht, um moralische Normen allererst zu generieren. Sie diene dazu, den Konflikt zwischen Überlegungen, die der Handelnde anstellt, und den moralischen Überzeugungen, die er vorgängig teilt, deutlich zu machen. „To consider whether one's maxim can be willed as universal law typically operates against the background of a rich set of moral assumptions" (192f.).

Die Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst (Ak.-Ausg. IV 427–437) wird kommentiert von *Samuel J. Kerstein* (University of Maryland). Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Frage: Wenn wir einmal annehmen, dass der Grund eines kategorischen Imperativs nur etwas sein kann, das einen absoluten Wert hat, warum ist das die Menschheit und nicht etwas anderes? Kant antworte mit einem Ausschluss-Argument *(argument by elimination)*; ausgeschlossen würden die Gegenstände der Neigungen, die Neigungen selber und die Wesen, deren Dasein nicht auf unserem Willen, sondern auf der Natur beruht, und Kant bringe dann die Menschheit als das, was allein Zweck an

sich selbst sein könne. Kerstein (= K.) kritisiert dieses Argument: Selbst wenn die genannten Kandidaten zu Recht ausgeschlossen würden, bliebe doch die Frage, ob Kant nicht andere Kandidaten übersehen habe. Auch Allen W. Wood sehe die Schwächen des Ausschluss-Arguments, nach ihm bringe jedoch der folgende Abschnitt (428,34–429,13) ein positives Argument: Wenn ein Handelnder sich Ziele setzt, dann haben diese für ihn notwendig einen Wert. Ein Handelnder kann jedoch seinen Zielen diesen Wert nur unter der Bedingung verleihen, dass er seine eigene vernünftige Natur für unbedingt wertvoll hält. K. ist der Auffassung, dass dieses „regressive argument" durch den Text der GMS nicht gedeckt ist. Dagegen werde das Ausschluss-Argument von Kant an späterer Stelle ergänzt und untermauert. K. interpretiert 437,21–33: Ein selbständiger Zweck „kann nun nichts anders als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann ohne Widerspruch keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden". Aber, so wendet K. ein, führt die Berufung auf den guten Willen zur Menschheit als Zweck an sich selbst? „Humanity and a good will are indeed two different things; for one can have humanity without having a good will" (217). Ein Handelnder, so K.s Lösung, kann nach Kant niemals sicher sein, dass er oder ein anderer einen guten Willen hat. Kann er sicher sein, dass eine Person keinen guten Willen hat? Wenn wir das wissen könnten, dann wäre, so K., das Argument nicht gültig; „the argument would be worse than incomplete" (220). Wenn wir es nicht wissen können, dann *kann* eine Person trotz des gegenteiligen äußeren Anscheins einen guten Willen haben, und sie ist folglich als Zweck an sich selbst zu behandeln. Aber ist, so die kritische Frage an K., dieser epistemische Umweg notwendig? Steht und fällt die Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst mit der Unmöglichkeit, zu erkennen, dass der andere keinen guten Willen hat? Geht es, wenn Kant vom „Subjekt eines *möglichen* schlechterdings guten Willens" (437,32) spricht, um eine epistemische oder um eine ontologische Möglichkeit? Die Antwort kann nur lauten: Es geht um eine ontologische Möglichkeit. Auch der schlechte Wille ist ein möglicher guter Wille, denn er kann wieder zu einem guten Willen werden. Die „Anlage für die Persönlichkeit", d.i. „die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz" gehört nach der Religionsschrift (Akad.-Ausg. VI 27f.) notwendig zum Wesen des Menschen.

F. Ricken S. J.

The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Edited by *Philip Clayton* and *Paul Davies*. Oxford: Oxford University Press 2006. XIV/330 S., ISBN-10: 0-19-928714-7; ISBN-13: 978-0-19-9287-14-7.

Der Begriff der Emergenz besagt, dass in physikalischen Systemen das Ganze oft mehr ist als die Summe der Teile, d.h. dass auf jeder Ebene der Komplexität neue und oft überraschende Eigenschaften auftauchen, die nicht bekannten Eigenschaften der Elemente zugeschrieben werden können. In einigen Fällen macht es schlicht keinen Sinn, die emergente Eigenschaft den Elementen zuzuschreiben. So ist z.B. Wasser nass; dagegen ist die Frage, ob ein Molekül H_2O nass ist, sinnlos. Emergentisten schreiben dem Gehirn Bewusstsein zu und behaupten zugleich, dass kein einzelnes Neuron Bewusstsein hat. In der britischen Philosophie des späten 19. und des frühen 20. Jhds. hatte der Emergentismus viele Anhänger. In der Mitte des 20. Jhds. machten die Physik und die Biologie große Fortschritte in der Erforschung der fundamentalen Struktur der Materie und der molekularen Grundlagen der Biologie. Dadurch verlor der Emergentismus an Einfluss; stattdessen gewann der Reduktionismus Boden, der viele Eigenschaften der Materie in den Begriffen der Atomphysik und viele Eigenschaften des Lebens durch molekulare Mechanismen erklärt. Das habe sich in den letzten Jahrzehnten geändert, und zwar vor allem durch das Aufkommen der „sciences of complexity" (chaos theory, network theory, nonlinear systems, self-organizing systems) (xi). – Bei der Kontroverse zwischen Reduktionismus und Emergenztheorie ist jeweils eine schwache von einer starken Version zu unterscheiden. Der starke Reduktionismus ist eine ontologische These: die Behauptung, dass das Ganze in Wirklichkeit nichts anderes ist als die Summe der Teile, und dass alle Begriffe und Theorien, die eine höhere Ebene annehmen, nichts anderes sind als Konventionen. Dagegen vertritt der schwache Reduktionismus ledig-

lich eine methodologische These; er hält die reduktionistische Erklärung der Natur für eine fruchtbare Methode. Ein Phänomen einer höheren Ebene ist gegenüber einer niedrigeren Ebene im starken Sinn emergent, wenn es aus der niedrigeren Ebene hervorgeht, aber die Wahrheiten über das Phänomen auf der höheren Ebene sich nicht aus den Wahrheiten über die niedrigere Ebene ableiten lassen. Eine Emergenz im schwachen Sinn liegt vor, wenn die Wahrheiten über das Phänomen auf der höheren Ebene angesichts der Prinzipien, welche die niedrigere Ebene bestimmen, lediglich unerwartet sind (*David J. Chalmers*, 244). Für den Begriff der starken Emergenz sind vier Merkmale wesentlich (*Clayton*, 2): (a) ontologischer Physikalismus. In der raum-zeitlichen Welt existieren nur die letzten von der Physik erkannten Bestandteile und deren Aggregate. (b) Eigenschaftsemergenz. Wenn diese Aggregate eine bestimmte Komplexität erreichen, tauchen genuin neue Eigenschaften auf. (c) Irreduzibilität. Diese emergenten Eigenschaften können nicht auf die Phänomene der niedrigeren Ebene zurückgeführt werden. (d) Kausalität nach unten *(downward causation)*. Die Entitäten der höheren Ebene wirken kausal auf die der niedrigeren Ebene ein. In der zweiten Hälfte des 20. Jhds. überwiegt nach Clayton der schwache Emergentismus, der sich in seinen Zielen nicht von einem nicht-reduktiven Physikalismus unterscheide (26).

Die 14 Beiträge des Bds. sind in vier Gruppen gegliedert: I. The Physical Sciences; II. The Biological Sciences; III. Consciousness and Emergence; IV. Religion and Emergence. Teil III bringt u. a. einen emergenzskeptischen Aufsatz von *Jaegwon Kim*. Der Emergentismus müsse erstens zeigen, dass die emergenten Eigenschaften nicht lediglich Epiphänomene seien und dass sie gegenüber den physikalischen Phänomenen kausal wirksam sind; er müsse zweitens einen positiven Begriff der Emergenz entwickeln, der über die Irreduzibilität hinausgehe. Zu sagen, dass der Geist nicht auf den Körper reduzierbar sei, sage wenig über deren Verhältnis. *David J. Chalmers* expliziert die Begriffe der starken und der schwachen Emergenz. Gegenüber dem Bereich des Physischen gebe es nur eine im starken Sinne emergente Eigenschaft: das Bewusstsein. Weit offen bleibe jedoch die Frage, ob es eine starke *downward causation* gebe.

Im theologischen Teil IV entwickelt *Arthur Peacocke* ein panentheistisches Weltbild. Die Spitze des komplexen Systems der Welt bildet die Person, worunter der Mensch in allen seinen Aspekten verstanden ist: bewusst und unbewusst, emotional und rational, aktiv und passiv, individuell und sozial. Gott wirkt in einer Top-down-Kausalität auf alle Ebenen der Wirklichkeit ein, aber mit wachsender Intensität und wachsender Genauigkeit der Lokalisierung in der Zeit von der untersten physikalischen Ebene hinauf zur personalen Ebene, wo Gottes Handeln am intensivsten und am konzentriertesten ist. Gott ist in dem Sinne personal, dass er in besonderer Weise auf Personen einwirkt. Nach *Niels Hendrik Gregerson* findet die Diskussion über Emergenz auf drei verschiedenen, wenn auch aufeinander bezogenen Ebenen statt: der Ebene der Naturwissenschaft, der Philosophie und der Theologie. Er entwickelt aus der Sicht der Theologie fünf verschiedene Modelle, die religiös gesehen unterschiedlich anspruchsvoll sind: (a) Religiöser Naturalismus. Auf dieser Stufe genügt ein schwacher Emergentismus. Die religiöse Einstellung besteht in einer „natürlichen Frömmigkeit" (279) gegenüber dem Reichtum der Formen, welche die Evolution hervorbringt; die Evolution ist jedoch nichts anderes als ein physikalisch-chemischer Prozess. (b) Sich entwickelnder theistischer Naturalismus. Gott wird gesehen als das emergente Ergebnis natürlicher Prozesse; diese Position hat eine Nähe zum Pantheismus. (c) Zeitloser Theismus. Gott ist das schöpferische Prinzip, dem gegenüber der Welt der Natur ontologische Priorität zukommt; die emergente Welt hat keinen Einfluss auf sein Wesen. (d) Zeitlicher Theismus. Gott ist gedacht als Ellipse mit zwei Polen: seine unveränderliche Natur und seine Natur, die sich durch ihre Beziehung zur Schöpfung verändert. (e) Eschatologischer Theismus. Die Emergenz lässt sich nicht allein durch die kausalen Kräfte der Natur erklären; die Aufwärtsbewegung der Evolution zu einer zunehmenden Komplexität kann nur durch das Mitwirken Gottes erklärt werden. – In seinem abschließenden Beitrag fragt *Philip Clayton* u. a., welche Formen des Theismus durch den Emergentismus, wenn auch nicht ausgeschlossen, so doch eingeschränkt würden. Er nennt ein rein zeitloses Verständnis der Gott-Welt-Beziehung, insofern es dahin tendiere, die Bedeutung von Zeit, Prozess und durchgreifender Veränderung in der natürlichen Welt zu unterschät-

zen; indirekt betroffen sei eine statische Sicht der göttlichen Natur, denn es sei, wenn auch nicht unmöglich, so doch schwer zu sehen, wie eine Natur, deren Merkmale Prozess und wechselseitige Beziehung sind, von einem Gott hervorgebracht sein soll, dessen Wesen beziehungslos ist. Die Emergenztheorie tendiere auch dahin, dogmatische Wissensansprüche über die Natur Gotts auszuschließen. Solche Ansprüche setzten die Möglichkeit eines zeitlosen Wissens voraus, während nach der Emergenztheorie die epistemische Situation sich ständig ändere. F. Ricken S. J.

Höffe, Otfried, *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?* München: Beck 2007. 391 S., ISBN 978-3-406-55745-3.

Schließen Glück und Moral einander aus? Muss, wer glücklich sein will, gegen die Moral handeln, und muss, wer moralisch leben will, sein Glück aufs Spiel setzen? Diese Fragen stellen sich bereits im alltäglichen Leben, und Höffes (= H.) „Versuch in Fundamentalethik" wendet sich deshalb nicht (nur) an den Moralphilosophen, sondern an Menschen, die im alltäglichen Leben stehen. Zu lernen sei hier nicht nur von der Philosophie, sondern ebenso von der Lebenserfahrung, von empirischen Wissenschaften und nicht zuletzt von der häufig zitierten Literatur. Die Frage nach dem Verhältnis von Moralität und Glück wird nach einem einleitenden ersten Teil, der auf Fragen der Metaethik, der Moralpsychologie und der Handlungstheorie eingeht, an zwei Ethiken gestellt: die Strebensethik (Aristoteles) und die Willensethik (Kant). Was beide verbindet, ist die Frage nach dem schlechthin Guten; verschieden ist die Antwort, worin das schlechthin Gute besteht. Der Unterschied ergibt sich aus dem Verständnis des Handelns: Versteht man das Handeln vom Ziel her, dann besteht „der Superlativ von ‚gut' im unüberbietbar, schlechthin höchsten Ziel", und das Moralprinzip ist das eudämonistische Glück. Versteht man dagegen das Handeln vom Anfang her, „so besteht der Superlativ im Gedanken jenes allerersten Anfangs, den die Philosophie als Willensfreiheit oder Autonomie des Willens bezeichnet" (14).

Während das Streben nach einem Ziel ausgreift, kommt es beim Wollen im engeren Sinn auf den Ursprung der Bewegung im Bewegenden an. Die Strebensethik, so H.s Kritik, denkt den Begriff der praktischen Vernunft nicht zu Ende. „Wird die Vernunft als eine praktische gedacht, so bedeutet sie eine Antriebskraft, die im Fall *reiner* praktischer Vernunft von allem, was nicht Vernunftcharakter besitzt, vor allem von aller praktischen Sinnlichkeit, frei ist" (190). Der Wille, der sich selbst bestimmt, verdankt seinen Bestimmungsgrund sich selbst; er ist ein reiner und insofern ein freier Wille. Praktische Vernunft ist die Fähigkeit, Gründen zu folgen, und entsprechend der Reichweite der Gründe unterscheidet H. drei Stufen von Freiheit. Auf der ersten Stufe, der technischen Freiheit, richten die Gründe sich auf eine Mittel-Zweck-Beziehung; die zweite Stufe bilden die auf das Wohlergehen als Ganzes bezogenen pragmatischen Gründe. „Auf der dritten, moralischen Stufe schieben praktische Gründe alle Rücksicht auf das eigene Wohl beiseite [...] Erst auf dieser dritten, moralischen Stufe kommt die Willensfreiheit ins Spiel. Sie definiert sich von einer besonderen Art praktischer Gründe, ihrer in normativer Hinsicht höchsten Stufe" (220f.). Was aber ist diese besondere Art praktischer Gründe? Das Moralkriterium ist aus dem Begriff der Moral zu gewinnen. Das auf diese Weise gewonnene Moralkriterium setzt sich aus drei Momenten zusammen: Es handelt sich (1) um einen Imperativ; (2) seinen Gegenstand bilden Maximen; (3) deren Moralkriterium liegt in ihrer Verallgemeinerbarkeit.

Ausführlich werden die Vorteile einer Maximenethik und ihr Verhältnis zu einer Tugendethik herausgearbeitet. Eine Maxime ist ein zum Charaktermerkmal gewordener Vorsatz, eine feste und unveränderliche Willensausrichtung, Gesinnung oder Haltung. Maximen, die moralisch sind, heißen Pflichten. H. wehrt sich gegen den Einwand, im Unterschied zu einer aristotelischen Tugendethik lasse Kants Maximenethik keinen Raum für die praktische Urteilskraft. Maximen – hier wird ein wiederholt hervorgehobenes Anliegen H.s deutlich – beziehen sich auf kulturübergreifende Lebensbereiche. Maximen sind subjektiv und deshalb gegen den Gegensatz von Moral und Unmoral indifferent. Das Kriterium, um sie zu prüfen, ergibt sich aus dem die Moral unterscheidenden Begriff der uneingeschränkten Verbindlichkeit: Moralische Grundsätze sind univer-

sal gültig; folglich sind nur Maximen, die den Test der Universalisierung bestehen, moralisch. Dazu muss geprüft werden, ob die Maxime „für die Menschen jedweder Kultur und Epoche gültig ist, selbst für Mitglieder anderer biologischer Gattungen, also für jene denkbaren «außerirdischen» Wesen, die ebenfalls die Fähigkeit zu praktischer Reflexivität besitzen" (278). Als Beispiele für diesen Universalisierungstest bringt H. das Versprechen und das Depositum.

Hier ergeben sich einige kritische Fragen. (1.) Moralische Forderungen sind wahre kategorische deontische Urteile; als solche gelten sie für alle vernünftigen Wesen; in diesem Sinne sind sie universal gültig. Zu fragen ist jedoch, wie Universalität und Gültigkeit sich zueinander verhalten. Ist die Universalisierbarkeit ein Kriterium für oder eine Folge der Gültigkeit? Wenn das Urteil begründet und folglich gültig ist, gilt es für alle vernünftigen Wesen; aber kann die Universalisierbarkeit als Begründungsverfahren und als Kriterium für die Gültigkeit dienen? In diesem Fall müsste die Frage beantwortet werden, anhand welcher Kriterien sich entscheiden lässt, welche Maximen universalisierbar sind und welche nicht. Hierauf gibt das Beispiel des Versprechens, um nur darauf einzugehen, keine Antwort. „Wer ein Versprechen abgibt, geht eine Selbstverpflichtung ein. Im Fall des falschen Versprechens geht er sie aber in der Absicht ein, sie nicht zu halten" (286). Hier liegt eine in sich widersprüchliche Handlung vor, und es bedarf keiner Universalisierung, um diesen Widerspruch zu zeigen. Die Universalisierbarkeit ist eine Folge davon, dass ein Urteil begründet ist, aber das Verfahren der Universalisierung ist keine Methode der Begründung. (2.) Wie Kants Maximen sind die aristotelischen ethischen Tugenden feste Gesinnungen oder Haltungen, die sich auf bestimmte Lebensbereiche beziehen. Der Unterschied liegt darin, dass die Maximen eines von ihnen verschiedenen Kriteriums bedürfen, während die Tugenden in sich vernünftig sind; es gibt keine ethische Tugend ohne Phronesis. Eine ethische Tugend ist die feste Ausrichtung, sich in einem bestimmten Lebensbereich richtig zu verhalten, und durch die Verbindung mit der Phronesis ermöglicht sie die Entscheidung, was hier und jetzt richtig ist. Die Maxime lässt, wie H. betont, Raum für die Urteilskraft, aber die Urteilskraft ist von der die Universalisierbarkeit fordernden praktischen Vernunft unterschieden, und wir erhalten keine Hinweise darauf, an welchen Gesichtspunkten die Urteilskraft sich orientiert. Das aristotelische Modell zeichnet sich durch seine größere Einfachheit aus. Es gibt für jeden Lebensbereich zwei charakterliche Grundausrichtungen: die Ausrichtung auf das richtige Handeln und die Ausrichtung, sich von der Neigung bestimmen zu lassen. Es gibt *einen* Begriff der praktischen Vernunft: die Phronesis oder praktische Urteilskraft, die bestimmt, was richtig ist und deren Urteile als Vernunfturteile universalisierbar sind. (3.) Die Autonomie ist nicht an den Formalismus gebunden; es ist keine notwendige Bedingung für die Autonomie der Vernunft, dass sie aufgrund eines rein formalen Kriteriums entscheidet. Die praktische Vernunft entscheidet autonom, wenn sie ein kategorisches deontisches Urteil fällt. Das lässt es offen, an welchen Gesichtspunkten sie sich bei diesem Urteil orientiert. Erst bei einem technischen oder pragmatischen praktischen Urteil gibt die praktische Vernunft ihre Autonomie auf. (4.) Die angeführten Unterscheidungen lassen den Gegensatz zwischen einer eudämonistischen Ethik, wie Aristoteles sie versteht, und einer autonomen Ethik als weniger scharf erscheinen, als er von H. herausgestellt wird. Eudämonie im Sinne des Aristoteles ist Autonomie, d.h. vernunftbestimmtes Handeln. Der von H. herausgearbeitete Unterschied lässt sich reduzieren auf einen Unterschied der Perspektive. Aristoteles fragt nach dem Ziel und Kant nach dem Ursprung des Handelns, aber beides wird inhaltlich durch die Autonomie der Vernunft bestimmt. Es wäre zu fragen, wie der aristotelische Begriff der Prohairesis sich zum Gegensatz zwischen Strebens- und Willensethik verhält.

H. behandelt ein Thema, das in der Moralphilosophie der letzten Jahrzehnte mehr oder weniger in Vergessenheit geraten oder bewusst als theologisch-metaphysischer Restbestand ignoriert worden ist: das Böse. Man kann dem Moralgesetz schlicht zuwiderhandeln oder den Verstoß als solchen ausdrücklich wollen. Der Begriff des Bösen besagt, dass die sittlich schlechte Handlung nicht nur bewusst begangen, sondern als solche gewollt wird. Die Strebensethik kennt diesen Begriff nicht; der Lasterhafte des Aristoteles handelt „nicht in absichtlichem Widerspruch, sondern erliegt einer beson-

deren Art von Täuschung" (332). H. verweist auf die gigantischen Verbrechen des 20. Jhdts. Eine objektive Bosheit liegt vor, wenn das Übel mit Wissen und Willen verursacht wurde. Wie aber, so fragt H., „sieht es auf der subjektiven Seite aus?" (337). Bei wiederholtem und freiwilligem Vollzug, so die vorsichtige Antwort, sei es zum Vorwurf, dass der Verstoß als solcher intendiert ist, nicht weit. H.s Antwort unterscheidet sich damit von der Kants, der bestritten hat, dass der Mensch sich den „Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder" machen kann, denn dadurch würde „das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht werden" (Akad.-Ausg. VI 35). Wer das Phänomen des Bösen leugnet, unterstützt die Gefahr einer Selbstüberschätzung; eine „Menschheit hingegen, die sich ihres natürlichen Hangs zum Bösen bewusst ist, rechnet mit der Möglichkeit, dass der Hang zum Ausbruch kommt, und trifft dagegen Vorkehrungen" (339).

Macht Moral glücklich? H.s Antwort ist nicht zu trennen von der auf eine andere Frage: Warum soll man moralisch sein? Die Frage nach dem moralischen Sollen ist ihrerseits ein Gegenstand des moralischen Sollens. „Für die Moral kann durchaus ein kollektiver Vorteil [...] sprechen. Letztlich kann man aber für oder gegen die Moral nicht mit einem vormoralischen Argument, sondern nur auf dem Niveau der Moral selbst argumentieren [...]. Der Mensch darf in die Entfaltungsmöglichkeiten der praktischen Vernunft keine Bremse einbauen; er darf sich nicht als Freiheits- und Vernunftwesen verkleinern" (307). Die Antwort auf die Frage ‚Warum moralisch sein?' kann also nur lauten: „aus einer Achtung seiner selbst als eines radikal [...] moralischen Wesens" (357). Macht Moral also glücklich? „Letztlich spricht für die Moralität nicht das Glücksverlangen des Menschen, sondern sein Interesse, als Moralwesen mit sich selbst im reinen zu sein" (361).

F. Ricken S. J.

Hoerster, Norbert, *Ethik und Interesse*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2003. 235 S., ISBN 3-15-018278-6.

Der 1937 geborene Inhaber des Lehrstuhls für Rechts- und Sozialphilosophie an der Universität Mainz, der aufgrund starker Anfeindungen wegen seiner Stellungnahmen zu bioethischen Fragen bereits 1998 aus dem Amt schied, hat mit dieser wohl um 2002 entstandenen Arbeit seine langjährigen Überlegungen zur Ethik zusammengefasst und bringt sie in klarer, verständlicher, nachvollziehbarer Weise dem Publikum zu Gehör. Wir haben keines der umstrittenen Werke Hoersters (= H.s) vor uns.

Die *Einleitung* (9–16) stellt die Frage „Taugt das Gewissen als moralischer Maßstab?" Unter „Gewissen" versteht H. moralische Einstellungen, auf deren Basis wir menschliches Verhalten als richtig oder falsch beurteilen (9f.; dann noch einmal: 217f.) wobei H. zwischen „dem" Gewissen und „seinem" und „ihr" Gewissen hin und her wechselt. Angesichts der Komplexität, Pluralität und den höchst unterschiedlichen Wahrnehmungen der Welt komme es zu höchst widersprüchlichen Einstellungen. Dass somit ein einfacher Gehorsam gegenüber dem jeweiligen Gewissensspruch ausreiche, um sittlich gut zu sein, sei allein durch die mit der Entwicklung wechselnden moralischen Einstellungen der Gesellschaft als oberflächliche Einstellung zu bewerten. Was außerdem verunsichern müsse, sei doch die Tatsache, dass manches, was heute erlaubt sei, gestern radikal verboten gewesen sei. Bevor H. zu seiner Antwort kommt, schließt er noch zwei Positionen aus, erstens, dass Menschen generell nicht dem Gewissen, sondern Traditionen folgten (10), und dass es zweitens überhaupt keine Begründung sittlichen Handelns gebe (14). Die erste Position würden die Beispiele sittlichen Ringens widerlegen, die andere Position versteht H. als Herausforderung, nach Begründungen zu suchen. Diese Antwort-Suche wird Thema der folgenden Kap. sein, welche „die Mühen einer ethischen Untersuchung nicht ersparen" (14). H. setzt mit Überlegungen zu einer, wie der Titel mit dem zweiten Substantiv bereits ankündigte, interessengeleiteten Ethik ein. Fortan wird der Begriff des Interesses im Zentrum der Überlegungen H.s stehen.

Diese teilen sich in drei Blöcke. Den *ersten* Block bilden die Kap. 1–3 (17–81); sie behandeln Vorfragen der H.schen Ethik und bereiten gleichsam das Terrain vor. Im *zweiten* Block, den Kap. 4–7 (82–161), setzt sich H. mit Gegenentwürfen auseinander, mit Naturrechtsdenken und Intuitionismus, mit Kants kategorischem Imperativ, der Dis-

kursethik von Habermas und Hares ethischem Utilitarismus (144–161). Für H. bleiben die genannten Gegenentwürfe die Begründungsfrage schuldig. Es komme „[...] allein die interessenfundierte Theorie ohne fragwürdige metaphysische Voraussetzungen und unbegründete Postulate aus" (15). Den *dritten* Block (162–225) stellt H.s Entwurf folgendermaßen vor: Die elementaren Interessen benötigen Moralnormen, welche die Interessen fördern helfen. Moralische Normen sind somit dann objektiv begründet, wenn ihre soziale Geltung, also intersubjektive Geltung, in jedermanns Interesse liege (219). Es handelt sich um einen interessefundierten, individualistischen Ansatz, wie H. selbst sagt (162, 206). Somit steht es auch im Interesse der Handelnden, diese – eventuell in Rechtsnormen umgegossenen – Moralnormen zu befolgen; denn so bejahen und verwirklichen die Handelnden ihre Interessen. Es ist damit gleichermaßen rational, seine Interessen zu befolgen (17–42) und moralisch zu handeln (185–205). Da, so H., „glücklicherweise [...] die menschliche Natur so beschaffen (ist), dass die besonders wichtigen, elementaren Interessen (egoistischer wie altruistischer Art) der allermeisten Individuen gleich gerichtet sind", lassen sie „sich deshalb durch die allgemeine Zustimmung zu denselben Moralnormen realisieren" (221). Es ist sicherlich rational, den Interessen zu folgen und deshalb den Moralnormen zu folgen, doch besteht dazu keine sittliche Verpflichtung. – Gibt es also keine sittliche Pflicht, sittlich zu handeln? Oder ist es lediglich(!) klug, es zu tun? H. stellt sich diese Frage am Ende des Werkes in Bezug auf die geltenden Moralnormen der Gesellschaft. Es entspricht dem – wie es jetzt heißt – aufgeklärten Interesse eines jeden, den Moralnormen einer (ebenfalls aufgeklärten) Gesellschaft zu folgen (222; 78f.). Man will die Norm auch sich selbst gegenüber angewendet wissen (also Nutzenargument: 195f.), man will der Lächerlichkeit (197), dem Unverständnis (198) und der sozialen Ablehnung (198) entgehen. Ich will nur bemerken, in welch hohem Maße sich bei diesem Ansatz der Handelnde an Außenfaktoren orientiert und „die Anderen" zu Richtern eingesetzt werden. Ihr Urteil ist es, welches als „Grund" sittlichen Handelns herhalten muss.

Der Leser selbst wird seinen Genuss an der Klarheit der Darstellung haben, auch wenn er einen anderen Ethikansatz als den H.s für nötig und als dem Menschen gerecht werdenden vertritt. Die Anfragen richten sich aus Sicht des Rez. auf die Vorentscheidungen bzw. Prämissen, welche H. getroffen hat. Ethik ist bei H. nicht Wissenschaft des guten Lebens oder des richtigen Handelns, sondern des rationalen Handelns. Rational wird bei H. einmal als „vernünftig", dann als „zweckrational" verstanden. „Rational" bezieht seine Wertschätzung aus dem kontradiktorischen „irrational". Damit ist aber die Entscheidung für eine Interessenethik bereits gefallen. Ist diese Entscheidung selbst interessenbedingt oder nicht? Dem Interessenbegriff fällt eine Hauptrolle zu. Wer nun aber „Interesse" sagt, wird der nicht zwischen vorläufigen und endgültigen, kurz- und langfristigen, eingeredeten und echten Interessen unterscheiden? Dass es Interessen egoistischer und altruistischer Art gibt, zeigt das Zitat oben (221). Woran aber sind Interessen zu messen? H. weicht einer solchen Überprüfung nicht gänzlich aus, verschiebt aber eine Klärung in die (welche?) Religionsphilosophie, Naturwissenschaft etc. (215). Was H. zugesteht, ist: „Es ist eben durchaus nicht immer einfach zu beurteilen, woran ein Individuum wirklich ein ‚Interesse' hat und die Vertretung welcher Moralnormen für dieses Individuum wirklich ‚begründet' ist" (215). Die Organisation der sozialen Welt ist für H. Sache des Einzelnen und dies nicht als irgendeine, von irgendwoher sich begründende Pflicht, sondern in Wahrnehmung des Überlebensinteresses.

H. geht dabei von einer *tabula rasa* aus, von einer leeren Welt, ohne Tradition und von einem Menschen, der leben will und noch weitere Interessen hat, dem aber nicht irgendetwas aufgegeben ist, den niemand erwartet und der sich niemandem verdankt. Dass es, so der Rez., um diese Interessenerfüllung immer auch geht, bedarf keines Ausweises, dass es nur um sie gehen darf, aber sehr wohl. H.s Werk hält diese Fragen „außen vor". Auch wenn man sich jedoch, wie der Rez., zu einer anderen Ethik durchgearbeitet hat und durcharbeitet, ist freimütig einzuräumen, dass H.s Werk im Chor der in diesen Jahren vorgelegten Ethikentwürfe nicht fehlen sollte; nicht nur, weil es heilsame Ärgernisse verursacht, sondern weil es zum Überdenken des eigenen Standpunktes anregt.

N. Brieskorn S. J.

Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007. 110 S., ISBN 978-3-518-58480-4.

Die Texte der vorliegenden Schrift, herausgegeben von Anselm Haverkamp, stammen aus dem Nachlass von Hans Blumenberg (= B.). In ihr sind die Vorlesungsmanuskripte B.s, wohl aus dem Sommersemester 1975, zu einer „Theorie der Unbegrifflichkeit" und Vorarbeiten zum „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit" zusammengefasst. In den Vorarbeiten Blumenbergs, welche auf den letzten 14 Seiten zu finden sind, wird von diesem vor allem sein anthropologisch genetisches Verständnis von ‚Begriff' aus der Vorlesung aufgenommen, so dass es zu Wiederholungen im Gesamtkonzept der vorliegenden Schrift kommt. Grundsätzlich ist zu bemerken, dass die Texte wegen ihrer unkritischen Wiedergabe, d.h. einer Wiedergabe ohne Anmerkungen und Überschriften, welche oft sinnstiftende Unterteilungen anbieten, dem Leser schwer zugänglich erscheinen müssen. Wahrscheinlich wäre der Text in einer möglichen historisch-kritischen Werkausgabe in der Tat besser aufgehoben. Trotzdem lassen sich im Laufe der Lektüre auch inhaltliche Abschnitte ausmachen, welche schließlich bemerkenswerte Einblicke in Blumenbergs Auffassung von dem besonderen Verhältnis zwischen Vernunft, Begriff und Metapher zulassen.

Eine grobe Unterteilung des Vorlesungstextes ließe sich wie folgt vornehmen: erstens, eine kurze Einleitung in das Thema als das Verhältnis zwischen Vernunft, Begriff und Metapher; zweitens: die Entwicklung von Begriff und Theorie in der Menschheitsgeschichte mit einem Exkurs über Ökonomie und Luxus (wird im Text selbst als Exkurs angegeben); drittens: Grenzen des Begriffs in Anlehnung an Kants Begriffe der Vernunft als Ideen; viertens: die Leistungen von Symbolen bzw. Metaphern.

Das grundsätzliche Verhältnis zwischen Vernunft und Begriff legt B. zu Anfang seiner Untersuchungen dar und gibt inhaltlich mit dieser Darlegung auch zugleich den Ausgangspunkt seiner folgenden Auseinandersetzung mit dem anthropologisch genetischen Verständnis von ‚Begriff' an. Vernunft wird von B. als ‚Inbegriff der Leistungen auf Distanz' und der Begriff als ‚Ersetzung der Gegenwärtigkeit' verstanden. Der Begriff ist demnach als ‚Mittel' der Vernunft anzunehmen. Mit dem Hinweis, dass die Intention der Vernunft immer etwas mit Totalität zu tun hat, werden zudem bereits in den einleitenden Worten B.s die Grenze des Begriffs und die Leistung der Metapher, wenn auch nur andeutungsweise, vorweggenommen.

Um eine funktionale Betrachtung der Leistung des Begriffs in ihrem Zusammenhang mit der Vernunft als Inbegriff der Leistungen auf Distanz zu ermöglichen, setzt B. eine anthropologische Theorie des Begriffs an. Bereits im aufrechten Gang des Menschen zeigt sich demnach eine Distanzierung, d.h. dass sich der menschliche Blick von akuten Notwendigkeiten weg und hin zum Horizont wendet. Mit diesem Blickwechsel wird ein Verhältnis zu Prozessen aufgebaut, welche sich in einer gewissen Distanz zur unmittelbaren Gegenwart halten, und welche für das Minimum an Selbsterhaltung irrelevant sind. B. folgert, dass der aufrechte Gang bereits ‚luxurierend' ist.

Die konkrete Verbindung zur Leistung des Begriffs schafft B. durch deren Vergleich mit der Herstellung von Tierfallen. Er geht dabei auf die Lebensform des Menschen als Jäger und Sammler zurück, nach welcher dieser schon mit dem aufrechten Gang durch die *actio per distans* gekennzeichnet ist. Wie der Begriff, so bezieht sich auch die Herstellung von Fallen, so B., relativ präzise auf etwas nicht Gegenwärtiges. Wesentlich ist sowohl der Falle als auch dem Begriff, dass sie dem Menschen zur Prävention als Konzept dienen, wobei die Prävention immer ein Zu-Viel gegenüber der Unmittelbarkeit ist. Mit der Prävention einher gehen die Vergesellschaftung des Menschen in seiner Sesshaftigkeit und die Notwendigkeit der Objektivierung, um einen intersubjektiven Austausch in der Gesellschaft zu ermöglichen.

Schon in diesen ersten Ausführungen zum Begriff weist B. auf dessen Vorläufigkeit für das vernünftige Streben hin: Das Telos der Vernunft ist nicht im Horizont oder der Objektivität, sondern noch weiter hinaus im Himmel bzw. in der Totalität, dem Ganzen, zu sehen.

In dem Exkurs über Ökonomie und Luxus hebt B. zudem hervor, dass die erste Konsequenz aus dem Überschuss über den Willen zur reinen Selbsterhaltung eine gewisse

Konzeption und Planung, die mit der Prävention auch Sparsamkeit an Energie bedeuten kann, nicht mit Rationalität verwechselt werden darf. Deutlich wird dies z.B. an der Übertragung des Positivismus von Avenarius und Mach auf die Möglichkeit des wissenschaftlichen Fortschritts überhaupt. Zwar dispensiert die Wissenschaft den Einzelnen teilweise von der Notwendigkeit, Erfahrungen für sich zu machen, doch erscheint es B. zu Recht fraglich, ob das positivistische Postulat der Denkökonomie auch Prinzip des wissenschaftlichen Fortschritts sein kann. „Der schärfste Widerspruch gegen das positivistische Ökonomieprinzip", welches auch immer die Objektivierbarkeit der menschlichen Bedürfnisse annimmt, geht nach B. allerdings von Kant aus. Dieser erläutert in seiner Kritik am Eudämonismus, dass Glück kein objektiver Begriff sein kann. Für Blumenberg wird damit die Objektivität selbst als Endziel fraglich. Er beendet seinen Exkurs schließlich mit dem Satz: „Auf der Subjektivität der Glücksvorstellungen beruht die Lebensfähigkeit des Menschen" (25).

Prävention bedeutet nach B. nicht lediglich, wie ihm zufolge Gehlen herausstellt, Entlastung zur puren Selbsterhaltung; sondern mit der planenden Umsicht und der Entlastung in der Gesellschaft tritt mit dem Weniger-wahrnehmen-Müssen auch das Mehrwahrnehmen-Können ein, und zwar im Besonderen in Bezug auf zu Genießendes. Der Paradefall für das Zusammenfallen von einerseits Befreiung von Furcht und andererseits zu Genießendes ist nach B. der Mythos, auf welchen er an dieser Stelle allerdings nicht ausführlicher eingeht. Deutlich wird anhand des Mythos, dass mit der Reizentlastung auch wieder Reiz gesucht wird. Die Prävention selbst oder die Entlastung durch Objektivierung ist offensichtlich nicht etwas Letztes.

Mit dem Anspruch, dass ein Begriff definierbar sein muss, leitet B. schließlich zur konkreten Untersuchung der Grenzen des Begriffs und damit ausführlicher zu Kant über. Definition bedeutet nach B. die äquivalente Ersetzung eines Ausdrucks durch einen anderen. Anhand der vorgestellten Beispiele wie ‚Allergie' und ‚Zigarette' wird deutlich, dass nach B. mit Definitionen offensichtlich genaue Umschreibungen gemeint sind. Während man aber das Wort ‚Allergie' durch ‚veränderte Reaktionsfähigkeit' ersetzen könne, stelle die Ersetzung des Wortes ‚Welt', so B., ein Problem dar. Das Scheitern des Versuchs, für bestimmte Ausdrücke Wortersetzungsregeln zu finden, bezeichnet er dabei positiv als konstitutiv für den jeweiligen Ausdruck.

Ein weiteres Beispiel für die Grenzen der Definierbarkeit und damit des Begriffs stellt in Anlehnung an Kant ‚Freiheit' dar. Sie ist nicht empirisch erfahren, sondern lediglich von der praktischen Vernunft als Postulat anzunehmen, als die Bedingung der Möglichkeit der praktischen Vernunft, selbst zu sollen. Freiheit ist somit für B. kein Begriff, sondern findet ihre Bestätigung ausschließlich und in bemerkenswerter Weise in der Moral.

Auch dass der Begriff nicht die Voraussetzung für ein philosophisches System sein muss bzw. sogar nicht sein sollte, sieht B. durch Kant untermauert, und zwar durch dessen Unterscheidung zwischen mathematischer und philosophischer Vorgehensweise. Anders als in der Mathematik, in welcher zuerst alle Begriffs- und Methodenfragen zu klären sind, würde der Philosophie mit dieser anfänglichen Klärung, so B., die ‚Atemluft genommen'. Dementsprechend ist auch die transzendentale Methodenlehre, welche die Bestimmung der formalen Bedingung eines vollständigen Systems der reinen Vernunft ist, erst am Ende der Kritik der reinen Vernunft zu finden.

In welchem Verhältnis nun die Metapher zum Begriff steht, verdeutlicht B. durch die Analogisierung der Veranschaulichung von Verstandes- und so genannten Vernunftbegriffen, den Ideen. Bedeutsam ist hierbei, dass die Regeln, deren System die Vernunft ist, sich von den Regeln des Verstandessystems vor allem dadurch abheben, dass sie die Totalität implizieren. Deutlich wird dies nach B. z. B. daran, dass es von den einzelnen Ideen keinen Plural geben kann. Während die Verstandesbegriffe ihre ‚Realität' durch die Schemata in der reinen Anschauung, der Zeit gewinnen, kommt den Ideen offensichtlich keine objektive Realität zu. Ihre Realität kann, so B., lediglich im Prozess der Vernunft selbst begründet sein. Allerdings können die Ideen analog zu den Verstandesbegriffen auch eine gewisse Anschaulichkeit erlangen, und zwar in den Symbolen. B. verweist auf das Beispiel Kants, welcher die Handmühle als Symbol für den despotischen Staat anführt. Anhand dieses Beispiels stellt B. zwei bemerkenswerte Punkte des Symbols heraus: Zum einen versteht er unter Kants symbolischer Versinnlichung die traditionelle

Metapher, zum anderen besteht keine Ähnlichkeit zwischen den beiden Momenten dieser symbolischen Versinnlichung. Eine Ähnlichkeit besteht lediglich zwischen den Regeln, über beide in ihrer Kausalität zu reflektieren, also im Verhalten zu den Momenten.

Im Folgenden widmet sich B. – nicht ganz unkritisch – dem Metaphernbegriff. Eine Metapher ist lediglich bei schwacher Kontextdetermination möglich und daher z.B. im juristischen Zusammenhang völlig ungebräuchlich. Minimal determiniert ist hingegen der Kontext im Ausspruch „es regnet". Die Unbestimmtheit des impersonalen ‚es' fordert geradezu Metaphorisierungen heraus und bildet damit eine vorzügliche Vorlage für den Mythos. Die Leistung der Metapher selbst demonstriert B. an einer Art Genesis aus dem Begriff. Während eine herausragende Funktion des Begriffs im Hinblick auf die Selektion die Verbindung mit der Negation ist, fällt die Übersteigerung der Negation, also sozusagen der Ausschluss alles Möglichen als Wirkliches, in die Metapher um. Dabei hält B. fest, dass es immer die Stärke der philosophischen Sprache gewesen ist, den Versuchungen zur Ausweitung der metaphorischen Aushilfe im Gegensatz zur Gnosis widerstanden zu haben.

Als Notbehelf scheint nach B. die Metapher allerdings traurige Notwendigkeit, was zentrale philosophische Fragen angeht. Ausschlaggebend hierfür ist, dass sie den anthropologischen Mangel zu beheben vermag, der in dem Widerspruch zwischen Unendlichkeitsimplikationen der Vernunft und den Endlichkeitsbedingungen, vor allem der Zeitlichkeit, des Menschen, liegt. Die Metapher schöpft aus einem Überschuss, welcher über den Horizont, der Möglichkeit und Wirklichkeit trennt, hinausgeht. Die Metapher ist für B. eine besondere Art von Vorgriff unserer Imagination auf noch nicht Verstandenes und damit „Quelle, aus der auch die Leistung des Begriffs hervorgeht, die ja nur partiell im Verhältnis zur Intention der Vernunft auf Totalität ist" (107).

B. eröffnet mit seinen Ausführungen zu einer Theorie der Unbegrifflichkeit eindrucksvoll den Bereich des Imaginativen, welcher wesentlich einer anthropologischen Auseinandersetzug zuzurechnen ist. Zweifellos zeigt sich auch schon in der rhetorikkritischen Philosophie Platons, dass Metaphern für ein Erörtern grundlegender Fragen nicht nur hilfreich, sondern geradezu unumgänglich sind, und dass vielleicht besonders die Fragen, welche auf ein Letztes oder auf Totalitäten zielen, in möglichen Antworten auf metaphorisches Sprechen angewiesen sind. Das Verdienst B.s in dieser Vorlesung ist die Sensibilisierung für den v. a. immateriellen Genuss, welcher offensichtlich auch den Menschen in seinem Menschsein auszeichnet, über die reine Selbsterhaltung erhebt und sich in dem Bedürfnis des Gebrauchs von Metaphern schließlich ausdrückt. Dabei ist bemerkenswert, in welcher Weise B. die kritische Philosophie Kants für seine eigene Theorie, welche sich von derjenigen Kants in ihrer Konsequenz so stark unterscheidet, nutzbar zu machen weiß.

A. Solbach

Nida-Rümelin, Julian, *Demokratie und Wahrheit*. München: Beck 2006. 160 S., ISBN 978-3-406-54985-4.

Immer wenn sich politische Parteien im Wahlkampf befinden, herrscht der rhetorische Ausnahmezustand. Mit zugespitzten Thesen und einem enormen massenmedialen Aufwand versuchen die Politiker, die Wähler dazu zu bringen, ihr Kreuz bei der Abstimmung an der richtigen Stelle zu machen. Mitunter gelingt diese Mobilisierung sogar; sie kann aber auch zu einer gegenteiligen Reaktion führen: Das Wahlvolk verweigert die Stimmabgabe. Es zweifelt an der intellektuellen Redlichkeit der sich im Wahlkampf befindlichen Politiker. Die Menschen sind sich unsicher, ob es den Politikern um den Austausch von Argumenten und Gründen geht – die im Wahlkampf dann immer noch hinter den rhetorischen Versatzstücken versteckt sind –, oder ob die Politiker ausschließlich dem Luhmannschen Code des politischen Systems folgen und die Wahl ihnen somit die Antwort auf die Frage gibt: Macht haben oder keine Macht haben?

Als Professor für politische Theorie und Philosophie an der Ludwig Maximilians Universität München beschäftigt sich Julian Nida-Rümelin (= JNR) theoretisch mit der Frage, wie die demokratische Kultur gegen eine postmoderne Beliebigkeit und gegen ein inhaltsleeres strategisches Handeln verteidigt werden kann. Zugleich weiß er aus seiner politisch aktiven Zeit als Kulturreferent der Landeshauptstadt München und als Kultur-

staatsminister der Bundesregierung aber auch um die strategischen Winkelzüge der parteipolitisch gebundenen Politiker in der Demokratie. Gerade der zweite biografische Ausgangspunkt bietet einen interessanten Nährboden für seine Auseinandersetzung mit der Frage, ob es einen Zusammenhang zwischen Demokratie und Wahrheit gibt. Und die Ausführungen von JNR wirken schon deshalb nicht lebens- bzw. politikfern, weil er seine eigenen Erfahrungen immer wieder mit einbringt. Schon der erste Satz des Vorworts macht deutlich, welche Position er inhaltlich zu verteidigen gedenkt: „Demokratie ist ohne Wahrheitsansprüche inhaltsleer" (7). Letztlich könne auch im Politischen eine Argumentation gegen die besseren Gründe nicht auf Dauer gestellt werden (vgl. dazu näher 38–39). In vier Kap. verteidigt JNR eben diese These auf unterschiedlichen Ebenen: Es geht ihm um ein richtiges Verständnis von Wahrheit im Kontext der philosophischen bzw. politischen Vernunft (Kap. 1). Außerdem legt er das ethische Fundament der Demokratie frei und lotet die Spannung zwischen der Universalität und Partikularität der politischen Kultur aus (Kap. 2). In diesem Zusammenhang geht es JNR auch darum, einen Ansatz ethischer Begründung der Demokratie vorzulegen, der sich von der Rede einer „moralischen Krise als Folge der Säkularisierung unserer Gesellschaft" (8) distanziert (Kap. 3). Nicht zuletzt soll auch die normative Statik der Demokratie vermessen werden, und JNR weist Freiheit und Gleichheit als ihre tragenden Pfeiler aus (Kap. 4). Er versucht sich mit seinen Ausführungen zwischen zwei Polen zu positionieren: Weder will er ein metaphysisches und letztbegründetes Fundament normativer Überzeugungen verteidigen noch ist für ihn alles nur ein Spiel und sind politische Entscheidungen damit nur Willkür-Akte.

An manchen Stellen des Textes schimmert durch, dass dieser trotz der redaktionellen Bearbeitung auf Vorträgen bzw. bereits veröffentlichten Artikeln beruht. So weisen insbesondere Kap. 1 und Kap. 2 thematische und auch sprachliche Überschneidungen auf. Letztlich geht es JNR in allen vier Kap. um die Frage, welches normative Fundament der Demokratie ausgewiesen werden kann. In Bezug auf den Wahrheitsbegriff wird dabei schnell deutlich, dass er den Zusammenhang von Demokratie und Wahrheit verteidigen will, dass das seines Erachtens aber nur gelingen kann, wenn der Begriff der Wahrheit nicht zu stark an den Begriff der Gewissheit geknüpft wird (vgl. insbesondere 26–51, aber auch 52–54, 70–75 und 85–98). Deshalb setzt er auf die sprachphilosophisch begründete Idee, dass die von den in politischen Diskursen involvierten Personen angeführten Gründe auch der Wahrheit entsprechen sollen. „Gründe sind von ihrer logischen Rolle und von ihrer grammatikalischen Form her als bloß Subjektives gar nicht fassbar. Eine solche Interpretation stünde in einem fundamentalen Konflikt mit der Grammatik und der Logik unserer alltäglichen Verständigungspraxis. Es gibt eine in die Logik und Grammatik unserer Alltagssprache eingelassene Objektivität, die sich auf praktische und theoretische Gründe – auf Gründe zu handeln und Gründe zu urteilen – gleichermaßen bezieht" (18). Zugleich will JNR die Wahrheit nicht an die Gewissheit binden, sondern verweigert sich einer solchen Einheit. Ein sicheres Fundament allen moralischen Urteilens sei letztlich auch entbehrlich (vgl. 78). So erhebt JNR gegen den Hauptstrom der zeitgenössischen Ethik den Vorwurf, mit einem falschen Begriff von moralischer Erkenntnis zu operieren (vgl. 86–89). Gegen die absolute Gewissheit eines René Descartes setzt JNR auf ein in der Lebenswelt verankertes Netzwerk von Begründungen. Allerdings ist die Demokratie auch dadurch gekennzeichnet, dass hier ein auf Dauer gestellter Streit um die richtigen (also die guten) Gründe tobt. Und da der Streit eben nicht mit letzter Gewissheit entschieden werden kann, bedarf es nach JNR eines *epistemischen Optimismus*: „Wir dürfen hoffen, dass die kritische Überprüfung unserer Überzeugungen dazu führt, dass unzutreffende verworfen und zutreffende beibehalten werden, dass wir unsere deskriptiven wie normativen Irrtümer korrigieren und den Bereich unseres deskriptiven wie normativen Wissens erweitern" (75. Vgl. schon 47–51). Es handelt sich dabei um keine geschichtsphilosophische Fortschrittskonzeption, weil JNR stets auch mit Revisionen rechnet. Und doch weist unsere moralische Lebenswelt eben Züge einer fortschrittlichen Entwicklung auf. Zwar seien einzelne moralische Überzeugungen durchaus bezweifelbar. Aber unser gesamtes Netzwerk moralischer Überzeugungen könne vernünftigerweise nicht in Frage gestellt werden. Ein absoluter Skeptizismus verfalle schließlich immer auch in einem performativen Selbstwiderspruch.

Auf der Grundlage eines solchen lebensweltlich verankerten epistemischen Optimismus bestreitet JNR dann auch, dass es so etwas wie eine moralische Krise der modernen säkularisierten Gesellschaft gebe, in deren Zuge die Religion wieder ins Spiel gebracht werden müsste. In Kap. 3 argumentiert er gegen die Annahme einer moralischen Krise und damit gegen die Folgerung, die Ethik müsse an einen Gottesglauben zurückgebunden werden. Seine These lautet „kurz gefasst: dass es kein spezifisches Problem ethischer Begründung gibt, obwohl die meisten zeitgenössischen Ethiker dieses Problem für das zentralste der praktischen Philosophie halten" (76). JNR glaubt „nicht an eine Erfindung der Moral durch die Religion, weder im historischen noch im normativen Sinne" (81). An dieser Stelle wird deutlich, dass der Dialog zwischen Philosophie und Theologie noch intensiviert werden muss. Denn gerade aus theologischer Perspektive ist JNR beizupflichten. Eine autonome Moral im christlichen Kontext geht in keiner Glaubensethik auf, knüpft die Einsicht des moralisch Richtigen eben nicht an die Existenz Gottes. Begründungstheoretisch dürfte sich der größte Teil der theologischen Ethik einer autonomen (kantischen) Moral verschrieben haben. Das bedeutet aber gerade, dass Religion für die Geltungsbegründung der Moral nicht in Frage kommt. In begründungstheoretischer Hinsicht gründet die Moral in der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft. Erst im Kontext der Realisierung der Moral kommt der Religion als motivationale Ressource eine Schubkraft zu. Das Problem der moralischen Motivation weist JNR aber ebenfalls ab: „Das philosophische Problem der moralischen Begründung entsteht durch eine spezifische Theorie der Begründung, nämlich die, dass ethische Begründung im Nachweis bestehen müsse, dass moralisches Handeln im eigenen Interesse sei" (105). Und auch wenn JNR in seiner Abwehr des ethischen Utilitarismus durchaus zuzustimmen ist (wobei sein Gewährsmann Rawls ins Spiel kommt), so stellt sich doch die Frage nach der Handlungsmotivation guter Gründe bzw. überhaupt der Frage nach der Sensibilität für moralische Fragestellungen. Letztlich operiert JNR nicht nur mit einem epistemischen Optimismus, sondern auch mit einem „lebensweltlichen Optimismus". Er geht davon aus, dass die geteilte Lebenswelt eine solche moralische Ressource ist. Könnte aber die Fähigkeit, einen unparteilichen Standpunkt einzunehmen – laut JNR ein konstitutives Merkmal moralischer Begründung (vgl. 102) –, nicht dennoch schwinden? Die geschichtliche Erfahrung der Freiheit ermöglicht es den Israeliten, die Zehn Gebote auch zu befolgen. Weil Gott Israel aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat und weil Israel die Erfahrung von Unfreiheit bzw. Freiheit gemacht hat, deshalb achtet Israel die Zehn Gebote –, die selbstverständlich aber auch ohne den Rekurs auf Gott unbedingte Geltung beanspruchen. In der Moderne kann eine solche geteilte lebensweltliche Erfahrung verdampfen und insofern bieten sich die Religionen mit ihren Erfahrungstraditionen als Ressourcenspeicher für die moralische Motivation bzw. gegen eine schwindende Sensibilität gegenüber Ungerechtigkeiten an.

Im abschließenden Kap. 4 verteidigt JNR das normative Fundament der politischen Moderne und damit den Begriff der Freiheit und den Begriff der Gleichheit gegen die libertären, kommunistischen und solidarischen Angriffe. Dabei wendet er sich insbesondere dem dritten Angriff zu, der seines Erachtens den Begriff der Gleichheit durch den der Solidarität ersetzen will und damit letztlich der „passende intellektuelle Begleiter des großen Abbruchunternehmens Europäischer Sozialstaat" (128) ist. Diese Interpretation des Solidaritätsbegriffs ist einseitig und inhaltlich nicht zu begründen. Spätestens wenn JNR seinen Gleichheitsbegriff näher entfaltet (129–132), wird deutlich, dass er Gleichheit im Sinne von Gleichbehandlung (130, 149) versteht. Da gleich freie Menschen miteinander in Beziehung treten, müssen gute Gründe genannt werden, damit Menschen ungleich behandelt werden dürfen. Damit lässt aber auch ein Verteilungsegalitarismus Spielräume für Ungleichverteilung zu, deren Ablehnung im Sinne JNRs auch lebensweltlich kontraintuitiv wäre. Und so entwirft JNR auch eine Balance zwischen Gleichheit und Freiheit, die begründete Ungleichheiten zulässt, nicht aber eine Ungleichheit, die den Kern der individuellen Freiheit zerstört. „Als (normativ) Gleiche schließen sie [die Bürger, A. B.] einen Vertrag, und der Inhalt dieses Vertrages sichert reale Gleichheit im Sinne gleicher Würde und gleicher Autorschaft des eigenen Lebens über unterschiedliche existentielle Lagen hinweg" (153).

Auch wenn JNR bei seinen prinzipiellen begründungstheoretischen Ausführungen zu Ethik zuzustimmen ist, bleiben letztlich die Frage nach den vorpolitischen Grundlagen der Demokratie und die Frage, ob die von der Vernunft gereinigten Religionen hier nicht einen Beitrag leisten können. Ein solcher Beitrag muss ja nicht zwingend in einer *Politischen Theologie* à la Carl Schmitt enden, die überall nur säkularisierte theologische Begriffe entdeckt und die die Politik an das Transzendente rückzubinden sucht.

A. Bohmeyer

Ward, Keith, *Gott*. Das Kursbuch für Zweifler. Darmstadt: Primus Verlag 2007. 248 S., ISBN 978-3-89678-625-8.

Mit dem vorliegenden Werk wird nun auch dem deutschsprachigen Publikum die 2002 erschienene Monographie des Verf.s „God. A Guide for the Perplexed" zugänglich gemacht. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Feststellung, dass „die traditionellen Gottesbilder in der modernen amerikanischen und europäischen Zivilisation ihre Anziehungskraft eingebüßt zu haben scheinen" (9). Das Gefühl für Gott sei vielfach verloren gegangen, ebenso wie das Gespür dafür, „worum sich Religion eigentlich dreht" (10). Als Grund dieses beklagenswerten Verlustes wird das „zu wörtlich genommene" Verständnis der traditionellen Gottesbilder diagnostiziert: Für das gegenwärtige szientistische Zeitalter muss „Gott, wenn es denn einen gibt, ein Wesen sein, das die Wissenschaft beschreiben kann – Gott muss ein Übermensch, eine Super-Person sein, mit einem nachvollziehbaren und deutlichen Einfluss auf die Welt, den wir testen und verifizieren können" (10). Nachdem sich aber „dieser Gott" als überflüssig und redundant erwiesen habe (11), sucht der Verf. (= W.) nach alternativen Deutungen der Gottesidee, welche Gott nicht als „eine Art zusätzliche wörtliche Tatsache" begreifen (11). Geleitet von der Frage, „wie das Reden über Gott oder die Götter aufkam und was es bedeuten sollte", legt er dazu die Wurzeln der religiösen Überzeugungen innerhalb der menschlichen Erfahrungswelt frei (11). Die Spurensuche nimmt im ersten Kap. (9–40) ihren Ausgang in der griechischen Antike, „einer Welt voller Götter" (12), führt über Descartes zur „Revolte gegen den cartesianischen Mechanismus" (26) in der Romantik bei W. Blake und F. Schleiermacher, weiter zu R. Otto und M. Bubers Personalismus, um schließlich bei J. Frazer, dem „Apostel des Säkularismus", zu einem vorläufigen Ende zu kommen (39). Im zweiten Kap. (41–67) wird herausgearbeitet, wie die Propheten Israels und in ihrem Gefolge jüdische (M. Maimonides) ebenso wie christliche Denker (Basilius, Gregorios von Palamas, Thomas von Aquin, Cusanus) und Mystiker (Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz) „die Idee der Unkenntnis Gottes" (61) starkmachen. Den Gegenstand des dritten Kap. (69–99) bilden Ausführungen zu den jüdischen Geboten, zu Jesu und Calvins Stellung zum Gesetz sowie zu Kants praktischer Philosophie. Ferner wird, auf dem Hintergrund der Entwicklungsstufen biblischer Ethik, der Mehrwert einer theistischen Moral gegenüber einer säkularen Ethik herausgestellt. Das vierte Kap. (101–135) ist dem „Gott der Philosophen" gewidmet. Referiert werden Platons Ideenlehre und Kosmologie, ihre Transformation durch Augustins Lehre von der Schöpfung *ex nihilo*, die aristotelische und die anselmianische Gotteslehre sowie die Theodizee-Problematik. Daran schließt sich eine knappe Skizzierung der Zuordnung von Glauben und Verstehen bei Augustinus an. Von der Überwindung der klassischen Gotteslehre und ihrer zentralen Annahme der „vollkommenen Zeitlosigkeit, die Gottes vollständige Unbeweglichkeit mit sich bringt" (139), handelt das fünfte Kap. Der Verf. kommt dabei ebenso auf M. Luthers kenotische Christologie, G. W. F. Hegels Philosophie des absoluten Geistes, K. Marx' Dialektik der Geschichte und A. N. Whiteheads Prozess-Philosophie wie den Pantheismus und den Panentheismus zu sprechen. Den Zusammenbruch der idealistischen Systeme und das Aufkommen des Skeptizismus schildert das sechste Kap. Der Verf. referiert dazu D. Humes Kampfansage an „Gotteslehre und Schulmetaphysik" (173) und A. J. Ayers Logischen Positivismus; ferner zeichnet er die Erschütterung der traditionellen theistischen Sicht auf das Universum durch I. Newton und C. Darwin nach. Den Versuchen schließlich, die Gottesfrage nicht im Rahmen wissenschaftlicher Hypothesen zu diskutieren, wird bei S. Kierkegaard, P. Tillich, L. Wittgenstein und R. Braithwaite nachgegangen. Im Blick auf die

nonkognitiven Interpretationen der Gottesrede hält W. fest: „Was also geschieht, wenn das Wort „Gott" benutzt wird, ist das Heraufbeschwören tiefer Gefühle, Entdeckungen und Hingaben, was die Menschen dazu bringt, ihre Hoffnungen und Ängste neu zu überdenken und eine neue Kraft zu entdecken, ihr Leben mit Mut und Hoffnung zu leben" (195). Im Anschluss an Wittgenstein, der die religiöse Praxis primär als Sensibilität für „das Aufleuchten eines Aspekts" begreift (199), skizziert der Verf. eine „Spiritualität ohne Glauben" (201). „Eher vom Guten als von Gott zu sprechen", erachtet der Verf. angesichts der „langen Geschichte von Debatten und Disputen" um die Gottesvorstellungen für legitim (207). Er stellt sich damit in die Reihe jener – namentlich nicht näher genannten – „europäischen Autoren des zwanzigsten Jahrhunderts" (208), welche nach den beiden Weltkriegen und der Shoah die traditionellen Gottesbilder aufgegeben und an deren Stelle die Stille gesetzt haben. Im siebten und letzten Kap. setzt sich W. kurz mit einigen gängigen Anfragen an die Kohärenz des Theismus auseinander. Wie ist Gottes Allmacht angesichts des Problems des Bösen zu denken? Lässt sich Gottes Allwissenheit widerspruchsfrei mit der schöpferischen Freiheit vermitteln? Der Verf. folgt bei der Explikation der göttlichen Attribute weitgehend R. Swinburne, welcher „Ewigmacht, Freiheit, Macht und Wissen eine eher engere Interpretation als die der klassischen Theologen gibt" (220). Mit Swinburne bestimmt der Verf. Gott als „den persönlichen Grund für das Sein", nicht aber als Person (221). Ferner legt der Autor eine eigenständige Deutung der christlichen Trinitätslehre vor (225–228) und skizziert sieben Arten, über Gott nachzudenken: „Die Kräfte des Seins", „Was jenseits der Sprache liegt", „Der vollkommene Gott", „Der aus sich heraus existierende Schöpfer", „Der sich selbst verwirklichende Geist", „Die höchste Güte des Seins" und „Der persönliche Grund des Seins" (232–243). Ein Literaturverzeichnis und ein Namenregister beschließen das Werk.

Dieses hinterlässt beim Leser einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits stellt es einen amüsant geschriebenen und populärwissenschaftlich gehaltenen, dabei stets kenntnisreichen Überblick über die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Gottesfrage dar. Andererseits leistet die Untersuchung nicht, was sie verspricht, nämlich ein „Kursbuch für Zweifler" zu bieten. In einem Werk, das für sich beansprucht, *a guide for the perplexed* zu sein, müsste zuerst geklärt werden, welche Zweifler W. im Blick hat und worin deren hauptsächliche Schwierigkeiten mit der Gottesfrage bestehen. Der diesbezügliche Hinweis, die Gottesthematik sei in den westlichen Kulturkreisen „schlicht und einfach langweilig und irrelevant geworden" (9), weil „die Menschen die traditionellen Gottesbilder zu wörtlich genommen haben" (10), ist zu allgemein gehalten, um der komplexen aktuellen Debatte um eine intellektuell redliche Gottesrede gerecht zu werden. Die Vorbehalte der Zweifler gegenüber dem Phänomen Religion erschöpfen sich wohl kaum darin, dass sie sich nicht mehr „nach großen Männern mit weißen Bärten sehnen" (9) und den „Gedanken an Gott als weißbärtigen Richter" (208) als unangemessen zurückweisen. Vielmehr dürften u. a. die Kohärenz-Problematik des Theismus und die divergierenden Wahrheitsansprüche der Religionen dafür verantwortlich zeichnen, dass manche Zeitgenossen sich zu den *perplexed* zählen. In der vorliegenden Untersuchung jedoch steht die Auseinandersetzung mit diesen Fragen nicht im Mittelpunkt. Die diesbezüglichen Ausführungen des Verf.s beschränken sich vielfach auf wenige knappe Andeutungen (131 f., 212–214). Ausschließlich der Theodizee widmet sich der Verf. vertieft und wiederholt (124, 127–130, 215 f.). Bei der Lösung des „intellektuellen Problems des Bösen" durch die Verteidigung der Willensfreiheit *(free-will-defence)* bleibt er jedoch eine Antwort auf die nicht vom Menschen verschuldeten *physischen* Übel schuldig (215 f.). Aber auch hinsichtlich der *moralischen* Übel bietet sein Lösungsansatz offene Flanken. Die These nämlich, dass „selbst ein guter Gott, der aus guten Gründen ein gutes Universum schafft, auch etwas Böses erschaffen muss, obgleich Gott nie positiv das Böse entweder direkt oder als Mittel zu einem unabhängig existierenden Zweck beabsichtigen kann" (218), stellt eine äußerst problematische Formulierung dar. Sie bedarf folgender Spezifizierung: Indem Gott freie Wesen ins Dasein ruft, erschafft er nicht das Böse, wohl aber eine prinzipiell zum Bösen fähige Natur. Klärungsbedarf herrscht des Weiteren hinsichtlich der eschatologischen Hoffnung des Verf.s, wonach „Gott weiß und sicherstellen wird, dass am Ende das Böse sich selbst

zerstört und das Gute verwirklicht und bewahrt werden wird" (219). Nimmt der Autor die Existenz des hypostasierten Bösen an? Rechnet er, ähnlich wie H. U. von Balthasar, mit einer endzeitlichen Trennung der Sünde vom Sünder? Schließt sich der Verf. jedoch nicht von Balthasars Entwurf an, so drängt sich die Frage auf, ob Gott mit dem Bösen zwangsläufig auch die Urheber des Bösen, nämlich die freien Geschöpfe, vernichtet, wenn er „am Ende für den Triumph der Güte und die Eliminierung des Bösen sorgen wird" (224). Ein generelles Problem dieser Untersuchung stellt ferner die Schwierigkeit dar, die Ansicht W.s von der Darstellung anderer Meinungen zu unterscheiden. Wiederholt lässt er den Leser im Unklaren darüber, ob er einen fremden Standpunkt bloß referiert oder sich diesen selbst zu eigen macht. So findet sich etwa im Kontext der Darstellung der thomanischen Gotteslehre folgende Äußerung: „Der Versuch, einen solchen Gott mit menschlichen Begriffen zu beschreiben, würde Gott verkleinern" (55). Eine ähnliche Argumentationsfigur liegt auch der Ablehnung der Personalität Gottes durch W. zugrunde: „Zu sagen, dass Gott eine Person ist, ist ein Schritt zu weit für mich. Es macht für mich Gott zu sehr zu einem endlichen Wesen" (221). Beide Thesen beruhen auf der Verwechslung von bezeichnendem Begriff *(modus significandi)* und bezeichnetem Gegenstand *(res significata)* und sind daher zurückzuweisen. Damit soll jedoch nicht eines der zentralen Anliegen der Untersuchung, nämlich die Sensibilisierung dafür, „wie wenig wir über Gott wissen oder sagen können" (62), desavouiert werden. Angesichts seines Insistierens darauf, „wie schwach der menschliche Geist doch ist und wie wenig er von einer Realität begreifen kann, die an Wert und Macht alles übertreffen soll" (228), verwundert es, warum W. die biblische Prophetie primär als philosophische Leistung würdigt. So stellt der Verf. etwa in Bezug auf Deutero-Jesaja anerkennend fest: „Schöpferische Freiheit, affektives Wissen und unbegrenzte Liebe: dies sind die Qualitäten Gottes, wie sie von einem der größten Philosophen Israels erkannt wurden" (97). Ungewöhnlich muten ferner die Bestimmung des Pantheismus als „die Identifikation Gottes mit den Kräften der Natur" (153) und einige esoterische Wendungen des Autors an; so etwa, wenn er davon spricht, dass „[wir] integrale Teile eines untereinander verbundenen Netzes von Energien sind, die ihr eigenes „Gefühl" und ihre eigene Atmosphäre haben" (233) bzw. dass „wir als Kinder dieses Kosmos sehr wohl auf gewisse Weise die Vervollständigung des kosmischen Prozesses im göttlichen Bewusstsein erfahren könnten" (242).

Resümierend bleibt festzuhalten: W. ist mit dieser Untersuchung eine unterhaltsame „Reise durch das europäische Denken über Gott" (208) gelungen. Wer jedoch eher an einer systematischen Durchdringung als an einer primär historischen Aufarbeitung der Gottesfrage interessiert ist, für den „erfüllt dieser Führer zu Gott vielleicht nicht, was erwartet wurde" (211). Unabhängig davon leistet das Buch einen Beitrag dazu, „das Gerümpel des vielen populären Geredes über Gott klären zu helfen" (201). Der unter dieser Rücksicht solide Gesamteindruck des Buches wird leider durch etliche grammatikalische und orthographische Fehler etwas getrübt (29, 43, 54, 76, 114, 116, 160, 182 etc). Wohl auf einem Übersetzungsfehler beruht die Rede von Gott als „drei Wesen in einer Substanz" (54) und die Behauptung, „dass alle mögliche Gewalt von Gott kommt" (216).

C. J. Amor

„Essen und Trinken ist des Menschen Leben." Zugänge zu einem Grundphänomen. Herausgegeben von *Stephan Loos/Holger Zaborowski*. Freiburg im Breisgau/München: Alber 2007. 196 S., ISBN 3-495-48216-4.

Den Titel bildet eine Antwort Bruder Martins im Gespräch mit Götz von Berlichingen. Das Buch setzt ein bei Prousts Madeleine (im gemeinsamen Vorwort) und endet (ohne Nachwort oder Weiteres) mit der „süßlichscharfe[n] Anarchie" der Currywurst. – In seinen Überlegungen aus philosophischer Sicht: „Essen, Trinken und das gute Leben", beginnt *Zaborowski* (= Z.) mit der Menschlichkeit dieser vitalen Lebensvollzüge beim Menschen – und hätte hier schon neben Hegel L. Feuerbach nennen können, der dann mit seinem „Der Mensch ist, was er isst" ausführlich zu Wort kommt. Im Ganzen muss Z. einräumen, trotz einer Fülle von Belegen und obwohl man „landläufig" den Philosophen „eigentlich ein positives Verhältnis zum Essen und Trinken" nachsagt, dass

das Thema „zu den eher verdrängten" der Philosophie zählt (24) – erst recht in der Neuzeit (38), Zeichen eines Verlustes an Lebens- und Leibesnähe im Fortgang ihrer Geschichte.

Es folgen drei biblische Beiträge. *A. Mertens* durchmustert unter dem Kohelet-Wort (9,7) „Iss freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein" vor allem das AT, allerdings ex negativo mit dem Hunger beginnend, ehe auf das Paradies zurückgeblickt wird und der „weise" (48) Prediger, „kein radikaler Pessimist" (49), Lob erhält (während der Rez. es eher mit P. Kreeft [Three Philosophies of Life] halten möchte: bis 12,8 eine Frage, die das restliche AT beantwortet, knappest schon im Nachtrag 12,13f.). Doch kommt auch die Ambivalenz von Essen und Trinken zur Sprache, mit Hinweis auf Amos' Kritik sowie auf Noah und Lot, endlich Paulus (1 Kor 15). Und natürlich eignet dem Mahl eine Gottes-Dimension, es gehört zum Bundesschluss und verweist auf das ewige Leben; so noch im Abendmahlssaal. Am Schluss steht das Essen von Gottes Wort im Buch (Ez 2f.; Offb 10). – *Th. Söding*, „Tut dies zu meinem Gedächtnis ..." behandelt das Abendmahl und die Eucharistie der Kirche. Das Abendmahl ist Abschluss der Gastmähler Jesu und zugleich Anfang. „Das Wesen des Opfers Jesu ist weder Zerstörung noch Bestechung, sondern Übereignung jenes Lebens an Gott, das ihm immer schon gehört ..." (82). Die Kirche erfüllt seinen Gedächtnisauftrag in Opfer, Mahl, Ritus und Kult: zu seiner Gegenwart: „Wer Jesus war, wird nirgends klarer als im letzten Abendmahl, wer Jesus wirklich ist, wird nirgends klarer als in der Herrenmahlsfeier der Kirche" (87). – *Th. Schumacher* bedenkt, gestützt auf den semiotischen Zugang von C. Geertz, das Verhältnis von Mahl und Gemeinschaft in den paulinischen Briefen: „Denn wir sind ein Brot ..." (1 Kor 10,17). Wein und Brot erscheinen als ekklesiologische Zeichen, wobei es in 1 Kor 10,14ff. wohl gar nicht um das Herrenmahl geht (*koinonia* heißt, statt „Teilhabe", Gemeinschaft [99 – N. Baumert]). Die Spannung zwischen Juden- und Heidenchristen hat auch der Jerusalemer Apostelkonvent nicht gelöst; es gibt sodann das Götzenopferfleisch-Problem und das Problem mit der Agape in Korinth. „Nicht das gemeinsame Essen und Trinken konstituieren die Gemeinschaft, sondern diese findet im Mahl ihren Ausdruck" (115). – *Ch. Kesslers* Beitrag widmet sich der Spannung zwischen Gaumenfreuden und Askese bei den frühen Christen und im Mönchtum; seinerseits in Spannung zwischen den kulinarischen Überschriften (vom Hors d'œuvre bis zum Nachtisch) und dem Inhalt: vor allem Fasten, wofür Basilius v. Cäsarea bis auf das paradiesische Essverbot (Gen 2,17) zurückgreift: „Wenn Menschen Hunger haben, strecken sie sich aus. Wenn sie sich ausstrecken, weiten sie sich aus. Wenn sie sich ausweiten, werden sie empfänglich. Wenn sie empfänglich werden, werden sie zu ihrer Zeit gefüllt" (127, Augustinus).

Über die innerchristliche Perspektive hinaus greifen die letzten drei Kap. Von Speisekulten und Kultspeisen, religiös und profan, handelt *B. Uhde*: „Meerschwein und Messwein" (Jenes, „schon heilige und heilende Speise der Inkas" [128], ersetzt auf M. Zapatas [1674–1765] „Abendmahl" in der Kathedrale von Cuzco [Peru] das Lamm). Mahlrituale und ritualisierte Mähler dienen nach innen wie außen der „Bewahrung der heiligen Identität" von Gemeinschaft(en), nicht bloß in der Pessach-Nacht. Zuhöchst wird dann die heilende Speise selbst zum Subjekt des Speisekults. – *J. Hartmann* befasst sich mit dem Staatsbankett, von höfischen Zeiten, mit der öffentlichen Tafel, daran der Herrscher vor Hofstaat und Publikum allein aß, oder der gemeinsamen Hoftafel, bis zur demokratischen Gegenwart; von der Einladung (u. A. w. g.) über Défilée und Tischordnung, Tischschmuck, und Menü-Folge, Tischreden und -musik bis zum Ende, klassisch etwas abrupt, heute mitunter durch ein Dessert-Buffet aufgelockert (bei der Alternative „Empfang" kommt „die Nahrungsaufnahme" zu kurz, vollends für Gastgeber und Ehrengast). – Den Schluss des Beitrags, mit G. Schröder, der „Staatsoberhäupter an eine Currywurst-Bude zwang" (172), nimmt *S. Loos* (= L.) auf, über Ritualisierung von Mahlzeiten: „Die Entdeckung der Currywurst" (in Hamburg 1946, durch Lena Brückner, Novelle von U. Timm, 2000). L. spricht zwei ältere Beispiele an: im 5. Jhdt. reagiert Bischof Gregor von Tours auf eine Einladung des Merowingerkönigs Chilperich; im 15. Jhdt. nötigt eine öffentliche Tafel Kardinal Barberinis mit König Ludwig XIII. zu mühseligen Vorverhandlungen. Im 20. Jhdt. hat die industrielle Revolution zu Vermassung wie Individualisierung geführt, unter Verlust zugleich der bürgerlichen „Distinkti-

onsrituale" in den Tischgesprächen (Th. Fontane! – 187). Dazu kam die „Perversion der Tischgemeinschaft durch die nationalsozialistische ‚Ikonographie des Eintopfs'" (188f.). Doch sieht L. bei der Currywurst nicht bloß Entritualisierung; sondern positiv eine „kreative Umdeutung" im Namen von „Authentizität und Gleichheit" (192). Die Menschen treffen sich im Ort des „Unterwegs", Koch- und Essbereich ungetrennt, unter der Devise Schnelligkeit, frei von Kleider- und Kommunikationszwang (ohne „geistreiche Gespräche und Stammtisch-Gebrabbel"), in „besinnliche[r] Schweigsamkeit, nicht zu verwechseln mit einer verbissenen" (195 – C. D. Rath).

„Die Morgenkälte wurde erträglich. [...] Det isset, wat da Mensch braucht" (195 – Timm). Wäre dies das heutige Inkognito der Proustschen Transzendenzerfahrung und ihrer (8) „mächtige[n] Freude"? J. Splett

Geisen, Richard, *Macht und Misslingen.* Zur Ökonomie des Sozialen. Mit ethischen Variationen über Erinnern und Zukunftsfähigkeit, Pluralismus und Moral (Sozialphilosophische Studien; Band 7). Berlin: Parerga 2005. 530 S., ISBN 3-937262-17-2.

Die Moderne ist ein ambivalentes Projekt. Auf der einen Seite ist ein gesellschaftlicher Fortschrittsoptimismus zu beobachten, auf der anderen Seite verkehrt sich genau dieser Fortschrittsoptimismus gegen sich selbst und bringt massive soziale Verwerfungen mit sich. Somit sind Sieger- und Verlierergeschichten konstitutiver Bestandteil der modernen Gesellschaft. Richard Geisen (= G.) fragt nun, ob das Verhältnis zwischen Gewinnern und Verlierern der Geschichte nicht auch anders bestimmt werden könnte „als im Sieg-Niederlage-Schema? Gibt es verallgemeinerbare Mechanismen oder Medien, die die Genese, Kontinuierung und Ablösung sozialer Geltung steuern? Lassen sich diese Steuerungsmedien nicht nur benennen und in ihrer Wirksamkeit analysieren, sondern selbst noch einmal gezielt bewirtschaften?" (25). Es geht G. also um die Beantwortung der sozialphilosophisch bzw. sozialethisch relevanten Frage, wie die Fixierung auf das Gelungene aufgebrochen werden kann und andere Deutungsmuster etabliert werden können. Wie kann das Soziale derart bewirtschaftet werden, dass auch das Misslingen bzw. das Misslungene einen machtvollen Raum in der Geschichte einnehmen kann? Die Frage nach dem, was aufbewahrt werden soll, hat einen normativen Hintergrund, weil zwischen Gelungenem und Misslungenem, Wertvollem und Wertlosem, unterschieden werden muss. Doch die Normativität der Aufteilung motiviert G. nicht dazu, sich auf die Konzeptionierung einer universalistischen Moraltheorie zu konzentrieren. G. betont, dass es ihm in erster Linie um eine Beschreibung und Interpretation der derzeitigen Ökonomie des Sozialen geht und dass diese Beschreibung nicht aus sich selbst heraus zu einer neuen – ethisch verantwortbaren Form der Bewirtschaftung des Sozialen führt. Es geht ihm um die Darstellung der Machtgefüge, die das Soziale durchziehen bzw. ihm zugrunde liegen (vgl. 27–28). Erst im Anschluss an diesen deskriptiven Zugang geht es G. darum, eine Sozialphilosophie und Ethik der Aufbewahrung zu konturieren (vgl. dazu insbesondere Kap. 4). Eine solche Ethik könnte sich letztlich auch als Deutungsmacht entpuppen, in foucaultschen Begriffen selbst eine Disziplinarmacht oder Wahrheitspolitik verkörpern. Außerdem ist „der Verzicht auf einen wie auch immer konturierten, zeitlos gültigen moralischen Maßstab, an dem politische Entscheidungen, technische Entwicklungen oder persönliche Verhaltensweisen gemessen werden könnten, [...] nicht nur der Anerkennung der realen Zukunftsoffenheit und der Pluralität gelebter Moral geschuldet, sondern auch der Einsicht in die soziale Konstruktion der in Frage kommenden Subjekte der Moral" (30). Es geht G. also nicht um die Darlegung eines einheitlichen ethischen Gesamtentwurfs, sondern um ethische Suchbewegungen und Variationen. „Eine auf Regeneration und auf schonende Nutzung der Ressourcen bedachte Bewirtschaftung von Macht und Misslingen bedarf möglicherweise anderer Steuerungsmechanismen als der flexiblen Orientierung an naturethischen, gerechtigkeitsethischen oder diskursethischen Imperativen, deren Argumentationsfiguren und Gewicht offenbar wechselnden Konjunkturen unterliegen" (31). Die Dialektik von Macht und Misslingen kann nach G. mit keinem der derzeitigen moraltheoretischen Paradigmen aufgelöst werden, sondern die Verhältnisse müssen zum Tanzen gebracht werden. Es geht ihm um „Revision und Regeneration, Vernetzung und Austausch, Um-

wegigkeit und Distanzierung, und nicht zuletzt von offener Macht- und Verführungskommunikation" (32).

Nach der Einführung in die These der Arbeit und deren Konturierung (14–39) wendet sich G. in Kap. 1 (40–109) den Begriffen Macht und Moral zu. Er untersucht, ob diese in der Moderne als konkurrierende Steuerungsmedien verstanden werden müssen. Dem zweiten Kap. (110–185) liegt die Idee zugrunde, dass Macht immer eine Kehrseite hat und im Zusammenhang mit sozialen Formen des Misslingens steht. In Kap. 3 (186–269) stellt G. dann den Begriff der Bewirtschaftung oder Kultivierung in den Mittelpunkt. Damit will er eine Alternative zu dem begrifflichen Leitsystem Moral schaffen. Verschreiben sich die gesellschaftlichen Akteure nicht einer Aufmerksamkeitsökonomie, sondern richten ihr Augenmerk auf den Dritten, dann „lässt sich von einer ausgewogenen Ökonomie der vervollständigten sozialen Wahrnehmung sprechen" (267). Das Kap. 4 (270–375) arbeitet dann die temporale Dimension der Begriffe der Bewirtschaftung bzw. Kultivierung des Sozialen heraus und versucht sich Klarheit über eine reflektierte und reflektierende Erinnerungsökonomie bzw. Erinnerungskultur zu verschaffen. Es geht G. darum, das Konzept einer „Synaisthesis" zu plausibilisieren, „verstanden als Strategie zur mehrfachen Wahrnehmungserweiterung (auf das eigene Selbst, auf seine innere und äußere soziale Umgebung, auf die temporale Umgebung der Vergangenheit und Zukunft gerichtet)" (36). Es geht um die Ökonomie der Aufbewahrung, die das vermeintlich Besiegte als Ressource versteht und als solche für die Gegenwart weiterhin offenhält und zugänglich macht. Über eine ethische Codierung (wertvoll/wertlos) müsse eine solche Ökonomie der Aufbewahrung nicht verfügen. „Gerade der moralisch begründete Ausschluss von Inhalten, die mit guten Gründen als verwerflich oder überholt gelten, kann sein eigenes Ziel auf lange Sicht nicht erreichen; das Ausschlussverfahren verliert seine Macht in den unergründlich weiten Regionen des teilweise unbewussten Speichergedächtnisses" (325). Doch wenn eine Ökonomie der Aufbewahrung dann eigentlich alles aufnehmen muss, dann wird dieses „Alles" doch letztlich zum „Nichts"! Insofern sind G.s Fragen nach dem berechtigten Vergessen richtig (vgl. 347). Dieses berechtigte Vergessen ist wie das Erinnern sozial bedingt. „Autonome Erinnerung aus individuellem Gedächtnis ist heute weithin als Fiktion erkannt; Erinnern ist [...] immer sozial konstruiert und wird als erzählte Erinnerung in „rhetorischer Organisation" hergestellt und präsentiert, sei es in populärer, literarischer oder wissenschaftlicher Diktion" (363). Aber wie lauten denn nun die Maßstäbe für das Erinnern und Vergessen? G. bleibt die Antwort schuldig. Bevor G. in einem Schlussteil nochmals die Ergebnisse seiner Studie verdichtet (455–476), geht es in Kap. 5 (376–454) nicht nur um die Zukunft der modernen Gesellschaft, die Konstitutionen des Sozialen und die Möglichkeit der Vervielfältigung der Perspektiven, sondern letztlich auch um die Frage, wie die unter Druck stehenden Verlierergeschichten ihrer Verbannung aus dem öffentlichen Raum entgehen bzw. ihre Anwesenheit dauerhaft sichern können. „Eine kultivierte Moral des Misslingens im Sinne eines mittleren, situationsangemessenen Weges zwischen Standhalten und Anpassung könnte nun darin bestehen, die Moral [...] zu pluralisieren und sie entsprechend kreativ in den Bewirtschaftungsprozess einzubringen" (395). Warum hierbei nun keiner Beliebigkeit das Wort geredet wird, sondern es sich um eine „Kontextualisierung der ‚moralischen Kommunikation'" (395) handelt, einen „ethischen und kulturellen ‚Pluralismus ohne Relativismus'" (471) hat Rez. allerdings nicht verstanden. Auch bleibt nach der Lektüre unklar, warum die „Untauglichkeit der Moral, als unabänderliches Fundament einer flexiblen und zukunftsorientierten Bewirtschaftung von Macht und Misslingen zu fungieren, evident" (462) sein soll.

G. hat eine beeindruckende Menge an Literatur verarbeitet und legt interessante philosophiegeschichtliche Parforceritte vor (das Literaturverzeichnis allein umfasst 35 Seiten (vgl. 477–511)). Für den Autor ist diese Materialfülle auch sachlich geboten, denn „die vielseitige Erwägung und Verteidigung des vorgelegten Bewirtschaftungskonzeptes erfordert einen relativ weitgespannten Darstellungs- und Argumentationsbogen" (38). Dieses von G. gespannte sozialphilosophische Netzwerk wird aber oftmals um den Preis von bisweilen ermüdenden Referaten hergestellt. Mancherorts musste sich Rez. immer wieder der eigentlichen theoretischen Strategie G.s rückversichern und sich an die Fragestellung erinnern. Auch bleibt angesichts der von G. postulierten Bescheiden-

heit gegenüber einer einheitlichen Moraltheorie letztlich unklar, wo der eigentliche Fluchtpunkt seiner Kritik ist. Sicherlich ist es richtig, dass die Entwicklung einer neuen oder auch nur Verteidigung einer alten Moraltheorie angesichts der Einwände der schon lauernden Kritiker nicht einfach ist, sodass „eine metaethische Reflexion der möglichen Moralbegründungen notwendig wird, ehe alternative moralische Standpunkte bzw. Perspektiven auf die Macht(-politik) erprobt werden könnten" (63). Der amoralische systemtheoretische Blick Luhmanns oder die amoralische Machtanalytik Foucaults mögen eine heuristische Funktion erfüllen. Man sieht sicherlich mehr, wenn man Macht und Gesellschaft aus diesen Blickwinkeln betrachtet. Auch aus moraltheoretischen Gründen ist es nicht immer angezeigt, Macht moralisch aufzuladen; ebensowenig ist das Mitleid in seiner Ambivalenz ein eindeutiger Kandidat für eine ethische Orientierung oder sogar Moralbegründung (vgl. dazu 159–185); und doch suspendieren solche Einwände nicht von der Aufgabe, einen tragfähigen Ort der Kritik auszuweisen. G. stellt sich letztlich einen dauerhaften Schwebezustand des Sozialen vor. Es geht ihm um das Aufbrechen des Etikettierenden, Fixierenden, Definierenden, Normierenden, um eine „Pluralisierung der erinnernden und erzählenden Vergangenheitsaneignung" (38). Immer neue Alternativen, Transformationen, Modellierungen sollen hervorgebracht werden. Es geht darum, neue Machtkonstellationen zu schaffen und so zu einer Rehabilitierung des Ausgeschlossenen beizutragen. Eine solche Ideologiekritik einer Ökonomie des Sozialen bleibt dann aber letztlich ohne Fluchtpunkt. A. Bohmeyer

Rosenberger, Michael/Reisinger, Ferdinand/Kreutzer, Ansgar (Hgg.), *Geschenk – umsonst gegeben?* Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge; 14). Frankfurt am Main: Peter Lang 2006. 232 S., ISBN: 3-631-55442-7.

Findet ein Symposium zu einem bestimmten thematischen Gegenstand statt, dann lässt in der Regel der jeweilige Berichtsbd. nicht lange auf sich warten. Die Faszination, die von diesen Sammelbdn. ausgeht, hält sich jedoch in den meisten Fällen leider in Grenzen. Auch wenn die Herausgeber behaupten, dass sie den jeweiligen wissenschaftlichen Diskurs vorantreiben wollen, so dienen die Tagungsbde. doch oftmals als „Artikelabwurflager". – Das Thema „Gabe" steht derzeit hoch im Kurs und wird transdisziplinär behandelt. Wer sich einen Eindruck über die verschiedenen – insbesondere theologischen – wissenschaftlichen Anschlussstellen des Themas verschaffen will, der sollte tatsächlich den Berichtsbd. der Linzer Herausgeber zur Hand nehmen. Die Faszination dieses Bds. zum Diskurs über den Begriff der Gabe liegt interessanterweise darin, dass nicht nur die Vorträge dokumentiert, sondern auch die Diskussionen zu den Vorträgen transkribiert, redaktionell bearbeitet und dann abgedruckt wurden. Und insbesondere von diesen Diskussionen geht eine inspirierende Strahlkraft aus, die man sich von einer wissenschaftlichen Tischgenossenschaft öfter wünscht. Denn in den Abschriften kommt das intellektuelle Ringen und Suchen der Diskutanten wirklich zum Vorschein. Außerdem zeigt sich gerade in den Diskussionen, dass der sozialwissenschaftliche Zugang (Soziologie, Anthropologie, Ökonomie) zum Thema Gabe die Theologie stark zu befruchten vermag. Theologinnen und Theologen haben sich im Gabe-Diskurs bislang merkwürdig zurückgehalten, aber die Mitschnitte der Diskussionen zeigen, dass sie durchaus etwas Substanzielles zu sagen haben. Das Inspirierende liegt insbesondere darin, dass in den Diskussionen immer neue Fragestellungen aufgeworfen werden und auch aktuelle politische Debatten betroffen sind. Wie zum Beispiel könnte der gesellschaftliche Diskurs um das bedingungslose Grundeinkommen vorangetrieben werden, wenn der Begriff der Gabe in diesen Diskurs eingespeist wird? Lassen sich philosophisch-theologische Sprachspiele überhaupt so übersetzen, dass sie in gesellschaftlichen Kontexten noch Sinn machen und bedeutsam sind? Eine Theologie, die sprachfähig bleiben will (oder es noch werden muss), sollte sich dafür interessieren, ob theologische Begriffe wie unbedingte Gnade überhaupt in die Kontexte der bedingten Welt übersetzt werden können. Kann die Gabe aus der Logik des Verdachts befreit werden, dass sie in jedem Fall eigennützig gegeben wird und damit immer der Logik der Ökonomie unterliegt? Solche und andere Fragen werfen die Textbeiträge der Autoren und die sich daran

anschließenden Diskussionen auf. Dabei kommt schnell eine interessante Facette des transdisziplinären Austauschs zum Vorschein: Die Theologie ist für die „anderen" Wissenschaften deshalb interessant und regt zu einer eigenen Produktivität an, weil sie sich an den Paradoxien der Gabe reibt und das Unmögliche versucht. Die Theologie hält eine Frage offen und eröffnet den Horizont neuer Diskurse. „Allein – wie kann man als Soziologin darin anschließen, wie diese Art der Diskussion rückbinden an alltägliche soziale Vorgänge? Das ist – soweit ich das sehe – noch nicht versucht worden und wäre doch zu leisten, wenn man der Gabe in ihrer Komplexität soziologisch auf die Spur kommen möchte" (136). „Die Thematik der Gabe in ihrer Komplexität untersuchen heißt, Zweifel an herkömmlichen Antwortmustern zu formulieren, sich auf unsicheres Terrain zu begeben, Fragen zu stellen, die unter Umständen unbeantwortet bleiben müssen, kurz: Offenheit und Unabgeschlossenheit zuzulassen" (137). Die Theologie bietet sich für eine solche Steigerung der Komplexität des Wissenschaftsdiskurses geradezu an. Gerade sie kennt sich mit bestimmten Paradoxien aus; sie weiß um die Komplexität der Idee einer Heilsökonomie, die eben nicht ökonomistisch verkürzt werden darf, dass es hier um eine anti-ökonomistische Ökonomie geht. Theologisch gesprochen: Geschenk und Gabe müssen letztlich von Gott her gedacht werden. „Und das ist die Geschöpflichkeitserfahrung: Sich sich selbst geschenkt wissen von einem Ursprung her, der man nicht selber ist" (185). Kann aber eine solche religiöse Erfahrung dem säkularen Zeitgenossen oder religiös Unmusikalischen so übersetzt werden, dass in der Übersetzung nichts verlorengeht? Und wie wirkt der transdisziplinäre Austausch auf die Theologie zurück? Die Klärung der Frage, „was der Gabendiskurs für ausdrücklich religiöse, sakrale (Opfer-)Gaben austrägt, z. B. für das Verständnis der christlichen Sakramente" (222), steht aus.

Der Diskurs über die Gabe bringt also nicht nur die Klärung inhaltlicher Fragen voran (und neue hervor), sondern erzeugt auf der Metaebene immer auch einen ständig präsenten Diskurs über die Übersetzungsmöglichkeiten bestimmter religiöser oder theologischer Begriffe in andere Wissenschaftsdisziplinen. Können die Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften zu einem einheitlichen Gesamtbild zusammengesetzt werden? „Wie können wir von der *Möglichkeit des Unmöglichen* in der sozialen Praxis sprechen?" Wer sich von solchen Schwierigkeiten und Fragestellungen nicht abschrecken lässt, der findet in dem vorliegenden Tagungsbd. genügend ausgewiesene Desiderate für die eigene Forschungsarbeit – auch bzw. gerade im anthropologischen bzw. ethischen Kontext.

A. Bohmeyer

2. Biblische und Historische Theologie

Zenger, Erich, *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; Band 1,1). Stuttgart: Kohlhammer, 6., durchgesehene Auflage 2006. 598 S., ISBN 3-17-019526-3.

Die vom wohl einflussreichsten Alttestamentler des deutschsprachigen Raumes herausgegebene und wesentlich mitverfasste Einleitung in das von ihm auch so genannte ‚Erste Testament' (vgl. 14) ist zur gängigen Standardeinführung in dieses theologische Fachgebiet geworden, und zwar aus mehreren Gründen: Zunächst handelt es sich um ein Gemeinschaftswerk, das mehr als zehn Experten zu ihren Spezialbereichen zu Wort kommen lässt: „Angesichts der Ausdifferenzierung der Forschung ist kein einzelner mehr in der Lage, auf allen Gebieten kompetent zu sein" (9). Zweitens machte die hohe Nachfrage seit der ersten Auflage (1995) fünf weitere notwendig, von denen insbesondere die dritte (1998) und die fünfte (2004) bedeutende Aktualisierungen und Erweiterungen brachten, sodass sich das Werk beständig am aktuellen Forschungsstand weiter entwickelte. Drittens hält sich das Buch an einen auf das Wesentliche konzentrierten, klaren Stil, der sich auch im Aufbau widerspiegelt. Nach zwei knappen Gesamteinführungen in „die Heilige Schrift der Juden und der Christen" (12–35) und in den „Text und seine Geschichte" (*H.-J. Fabry*, 36–59) wird konsequent in die alttestamentlichen Schrif-

ten inklusive der deuterokanonischen Literatur eingeführt: die Bücher der Tora/des Pentateuch (60–187), die Bücher der Geschichte (188–328), die Bücher der Weisheit (329–416) und die Bücher der Prophetie (417–586). Zahlreiche Tabellen und Schemata sowie vier Anhänge (587–598) mit Epochen und Landkarten zur Geschichte Israels, einer Erklärung bibelwissenschaftlicher Fachbegriffe und einem Sachregister runden das Werk ab. Die Besprechung der einzelnen Bücher ist jeweils in die vier Bereiche „Text", „Aufbau", „Entstehung" und „Theologie" gegliedert, sodass sowohl der historische Hintergrund (Text, Entstehung) als auch Gestalt und theologische Bedeutung der Schriften in den Blick kommen. „Von ihrer theologischen Zielrichtung her sucht die ‚Einleitung' auch das Gespräch mit den anderen Disziplinen der Theologie" (9). Ausgewählte (aber optisch leider kaum gegliederte) Literaturhinweise am Anfang von Kapiteln erleichtern das gezielte, vertiefende Studium.

Theologisch von besonderer Bedeutung ist die konsequente Umsetzung einer erhöhten Aufmerksamkeit für die interreligiöse Dimension einer Hermeneutik des AT als Heiliger Schrift sowohl des jüdischen Volkes als auch der christlichen Kirchen, wie dies einleitend (12–21) programmatisch entfaltet wird: Das Alte Testament ist seit Jesus, den ersten Jüngern und den urchristlichen Gemeinden „Fundament des Christentums" (12 f.) und „Auslegungshorizont des Neuen Testaments" (13 f.), wie dies „beinahe auf jeder Seite des Neuen Testaments buchstäblich zu greifen" ist (13). Problematische Verstehensweisen des AT im Verlauf der Kirchengeschichte, die zum Teil bis heute nachwirken (16–19), erfordern eine christlich-jüdische Bibelhermeneutik (19–21). Wichtige jüngere Entwicklungen der biblischen Forschungsgeschichte kommen auch zum Tragen, wenn *E. Zenger* einleitend zum Pentateuch in seine Endgestalt als Ganzes einführt (60–73) und dabei kompositorische Zusammenhänge und das „Programm der pentateuchischen Endkomposition" in einer sonst nicht zu findenden Dichte darstellt. Nachdem fast zwei Jahrhunderte der entstehungsgeschichtlichen Forschung an den fünf Büchern Mose zu deren hypothetischer Atomisierung in Quellen, Schichten und Redaktionen geführt hatten, sind hier auf engem Raum wichtige Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte zusammengetragen, die wieder nach der Gesamtbedeutung des Textes fragen. Aber auch die Darstellung der „selbst für die Spezialisten kaum noch überschaubaren Tendenzen" (10) in der diachronen Arbeit am Pentateuch erhält gebührenden Raum (74–123). Ähnliches gilt für die ebenfalls von E. Zenger verfasste Einführung in die Zwölf Propheten (517–586), die anders als frühere Zugänge auch „das Zwölfprophetenbuch als Ganzes" (517–521) berücksichtigt.

Unter den Besprechungen einzelner Bücher seien exemplarisch jene von *G. Braulik* zu Deuteronomium (136–155), von *L. Schwienhorst-Schönberger* zu Ijob (335–347) sowie von *J. Marböck* zu Jesus Sirach (408–416) hervorgehoben: jeweils höchst komprimierte, aber reichhaltige Kurzinformationen auf höchstem fachlichem Niveau.

Trotz des zwischenzeitlichen Erscheinens anderer einführender Werke ist die herausgehobene Position dieser Einleitung nicht in Frage gestellt: Während beispielsweise die von J. C. Gertz u. a. herausgegebene „Grundinformation Altes Testament" (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006) thematisch zwar noch breiter, zu den einzelnen Schriften aber weniger tief einführt, bietet H.-C. Schmitts „Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften" (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005) eine wesentlich eingeschränktere Sichtweise. *E. Zengers* ‚Einleitung' bildet weiterhin ein besonderes Zeugnis seines Lebenseinsatzes für das Alte Testament und seine theologische Bedeutung, für die ihm Generationen von Studenten und Fachkollegen dankbar sind. D. Markl S. J.

Neubrand, Maria, *Israel, die Völker und die Kirche.* Eine exegetische Studie zu Apg 15 (Stuttgarter Biblische Beiträge; Band 55). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006. 282 S., ISBN 3-460-00551-3.

Mit der zu besprechenden Arbeit hat sich die Verf.in (= N.) 2005 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt habilitiert.

Die exegetische Studie zu Apg 15 geht der Frage nach, welche Bedeutung nach lukanischer (= lk) Darstellung die Jerusalemer Versammlung für die Verhältnisbestimmung

von „Israel" und „Kirche" hat. Verortet ist die Arbeit im Kontext zahlreicher kirchenoffizieller Dokumente und Stellungnahmen, die (mit Paulus) an der bleibenden Erwählung Israels festhalten und betonen, dass der Bund Gottes mit Israel nie gekündigt wurde. Die Herausforderung, die solche Texte für die neutestamentliche Exegese darstellen, verdeutlicht N., indem sie diese mit exegetischen Positionen konfrontiert, die für das lukanische Doppelwerk (= lk DW) die gegenteilige These behaupten: dass „die Kirche" an die Stelle Israels getreten sei, dass sie das „wahre Israel" darstelle bzw. dass das nichtchristliche Israel nicht mehr „Volk Gottes" oder „Israel" sei (15–27).

Nach diesem 1. Kap. zur Problembestimmung gibt Kap. 2 (28–38) Hinweise zur Durchführung und zum methodischen Ansatz der synchron-narrativen Textanalyse sowie zur verwendeten Begrifflichkeit.

Die beiden ersten Kap. signalisieren bereits zu Beginn, dass es sich bei vorliegender Arbeit zwar um eine strikt exegetische Untersuchung zum lk DW handelt, dass sie aber auch von erheblicher dogmatischer Relevanz ist und einen wesentlichen Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog darstellt.

Kap. 3 (39–79) diskutiert – im Wesentlichen anhand deutschsprachiger Literatur – die wichtigsten exegetisch-theologischen Erklärungsmodelle zum Verhältnis von „Israel" und „Kirche" im lk DW. Dabei wird deutlich, dass der Gottesvolk-Begriff und die Kategorie einer „heilsgeschichtlichen Kontinuität" maßgebliche Parameter für die Verhältnisbestimmung sind; dass die diskutierten Ansätze aber bei aller unterschiedlichen Akzentsetzung letztendlich zu dem Ergebnis gelangen, dass das nicht-christusgläubige Israel aus dem „Volk Gottes" ausgeklammert wird, während die nicht-jüdische Christusanhängerschaft zusammen mit christusgläubigen Juden das „neue" Volk Gottes bilden. Solchen Konzepten zufolge kommt es also bei Lk zu einer Veränderung des Gottesvolk-Begriffs. N. zeigt, dass in der von ihr umfassend konsultierten exegetischen Literatur Begriffe wie „Gottesvolk", „Israel", ὁ λαός oder artikellos λαός „häufig univok verwendet werden und nicht klar ist, welche Größen wie in Relation zueinander stehen" (79). Allerdings könnte man hier einwenden, dass N. selbst in ihrer Einleitung (11–13) dieses Problem nicht näher thematisiert, wenn sie der Päpstlichen Bibelkommission zustimmt, dass „Israel" nie verworfen wurde, obwohl die Päpstl. Bibelkommission unter „Israel" das nicht-christusgläubige Israel sieht, während N. zum bleibend erwählten Volk Israel neben dem nicht-christusgläubigen auch den christusgläubigen Teil rechnet. Insofern verführt die Einleitung leicht zu einer primär kirchlich-politischen Sicht – was bei allem aktuellen Anliegen jedoch nicht der Skopus der sonst strikt exegetisch vorgehenden Arbeit ist.

Nachdem in den Kap. 1–3 der inhaltliche und formale Rahmen abgesteckt ist, wendet sich der Hauptteil der Studie in den Kap. 4–9 der lk Darstellung der Jerusalemer Versammlung zu (80–249). Auf dieser ging es um „die grundsätzliche Frage nach dem religionssoziologischen Status der nichtjüdischen Christusanhängerschaft" (90), d. h. darum, ob *nichtjüdische* Christusanhänger durch Beschneidung und volle Übernahme des jüdischen „Gesetzes" in das Volk Israel integriert werden müssen, um gerettet zu werden (Apg 15,1.5). Damit stand zugleich zur Diskussion, ob das paulinische „Werk" einer eigenständigen nichtjüdischen Erwählung anerkannt wird oder nicht (Kap. 4, 80–91).

Zugunsten der paulinischen Mission bringt nach lk Darstellung zunächst Petrus (92–107) mit seiner Rede in 15,7–11 einen „Erfahrungsbeweis", indem er auf die Korneliusepisode verweist und verdeutlicht, dass von Gott Juden wie Nichtjuden grundsätzlich auf die gleiche Weise – durch Trauen/Glauben – gerettet werden. Über den religionssoziologischen Status der nichtjüdischen Christusanhängerschaft ist damit allerdings noch nichts gesagt. Dies tut nach lk Darstellung erst der Herrenbruder Jakobus mit seiner Rede in V 13–21, deren genauer Analyse sich die Kap. 6–9 (108–249) widmen, welche den inhaltlichen Schwerpunkt der Studie bilden. Kap. 6 (108–130) arbeitet die „Spitzenformulierung" des Jakobus in Apg 15,14 heraus, in der der Erwählungsterminus λαός auf die nichtjüdische Christusanhängerschaft übertragen wird, die damit neben Israel als neue und eigenständige Erwählung anerkannt wird. Die Erwähnung Symeons in V 14 weist dabei intratextuell zurück auf das Danklied des Symeon in Lk 2,30–32, das bereits zu Beginn des lk DW die Bedeutung des Christos Gottes für Israel einerseits und für die Völker anderseits zum Ausdruck bringt. Die von Jakobus ausgesprochene Anerken-

nung der nichtjüdischen Christusanhängerschaft als eigenständige Erwählungsgröße (als λαός) an der Seite Israel besagt: „Gott selbst hat die Entscheidung getroffen, dass es neben Israel – *nicht* an dessen Stelle! – auch einen λαός aus den Völkern geben soll" (131). Das folgende Kap. 7 (131–182) klärt, wie dann V 14 und das in V 16–18 angeführte Amoszitat (Am 9,11–12 LXX) aufeinander zu beziehen sind. Dazu stellt N. zunächst die verschiedenen Deutungen vor, die es in der neutestamentlichen (= ntl.) Forschung zur „zerfallenen Hütte Davids und ihrer Wiedererrichtung" gibt: Die große Mehrzahl der ntl. Exegeten deutet diese Metapher ekklesiologisch (137–160) und sieht darin die als neu „gesammeltes" oder „restituiertes Israel" interpretierte christliche Urgemeinde, in die auch Nichtjuden integriert werden, so dass die Metapher für die Kirche aus Juden und Nichtjuden stehe. Die Anfragen von N. an dieses Modell sind fundiert: Denn bei dieser Deutung werden weder die intertextuellen Verweise beachtet, die alttestamentlich mit dem Eigennamen David evoziert werden, noch wird einsichtig, wie ein solcher „Schriftbeweis" mit dem Plädoyer für ein wiedererrichtetes „neues Israel" (mit semantischer Veränderung des Israel-Begriffs!) die Aussage von Apg 15,14 stützen können soll. Näher am intra- und intertextuellen Verweiszusammenhang stehen Positionen, die die „Hütte Davids" christologisch deuten und sie als Metapher für die messianische Herrschaft Christi sehen (160–166). N. schließt sich letzterer Sicht an und bringt dafür gewichtige Gründe aus dem alttestamentlichen Zusammenhang *und* aus dem lk DW selbst (166–182): Demnach verweist die Metapher auf die Wiedererrichtung des davidisch-messianischen Reiches, das mit der Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi gültig bestätigt ist, dessen endgültige Errichtung aber noch aussteht. N. sieht damit in Apg 15,16–18 eine messianisch-christologische Aussage. Überraschende und innovative Einsichten bringt Kap. 8 (183–219): Konsequent textorientiert analysiert N. das in lk Darstellung von Jakobus angeführte Schriftzitat, das in Apg 15,16–18 gegenüber Am 9,11–12 LXX signifikante Veränderungen erfährt, die eine klare Aussagerichtung erkennen lassen: Die zeitliche Angabe μετὰ ταῦτα in V 16 mit ihrem Bezug zu V 14 sowie weitere Zitatveränderungen dienen dazu, der *nichtjüdischen* Christusanhängerschaft *selbst* eine heilsgeschichtliche Funktion zuzuweisen. Deren Erwählung entspricht nicht nur den Zukunftshoffnungen Israels und dem Heilsplan Gottes, sondern dient dem größeren Ziel, „dass das messianische Reich endgültig errichtet wird und alle Völker den einen Gott Israels suchen und finden" (251). Das Zitat bezieht sich also nicht auf ein vergangenes Ereignis (der Entstehung einer Kirche aus Juden und Nichtjuden oder einer „Neukonstitution des Volkes Gottes"), sondern macht eine Zukunftsaussage, die an die Gewinnung eines λαός aus den Völkern geknüpft ist. Damit ist nach lk Darstellung das „Werk" des Paulus und seiner Mitarbeiter als gottgewollt erwiesen. Ein Exkurs (216–219) macht in Kürze darauf aufmerksam, dass sich die paulinische und die lk Konzeption hinsichtlich der zukünftigen Parusie engstens berühren; ein weiterer Exkurs (243–245) belegt die Nähe zwischen Paulus und Lukas auch hinsichtlich der ethischen Anforderungen an eine nichtjüdische Christusanhängerschaft, die im sogenannten Jerusalemer Abkommen in Apg 15,20.29; 21,25 formuliert sind und auf die Verf.in im letzten Kap. 9 (220–249) eingeht: Die „Enthaltungsgebote" formulieren die biblisch-jüdischen Grundsätze für diejenigen Nichtjuden, die sich zum einen Gott Israels hinkehren: sich abzukehren von Götzendienst und unmoralischem Verhalten. Nur so können sie Volk Gottes sein.

Die exegetische Studie zu Apg 15 besticht durch die Stringenz der Argumentation und den souveränen Umgang mit der Sekundärliteratur, vor allem aber auch durch die Herausarbeitung der intra- und intertextuellen Verweiszusammenhänge, die eine neue Einordnung der Grundsatzentscheidung auf der Jerusalemer Versammlung erlauben und von erheblicher Relevanz sind – auch für die Ekklesiologie. Die Arbeit macht darauf aufmerksam, dass nach urchristlich-lk Sicht ein „Pluralismus" christentums*immanent* gerechtfertigt ist: Aus der eigenen (jüdisch-christlichen) Perspektive heraus werden zwei verschiedene Wege als gleichberechtigt nebeneinander anerkannt: Neben der jüdischen Erwählung gibt es die Erwählung von Nichtjuden als λαός. Ein „Pluralismus" ist also schriftimmanent grundgelegt – hier steckt hinter der exegetischen Studie ein Potential mit Sprengkraft.

Es fehlen Namen-, Autoren-, Sach- und Bibelstellenregister. J. Seidel S. J.

Atanasio de Alejandría [Athanasius Alexandrinus], *Epístolas a Serapion sobre el Espíritu Santo [Epistolae ad Serapionem <span.>]*. Introducción, traducción y notas de Carmelo Granado (Biblioteca de Patrística; 71). Madrid [u.a.]: Ciudad Nueva 2007. 220 S., ISBN 978-84-9715-081-1.

Durch das erste Konzil von Konstantinopel (381) kam die großkirchliche Entwicklung über den Heiligen Geist zum Abschluss. Vorausgegangen waren Jahrzehnte der Diskussion über die nähere Natur des Heiligen Geistes. Etwas vereinfacht gesagt lautete die Frage: Gehört er wie der Sohn auf die Seite Gottes, oder gehört er auf die Seite der Geschöpfe? Teilgenommen an dieser Diskussion haben vor und nach dem genannten Konzil Kirchenväter wie Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz, Didymus der Blinde und Ambrosius von Mailand. Die wichtigste und früheste Wortmeldung zugunsten der Gottheit des Heiligen Geistes kam indes von dem Veteranen Athanasius, dem großen Kämpfer zugunsten der Gottheit des Sohnes. Ihn hatte ein Bischof seines Sprengels, Serapion von Thmuis, über diese neue Sorte von Häretikern in Kenntnis gesetzt, und der wieder einmal in Verbannung befindliche Bischof von Alexandrien antwortete mit insgesamt vier Briefen, den sog. Briefen an Serapion. Dabei ist der erste Brief der wichtigste. Auf die Bitte Serapions nach einer Zusammenfassung verfasst Athanasius die Briefe II und III. Auf eine erneute Anfrage des ägyptischen Bischofs antwortet Athanasius schließlich noch mit Brief IV.

Der vorliegende Text enthält die erste spanische Übersetzung dieser vier Briefe. Die Einleitung informiert über Serapion von Thmuis, die Pneumatomachen, die Pneumatologie des Athanasius, die Briefe an Serapion, ihre Datierung (etwa zwischen 356 und 362), den zugrunde liegenden griechischen Text (PG 26,529–676). Eine Bibliographie (43–46) und eine Reihe von Indices (213–218) runden diesen neuen Bd. der ‚Biblioteca de Patrística' ab. Nennen wir zum Abschluss noch die Gliederung, die der Übersetzer für den ersten (und längsten) unter den Briefen an Serapion erarbeitet hat: Anlass des Briefes (1–2), Erster Teil: A. Widerlegung aus der Heiligen Schrift (3–14), B. Logische Widerlegung (15–21), Zweiter Teil: A. Darlegung der Lehre aus der Heiligen Schrift (22–27), B. Darlegung der Lehre aus der Tradition (28–32), Epilog (33). H.-J. Sieben S. J.

Heither, Theresa/Reemts, Christiana, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Adam*. Münster: Aschendorff 2007. 334 S., ISBN 3-402-04387-4.

Nach Auskunft des TLG bzw. CLCT kommt der Name „Adam" in den griechischen Kirchenvätertexten etwa 4000 und in den lateinischen 3700 mal vor. Kein Wunder, dass man die Lektüre des vorliegenden Bds. mit einer gewissen Skepsis beginnt, ob es denn möglich ist, aus dieser Masse von Texten ein stimmiges Gesamtbild der Gestalt des Adam bei den Kirchenvätern zu erstellen. Die Skepsis schwindet nach einigen Seiten gründlicherer Lektüre. Den beiden Autorinnen ist es mit ihrer Mischung von bald am Bibeltext, bald an der theologischen Systematik orientierten Vorgehensweise durchaus gelungen, ein solches Gesamtbild zu schaffen. Ihr Ziel war dabei, alle Bibelstellen, in denen von Adam die Rede ist, zu berücksichtigen und möglichst viele Kirchenväter zu Wort kommen zu lassen. Ein vernünftiges Prinzip für die notwendige Auswahl aus den aufgefundenen Stellen stellt das Alter dar. Bevorzugt wurden grundsätzlich die zeitlich früheren Autoren vor den zeitlich späteren. In der Gesamtanlage des aus fünf Teilen bestehenden Buches kommt dabei der mehr am Bibeltext orientierte Part Schwester Theresia Heither, der mehr an der Systematik ausgerichtete Schwester Christiana Reemts zu. Erstere ist verantwortlich für die Teile „Adam im Buch Genesis" (107–245) und „Adam im Neuen Testament" (286–307), letztere für die Teile „Adam – der Mensch am Anfang" (18–106), „Die Sünde Adams" (248–281) und „Epilog: die Rettung Adams" (309–316). Der eher systematische erste Teil des Bds. aus der Feder von Schwester Reemts hat folgende Untergliederung: Was heißt Adam?; Die Einheit der Menschheit in Adam; Geschöpf Gottes, Wesen aus Leib und Seele; Bewohner des Paradieses, der am Bibeltext orientierte zweite Teil aus der Feder von Schwester Heither ist folgendermaßen unterteilt: Adam im Paradies (Gen 2,15–17); Die Hilfe für Adam (Gen 2,18–25); Die Verführung (Gen 3,1–5); Der Sündenfall (Gen 3,6–7); Gott sucht den Menschen

(Gen 3,8–9); Das Verhör Gottes (Gen 3,10–13); Der Urteilsspruch Gottes (Gen 3,14–19), Adam gibt der Frau den Namen (Gen 3,20); Gottes Handeln nach der Sünde (Gen 3,21–24); Die Geschlechterfolge Adams (4,1). Die einzelnen Stichworte dieser beiden Gliederungen sind jeweils nochmals in mehrere Unterpunkt aufgegliedert. Die drei folgenden Teile des Werkes sind in entsprechender Weise angelegt und gegliedert.

In welcher Weise kommen nun die Kirchenväter im Rahmen der ‚einschlägigen' Bibelstellen und Systematik zu Wort? Einerseits durch sehr ausführliche Zitate, natürlich in deutscher Sprache, jeweils auch im lateinischen oder griechischen Original in Fußnote aus den besten vorliegenden Ausgaben, andererseits in referierenden Zusammenfassungen, auch diese immer mit klarem Verweis auf den Quellentext. Verdeutlichen wir das Gesagte an einem Beispiel! Das dem Stichwort „Adams Sünde" übergeordnete Stichwort „Der Sündenfall" hat sechs Unterpunkte: Sehen vor und nach der Sünde, Evas Sünde, Adams Sünde, Öffnung der Augen – Erkenntnis der Nacktheit, die Schurze, aus Feigenblättern, zum Weiterdenken. Zu dem Unterpunkt „Adams Sünde" werden drei Zitate vorgelegt: Klemens von Alexandrien, Strom. 3,17,103 (7 Zeilen); Tertullian, De patientia 4,5 (28 Zeilen) und Augustinus, De Genesi ad lit. 11,31 (11 Zeilen). Über die Positionen weiterer Kirchenväter zu diesem Thema, so die des Basilius von Cäsarea, des Cyrill von Alexandrien und des Makarios des Ägypters, wird zusammenfassend referiert. Die zitierten und referierten Texte sind begleitet von einem Kommentar, der uns beim vorliegenden Stichwort „Adams Sünde" über die verschiedenen von den Vätern genannten Motive für seine Sünde des Ungehorsams informiert: Ungeduld in der Vorwegnahme des Geschlechtsverkehrs, überhaupt Ungeduld, Dummheit, Leichtsinn, Vergnügungssucht, Nachlässigkeit usw. Zitieren wir aus der Zusammenfassung Augustins: „Die Vorschrift wurde aus verschiedenen Gründen übertreten: aus vermessener Neugier, die nun einmal aus heftigem Wunsch entstanden war, Geheimes zu entdecken und zu erfahren, ob und was der verbotenen Berührung folgen würde, aus dem Wunsch, sich an einer schädlichen Freiheit zu freuen und die Fesseln des Verbotes abzuschütteln, aus der Vermutung, der gefürchtete Tod werde doch nicht eintreten."

Zu den großen Verdiensten des Werkes gehören die eigenen Übersetzungen. Wo neuere Übersetzungen schon vorlagen, wurden sie übernommen, jeweils unter Nennung des Übersetzers. Zu nicht wenigen Väterzitaten wird übrigens weiterführende Literatur angemerkt. Das Gesamtverzeichnis der zitierten Bibel- und Kirchenväterstellen macht den Bd. auch als Nachschlagewerk geeignet. Die beiden Autorinnen nennen als Ziel ihrer Reihe „Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern": „die Art und Weise, wie die großen Theologen der frühen Christenheit die Bibel lasen, vorzustellen und so zu einer geistlichen Schriftauslegung in unserer Zeit Anregungen zu geben" (6). Uns scheint, dass die beiden Verfasserinnen dieses Ziel mit dem vorliegenden Bd. voll erreicht haben. Es ist der zweite Bd. des großen Projekts. Ein erster Bd. über Abraham liegt seit 2005 vor. Doch das Alphabet hat noch viele Buchstaben und die Väter halten noch viele weitere „Biblische Gestalten" bereit zur Bearbeitung. Den beiden Benediktinerinnen ist ein langer Atem und eine glückliche Hand bei der Auswahl weiterer Kandidaten zu wünschen.

H.-J. Sieben S. J.

Lubac, Henri de, *La prière du père Teilhard de Chardin*. Suivi de Teilhard missionnaire et apologiste, sous la direction de *Georges Chantraine* avec la collaboration de *Thierry Dejond* (Œuvres complètes; 24: Septième section: Teilhard de Chardin). Paris: Les Editions du Cerf 2007. 489 S., ISBN 978-2-204-08188-7.

Die 1998 begonnene, auf insgesamt 50 Bde. in 12 Sektionen geplante, von Georges Chantraine sj geleitete Gesamtausgabe der Werke Henri de Lubacs legt hiermit ihren 13. Bd. vor, nachdem allein im letzten Jahr vier Bde. erschienen sind. Es geht in diesem Mammuteditionsunternehmen also zügig voran! Alle Schüler und Verehrer des, wie einige meinen, größten Theologen des vergangenen Jhdts., haben ihre Freude daran. Der hier vorliegende 24. Bd. gehört zu der Sektion „Teilhard de Chardin", aus der 2002 schon der in der Gesamtzählung 23. Bd. erschienen ist (La pensée religieuse du P. Pierre Teilhard de Chardin, présentation par Michel Sales sj). Für dieselbe Sektion sind noch zwei weitere Bde. geplant: „L'éternel féminin. Etude sur un texte de Teilhard de Char-

din" und „Teilhard posthume. Reflexions et souvenir, suivi de Blondel – Teilhard de Chardin, Correspondance 1919". Der hier nun vorliegende Bd. enthält, nach einer Vorstellung des Gesamtinhalts des Bds. aus der Feder von Jean-Pierre Wagner (I–XVII) folgende Werke des großen französischen Theologen: 1. La prière du père Teilhard de Chardin (7–173, 2. Edition aus dem Jahr 1968), 2. Notes sur l'apologétique Teilhardienne (182–263, aus dem Jahr 1966), 3. Teilhard missionnaire et apologétiste (267–368, aus dem Jahr 1966), 4. Lettre à un père du concile dont je venais d'entendre dans l'aula, à Saint Pierre, une intervention peu favorable à Teilhard (371–373, aus dem Jahr 1965), 5. Teilhard de Chardin dans le contexte du renouveau (375–412, aus dem Jahr 1967), 6. L'apport de Teilhard à la connaissance de Dieu (415–474, aus dem Jahr 1969), 7. A propos de Teilhardisme (451–453, aus dem Jahr 1981), 8. Teilhard et le problème du mal (457–458, aus dem Jahr 1990), 9. Teilhard et Newman (461–464, aus dem Jahr 1990), 9. Le plus profond esprit de l'œuvre de Teilhard (467–468, aus dem Jahr 1990).

Die Einleitung des Bds. informiert kurz und bündig über die Entstehung und Eigenart der hier zusammengestellten Texte und benennt in einem zweiten Teil einige der zentralen theologischen Themen, um die es in diesen Schriften Lubacs geht. „Der Leser wird sicher überrascht sein von der Schärfe des intellektuellen und theologischen Kampfes, der die hier versammelten Texte charakterisiert. Henri de Lubac ist ein ausgezeichneter Polemist bzw. ein leidenschaftlicher Leser, der bestrebt ist, keinen Irrtum in der Auslegung und keine übereilte Fehlinformation durchgehen zu lassen. Wieviel Seiten und wieviel Mühe verwendet er doch darauf, um ganze Bücher und Artikel von prominenten Teilhard-Gegnern wie P. Philippe de la Trinité, Dom Frénaud, P. Garrigou-Lagrange, H. Rambaud und Mgr. Combes zu kritisieren und zu widerlegen. Auch gegenüber ihm Nahestehenden gibt es für Lubac keine Zugeständnisse („Ich bedaure es sehr lebhaft, dass Maritain, ebenso wie seine Freunde Charles Journet und Dietrich von Hildebrand, statt sich mit dem wirklichen Teilhard zu befassen, gegen ihn leidenschaftliche Angriffe gestartet haben, die von verkehrten Auslegungen bzw., noch simpler, von fehlender Lektüre herkommen" [Mémoire sur l'occasion de mes écrits 111]). Wir haben es hier mit geistigen Auseinandersetzungen zu tun, die heute zum großen Teil der Geschichte der Theologie angehören und aus diesem Grund zu Dokumenten geworden sind. Teilhard steht heute nicht mehr an der Spitze der Verlagsproduktionen. Dennoch bleiben zahlreiche der von ihm aufgeworfenen Fragen von großer Aktualität (XV). H.-J. Sieben S. J.

Keul, Hildegund, *Verschwiegene Gottesrede*. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg (Innsbrucker theologische Studien; Band 69). Innsbruck: Tyrolia 2004. 525 S., ISBN 3-7022-2608-7.

Die Theologin und Germanistin Keul (= K.) vereint das Handwerkszeug der Literaturwissenschaft und der Fundamentaltheologie zu einem gelungenen Beitrag interdisziplinärer Forschung. K., Spezialistin für mittelalterliche Frauenmystik und Gottesrede in postsäkularer Gesellschaft, setzt sich in ihrer 2002 in Würzburg angenommenen fundamentaltheologischen Habilitationsschrift das Ziel, einen Beitrag der Mystik zu einer zukunftsfähigen systematischen Theologie zu formulieren. Diesen Beitrag entwickelt sie aus einer genealogischen Lektüre des mittelalterlichen mystischen Werks „Das fließende Licht der Gottheit" (im Folgenden: FLG) der Mechthild von Magdeburg. Der vorliegende Bd. setzt einen methodischen Standard für eine Mystik-Forschung mit Relevanz für heutige theologische Diskurse. K. bewegt das Anliegen, die mystische Gottesrede von Frauen, die in der Kirchengeschichte vielfach bezeugt, doch in theologischer Forschung weitgehend marginalisiert ist, zur Sprache zu bringen. Mechthilds Werk wird seit seinem Erscheinen am Ende des 13. Jhdts. ediert, rezipiert und gelesen – allerdings nicht in der theologischen Forschung. Vielmehr rezipieren die hermeneutisch starken Literatur- und Sprachwissenschaften das FLG als eines der ersten volkssprachlichen Werke, das für die Entwicklung des Mittelhochdeutschen bedeutsam ist. Nicht-theologische Forschung zu mystischen mittelalterlichen Quellen spart das Phänomen mystischer Rede von Gott eher aus; doch auch theologische Arbeiten stellen sich dieser Frage nicht explizit (vgl. 82–84), obwohl die Erschließung des Visionären in der Mystik ihre originäre Aufgabe wäre. „Die Gottesrede ist das Verschwiegene der Mystik-Forschung"

(82), konstatiert K. Heutige Fundamentaltheologie bedenkt in der *demonstratio christiana* zwar die Offenbarung Gottes in die menschliche Geschichte, nimmt bislang aber nur vereinzelt die Mystik und ihren Offenbarungscharakter zur Kenntnis. Um die Mystik als einen ernstzunehmenden Weg der fundamentaltheologischen Diskussion zu erschließen, verabschiedet sich K. methodisch von traditionellen historischen und hermeneutischen Herangehensweisen und eröffnet der Fundamentaltheologie mit der Genealogie nach Michel Foucault einen neuen Diskussionsraum, in dem moderne Fragestellungen mit historischen Sachverhalten in Dialog treten können. Dies erscheint vielversprechend für das Ziel, die Mystik der Begine für den heutigen Diskurs zur Geltung zu bringen, liegt doch die Stärke der Genealogie darin, dass sie Kontext und Diskursgeschichte eines Textes erschließt, Verschwiegenes zur Sprache bringt und Zugänge zu einem Text ermöglicht, der ohne historische Fakten und Bezüge aus sich heraus spricht. Die Gründe gegen historische oder (rein) hermeneutische Herangehensweisen an das FLG argumentiert K. im ersten Hauptteil akribisch durch und bringt die Methodik im Folgenden konsequent zur Anwendung. Eine Anmerkung zum sprachlichen Stil: Kurze Sätze und klare Formulierungen inspirieren beim Lesen; allerdings wirkt der Versuch der Autorin, Mechthilds Metaphern in den eigenen Sprachduktus aufzunehmen (‚fließend'/‚in fluss sein'), eigenwillig und mitunter bemüht.

Der zweite Hauptteil zu Leben und Werk der Begine stellt eine lesenswerte Genealogie des FLG dar. Ein Beispiel sei ausführlicher genannt, um das Besondere der diskursanalytischen Methodik zu erhellen: In Magdeburg fiel 1207 der romanische Dom einem Brand zum Opfer; ab 1209 wird eine lichtdurchflutete gotische Kathedrale gebaut. Sie macht den Glanz des Heiligen sichtbar, die Heiligenverehrung nimmt neue Züge an, sie ist ein ‚Lichtblick' im täglichen Elend der Armut, die Mechthild aus freien Stücken lebt. K. kontextualisiert die Sprechweise des FLG mit der besonderen Rolle, die das Licht im Verständnis von Kirchenbau, Architektur und Heiligenverehrung im 13. Jhdt. gespielt hat, und erschließt damit das fließende Licht als Mechthilds entscheidende Vision der Gottheit in dieser Zeit und aus dieser Zeit heraus.

Vom zeitgeschichtlichen Kontext geht K. im dritten Hauptteil weiter zur Kontextualisierung theologischer und mystischer Rede Mechthilds und ihrer visionären Erfahrung des Heiligen mit heutigen Diskursen. Ein Kap. widmet sich Religion und Erotik als Ausdruck des Allerheiligsten des Lebens, ein zweites der Lebensmacht der Sprache der Mitte, und ein drittes der weiblichen Autorität in der visionären Rede von Gott.

Im abschließenden vierten Hauptteil erfolgt der Diskurs über die Jhdte. hinweg in umgekehrter Richtung. K. verlangt, die Fundamentaltheologie auf Fragen der Pastoral hin auszurichten (469–470) und diesen zu neuer Sprachfähigkeit zu verhelfen. Damit benennt sie einen konzilsgemäßen und längst überfälligen Perspektivenwechsel hin zu gegenwärtiger Erfahrung. Die erfahrungsbezogene Mystik wird zu einer Vision für grundlegende Fragen heutiger Fundamentaltheologie. Zwischen mystischer Gottesrede und gegenwärtiger Gottesrede herrscht die Parallele der Sprachlosigkeit: einmal aus der Erfahrung des Unsagbaren, zum anderen aus der Erfahrung der Ohnmacht in einer postsäkularen Kultur. Diese Lesart ist aufregend neu und bedarf eingehender, auch pastoraltheologischer Vertiefung.

Die Autorin durchkreuzt und erweitert grundsätzlich mit ihrer Methodenwahl vorliegende historische und hermeneutische Forschungszugänge zum Werk der Begine. Die Genealogie erweist sich als eine moderne und hilfreiche Methode für den Gang der Arbeit und ist zugleich ein geschickter Schachzug, um klassischen interdisziplinären Streitigkeiten um Methodenfragen zu entgehen. Das Instrumentarium erweist sich insgesamt als sehr geeignet, die Anliegen der Arbeit zu verfolgen. Durch die Methode der Genealogie erfährt die Erörterung mystischer Texte eine deutliche Erweiterung, die neue Erkenntnisse zur Gottesrede auch im heutigen Diskurs ermöglicht. Kritisch ist anzumerken: Die Kontextualisierung mit geistesgeschichtlichen Gegebenheiten zieht gemäß der Praxis der Genealogie bewusst keine deutliche Grenze zum Historischen; letztlich tritt die Genealogie als Diskurstheorie auf, die durchaus gekonnt, aber doch assoziativ kontextualisiert. Die Abgrenzung zum Epischen ist vor allem im spannend zu lesenden und in sich schlüssigen zweiten Hauptteil nicht eindeutig. Unzweifelhaft ist, dass die Leserschaft der Person Mechthild von Magdeburg als Mensch, als Begine, als Berufene, sehr nahe kommt.

Die Kategorien des genealogischen Diskurses (Sprachmacht und Autorität, Macht, Wirkmacht, Verschwiegenes), die v. a. im dritten Hauptteil zur Sprache kommen, sind gewöhnungsbedürftige Größen für die wissenschaftliche Auseinandersetzung auf dem Feld mittelalterlicher Mystikforschung; ihr Mehrwert wird sichtbar, da die heutigen Fragestellungen zum einen eine neue Wahrnehmung des mittelalterlichen Textes, zum anderen den Kontakt mit heutiger Fundamentaltheologie ermöglichen. Fraglich sind der Rez.in indes autoritative Setzungen der Autorin, die von der Methode der Genealogie nicht gedeckt sind. So seien Religion und Erotik Erscheinungsformen des Lebens mit ungeheurer Energie und außerordentlicher Wirkungskraft, die zum Ausbruch von Gewalt tendierten (241). Diese Annahme wird nicht näher begründet; das Thema „Gewalt" wurde im vorausliegenden Kap. über die Sprache der Erotik in der Mystik nicht eingeführt. Hier ist die Autorin m. E. der Versuchung einer allzu freien Kontextualisierung erlegen.

Ein Manko der Arbeit ist, dass K. mit unzähligen Textbelegen aus FLG arbeitet, das Werk jedoch nirgends durchgängig darstellt und inhaltlich charakterisiert (abgesehen von einer kurzen Passage 25–26). Die Autorin wählt für den jeweiligen Begründungszusammenhang Textstellen aus dem gesamten Werk aus, ohne die Textentstehung eigens zu thematisieren. Sicherlich würde sich auch die genealogische Herangehensweise mit einer über die Belegsammlung hinausgehenden Konzentration auf den Text, auf dessen Entstehung und Entwicklung sowie auf einzelne Themen und Textinterpretationen vertragen. Vereinzelt geschieht dies; so wertet die Rez.in den Bericht über die Vision der Geburt Jesu (FLG V, 23) und seine Auslegung in die Armut des Mittelalters als Sternstunde des Buches. Anstelle eines unnötigen und nicht vollständigen Autorenregisters (es fehlen z. B. Sartory; Schreiner; Rivera) wäre ein Verzeichnis der verwendeten Textstellen aus dem FLG wünschenswert gewesen, da diese auch über das – ohnehin sehr unübersichtliche – Inhaltsverzeichnis nicht zu erschließen sind.

Der methodische Schachzug bringt leider das zentrale Ziel der Arbeit in Gefahr, die Mystik als neue Stimme in der zeitgenössischen Fundamentaltheologie zu verankern. Über die intensive diskursanalytische Arbeit auf mehreren hundert Seiten gerät dies mitunter aus dem Blickfeld; und wer nicht dem gesamten Duktus der Arbeit folgt, kann die entscheidenden theoretischen Aspekte im vierten Hauptteil nicht nachvollziehen.

Diese Kritikpunkte sollen aber das Verdienst der Arbeit nicht schmälern: Sie wurde 2003 mit dem Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung ausgezeichnet. Dies spricht für ihre besondere Qualität und Kreativität sowie für wegweisende Forschungsmethoden einer heutigen fundamentaltheologischen Auseinandersetzung mit mittelalterlicher Mystik. Dem Buch ist wider das Verschweigen eine breite Rezeption durch die Mystikforschung und in der gegenwärtigen Fundamentaltheologie zu wünschen; Gehör hat diese Stimme allemal verdient. V. Pirker

Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern. Herausgegeben von *Rainer Berndt SJ* (Corpus Victorinum: Instrumenta; 1). Berlin: Akademie Verlag 2005. 394 S./Ill., ISBN 3-05-004038-6.

Der Leiter des Frankfurter Hugo von Sankt Viktor-Instituts und Herausgeber auch dieses Bandes, P. *Rainer Berndt* SJ, stellt dem imposanten Bd. ein Kap. „Das *Corpus Victorinum* – Intellektuell-spirituelle Topographie eines Pariser Mikrokosmos (12.–18. Jhdt.)" voran. In einem Anhang präsentiert er den Plan der Veröffentlichungen (23–24). Neben kritischen Textausgaben und den Untersuchungen *(Instrumenta)* sind auch deutsche Übersetzungen vorgesehen. Daneben werden die gesammelten Daten in elektronischer Form aufbereitet.

Der Hauptteil ist in vier große Abschnitte gegliedert: Die Abtei – Die Viktoriner – Bibliographia – Indices. *Matthias M. Tischler*, Mitarbeiter des Instituts, bestreitet den Abschnitt „Die Abtei" mit zwei Beiträgen über die Bibeln von Sankt Viktor, einmal „Die Auftraggeber, Vorbesitzer und Schenker der Bibeln von Saint-Victor", zum andern „Die glossierten Bibeln von Saint-Victor". Beide Studien stehen im Zusammenhang mit umfassenden Arbeiten und geben nach vielen Richtungen Aufschluss über das Leben der Abtei.

Fünf Kap. machen den Teil „Die Viktoriner" aus. *Constant J. Mews* schreibt über den Einfluss des Wilhelm von Champeaux („*Logica* in the Service of Philosophy: William of Champeaux and his Influence") weniger als Neuerer und Denker denn als Lehrer mit pädagogischer Begabung, insbesondere über seine *Introductiones dialecticae* und seine Porphyrius- und Aristoteles-Glossen. Er vergleicht die Äußerungen Manegolds von Lautenbach und Wilhelms zu Ciceros *De inventione* und stellt den Beitrag der ‚moderni' im ausgehenden 11. Jhdt. auf dem Feld der Grammatik, Dialektik und Rhetorik vor. Mit Wilhelms theologischen *Sententie* leitet Mews über zu seinem Wirken als Bischof (1113–1122) und seiner Stellung zur Kirchenreform.

Die folgenden beiden Beiträge stammen wiederum aus der Feder eines Institutsmitarbeiters. *Ralf M. W. Stammberger* widmet sich zum einen der Edition der Werke Hugos von Sankt Viktor († 1141) durch Abt Gilduin von Sankt Viktor († 1155), ein Bereich, der Hand in Hand geht mit der Frage nach den authentischen Schriften. Auf einen ersten Anhang mit zehn Abb. aus Handschriften folgt ein zweiter mit der „Liste der Handschriften der *Expositio in regulam beati Augustini*", einem Auszug aus der Datenbank des Frankfurter Hugo von Sankt Viktor-Instituts mit bei *R. Goy, Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor*, 1976, nicht verzeichneten Codices, und ein dritter (193–231) mit einem tabellarischen Vergleich des *Indiculum* mit dem Inhalt von BMaz, 717 und BnF, lat. 14506, dazu die modernen Editionen.

Zum anderen untersucht Stammberger die Rezeption der Werke Hugos von Sankt Viktor in Admont („The Works of Hugh of St. Victor at Admont: A Glance at an Intellectual Landscape in the Twelfth Century").

Julian Harrison geht den acht bekannten Manuskripten (gegenüber elf Einträgen in mittelalterlichen Katalogen) der Chronik Hugos auf den Britischen Inseln und der Verwendung des Werkes durch Radulfus de Diceto nach. In einem Anhang identifiziert er die von Hugo angegebenen antiken Quellen, wie sie in Cotton MS. Julius B. XIII überliefert sind.

Greti Dinkova-Bruun befasst sich mit Leonius von Paris, der die letzten gut 20 Jahre seines Lebens der Kongregation von Saint-Victor angehörte, und seinen bisher unedierten – die Autorin bereitet eine Gesamtedition vor – und wenig bekannten *Historie veteris testamenti*. Sie skizziert die handschriftliche Verbreitung, die auf die Entstehungszeit des Werkes Ende des 12. Jhdts. beschränkt ist (acht bekannte Textzeugen), und den Inhalt der zwölf Bücher, die mit Prolog und Epilog knapp über 14 000 Verse umfassen. Exemplarisch studiert Dinkova-Bruun den *Liber Ruth*. Sie vergleicht entsprechende Passagen bei Marbod und Petrus Riga und untersucht insbesondere die Glossen zu Leonius in BAV, Ms. Reg. lat. 283. Am Ende des Beitrags steht gleichsam als Kostprobe die kritische Edition der 263 Verse des zwölften Buches der *Historie*, die dem Buch Ruth gelten.

Der Anhang mit „Bibliographia" (Series editionum/Fontes/Studia) und „Indices" (Sacra Scriptura/Auctores et opera/Nomina personarum/Nomina locorum/Codices manu scripti) zeigt eindrucksvoll die Breite der Studien. Insbesondere das Handschriftenverzeichnis ist von großem Wert.

„Das *Corpus Victorinum*", so R. Berndt, „versteht sich als Ausdruck eines erneuerten Interesses am Christentum in der mittelalterlichen Vorgeschichte Europas. ... Quellenrezeption eröffnet qualitativ stets neu Gestaltungsspielräume" (22). Es ist zu wünschen, dass solch programmatische Gedanken weithin rezipiert werden. M. Pörnbacher

Le Goff, Jacques / Truong, Nicolas, *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter [Une histoire du corps au moyen âge <dt.>]*. Aus dem Französischen von *Renate Warttmann*. Stuttgart: Klett-Cotta 2007. 224 S./Ill., ISBN 978-3-608-94080-0.

In der Person von Jacques Le Goff (= L.) legt ein renommierter Vertreter der *nouvelle histoire* aus der Annales-Schule seinen Beitrag zu einer Gesamtdarstellung der Geschichte des Körpers im Mittelalter vor, gemeinsam erarbeitet mit dem Journalisten Nicolas Truong.

Auf Vorwort (9–15) und Einleitung (17–37), welche die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Körperthematik zum Gegenstand haben, folgt in vier Kap. „Die Ge-

schichte des Körpers im Mittelalter". Diese beginnt mit einer Grundsatzdiskussion um die Ambivalenz des Körperlichen im Christentum zwischen „Fastenzeit und Karneval: Ständiger Wechsel im christlichen Abendland" (39–98), der Dialektik einer Sicht des Körpers als „abscheuliches Gewand der Seele" (39, nach Gregor dem Großen) und als „Tempel des Heiligen Geistes" (39, nach 1 Kor 6,19). Anschaulich illustriert L. dies an den Beispielen Körperflüssigkeiten, Sexualität, Wunden und Stigmata sowie der Völlerei, ebenso an den Themen Arbeit und Emotionalität. Dabei bezieht er in seine Untersuchungen immer die Differenzen konkreter regulatorischer Maßnahmen und zu beobachtender Gegenbeispiele („Theorie und Praxis", 50–52) mit ein.

Das zweite Kap. „Leben und Sterben im Mittelalter" (99–145) handelt nicht nur von der Lebenserwartung des mittelalterlichen Menschen, sondern auch von der Minne, von *amor* und *caritas*, von Kindern und dem Alter. Die Beschäftigung mit dem Themenkreis von Krankheit, Medizin und Tod sowie der *ars moriendi* und dem Toten selbst nimmt aber den größten Teil des Kap. ein (115–145).

Da „die Kirche [...] den Körper des Menschen nicht vollständig beherrschen und überwachen" konnte, überzog sie ihn „mit Gesetzen, Regeln und Vorschriften", so L. am Beginn des dritten Kap. „Körper und Manieren" (147–170). Neben guten Manieren, der Bekleidung und Nacktheit sowie Missbildung und dem Thema Sport schreibt L. in diesem Kap. außerdem über die verschiedenen Ernährungsmodelle, Badegewohnheiten und die Kultur der Gesten.

Neben dem menschlichen Körper war das Bild des Körpers auch eine Metapher für die Korporative des Mittelalters, nicht nur für die Kirche als *corpus Christi*, sondern auch für Städte und Universitäten. Mit nur 18 Seiten fällt das letzte Kap. „Der Körper als Metapher" (171–189) allerdings recht marginal aus und behandelt im Wesentlichen die Metaphorik einzelner Körperteile, so neben dem Herzen als Metapher für den „gesamten spirituellen Gehalt des Menschen" (174) den Kopf, die Leber, die Hand und die Augen.

Das knapp gehaltene Schlusskap. (191–195) bringt eine konzise Stellungnahme zur „Geschichte des Körpers im Mittelalter": Der Körper habe nicht nur seine Geschichte; an ihm selbst manifestiere sich die Geschichte des Mittelalters (vgl. 195). Ein nach Kap. gegliederter, knapp gehaltener Anmerkungsapparat (197–208) und ein Literaturverzeichnis (209–219) schließen den Bd. zusammen mit einem Abbildungsnachweis (220) und einem Personenregister (221–224) ab.

Eine umfassende Geschichte des Körpers im Mittelalter ist bis jetzt noch nicht geschrieben; daran ändert auch L.s Buch grundsätzlich nichts. Dennoch sind die Geschichtswissenschaften bis hin zu Kunst- und Kirchengeschichte sicherlich alles andere als körpervergessen, was nicht zuletzt das Literaturverzeichnis aufweisen kann. In Bezug auf dieses Thema sind beide Autoren nicht reibungslos aufeinander abgestimmt: Thematisiert das Vorwort nämlich eine Vergessenheit des Körpers in der Geschichtsschreibung (9), so lobt die Einleitung die zahlreichen unterschiedlichen Ansätze (18ff.). Daneben verwundert bei der ausgewählten Literatur das völlige Übergehen der zeitgenössischen deutschen Kirchengeschichte, die doch gerade in Auseinandersetzung mit der Körperthematik eine enorme Produktivität entfaltet hat.

Die wesentliche Problematik der „Geschichte des Körpers im Mittelalter" ist jedoch eine andere: So erscheinen die Darstellung einer Polarität von Klerikerkirche einerseits und einem sich wehrenden „Kirchenvolk" (39) andererseits arg verkürzt. Äußerst fragwürdig wird ein solcherart unterstellter Konflikt, wenn er sich in generalisierenden Zusammenfassungen der Art äußert, das Christentum habe den Körper „auf die allernotwendigsten Lebensäußerungen zu reduzieren" gesucht (101). Ähnlich verknappte, frontale Gegenüberstellungen finden sich auch in der von L. diagnostizierten Umdeutung der Verfehlung Adams und Evas in ein sexuelles Vergehen seitens des Klerus als Mittel zur Disziplinierung des „Kirchenvolkes", mit „der bemerkenswerten Ausnahme Abaelards und seiner Schüler" (58–59). Gerade die Frau „mußte mit ihrem Körper den Hokuspokus der Theologen bezahlen, als sie die Erbsünde in eine sexuelle Verfehlung verwandelten" (61). Mit solchen grobstrukturierten Aussagen vereinfacht L. die weitaus umfassendere Genderproblematik im Mittelalter zu sehr, vor allem dann, wenn er an anderer Stelle feststellt, dass auch der weibliche Körper beispielsweise Träger der Stigmata, also Bild Christi, sein konnte (63).

„Warum also der Körper im Mittelalter? Weil der Körper der entscheidende Schauplatz einer der Grundspannungen in der abendländischen Dynamik war" (35). Ungeachtet aller Vorbehalte, die sich auch auf Themenwahl und stark differierenden Umfang der behandelten Themen beziehen, bleibt die Monographie L.s ein lesenswertes Überblickswerk über die mit dem Körper verknüpften Themen im Mittelalter. Gerade in Bereichen von Emotionalität wird deutlich, wie umfassend eine Beschäftigung mit dem Körper zu sein hat. Daneben macht L. einleuchtend deutlich, dass eine Geschichte des Körpers im Mittelalter eine Geschichte des Mittelalters selbst ist. Als angenehm zu lesendes Einstiegswerk ist L.s „Geschichte des Körpers im Mittelalter" trotz aller Vorbehalte eine lohnende Lektüre. A. Matena

Knoll, Alfons, *„Derselbe Geist"*. Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuiten (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien; 74). Paderborn: Bonifatius 2007. 842 S., ISBN 978-3-89710-208-8.

Diese sehr umfangreiche Arbeit ist 2001 als Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät Freiburg i.Br. angenommen worden. Inhaltlich beschränkt sie sich auf die Gründungsphase der Gesellschaft Jesu, d.h. auf den Kreis der ersten Gefährten und die Zeit bis 1548. Im Zentrum steht jedoch einer der ersten Jesuiten, nämlich Claude Jay, und hier speziell seine nur handschriftlich hinterlassenen theologischen Texte aus den Jahren 1542–1545, die sich im Münchner SJ-Archiv finden und hier zum ersten Mal ekklesiologisch ausgewertet werden. Die Arbeit zeichnet sich aus durch sorgfältige Analyse, zahlreiche und wertvolle gerade für die aktuelle ökumenische Diskussion weiterführende theologische Überlegungen, durch eine (manchmal Über-)Fülle theologiegeschichtlicher Exkurse, bei der freilich zuweilen die klare Linie nicht ganz durchgehalten wird. Eine gewisse Straffung hätte wohl nicht geschadet, vor allem bei den häufigen Wiederholungen und in den Kap., die keine eigenen und neuen Forschungen präsentieren.

Theologisch ist für den Verf. Ausgangspunkt der ignatianisch-jesuitischen Kirchenspiritualität die Rede von „demselben Geist", der in Christus und der Kirche als seiner Braut wirkt, der uns innerlich und äußerlich leitet (vgl. Regel 13 des „Fühlens in der Kirche" im Exerzitienbuch). Hier wird Kirche nicht einfach als äußere, begrenzende Instanz der persönlichen Spiritualität, sondern als geistliche Größe erfahren. Dies ist sicher der Zentralpunkt des Kirchenverständnisses bei Ignatius; und zu Recht bemüht sich der Verf., diesen Grundimpuls auch bei den anderen Jesuiten wiederzufinden. Entsprechend behandelt das erste Kap. ausführlich die Kirchlichkeit bei Ignatius selbst („Kirche – Spiritualität – Theologie. Ausgangspunkte jesuitischer Ekklesiologie", 33–119). Das zweite, etwas ausführlichere Kap. ist dann Peter Faber gewidmet bzw. der Weiterentwicklung jesuitischer Kirchenfrömmigkeit unter der Herausforderung der Reformation („Reformatorische Herauasforderung und geistliche Erneuerung bei Petrus Faber", 121–239). Faber bemüht sich gerade von einem christozentrischen (inkarnatorischen) Ansatz aus, das reformatorische „Solus Christus" zu überwinden und die Heilsbedeutsamkeit der „Werke" und „äußeren" Zeremonien zu begründen, wobei es ihm gerade um das „Empfangen" des Heils (aus dem „ab extra" der sichtbaren Kirche) geht und er nicht realisiert, dass auch bei Luther die Predigt und die Sakramente vor dem Glauben stehen (224). „Es waren zwei unterschiedliche Zugänge, die sich vermutlich mißverstehen *mußten* aufgrund eines unterschiedlichen Verständnisses der Begriffe „Glaube" und „Gnade" und die doch im Grunde übereinstimmten in dem Anliegen, im Glaubensvollzug den Aspekt des „Empfangens" gegen alle Eigentätigkeit [der Vernunft] ins Zentrum zu stellen" (227).

Das zentrale Kap. von 275 Seiten kreist dann um Claude Jay („Ekklesiologische Werkstatt: Die Aufzeichnungen des Jesuiten Claude Jay", 241–516). Zunächst bietet der Autor einen Überblick über den Münchner Handschriften-Codex (256–270), welcher zunächst um die formalen Prinzipien des Verhältnisses von Hl. Schrift und Kirche, dann um mehrere inhaltliche Einzelfragen kreist. In der theologischen Analyse stellt sich heraus, dass das Motiv, „derselbe Geist", bei Jay als entscheidendes Moment für die Autorität der Kirche gegenüber der Hl. Schrift dient. Die entscheidenden Argu-

mente für die Bedeutung der Tradition und die Vorordnung der Kirche vor der Schrift sind von dem Franziskaner Alfons de Castro und von Jodocus Clichtovaeus übernommen. Ihnen folgt Jay, wenn er die primäre Mündlichkeit der christlichen Lehre darlegt. Dürften seine Argumente hierin auch heute noch ihre Gültigkeit behalten, so ist anderseits ein Manko darin zu sehen, dass er ebenso wie seine Gewährsleute den Begriff von „Tradition" und „Traditionen" in der Schwebe lässt, vor allem jedoch die Tragweite der biblischen Kanonbildung als Selbstbindung der Kirche unter dem Wort Gottes nicht erfasst und daher das, was für die apostolische Kirche gilt, ohne Weiteres auf die nach-apostolische Kirche überträgt (350f., 513). Entsprechend fehlt die „christologische Brechung" sowohl beim Gesetzesverständnis wie beim „Opfer" (406, 409). Bemerkenswert ist, dass bei Jay die papalistische Ausrichtung, die von Canisius und Nadal an eines der Hauptcharakteristika jesuitischer Ekklesiologie sein wird, noch fehlt. Hier folgt er den „konziliaristischen" Ansätzen von Castro und Clichtovaeus; auch der Papst gehört zu den irrtumsfähigen Einzelnen, die der unfehlbaren Kirche gegenüberstehen (542).

Insgesamt ergibt sich: Die Theologie von Jay will nicht spezifisch „jesuitisch" (im Sinne der Spiritualität der Exerzitien und ihres individuellen Ansatzes), sondern einfach „kirchlich" im Sinne des Dienstes am Heil aller, und daher auch im Sinne der 11. Regel des kirchlichen Fühlens (positive und scholastische Lehre) „scholastisch" sein (504). Bleibendes gültiges Anliegen ist: α) Die Schrift ist nicht ausschließlich als „Text" zu lesen; der „Kontext" gehört wesentlich dazu, und dieser „Kontext" ist die Kirche der apostolischen Zeit. β) Es gibt einen gemeinsamen Geist („ab eodem spiritu"), der apostolische und nachapostolische Kirche verbindet und so eine verbindliche Deutung der Schrift durch die Kirche ermöglicht. γ) Die Schrift tritt dem Einzelnen nie anders als in kirchlich vermittelter Gestalt gegenüber; über ihre Auslegung kann nur dort sachgemäß entschieden werden, wo die Ausleger und Lehrer sich im Gesamthorizont der *„congregatio fidelium*, d.h. der universalen Kirche, bewegen" (512f.).

Das folgende vierte Kap. behandelt die „Kirchliche Bewährungsprobe: Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient" (517–679), beschränkt freilich auf die erste Phase (1545–1547), also noch ohne die Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Papst und Bischöfen, die sich in der letzten Phase abspielten und vor allem von H.-J. Sieben behandelt wurden. Jay selber meldete sich in der Theologenversammlung vom 23.02.1546 zum Thema „Tradition" und verfasste dazu auch einen Traktat „De traditionibus ecclesiae". Er ordnet Kirche und Schrift gleich, da in ihnen „derselbe Geist" wirkt. Freilich fehlt auch hier die Unterscheidung zwischen apostolischer und nach-apostolischer Kirche bzw. wird die Relevanz der Kanonbildung unterschätzt. Weiter befasst sich der Verf. mit den Beiträgen von Salmerón und Lainez. Interessant und wichtig ist die Motivation der von ihnen vorgetragenen (und durch das 2. Vatikanum überwundenen) strikten Trennung von Weihegewalt einerseits, (an den Papst gebundener) Jurisdiktionsgewalt anderseits (673f., 677f.). Sie wurzelt letzten Endes in der jesuitischen Erfahrung des Gesandtseins (zu Predigt und Seelsorge) durch den Papst und ist vor allem in einem seelsorglichen Verständnis des kirchlichen Amtes begründet.

In den Schlussüberlegungen wird der entscheidende Ertrag zusammengefasst. Die Betonung der Geistgewirktheit der sichtbar-juridischen Kirchenwirklichkeit bei den ersten Jesuiten lässt die These Congars bzgl. der juridisch-hierarchischen Verengung des Kirchenbildes fraglich erscheinen (706). Kritische Punkte sind freilich: 1. dass die Bedeutung der Kanonbildung als Selbstbindung der Kirche an die Schrift und damit die Rolle der Hl. Schrift als „norma normans non normata" nicht erfasst wird; 2. die einseitig instrumentelle Sicht der Kirche und der fehlende Blick auf die Kirche als Heilswirklichkeit; 3. der vorwiegend heilsindividualistische Ansatz und die fehlende Sicht der Kirche als „Communio". Damit hängt aber auch der positive Ansatzpunkt zusammen: Das jesuitische Prinzip „Derselbe Geist" berührt sich mit dem Heil „ab extra" (710); und das von der spät-mittelalterlichen Frömmigkeit der „devotio moderna" geerbte individualistische Heilskonzept der Jesuiten behält bei aller Ergänzungsbedürftigkeit seine epochale Bedeutung, nicht zuletzt für den ökumenischen Dialog (712f.).

Der Wert dieser Arbeit besteht einmal darin, dass sie den bisher kaum bekannten und nicht edierten Text von Jay einführt und auswertet, dann aber, dass sie nicht nur Jay, son-

dern die ganze erste Generation der Jesuiten in vielfältige theologische Bezüge hineinstellt und ihre Bedeutung wie auch ihre Grenzen für heute aktualisiert. Kl. Schatz S. J.

Pelletier, Gérard, *Rome et la Révolution Française*. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution Française (1789–1799) (Collection de l'École Française de Rome; 319). Rom: École française 2004. 769 S., ISBN 2-7283-0680-X.

Diese sehr umfangreiche Publikation bietet – auf der Grundlage der vatikanischen Akten, nicht zuletzt der erst seit den letzten Jahren zugänglichen Bestände der Glaubenskongregation – eine Neusicht des Verhaltens des Hl. Stuhles gegenüber der Französischen Revolution (= FR), und dies, was als historische Zäsur sicher sinnvoll ist, bis zum Tode Pius VI. Der Wert dieses Werks liegt nicht nur in der Heranziehung zahlreicher bisher nicht bekannter Quellen, sondern auch in der Verbindung von Kirchenpolitik und (römischer) Theologie. Dabei wird deutlich, dass die Einstellung Roms zur FR und speziell zur „Zivilkonstitution" (= ZK) des Klerus, die die Constituante am 12.07.1790 schuf, nicht isoliert werden darf. Sie muss vielmehr in engstem Zusammenhang mit den anderen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des Pontifikats Pius' VI. gesehen werden: mit dem Josephinismus in Österreich, dem „Febronianismus" in Deutschland, gipfelnd im „Nuntiaturstreit" und dem Emser Kongress von 1786, schließlich der Synode von Pistoia (1786), die die römischen Kongregationen gleichzeitig mit der FR beschäftigte und auf die die römische Antwort erst 1794 in „Auctorem fidei" erfolgte. All diese Bewegungen hingen in römischer Sicht eng zusammen und bildeten verschiedene Ausläufer eines einheitlichen Systems: nämlich eines „Jansenismus", welcher die Autorität der Kirche einerseits mithilfe der These der epochalen Depravation des christlichen Lebens und der „Verdunkelung" wesentlicher Wahrheiten in der Kirche, anderseits mithilfe eines Staatskirchentums zerstörte, das sich das Recht herausnahm, alles historisch Bedingte und nicht von Christus Eingesetzte in der Kirche eigenmächtig zu ändern. Im Gegenüber zu dieser Verbindung von „Jansenismus" und „Staatskirchentum" bildete sich die „erste römische Schule" aus (Cristianopulo, Zaccaria, Bolgeni). Dabei ist nicht uninteressant, dass einzelne ihrer Vertreter (Cristianopulo, Bolgeni, ebenso gleichzeitig Gerbert von St. Blasien) durchaus beachtliche Ansätze einer Communio-Ekklesiologie und einer auf der Weihe beruhenden bischöflichen Kollegialität vertraten, die es so auf der „aufklärerischen" Gegenseite nicht gab, die jedoch infolge der kirchlichen Kampfsituation nicht zum Tragen kamen.

Der Pontifikat Pius' VI. (1775–1799) war mit 24 Jahren der bis dahin längste der Geschichte. Der Erste Teil, mehr einführender Art („Au cœur d'une citadelle assiégée?", 31–101) behandelt seine Person, sein Pontifikat und die römische Kurie unter ihm. Ins Zentrum der Auseinandersetzung führt dann der Zweite Teil „Le clergé et sa Constitution „civile": Les éléments de la rupture entre Paris et Rome, 1789–1991" (105–188). Besonders interessant und bisher nicht bekannt sind hier die sehr unterschiedlichen Meinungen der Kardinäle in der Kongregation vom 24.09.1790 (131–161). Bestand auch Einhelligkeit in der prinzipiellen Ablehnung der ZK als einseitige Regelung der Kirchenverhältnisse durch die weltliche Gewalt, so offenbarten sich doch Meinungsunterschiede in der Frage, ob (im Sinne der Vorschläge des Königs und des Kardinals Bernis) der Hl. Stuhl durch Dispens einer provisorischen Interimsregelung zustimmen sollte, um ein Schisma zu vermeiden. Selbst im neuralgischen Problem der Bischofswahlen gab es keine einheitliche Auffassung. Auch wurden Positionen geäußert wie die, selbst der Papst könne nicht einfach eigenmächtig über den Willen der Betroffenen hinweg die Diözesanorganisation ändern, und dies auch mit dem Argument der geistlichen Ehe zwischen dem Bischof und seiner Kirche (139f.). Es scheint, dass diese (halb-„gallikanische") Position, die auch in der „Exposition des principes ..." der 30 in der Constituante vertretenen Bischöfe vom 30.10.1790 vertreten wurde, paradoxerweise mit dazu beitrug, ein Arrangement auf dem Wege römischer „Dispens" zu verwerfen. Denn diese „Exposition" wies Rom die Entscheidung zu, wirkte in Rom jedoch in dem Sinne, dass der Papst sich nicht in der Lage sah, ohne die Bischöfe Konzessionen zu gewähren (167). So kam es zur Verurteilung der ZK (und der Erklärung der Menschenrechte) im Breve

„Quod aliquantum" vom 10.3.1791 und zu den weiteren Ereignissen, die den Bruch besiegelten.

Der Dritte Teil („Les origines théologiques de la rupture: L'affirmation Romaine de la primauté de juridiction face aux courants réformistes 1786–1794", 191–318) verbindet dann die Einstellung zur FR mit den ekklesiologischen Auseinandersetzungen der Zeit vorher, wobei der Bogen bis hin zu Bellarmin und Richer zu Beginn des 17. Jhdts. geschlagen wird. Dieser Teil ist etwas heterogen. Man erhält Einblicke in eine bisher nicht bekannte und doch ekklesiologisch interessante Privatkorrespondenz: nämlich des ultramontanen französischen Abbé Jean Pey mit Kardinal Garampi aus dem Fondo Garampi (194–207), dann in die Verbindung von Jansenismus und Staatskirchentum seit der Bulle „Unigenitus" (1713), über Tamburini, Bergier, Durande de Maillane bis hin zu Eybel und die römische Antwort auf die Emser Punktation. Im Lichte aller dieser Erfahrungen bzw. als letzte Zuspitzung dieser Konflikte wird in Rom auch die ZK gesehen. Dies erklärt aber auch das vieldiskutierte verhängnisvolle lange „Zögern" Pius' VI. gegenüber der ZK. Die bisherigen Konflikte hatte der Papst durchgestanden, indem er nicht frontal und sofort reagierte, sondern der Konfrontation auswich und abwartete, bis die politische Konstellation sich geändert hatte. Und er konnte dies deshalb tun, weil die Konfliktpartner die Dinge nicht auf die Spitze trieben. Offensichtlich hoffte er auch dieses Mal auf irgendeine politische Wende (vgl. seine Konsistorialansprache vom 29.03.1790: 114). Und doch war die Situation jetzt grundlegend anders – aber diese neue und unvorhergesehene Situation ließ ihn nun erst recht zögern. „Als ein Ludwig XIV. oder ein Joseph II. sich in die Regierung der Kirche einmischte, konnte der Papst Befürchtungen nähren, aber er wusste, dass er es mit einem katholischen Souverän zu tun hatte, der ohne Zweifel nicht bis zum Schisma gehen würde ... Als Rom es mit einer Versammlung zu tun hatte, deren Mechanismen und Funktionieren es nicht durchschaut, mit manchmal widersprüchlichen kirchlichen Informationen, die aber in jedem Fall in ihren legislativen Wagnissen wesentlich weiter ging, da versteht man, dass es wirklich Angst bekommt und weise entscheidet, Zeit verstreichen zu lassen, um festzustellen, wie weit die Gesetzgeber gehen würden und bis zu welchem Grad des Bruches sie es mit der Kirche kommen lassen würden" (233).

Ein eigenes Kap. befasst sich auch mit der Synode von Pistoia (285–293). Die FR befreit jetzt Rom von der Furcht der Unterstützung radikalerer kirchenreformerischer Tendenz von oben (287). Die Verurteilung von Pistoia in „Auctorem fidei" 1794 ist nun wichtig als ekklesiologische Grundsatzentscheidung gegenüber allen Reformismen des 18. Jhdts. (298), auch gegen den Josephinismus und die ZK. Ein zusammenfassendes Kap. („Pour une reconsidération du débat français", 301–318) verbindet dann die Themen der französischen Debatte um die ZK mit den vorangehenden Kontroversen: Reform als Rückkehr zur „Urkirche", „Verdunkelung" der Wahrheiten in der Kirche, Notwendigkeit und Rolle der Konzilien, Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt, Primat und Episkopat, schließlich (was in den Kern der Debatte um die „Menschenrechte" einführt) „Willkür oder Freiheit".

Der Vierte Teil („Assumer la rupture", 321–415) trägt den Untertitel „La spirale de la guerre, été 1791-été 1793". Er behandelt sowohl die inner-kurialen Überlegungen, welche Maßnahmen nun angesichts der chaotischen kirchlichen Verhältnisse Frankreichs zu treffen seien, wie die Bemühungen der päpstlichen Diplomatie um den Aufbau einer Mächtekoalition gegen das revolutionäre Frankreich. Bemerkenswert ist hier, wie die angesichts des innerkirchlichen Chaos notwendigen römischen Maßnahmen zunehmend nicht nur in ihrer Langzeitwirkung, sondern schon in ihrer beabsichtigten Tragweite der Stärkung des römischen Jurisdiktionsprimats und der Überwindung des Gallikanismus dienen (337, 340f., 353, 359f.). Grundsätzliche Fragen stellten die verschiedenen Eide, die die Revolutionsmachthaber forderten. Der Eid auf die Verfassung wurde, da zur Verfassung die ZK gehörte, allgemein abgelehnt. Weniger einheitlich, wenngleich auch überwiegend ablehnend, war in der römischen Kurie die Einstellung gegenüber dem Eid auf die „Freiheit und Gleichheit" (370–379); am Ende vermied der Papst aus Klugheitsgründen eine öffentliche Stellungnahme. Ähnliches galt 1795 für den Eid auf die Gesetze der Republik (441–446), 1797 für den des Hasses auf das Königtum (478–483).

Die Hinrichtung Ludwigs XVI. am 21.01.1793 signalisiert den definitiven Bruch (415). „La primauté, entre silence, martyre et triomphe?" (419–511) lautet dann der letzte Teil, der mit dem Tod Pius' VI. im Exil in Valence, aber auch mit der programmatischen Schrift Mauro Cappellari's, des späteren Papstes Gregor XVI., „Il trionfo della Santa Sede ..." schließt. Es folgt zum Abschluss (515–519) ein theologischer Rückblick, aber auch ein Vorblick bis zum 2. Vatikanum.

Anhänge enthalten die vier gallikanischen Artikel von 1682 (539f.), den Text der ZK (541–550), den Entwurf der Breven „Laudabilem Majorum" und „Inter funestas" vom 26.09.1791 zusammen mit ihrem endgültigen Text (551–570), das Dossier der Kardinäle über den Eid der „Freiheit und Gleichheit" aus dem Sommer 1793 (571–573) und den lateinischen und französischen Text des Breve „Pastoralis Sollicitudo" vom 05.07.1796 (574f.). Es folgt eine Prosopographie der (75) Kardinäle des Jahrzehnts von 1789–1799 (579–631).

Die historisch sehr akribische und theologisch perspektivenreiche Publikation regt zu einigen Reflexionen an:

1. Nicht erst seit dem Napoleonischen Konkordat von 1801, der Behebung des Schismas und dem erzwungenen Rücktritt beider Episkopate, sondern schon durch die Ereignisse der ZK wird der klassische Gallikanismus zwischen den Fronten des römischen Ultramontanismus und des in der ZK radikalisierten Staatskirchentums zerrieben, und dies, obwohl Rom eine Desavouierung der (gallikanischen) „Exposition des principes ..." tunlichst vermeidet. Inmitten des Strudels dieser Ereignisse, die auf Spaltung und ein hartes „Entweder – oder" zutreiben, erweist sich eine gallikanische Position als immer weniger möglich. Die Schlussfolgerung legt sich auch hier nahe: Der Gallikanismus wurde besiegt, weil er historisch nicht mehr möglich war. Denn als kirchliche Richtung, die in einer gewissen Distanz zu Rom stehen, anderseits aber auch die Einheit mit Rom bewahren wollte, setzte er zumindest voraus, dass die Konflikte nicht über ein bestimmtes Maß hinaus eskalierten. Dieses Maß wussten ein Ludwig XIV. und ein Joseph II. noch einzuhalten; es wurde jedoch in der ZK überschritten.

2. Gerade diese Arbeit zeigt: Die Einstellung Roms zur FR und auch zu den in ihr proklamierten „Menschenrechten" ist nicht rein von der politischen Theologie her zu sehen, sondern steht ganz im Schatten der ekklesiologischen Probleme. Gab es Möglichkeiten und Ansätze einer anderen Position? Hier stößt man auf das erstaunliche Faktum, dass, wie der Autor berichtet (252–262), Spedalieri 1791 im Kirchenstaat ein Buch über die Menschenrechte veröffentlichen konnte, in dem er sich zum Contrat social und zur Volkssouveränität bekannte, jedoch die Religion als letzten Garanten der Menschenrechte und die Kirche als letzte Autorität göttlichen Rechts betonte, nachdem die weltlichen Fürsten ihre Sakralität eingebüßt hatten – bis dahin, dass, ähnlich wie später bei de Maistre in einem monarchisch-legitimistischen Kontext, die päpstliche Unfehlbarkeit zum Garanten der sozialen Ordnung wird (257f.). Aber Spedalieri war anti-jansenistisch und stand in den Kontroversen der Zeit auf Seiten des päpstlichen Primats, während umgekehrt für den Jansenisten Tamburini die Gewalt des Fürsten unmittelbar von Gott kam (255f.). Sicher wäre das neuralgische Problem der Religionsfreiheit, das Spedalieri nicht anging, auch ohne diese Verquickung mit den ekklesiologischen Problemen ein Konfliktfeld geworden und erst durch einen grundlegenderen Paradigmenwechsel zu lösen gewesen. Aber es gab eben auch die Tradition der Neutralität der Kirche allen Staatsformen gegenüber, es gab über das Naturrecht eine katholische Theorie der Volkssouveränität, es gab seit der gregorianischen Zeit die Tradition einer gewissen „Desakralisierung" der staatlichen Gewalt, Elemente, die gerade in der jansenistischen Tradition mit ihrem strikten Augustinismus fehlten. Kl. Schatz S. J.

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933. Bearbeitet von *Heinz Hürten* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte; A 51). 2 Teilbände. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2007. XXXIV/1299 S., ISBN 978-3-506-76402-7.

Gegenüber der NS-Zeit, die seit den 60er-Jahren des 20. Jhdts. so gründlich erforscht wurde wie keine andere Epoche der deutschen Geschichte, war die Weimarer Zeit kirchengeschichtlich lange im Rückstand. Durch diese Publikation wird der genannte

Rückstand in einem wesentlichen Bereich aufgeholt: Nachdem die „Akten deutscher Bischöfe ..." für die Epoche von 1933 bis 1945 in nicht weniger als sechs Bdn. durch Stasiewski und Volk in den Jahren 1968 bis 1985 veröffentlicht worden sind, folgt jetzt im Abstand von immerhin 22 Jahren und in zwei Teilbdn. die Zeit der Weimarer Republik.

Es sind 591 Aktenstücke, die vom 13. November 1918 bis zum 30. Januar 1933 reichen. Sie beruhen auf den persönlichen Akten der Kardinalerzbischöfe von Köln (Hartmann und Schulte), München (Faulhaber) und Breslau (Bertram), deren Briefwechsel praktisch den ganzen Bereich abdeckt, der den deutschen Episkopat als Ganzen beschäftigte; auch die Protokolle der jährlichen Fuldaer Bischofskonferenz sind in die Publikation aufgenommen. Nicht erneut publiziert sind freilich die bereits in den „Faulhaber-Akten" enthaltenen Schriftstücke, auf die nur bei Gelegenheit verwiesen wird; auch ein Komplex wie die Einstellung des Episkopats zum Volksbegehren über die Fürstenenteignung, da dort bereits hinreichend dokumentiert, findet hier keinen Niederschlag mehr. Aber die gemeinsamen Hirtenbriefe, wenngleich bereits bekannt, sind hier erneut abgedruckt, um den Zusammenhang zu wahren.

Es wäre auf der einen Seite verfehlt, von einer solchen Publikation einen adäquaten Spiegel all dessen zu erwarten, was sich an Entwicklungen im deutschen Katholizismus dieser Zeit vollzog. „Selbstgewählte Begrenzungen der bischöflichen Einflußsphäre und Konzentration auf unmittelbar kirchliche Aufgaben und Interessen waren den Bischöfen möglich, weil die de facto katholischen Parteien ... sowie eine weit verbreitete Presse sie nicht zu den einzigen Repräsentanten katholischer Zielsetzungen in der Öffentlichkeit werden ließen" (Einleitung des Hrsg., XIII). Anderseits war die Konzentration des „Katholizismus" in der „Amtskirche" schon vorangeschritten. „Neues Amtsverständnis der Bischöfe, eine durch das Ende des Staatskirchentums tiefgreifend veränderte kirchenpolitische Lage, eine in rascher Wandlung begriffene, zugleich wirtschaftlich und politisch gespaltene und innerlich bedrohte Gesellschaft machten die Jahre der Weimarer Republik auch für die Kirche zu einer Phase des Übergangs, der neue Gefahren ebenso enthielt wie neue Chancen" (ebd. f.).

Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem Verhältnis der Kirche zu Politik und Gesellschaft. In der ersten Phase bildete die Hauptsorge die, dass die nur erst provisorische Reichsregierung (der „Rat der Volksbeauftragten") sich nicht auf die notwendige Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung beschränkte und bereits gesetzlich die Trennung von Kirche und Staat festzuschreiben suchte, aber auch die Aktivierung der katholischen Frauen angesichts des jetzt eingeführten Frauenwahlrechts. In den folgenden Jahren stand der Kampf um die konfessionelle Schule im Vordergrund, aber auch der „Dauerbrenner" der Regelung der Militärseelsorge, schließlich die Verhandlungen, die zum Preußenkonkordat von 1929 führten. Wenngleich die Bischöfe sich, soweit es ging, aus eigentlich „politischen" Fragen herauszuhalten suchten, kamen sie um Stellungnahmen zu Grundfragen der Nation nicht immer herum. Dazu gehörte der „Ruhrkampf" 1923, bei dem der Kölner Kardinal Schulte gegenüber Nuntius Pacelli klagte, dass der Heilige Stuhl nicht offen die Ungerechtigkeit des Versailler Vertrages anprangerte (Nr. 237), ferner die von französischer Seite unterstützten separatistischen Bestrebungen einer „Rheinischen Republik" (dazu Nrn. 259, 261 f.), aber auch die Beurteilung der Kriegsschuldfrage (dazu Nrn. 215, 255, 264).

Die Abgrenzung war gegenüber Kommunisten, Nationalsozialisten und auch Sozialdemokraten (zumindest prinzipiell in ideologischer Beziehung, nicht so in Fragen der politischen Zusammenarbeit) klar. Die offene Flanke des Katholizismus war rechts und betraf das Verhältnis zur Deutschnationalen Volkspartei (DNVP) und den „vaterländischen" Verbänden. Hier geht aus der Publikation hervor, dass die Mehrheit des deutschen Episkopats und Kardinal Bertram im Besonderen trotz aller Pressionen vor allem aus monarchistischen Kreisen des katholischen Adels am Zentrum festhielten und sich weigerten, den Deutschnationalen eine Unbedenklichkeitsbescheinigung auszustellen (Nrn. 81, 100, 129 f., 139, 285, 287, 294 f., 313, 468). Gleiches gilt für die Einstellung zum (nationalistischen) Jungdeutschen Orden (Nrn. 260, 269, 273 f., 289, 293, 362, 364). Dabei ging es nicht zuletzt darum, inmitten der politischen Polarisierungen speziell die katholische Jugend zusammenzuhalten, weshalb auch die Einstellung zum (stark sozialdemokratisch geprägten und die Republik verteidigenden) „Reichsbanner" eher ableh-

nend war (Nrn. 342f., 356, 360f., 363). Dem Zentrum warfen konservative katholische Adelskreise insbesondere sein sofortiges Umschwenken auf die Republik und seine politische Zusammenarbeit mit der SPD vor, die ihnen als Verrat katholischer Grundsätze erschien. Die Frage, wieweit sie im Vatikan damit Resonanz fanden, muss offen bleiben; bei Bertram als Vorsitzendem der Bischofskonferenz jedenfalls fanden sie diese nicht. Graf Praschma und Magnis glaubten zwar 1925 einem Gespräch mit Kardinalstaatssekretär Gasparri entnehmen zu können, dass der Vatikan klar ablehnend gegenüber der Koalition des Zentrums mit der Sozialdemokratie eingestellt sei und nun speziell nach der Wahl Hindenburgs zum Reichspräsidenten den Moment gekommen sah, sich von diesem Partner zu lösen (Nr. 318), wobei sie Gasparri ein Memorandum gegen die Linkslastigkeit des Zentrums und seine politische Zusammenarbeit mit der SPD überreichten (Nr. 319, S. 637–42), hatten aber auch den Eindruck, dass Rom sich mit einer Intervention in die deutschen Verhältnisse zurückhielt (Nr. 320). Bertram seinerseits verteidigte gegenüber Praschma und Magnis das Zentrum und hatte wenig für die monarchistisch gesinnten katholischen Kreise übrig, die zur DNVP neigten; er lehnte deshalb eine Intervention der Bischofskonferenz zur Beeinflussung des politischen Kurses des Zentrums ab (Nr. 327). In diesem Zusammenhang ist auch die Papst Pius XI. übersandte Denkschrift des Zentrumspolitikers Marx abgedruckt (Nr. 331, S. 659–63), die in der Marx-Monographie von Hehl erwähnt und zitiert, aber noch nicht vollständig publiziert ist und in der vor allem die Wirkung des Zentrumskurses auf die Sozialdemokratie selbst und auf die Arbeiterschaft betont wird, während bei einem Rechtsruck nicht nur das Zentrum, sondern auch die katholische Kirche in der Arbeiterschaft von vornherein als Verbündete der Reaktion erscheinen würde.

Die kirchlichen Stellungnahmen zum Nationalsozialismus vor der Machtergreifung sind bereits in den „Akten deutscher Bischöfe …" für die NS-Zeit aufgenommen worden. Einzelne Dokumente berühren aber auch hier schon diesen Bereich (so die Nrn. 489, 492, 535).

Gegenüber den politischen und kirchenpolitischen Fragen tritt der innerkirchliche Bereich etwas, aber nicht ganz zurück. Fragen der „liturgischen Bewegung" tauchen kaum noch auf. Wohl aber ist der „Quickborn" wiederholt Gegenstand eines sorgenvollen Interesses (dazu Nrn. 120, 122–24, 282f., 286, 297, 317). Für die Geschichte der einzelnen Verbände dürften der Bericht von Wolker von Juli 1928 über die katholischen Jugend- und Jungmännervereine (Nr. 438, S. 881–87), der von Clemens zwei Jahre später (Nr. 505, S. 1025–33) und der von 1931 über den Volksverein (Nr. 544, S. 1125–33) von besonderem Interesse sein.

Der Herausgeber zieht in der Einleitung folgendes wohl berechtigtes Fazit: „Standen die Bischöfe manchen Zeiterscheinungen in schroffer, aber letztlich erfolgloser Ablehnung gegenüber, so erwiesen sie sich in ihrer Beteiligung an der Neuordnung des Sozialwesens und in ihrem Engagement für neue gesellschaftliche Aufgaben durchaus auf der Höhe der Zeit" (XI). Ersteres gilt sicher für den ganzen Bereich der Mode, der Tänze, des Sports (insbesondere der Frauen) und der entsprechenden Bekleidung (Nrn. 299, 300, 315, 340, 399, 410).

Die Publikation stellt jedenfalls eine erstrangige Quelle für die ganze Kirchengeschichte der Weimarer Zeit dar. Man hätte freilich angesichts der Disparatheit der zur Sprache kommenden Themen eine kurze Inhalts- oder Themenangabe bei den einzelnen Dokumenten gewünscht. Dieser Mangel wird jedoch durch ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister ausgeglichen, so dass man auf die entsprechenden Stichwörter hin leicht die in Frage kommenden Dokumente finden kann. Kl. Schatz S. J.

Clemens August von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus. Herausgegeben von *Hubert Wolf [u. a.]*. Darmstadt: WBG 2007. 277 S., ISBN 978-3-534-19905-1.

Streitfall Galen. Studien und Dokumente. Herausgegeben von *Joachim Kuropka*. Münster: Aschendorff 2007. 540 S., ISBN 978-3-402-00232-2.

Nicht erst seit seiner Seligsprechung am 9. Oktober 2005, aber natürlich besonders wieder zu diesem Anlass, ist der „Löwe von Münster", Clemens August Graf von Galen

(1878–1946), seit 1933 Bischof von Münster und 1946 Kardinal (= G.), im Kreuzfeuer mancher Kontroversen. Sieht man von unqualifizierten, freilich sehr oft öffentlichkeitswirksamen Stellungnahmen („Kriegstreiber, Antisemit") ab, wie diese sich Uta Ranke-Heinemann und Eugen Drewermann leisteten, so stehen sich auf der einen Seite als Vertreter einer wissenschaftlich ernstzunehmenden G.-kritischen Position vor allem Hubert Wolf und Rudolf Morsey, auf der anderen Seite als „Apologet" G.s (was hier keine Abwertung seiner Argumente sein, sondern nur das Ergebnis seiner Forschung charakterisieren soll) der bekannte G.-Forscher Joachim Kuropka gegenüber. Diese Kontroversen schlagen sich auch in den beiden Sammelbdn. nieder, die im Jahr 2007 erschienen sind. Es ist der von Hubert Wolf, Thomas Flammer und Barbara Schüler als Ergebnis eines Symposions anlässlich des 60. Jahrestags der Rückkehr G.s als Kardinal nach Münster am 16.03.2006 herausgegebene Bd., in dem freilich keineswegs nur eine Stimme, sondern z.B. auch Joachim Kuropka zu Wort kommt, und der fast doppelt so umfangreiche Sammelbd. von Kuropka. Letzterer enthält auch einen Akten-Anhang von 34 Dokumenten G.s, die bis zum 27.11.1933 reichen und vor allem für die Einstellung G.s (damals als Pfarrer von St. Matthias in Berlin-Schöneberg und als Stadtpfarrer von Münster) zur Weimarer Republik (= WR) von Bedeutung sind (385–492). Im Folgenden zitieren wir die beiden Bände mit W und K. Sie überschneiden sich durchweg in den Themen, die in einigen Fällen (Kuropka für die Strategie G.s gegenüber dem NS-Regime und Winfried Süß für die Wirkung der Euthanasie-Predigten im Juli 1941) auch von dem gleichen Autor behandelt werden; sie nehmen auch aufeinander bzw. auf die den Artikeln zugrunde liegenden Referate Bezug. So ergibt sich auch bei kontroversen Themen sowohl eine Konvergenz in bestimmten Fragen wie eine fruchtbare Spannung in der Perspektive, in der die Stellungnahmen G.s gesehen werden.

Von den vielen Beiträgen, welche die einzelnen Lebensstationen, das familiäre und regionale Umfeld G.s sowie seine Rezeptions- und Wirkungsgeschichte nach dem Krieg beleuchten, sollen hier nur die herausgegriffen werden, die bestimmte besonders kontroverse Punkte berühren. Es sind dies die Einstellung G.s zur Demokratie und WR sowie (damit zusammenhängend) zum Nationalsozialismus (= NS) speziell 1933, seine Wahl zum Bischof von Münster und die damit verbundenen Einschätzungen, seine Stellung zum 2. Weltkrieg, dann natürlich die (freilich nicht kontroversen, aber als Zentralthema nicht zu übergehenden) Predigten aus dem Juli 1941, schließlich das neuralgische Thema seines Verhältnisses zu den Juden.

Vielfach wurde und wird G. als „Rechtskatholik" mit „deutschnationaler" Tendenz, der die Republik innerlich abgelehnt habe, charakterisiert. Das Thema wird kontrovers behandelt von *R. Morsey* („Galens politischer Standort bis zur Jahreswende 1933/34 in Selbstzeugnissen und Fremdeinschätzungen bis zur Gegenwart": W 122–135), in Erwiderung darauf von *J. Kuropka* („Politik für die Seelsorge. Anmerkungen zu Rudolf Morseys Beitrag": W 136–145) und schließlich von *Stefan Gerber* („Legitimität, Volkssouveränität und Demokratie. Clemens August Graf von Galen und die Weimarer Reichsverfassung": K 95–114); aber auch die Beiträge von *Wolfgang Knauft* („Galens Berliner Jahre 1906 bis 1929": W 61–91) und *Thomas Flammer* („Clemens von Galen als Stadtpfarrer und Bischofskandidat von Münster in den Jahren 1929 bis 1933": W 92–106) berühren diesen Gegenstand. Außerdem sind in dieser Beziehung unter den Quellen im Dokumentenanhang besonders wichtig der Artikel in der „Germania" vom 20.07.1919 zum Artikel 1 der Weimarer Verfassung (Nr. 4, K 410–414) und der Brief an Alois Klöcker vom 06.12.1927 über die Reform des Wahlrechts (Nr. 11, K 438–441). Als Ergebnis und Forschungskonsens kann wohl festgehalten werden, dass G. kein „Rechtskatholik" im Sinne eines politischen Standortes rechts des Zentrums, etwa bei den Deutschnationalen, war, wie dies von dem Freiherrn von Lüninck, dem Anführer des rechten Flügels des westfälischen katholischen Adels, gilt. Sicher kann nicht geleugnet werden, dass G. innerhalb der Zentrumspalette eher dem rechten Flügel angehörte (Knauft: W 72f., 78, 83f.). Er plädierte eher für eine Koalition mit der DNVP als mit der SPD. Bei der Reichspräsidentenwahl 1925 enthielt er sich der Wahl und stimmte nicht für den Zentrumsmann Marx, den Kandidaten der Weimarer Koalition (freilich auch nicht für Hindenburg), aber, wie Kuropka (W 137) aufzeigt, vor allem deshalb, weil ihn die Art und Weise, wie in Berlin für Marx Propaganda gemacht wurde (wohl

mehr an die Instinkte der Linken als der bürgerlichen Mitte appellierend), abstieß. Anderseits zählte er, wie Kuropka zu Recht betont (W 147), innerhalb des westfälischen Adels eher zum „linken" Flügel. Im dortigen Konflikt um das Zentrum widersetzte er sich 1932 der Tendenz zur Hinwendung zur DNVP und erst recht der Öffnung gegenüber dem NS. Hier vertrat er die bischöfliche Linie der Ablehnung des NS nach den Hirtenbriefen von 1931, vermochte sich jedoch im Adel nicht durchzusetzen (Flammer: W 100f.). Im Übrigen ist seine Einstellung zur WR differenzierter, als aus einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen plakativen Äußerungen erscheint. Zu Recht hebt Gerber in seinem Beitrag hervor, dass die einfache Dichotomie von Anhängern und Gegnern der WR zu grobschlächtig ist, um die politischen Einstellungen im Katholizismus der Weimarer Zeit zutreffend zu erfassen, und dass speziell für katholische Einstellungen die Bewertung der Revolution einerseits (die durchweg abgelehnt wird), der Verfassung bzw. der legalen Verfassunggebung durch die Nationalversammlung anderseits deutlich unterschieden werden muss. G. bejahte wie die meisten Katholiken die Nationalversammlung als Mittel, nach der Revolution wieder staatliche Legitimität herzustellen. Was die Weimarer Verfassung (= WV) selbst betrifft, so war seine Einstellung kritisch, jedoch nicht ablehnend, wobei sein eigentliches Ideal freilich, hier seinem großen Vorbild und Verwandten Ketteler folgend, die „organische" ständische Ordnung blieb. Schwierigkeiten hatte er, wie eine Reihe von Katholiken, gegenüber dem Artikel 1 der WV „Die Staatsgewalt geht vom Volke aus". Er konnte diesen Artikel nur im Sinne des Designationsprinzips akzeptieren – was zwar der Lehre Leos XIII. entsprach, jedoch, wie auch in der damaligen innerkatholischen Diskussion vermerkt wurde, die Möglichkeiten der katholischen Tradition nicht ausschöpfte, gab es doch eine katholische Lehre der im Naturrecht und somit der Schöpfungsordnung begründeten Volkssouveränität.

Nach wie vor kontrovers ist die Frage, ob G. erst Anfang 1934 den totalitären Charakter des NS-Regimes klar durchschaute, wie Morsey (W 127–129) gegen Kuropka festhalten zu müssen glaubt, oder schon seit Frühjahr 1933, worauf Kuropka (W 140–144; K 124–126) besteht. Morsey führt für seine These verschiedene Belege an, vor allem jedoch einen neu entdeckten Text: den Brief Galens an Vizekanzler Papen vom 27.11.1933, in welchem G. im NS „viel Wahres und Gutes" sieht, bzw. vieles, „was wir als Katholiken froh und dankbar begrüßen". In diesem Brief, der sich im Dokumentenanhang des andern Bds. vollständig abgedruckt findet (K 488–492), sieht Kuropka jedoch seine Interpretation bestätigt und wirft Morsey „eine sehr selektive Wahrnehmung des Inhalts" vor (W 143). Nun gelingt es Kuropka zweifellos, in diesem Brief und in vielen anderen Zeugnissen des Jahres 1933 nachzuweisen, dass G. die totalitären und antichristlichen Tendenzen des NS als *Gefahren* von Anfang an hellsichtig gesehen und sich nie einem naiven Optimismus hingegeben hat. Aber es war eben vor Anfang 1934 noch ein Gemisch von Befürchtungen und Hoffnungen; und dass sich bis dahin die Situation im Ganzen für ihn noch als ambivalent darstellte, scheinen mir gerade folgende Sätze im genannten Brief an Papen zu belegen: „Das sind Sorgen, welche in mir ein restloses und blindes Vertrauen für die Zukunft nicht aufkommen lassen wollen; welche den heißen Wunsch, zu einer achtungsvollen und vertrauenden Mitarbeit zugelassen zu werden, um vor Irrwegen warnen, Gefahren abzuwenden, das Gute der neuen Bewegung stärken zu können, in vielen ihr Volk liebenden Katholiken brennend machen" (K 490). Kuropka ist insofern Recht zu geben, als G. die Gefahren des NS von Anfang an und auch durch das ganze Jahr 1933 hindurch erkannt hat, Morsey jedoch insofern, als G. den NS erst seit Anfang 1934 als Einbahnstraße erkannt hat.

Nach der Öffnung der Akten des Vatikanischen Archivs für die Zeit Pius' XI. sind die Hintergründe der Bischofswahl G.s im Jahr 1933 erforscht worden. Die Ergebnisse werden von *Thomas Flammer* („Clemens von Galen als Stadtpfarrer und Bischofskandidat von Münster in den Jahren 1929 bis 1933": W 92–106) und *J. Kuropka* („Der Mann der Stunde. Pfarrer Clemens August Graf von Galen wird Bischof von Münster": K 37–52) vorgelegt. Bekannt sind die Fakten: G., der schon 1930 auf der römischen Terna für Aachen stand, wurde in Münster vom Domkapitel an dritter Stelle auf die Terna gesetzt. Er stand jedoch dann nicht auf der römischen Terna, wahrscheinlich weil ihn der Nuntius Orsenigo als zu „starr" einschätzte. Weil jedoch dann zweimal der ge-

wählte Bischof ablehnte (Heufers und Donders) und das Domkapitel, um neben dem dritten (Weihbischof Mönch) noch eine Wahlmöglichkeit zu haben, Rom um einen weiteren Kandidaten bat, fügte Rom G. bei, der dann am 18.07. vom Domkapitel einstimmig gewählt wurde. Man hat darin eine Verlegenheitslösung bzw. eine „dritte Wahl" gesehen. Einer solchen Interpretation (die sich nicht bei Flammer findet) tritt Kuropka entgegen: Vielmehr sei G. bewusst als „Mann der Stunde" gewählt und auch von Rom neu auf die Terna gesetzt worden, nachdem sich die anderen Kandidaten offensichtlich gerade in der Situation des Jahres 1933 überfordert gesehen und Rom ihn in einem Moment ins Spiel gebracht haben, als Mitte 1933 klar war, dass das NS-Regime von Dauer sein würde (K 52).

Das umstrittene Thema „G. und der 2. Weltkrieg" behandeln *Christoph Kösters* („Clemens August Graf von Galen und der Zweite Weltkrieg. Kriegstheologie und Kriegserfahrungen des Bischofs von Münster (1939–1945)": W 159–180) und *Maria Anna Zumholz* („„Der Krieg ist nicht das Allheilmittel für die Gebrechen der kranken Menschheit". Clemens August von Galen und der Krieg": K 165–187). Hier ist gleich anzumerken, dass immer wieder ein angebliches Galen-Zitat die Runde macht („Gott hat es zugelassen, daß das Vergeltungsschwert gegen England in unsere Hände gelegt wurde"), das in der jüngsten z.T. aggressiven G.-Kritik (Ranke-Heinemann, Drewermann) kritiklos weitertradiert wird, aber gar nicht von ihm stammt, sondern aus dem Munde eines fingierten Gesprächspartners im „Katholischen Kirchenblatt für das nördliche Münsterland" vom 09.03.1941, einem Blatt, das jedoch seit 1937 nicht mehr von G. autorisiert war (*R. Willenborg*, „Gottesmann seiner Zeit" oder „Antisemit" und „Kriegshetzer"? Wandlungen des Galenbildes: K 291–340, hier 297–315). Nicht zu leugnen, sondern vielfältig belegt ist freilich, dass G. den deutschen Angriff auf die Sowjetunion als Befreiungskrieg gegen den Bolschewismus begrüßt hat, was bei ihm und anderen Bischöfen auch immer eine innenpolitische Stoßrichtung gegen den Kirchenkampf der Nazis hat („In Rußland kämpfen wir für das Christentum und gegen den gottlosen Bolschewismus – und hier richtet man einen anderen Bolschewismus auf"). Dies war natürlich eine große Illusion, aber zu Recht weist Zumholz daraufhin, dass diese Einstellung angesichts des stalinistischen Terrorismus und der offenkundigen Tatsache, dass die Deutschen tatsächlich zunächst weithin als Befreier begrüßt wurden, zumindest verständlich ist (K 174–177) und nicht als angebliche Billigung eines „Vernichtungskrieges" mit 20 Millionen Opfern kriminalisiert werden darf. Freilich sahen manche jüngeren Geistlichen den wahren Charakter des Krieges deutlicher. Erwin Iserloh, für den G. einen Gestellungsbefehl vermittelte, um ihn den Fängen der Gestapo zu entziehen, hielt es zum Entsetzen G.s für ehrenvoller, im KZ umzukommen als für Großdeutschland in Rußland zu sterben (W 168). Im Übrigen weisen beide Autoren darauf hin, dass für die Einstellung G.s und der meisten Katholiken zum Krieg religiöse Deutungskategorien zentrale Bedeutung besitzen, die uns heute fremd geworden sind, die jedoch, um sie zu verstehen, einiges an Umdenken erfordern (W 178f.; K 187).

Die Wirkung und die historischen Rahmenbedingungen der drei „Galen-Predigten" von Juli/August 1941 behandelt Winfried Süß in beiden Bdn. („Ein Skandal im Sommer 1941. Reaktionen auf den „Euthanasie"-Protest des Bischofs von Münster": W 181–198; „Bischof von Münster – Tötung verwundeter Soldaten". Reaktionen auf den Euthanasie-Protest Clemens August Graf von Galens im Sommer 1941: K 53–77), und zwar vor allem aus den staatlichen Akten. Die Predigten fanden erstaunlich schnell Verbreitung vor allem in Westfalen und dem nördlichen Rheinland, aber auch weit darüber hinaus, und zwar durch meist inoffizielle kirchliche Kommunikationsnetze, vor allem aus Gruppen der katholischen Jugend. Ihre Hauptwirkung bestand in der „Zerstörung des Geheimnisschleiers" über dem Mord an den Geisteskranken und der Enttabuisierung des Themas. Eine wesentliche Voraussetzung ihrer Resonanz in der Bevölkerung liegt außerdem in einer Legitimationskrise der Partei gerade im Sommer 1941: Sich-Hinziehen des Russlandkrieges, verstärkte britische Luftangriffe, schließlich der „Klostersturm" der Nazis. „Nicht zuletzt durch Galens Predigten verschmolzen die drei Ereigniskomplexe in der Wahrnehmung der Bevölkerung zu einem Skandalon, das dem NS-Regime und seinen Institutionen zugerechnet wurde. Es gehört zu den grundlegenden Wirkungsvoraussetzungen dieser Predigt, dass es Galen gelang, konfessionelle und

überkonfessionell relevante Protestanlässe aufeinander zu beziehen und mit dem Widerspruch gegen die Krankenmorde zu verbinden, weshalb der „Euthanasie"-Protest auf ein sensibilisiertes Publikum traf und nach vielen Seiten hin anschlußfähig wurde" (W 194, ähnlich K 59).

Immer wieder ist die Frage gestellt worden, weshalb G. sich nicht in ähnlicher Weise öffentlich gegen die Verfolgung der Juden eingesetzt hat. Das Thema des Verhältnisses G.s zu den Juden behandeln *Heinrich Mussinghoff* („Bischof Clemens August von Galen und die Juden. Zum Forschungsstand:" W 199–220), der schon 1989 eine Arbeit über G. und die Reichspogromnacht veröffentlicht hat, sowie *J. Kuropka* („Daß für ihn auch heute noch die Juden das auserwählte Volk Gottes seien". Bischof von Galen und die Juden: K 141–163). Belegt sind bei ihm – außer der grundsätzlichen Ablehnung der nationalsozialistischen rassistischen Ideologie, aber auch von Theorien jüdischer Weltverschwörung, wie diese im westfälischen Adel verbreitet waren – Hilfen für Juden in zahlreichen Einzelfällen sowie eine generelle Wertschätzung seiner Person von jüdischer Seite aus, besonders seitens des (überlebenden, † 1969) Münsteraner Rabbiners Steinthal. Von letzterem stammen auch die wichtigsten und bekanntesten Zeugnisse bzgl. des Verhaltens G.s nach der Reichspogromnacht. Nach verschiedenen, im Einzelnen nicht übereinstimmenden Überlieferungen sind damals Juden, vor allem Steinthal, an G. mit der Bitte herangetreten, für sie öffentlich einzutreten. G. sei grundsätzlich dazu bereit gewesen, habe jedoch auf mögliche Repressalien hingewiesen, woraufhin die Juden von ihrer Bitte Abstand genommen hätten (W 206f.). Nach Steinthal hat G. damals auch ein Gebet in den Kirchen der Diözese für die Juden veranlasst. Kuropka (K 152), dem sich Mussinghoff (W 208) anschließt, hält diese Nachricht für belegt durch den Bericht des Führers des SS-Oberabschnitts West in Düsseldorf vom 28.11.1938, wonach in verschiedenen Kirchen des Rheinlandes, u.a. in Kevelaer, Emmerich und Xanten (also jedesmal in der Diözese Münster) für die Juden gebetet worden sei, und er schließt daraus, dass angesichts des Zeitpunktes „von einer zentralen Anweisung ausgegangen werden" könne. Ich halte diese Folgerung für wahrscheinlich, jedoch nicht sicher. Bei der Auswertung von NS-Quellen speziell für das Verhältnis von katholischer Kirche und Juden ist auch zu bedenken, dass diese ein Interesse hatten, Katholiken und Juden in einen Topf zu werfen, und daher durchweg dazu neigten, judenfreundliche Stellungnahmen eher zu übertreiben als herunterzuspielen, daher nicht unbedingt eine zuverlässige Quelle darstellen. Man sollte sie nicht schon deshalb als bare Münze nehmen, weil das, was sie berichten, um Klerus und Katholiken zu belasten, heute als Ruhmesblatt erscheint. – Wie ist es aber dann mit dem Verhalten G.s gegenüber der Deportation und Vernichtung der Juden; welches war sein Kenntnisstand? Hier versagen die Quellen: Mussinghoff muss sich mit allgemeinen Erwägungen zufriedengeben, in denen er sich meist Ludwig Volk anschließt (W 216–218). – Die Tragik liegt wohl auch darin, dass G. und die anderen Bischöfe (und ebenso wohl Papst Pius XII.) wahrscheinlich die eigenen Möglichkeiten unterschätzten. Wie aus den internen Beratungen nach den Galen-Predigten ersichtlich wird, war das NS-Regime nach den eigenen Einschätzungen seiner Führer verwundbarer, gerade gegenüber Volksresistenz im Reiche selbst, als es von außen erschien –, weshalb ja die Abrechnung mit G. und überhaupt mit der katholischen Kirche für nach dem „Endsieg" verschoben wurde. Gewiss ist Mussinghoff darin zuzustimmen, dass es eine „Fehleinschätzung" wäre, die G.-Predigten „als einen so durchschlagenden Erfolg [...] zu bewerten, daß er fortan unangreifbar war" (W 217). Niemand kann mit Sicherheit sagen, wie das Regime bei einem öffentlichen Protest gegen die Judendeportationen reagiert hätte. Aber die bekannten internen Überlegungen der NS-Größen, vor allem die von Goebbels, man könne, wenn man G. verhafte, ganz Westfalen für die Kriegsdauer abschreiben, zeugen eher von Unsicherheit und Schwäche.

Aber sind differenzierte Forschungsergebnisse überhaupt noch einer breiten Öffentlichkeit zu vermitteln? *Wellenborg* (K 337–339) weist hier zu Recht auf die dubiose Rolle des Internet hin, das vorzugsweise von Schülern unkritisch benutzt wird, oft als unhinterfragte Autorität gilt und den Zugang zu den eigentlichen Quellen, wozu hier vor allem die seit 1988 zugänglichen Galen-Akten gehören, scheinbar erspart.

Kl. Schatz S. J.

De Simone, Giuseppina, *La rivelazione della Vita*. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2007. 200 S., ISBN 978-88-612-4001-8.

Auf den italienischen Denker Augusto Del Noce geht die immer noch nicht genügend beachtete Warnung davor zurück, die Philosophie der Neuzeit nach dem einfachen und gradlinigen rationalistisch-immanentistischen Schema „von Descartes über Kant zu Hegel und Marx" bzw. zu Nietzsche und Freud zu betrachten. Eine solche Sichtweise blende, so Del Noce, die tatsächliche Vielschichtigkeit der neuzeitlichen Entwicklung aus. So versuche gleichzeitig eine v. a. im französisch-italienischen Sprachraum präsente Tradition die transzendente Dimension im Seinsbegriff zu fundieren: Über eine idealistisch-ontologistische (Malebranche) und eine existentialistische (Pascal) Spielart führen deren Linien zu Denkern wie Vico, Gioberti oder Rosmini. Dem französischen Denker Michel Henry (1922–2002) verdanken wir einen weiteren Grund, uns vor einer solchen „paradigmatischen" Lektüre der neuzeitlichen Philosophiegeschichte zu hüten: Denn diese trägt mehr oder weniger bewusst den problematischen Subjektbegriff dieser Tradition in deren Ursprung, d. h. in das Denken Descartes', selbst ein. Dessen *cogito* dürfe jedoch nicht, so stellt Henry in Rückgriff auf die Analysen des vergessenen Maine de Biran heraus, als „abstrakte intellektualistische Konstruktion" verstanden werden, sondern müsse als äußere, distanzierte Erscheinungsform der grundlegenden, unmittelbaren Selbsterfahrung, als „ursprüngliche Selbstoffenbarung des Lebens", neu interpretiert werden (30f.). Henry geht es damit nicht, wie Del Noce, um die Herausstellung einer „modernen Alternative" zur Moderne, sondern um deren radikale Kritik als „ontologischer Monismus" (31, 43), dem es die fundamentalphänomenologische Urgegebenheit radikaler Individualität und Leiblichkeit entgegenzusetzen gelte (vgl. 28–37). In diesem Sinn betrachtet Henry Maine de Biran auch als ursprünglichen Denker und sucht dessen Intuitionen in Radikalisierung der Tradition der französischen Phänomenologie des 20. Jhdts. zu profilieren. Signifikant für sein Denken ist einerseits die Autorität Meister Eckharts (38–41) bzw. andererseits seine originelle Spinozainterpretation (vgl. 21–25).

Mit diesen approximativen Indikationen des henryschen Denkens befinden wir uns bereits mitten im ersten Teil der spannenden Abhandlung von Giuseppina De Simone (= DS), welche das Verhältnis von Christentum und Philosophie bei Michel Henry analysiert. Konzipiert ist diese Studie auch als Einführung in das Denken Henrys als solches, weswegen in deren erstem Teil („Praeparatio Evangelii") neben die Situierung desselben auch die Klärung der wichtigsten Grundbegriffe sowie die Verhältnisbestimmung von Philosophie, Theologie und Phänomenologie bei Henry tritt (vgl. 21–73). Die Darlegung des in den Begriffen „Leben" und „Leib" zentrierten phänomenologischen Zugangs Henrys zum Christentum ist sodann Ziel des wesentlichen zweiten Teils mit dem Titel „Das phänomenologische Verständnis des Christus des Glaubens" (75–131). Die Konsequenzen für die fundamentalen theologischen Grundspannungen wie „Inkarnation"/„Erlösung", „Schöpfung"/„Eschatologie" bzw. für die Grundlegung der christlichen Ethik sind die Themen des dritten Teils („Die Wahrheit des Menschen im inkarnierten Wort", 133–165), bevor dann die „Provokationen für die Theologie" abschließend in den Begriffen „Unmittelbarkeit"/„Immanenz", „Mystik, Philosophie und Theologie", „Innerlichkeit" und „Phänomenologie in der Theologie" zusammengefasst werden (167–184).

Mit seinem Zentralbegriff der „originalen Körperlichkeit" (34, Anm.) interpretiert Henry die seiner Meinung nach in Eckhart kulminierende neoplatonisch-augustinische Innerlichkeit als Immanenz, insofern sich hier die ursprüngliche Offenbarung des Lebens ereigne, welche durch das neuzeitlich-moderne *cogito* systematisch ausgeklammert und durch die wissenschaftlich-technische Objektivität „barbarisch" eliminiert worden sei (vgl. 42f., 64f.). Als paradigmatisch gilt Henry diesbezüglich Galilei (vgl. 158f.). Da dieses, basierend auf der Vorstellung, Distanz und Gegensatz zum Sein schaffe, müsse es durch eine radikale, d. h. phänomenologische Ontologie überwunden werden, der es – auch im Gegensatz zu den meisten Versuchen der Phänomenologie selbst – gelingen könne, zur originären Erscheinung, zur Selbstoffenbarung des immanent gefassten Seins vorzustoßen (vgl. 47). An diesem Punkt, dem *pathos* des Seins (67, 167), ist die Uroffen-

barung gerade nicht entzweiend-intellektiv, sondern reine Affektivität: „Die Affektivität ist das ursprüngliche Wesen der Offenbarung" (49) und steht als solche am Ursprung aller Phänomenalität. In dieser radikalen Passivität ereignet sich die Selbstoffenbarung des Absoluten und werden Freude und Leid als ontologische Grundtonalitäten verankert (52f.). Hier verarbeitet Henry mystische Grundeinsichten Meister Eckharts und vollendet damit seinen radikal anti-idealistischen Begriff vom „Ich" (vgl. 55f.).

Gegen die objektivistische Reduktion des cartesianischen *cogito*, welches an der Problematik der objektiven Evidenz des eigenen Lebens seine unüberwindliche Grenze findet (vgl. 69), extrapoliert Henry aus den Texten Descartes' die Erklärungsfigur des *videre videor*, die nach Henry „dieses dem Sehen immanente Fühlen bezeichnet, das aus jenem ein wirkliches Sehen macht, ein Sehen, das sich als Sehen fühlt" (61). Es gebe also kein *videre* ohne *videor*. Das *cogito*, durch Heidegger als Beginn der neuzeitlichen Philosophie geadelt, sei somit in erster Linie gerade kein intellektueller Akt, sondern ein Erscheinen, eben die ontophänomenologische, selbst jedem *videre* entzogene Begründung jeder intellektuellen Aktivität. Das *apriori* jeder Erfahrung ist mithin die „transzendentale Affektivität", d. h. „das Leben selbst" (70). An diesem Punkt öffnet sich das „Leben" insofern zum phänomenologischen „locus theologicus", als sich die immanente Selbstoffenbarung des Absoluten am Grunde sowohl der Philosophie als auch der Theologie erweist (vgl. 72): Gottes Leben wird zum Leben der Menschen selbst, der *Logos* wird zur „Uroffenbarung". Wiederholt arbeitet DS heraus, dass es sich bei dieser Figur bereits von der Methode her keineswegs um eine Vermischung von göttlicher und menschlicher Ordnung handelt (vgl. 98f.).

Gerade der um den *Logos* zentrierte und aus diesem Grunde von allen gnostischen und rationalistischen Deutungen herangezogene Prolog des Johannesevangeliums dient Henry als hauptsächliche Referenz seiner phänomenologischen „Lebens"-Christologie. Das gesamte vierte Evangelium sei insofern das ursprünglichste, als es das Christentum ausdrücklich nicht als abstrakt-theoretische Wahrheit, sondern als eine solche, die Weg und Leben ist, thematisiere (vgl. 76, 79f.). Aus diesem Grund beinhalte es die „Worte Christi selbst" (97), welche die Innerlichkeit Jesu in seinem reziprok-immanenten Verhältnis zum Vater auslegen (vgl. 80–101). Diese protologisch-inkarnatorisch ausgerichtete christologische Exegese ist damit nicht an einem abstrakten Begriff des historischen Jesus interessiert, weswegen Henry die historisch-kritische Auslegung dezidiert ablehnt (vgl. 81f.). Indem er darauf hinzielt, alle Äußerlichkeiten des Glaubens in einer Christologie der Innerlichkeit zu überwinden, stellt er sich vielmehr in eine Reihe mit Kierkegaard, Newman, Blondel oder Guardini (vgl. 83), die allesamt (wenn auch nicht exklusiv) ein protologisch-mystisch orientierter Innerlichkeitsbegriff auszeichnet, der sich gegen die idealistische Innerlichkeit, wie sie exemplarisch bei Fichte begegnet, pointiert absetzt.

Damit ist bereits christologisch jene Methode angedeutet, mit welcher Henry der „christlichen Philosophie" einen neuen Weg weisen möchte, und die approximativ als diejenige des Leibes und der Inkarnation bezeichnet werden könnte. Nach Henry heißt das, den eigenen Leib nicht als einen Bestandteil der Außenwelt, als Körper, zu betrachten, sondern als Erscheinungsform des Lebens (vgl. 102). Natürlich ist dieser Ansatz pointiert gegen jede Form von Doketismus und Gnostizismus (Rationalismus) gerichtet. Dazu rekurriert er auf eine ursprüngliche Intuition der „christlichen Philosophie", nämlich die menschliche (hier: leibliche) Wirklichkeit in ihrer Tiefendimension zu interpretieren. Der Leib wird damit als originäres Offenbarungsmedium und als originärer Adressat der Heilsverheißung gewichtet (vgl. 108–110). Henrys Interpretation des Johannesprologes kreist also nicht um den *Logos* als Intelligibilität – dies verbliebe ganz im Rahmen griechischer Logosmetaphysik –, sondern stellt dagegen den *Leib* des Logos als Prinzip des ewigen Lebens heraus; und indem er auch die patristischen Interpretationen des Johannesprologes in diesem Sinn einer *relecture* unterzieht (vgl. 121), vermag er in deren Texten jene Leib-Dimensionalität zutage zu fördern, welche in der traditionellen, der Ontologie verpflichteten Theologie unterbelichtet blieb (vgl. 124). Eine metaphysische Ontologie als gänzlich ungeeignetes Medium dafür ansehend, die Inkarnation als christliches Grundereignis auszudrücken, erkennt es Henry als eine zwangsläufige Folge, dass die theoretischen Aussagen der ersten Konzilien notwendigerweise in kon-

tradiktorischen Formulierungen endeten (vgl. 111). Demgegenüber sei es allein die Ergründung der inneren Möglichkeit der Inkarnation, die in keiner Weise der Ordnung des Denkens angehöre, welche die Wahrheit des Christentums zutage fördere: das Heil der Menschen (vgl. 110–112).

Konkret unterzieht Henry Irenäus und Augustinus der angedeuteten *relecture* (vgl. 113–116) und extrapoliert bei beiden Autoren ein vitales Leibverständnis, das als originärer Ausdruck der christlichen Wahrheit gelten könne (das „*cogito* des Leibes"; 114). Indem das christliche Inkarnationsverständnis auf die Quelle und das letzte Fundament des Lebens selbst verweist, erarbeitet Henry eine innerlichkeitsphänomenologische Begründung des Christentums, die alle objektiv-äußerlichen heilsgeschichtlichen Tatsachen in die zweite Reihe rückt (vgl. 117f.). Spätestens an diesem Punkt sieht sich die Autorin gezwungen, ihrer Kritik expliziten Ausdruck zu verleihen, werde doch gerade bei den Kirchenvätern die innerlichkeitsinkarnatorische Begründung niemals abstrahiert von den heilsgeschichtlichen Faktoren durchgeführt (vgl. 117). Überhaupt laufen die verschiedenen an Henry geübten, von DS an den entsprechenden Stellen wiedergegebenen Kritiken auf das Argument hinaus, jede Äußerlichkeit zugunsten der Innerlichkeit abzuwerten und damit – analog zu jenem Monismus, welchen Henry der ontologisch-metaphysischen Tradition vorwirft – die „Entkörperlichung" des Leibes zu betreiben (128f.). Theologisch gewendet bedeute dies, so DS, die Verkennung der symbolisch-sakramentalen Bedeutung des Körpers (vgl. 130). Dies geht konform mit der bereits artikulierten Beobachtung, dass Henrys phänomenologischer Mystizismus zwangsläufig auf eine Abwertung der Realität hinauslaufe (89, 102) und die Offenbarung auf ihren innerlichen Aspekt reduziere (vgl. 97).

Jedoch ist es gerade der konturiert herausgearbeitete Innerlichkeitsbegriff, welcher dem christlichen Zentralbegriff der Gottessohnschaft neues theologisches Profil verleiht (vgl. 136, 173): Die Immanenzrelation des Lebens zu jedem singulären Lebendigen, so die henrysche Grundaussage, ist immer schon hineingenommen in die Vater-Sohn-Relationalität. Damit ist jedes Sein ein „in-Sein" des Menschen in Christus und durch Christus im Vater (144). „Der christliche Sinn der Transzendenz liegt für Henry genau in dieser radikalen Immanenz des Lebens in jedem Lebendigen" (127). Leiblichkeit, Verdanktsein und Passivität sind die Begriffe, welche die leibphänomenologische Letztbegründung skizzieren. Der Mensch wird nicht in einer abstrakt-ontologischen Universalität, im „System des transzendentalen Egoismus" (151) betrachtet, sondern in der einzigartigen Singularität seines originären Leidens und Freuens, d. h. seiner Leiblichkeit (vgl. 145). An diesem Punkt ist die christliche Universalität des paulinischen „nicht mehr Jude und Grieche" in der Leiblichkeit Christi – nicht im intellektiven Logosbegriff – verankert (vgl. 149). Diese ist als solche nur „in Christus", jenem „Ur-Sohn" gewährleistet (146). An die Stelle der intellektuellen Intuition Spinozas tritt das originäre Fühlen des Leibes. „Gottessohnschaft" ist damit wirklich eine grundlegende Erneuerung des Lebens von seiner tiefsten Wurzel in der kontinuierlichen Präsenzialität der originären Affektivität her (vgl. 133). Intersubjektivität wird damit nur ausgehend von diesem Wurzelgrund des Lebens, in Christus, konzipierbar; dessen transzendentallogische Ableitung wird durch Henry durch die innerliche Grundlegung in der „seltsamen Akustik des spirituellen Lebens" (Kierkegaard) ersetzt (vgl. 148f.).

Für die theologische Anthropologie ergibt sich damit das Axiom, der Mensch sei „genitum non factum". Diese Übertragung einer christologischen Grundaussage auf die Anthropologie ist, falls sie sich als begründet herausstellt, geistesgeschichtlich von ähnlicher Bedeutung wie die Übertragung des in der Trinitätslehre profilierten Personbegriffs auf den Menschen bei Augustinus bzw. Thomas, und wie die Applikation des „relatio subsistens"-Motivs auf den Menschen bei Rosmini: Damit ist sie als genuiner Schritt christlicher Anthropologie in Überwindung der intellektualistisch-einseitigen aristotelisch-boethianischen Definition zu betrachten. Der Kontext der henryschen Aussage ist sodann auch keine abstrakte Naturphilosophie, sondern insofern die christliche Innterlichkeitsmystik, als das Leben des Menschen immer schon als „in Gott" verstanden wird (vgl. 139, 173). Während der Schöpfungsbegriff die „Trennung" der Kreatur von ihrem Ursprung anzeige, sei es Aussage des Generationsbegriffs, die Kontinuität innerhalb des Lebens, ohne Distanz zu seinem Ursprung zum Ausdruck zu bringen

(134). Insofern „in Christus" der lebendige innere Zugang des Menschen zu seinem Ursprung im Vater eröffnet ist, ist der Mensch in der Gottessohnschaft damit in sein „genealogisches" Gottesverhältnis hineingenommen. Ein abstrakter Begriff menschlichen Lebens außerhalb dieser Relation ist für Henry schlichtweg nicht denkbar – er wäre eine „Absurdität" (135). Gelingt es ihm auch hier, gegen ein einseitig-idealistisches Trennungsdenken vorzugehen, zieht er sofort die Kritik der entgegengesetzten Einseitigkeit auf sich, das ebenso christlich-biblische Faktum der inneren Verbindung des Menschen mit dem Kosmos und damit des christlichen Grundbegriffs der Solidarität mit der Schöpfung zu unterlaufen (vgl. 137f.). Henry missachte, so könnte man die Kritik DS zusammenfassen, die Schöpfung als „locus theologicus".

Bedeutsam sind weiterhin die Konsequenzen, die Henry aus diesem Ansatz für die Ethik zieht. Er konzipiert eine nicht-reziproke, innerlichkeitsbegründete Ethik. Die Entgegensetzung zu Lévinas, dessen Grundgedanke in dieser Gegenüberstellung geradezu als eine „Ethik der Äußerlichkeit" definiert werden kann, entbehrt nicht der nötigen Deutlichkeit (vgl. 153). Gegen jede Form reziproker Ethik, die Henry als radikal-altruistisch oder humanistisch-autoreferentiell ablehnt, arbeitet er in aller Deutlichkeit die christliche Aushebelung jeder Reziprozität heraus, wie dies exemplarisch in den Seligpreisungen deutlich werde (vgl. 154). Die auf dem radikalen Immanenzprinzip beruhende Ethik Henrys macht in radikal antipelagianischer Weise Christus selbst zum Handelnden im Subjekt, das damit als Handelnder „in" dieser Welt, aber nicht „von" dieser Welt erscheint (156f.).

Methodologisch werden die philosophisch-theologischen Erörterungen Henrys durch sein Begründungsdenken protologisch, „vom Anfang her" geeint: Erlösung ereignet sich damit nicht am Ende, sondern am Beginn – nicht im Kreuz, sondern in der Inkarnation (139–141). Die christliche Botschaft ist das „cogito" des Leibes, der Leib als „Ur-Intelligibilität" fungiert als Erkenntnisprinzip, als Quelle der Gewissheit, der „ursprünglichen *cogitatio*" (162f.). Die Aufforderung an das Christentum, die Dimensionen der Affektivität, Leiblichkeit und tiefen Einfühlung wiederzuentdecken, erweist sich damit als Wiederentdeckung eines urchristlichen, in der metaphysischen Tradition höchstens in zweiter Linie beachteten Themas (vgl. 180f.).

Die ontologische Phänomenologie fördert in der christlichen Philosophie ein kritisches Potenzial zutage, welches manche als unhintergehbar geglaubte Allianzen mit metaphysischen Letztbegründungsstrategien hinterfragt. Insofern sie sich darin auf einer soliden Schrift- und Väterexegese beruft, wie dies bei Henry der Fall ist, sollte sie von der Theologie sehr ernst genommen werden. Giuseppe Lorizio greift in seinem Einführungsaufsatz (vgl. 5–10) die verschiedenen Hinweise der Studie DSs zu einer systematischen theologischen Auslotung auf. DS führt weiterhin aus, wie auf diese Weise urchristliche Intuitionen zu Fragen der Christologie (vgl. 122f., 142f., 167f.) bzw. der Thematik des „Leidens" in Gott (vgl. 113, 126) neue Bedeutung erlangen. Gleichzeitig wird an den Rückwirkungen, welche ein solches Denken für andere Zentralbegriffe zeitigt, auch der weitere Diskussionsbedarf deutlich. Dies macht die Autorin exemplarisch am Begriff der „kenosis" deutlich (vgl. 95, 103f.).

Die abschließende Wertung DS geht davon aus, dass sich die Kraft eines Denkens „in seiner Einseitigkeit" erweist (Tilliette, 177). Damit sind bündig Grenze wie Leistungsfähigkeit des henryschen Denkens für die Theologie zusammengefasst. Je nachdem, ob man das Glas als „halb voll" oder „halb leer" betrachtet, wird man dann auch die Bedeutung des henryschen Denkens für die Theologie einschätzen. DS erweist sich in ihrer äußerst eingängigen, in Argumentation wie Wortwahl klaren, aber niemals unkritischen Entwicklung einer theologischen Rezeption Henrys diesbezüglich als Optimistin und sieht deutlich die Chancen, welche sich für die Theologie aus der Henryrezeption ergeben könnten. Mit diesem Optimismus vermag sie den Leser anzustecken, ohne es freilich zu versäumen, auch skeptisch auf die Grenzen dieses Denkansatzes für die Theologie zu verweisen. Unübersehbar, gleichsam dem drohenden Missverständnis vorbeugend, steht daher am Ende der Studie die kritische Distanzierung der Theologie von einem allzu engen Bündnis mit dem phänomenologischen Ansatz im Allgemeinen – und damit Henrys im Besonderen (vgl. 181–184). M. Krienke

3. Systematische Theologie

Hübner, Hans, *Evangelische Fundamentaltheologie.* Theologie der Bibel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 255 S., ISBN 3-525-53563-5.

Mit diesem Werk legt der Göttinger emeritierte Neutestamentler Hübner (= H.) eine Summe seines theologischen Denkens vor. Titel und Themenstellung überraschen eher, gilt oder galt doch die Fundamentaltheologie als die Frage nach den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Glaubens als eine eher katholische Fragestellung. H. versteht seinen Beitrag denn auch nicht im Sinne der Reflexion über die Voraussetzungen des Glaubens, sondern eher über diesen Glauben selbst. Die Grundlage dafür bildet die Bibel. „Evangelisch" heißt der vorgelegte Entwurf, da am Evangelium orientiert, und nicht im konfessionellen Sinne (11). Die zentrale Frage der Theologie ist die Frage nach Gott, und dieser gilt allererst die Aufmerksamkeit des Verf.s (18). Eine Schwierigkeit liegt darin, dass es keinen Allgemeinbegriff von Gott in christlichem Sinne gibt. Gott gibt sich durch Anrede des Menschen zu erkennen, und so ist die Rede von Gott nur dialogisch möglich (22). Sie entfaltet sich im Dreieck von Theologie, Christologie und Offenbarungslehre (24). Ein grundlegender Text dazu ist der Beginn und der Höhepunkt des Johannesprologs: Joh 1,1–3.14 (ebd.). Dort wird der *„deus hermeneuticus"* entfaltet (ebd.), der Gott, der sich selbst erschließt und sich nur selbst erschließen kann.

Die Methode des vorgelegten Werkes besteht darin, zentrale Glaubensaussage aus der Bibel zu gewinnen und sie ins Gespräch mit dem Denken zu bringen. Dazu gehört einerseits die Philosophie, für den Verf. vor allem die Existenz- und Seinsphilosophie Heideggers, anderseits die heutige Naturwissenschaft, allen Disziplinen voran die Kosmophysik aufgrund ihrer Aussagen zum „Urknall", der an den Beginn der Welt „im Anfang" denken lässt (51 und passim). Verf. dankt dementsprechend bereits im Vorwort einem Kollegen aus dieser Disziplin, mit dem er sich im innerdisziplinären Gespräch befand (13f.).

Wie ist die Studie aufgebaut? Ein erster Teil führt ein in „Biblische Theologie und Fundamentaltheologie". Er ist weiter oben kurz wiedergegeben worden. Es folgt Kap. 2: „Personales Denken und Theologie". Hier stützt sich der Verf. vor allem auf den Johannesprolog. Gott ist von Anfang an und vor aller Zeit worthaft, ebenso wie das Wort Gott ist. In der Inkarnation tritt Gottes Wort in die Geschichte ein (46f.). Gottes ewiges Sein nimmt ein geschichtliches Werden an (47). Es geht damit auch ein in die Geschichte des Universums (50–53). Hier findet sich der erste Verweis auf den „Urknall" der Kosmophysik, der an das „im Anfang" von Joh 1,1, denken lässt (51). Finden wir uns hier am Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit? (61).

Getreu seinem ontologischen Ansatz behandelt H. in den beiden folgenden Kap. „Das Sein Gottes" (Kap. 2) und „Das Sein des Menschen" (Kap. 3). Erneut wird die Untersuchung im Gespräch mit der Bibel einerseits, der Philosophie und den Naturwissenschaften anderseits geführt. So greift H. für das Gottesbild den biblischen Gedanken der „Kraft/Energie" auf, der ihn an die geschaffene Energie des Weltalls vom Anfang an denken lässt (71f.). Die nicht begreifbare Energie bildet für ihn ein gemeinsames Element für Gottesbild und Kosmophysik (78f.). Nach Apg 17,28 heißt es im Zitat eines antiken Autors (Aratus): „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir." Spuren solcher Aussagen finden sich im Pantheismus Spinozas und im „Panentheismus" H. Heines (83). Nach Schelling stammt der Mensch aus Gott, ohne dass dies notwendig pantheistisch zu interpretieren wäre (86–91). Heidegger stellt an Schelling heraus, wie bei ihm Gott/das Seyn aus sich heraustritt (95–100). Überall führen hier Spuren zu den biblischen Aussagen zum Sein Gottes und seiner Schöpfertätigkeit.

Das 3. Kap. „Das Sein des Menschen" wird von H. im Sinne seiner theologischen Tradition gegliedert in 1. *de homine iustificato*; 2. *de homine sanctificato*; 3. *de homine eschatologico in aeternitate.* Der Ausgangspunkt liegt also gut lutherisch bei der Rechtfertigungslehre. Dabei erweist sich als nachteilig, dass eine Behandlung von Urstand und Fall fehlt, wie sie in der katholischen Tradition üblich ist. So müssen denn Aussagen zum Urstand in dem Abschnitt über den „geheiligten Menschen" nachgeholt wer-

den. Im Übrigen bleibt die Aussage von der „Heiligung" des Menschen ontisch, im Gegensatz eher zur Rede von einer „Gotteskindschaft" des Menschen, die relational wäre. Diese begriffliche Option ist von H. offenbar bewusst gewählt im Sinne seiner Entscheidung für eine Ontologie des Glaubens (vgl. 180f.). Dem entsprechen die Rede von „Seinssphären" vor und nach der Heiligung statt unterschiedlicher Beziehungen (173) und die Definition von „Heiligkeit" als Teilnahme an Gottes Wesen (164). Im weiteren Verlauf wird auf die Untersuchung von W. Joest zur Ontologie der Person bei Luther verwiesen, ohne dass der relationale Charakter dieser Personbestimmung klar herauskäme (200).

Die Aussagen zur eschatologischen Dimension des Menschen versteht H., wie der Untertitel sagt, im Sinne eines Lebens nach dem Tode. Es gilt „Wo Gott ist, da ist der Glaubende", und umgekehrt (210). Irdischer Raum und irdische Zeit sind dann aufgehoben (211). Man kann von dieser Wirklichkeit nur in Bildern reden, wie es die Offenbarung des Johannes tut (212). Auch das Jüngste Gericht lässt sich räumlich und zeitlich nicht festmachen (213f.). Hier gelten also personale Kategorien. Ewiges Leben heißt Leben mit dem Ewigen (mit Dietz Lange, 216).

Am Schluss des Werkes steht ein „Epilog" mit der Frage „Würfelt Gott?" Erneut wird das Gespräch mit der heutigen Physik gesucht. Konkret fragt sich, ob sich die Heisenbergsche Unschärfenrelation auch auf das Verhalten Gottes in theologischer Sicht auswirkt oder in ihr eine Parallele aufweist. H. lässt die Frage im Anschluss an seine beiden Vorgänger, den Zürcher Physiker Arnold Benz und den ebendort lehrenden Theologen Samuel Vollweider offen. Bemerkenswert ist, dass H. hier nun deutlich von der Schöpfung nicht nur als Setzung eines Weltbeginns, sondern als *creatio continua* redet (221). Von hier aus wären noch einmal die Abschnitte über das Verhältnis von Urknall und biblischer Schöpfungslehre zu überdenken.

Rückblickend ist die Studie H.s als Beitrag zu dem oft gewünschten Dialog zwischen Theologie und Human- wie Naturwissenschaft zu begrüßen. H. zeigt sich belesen und bewandert nicht nur in den verschiedenen Disziplinen der Theologie, sondern auch in der Philosophie und zugleich in heute diskutierten Fragen der Kosmophysik. Dabei gelangt er zu durchaus eigenständigen Folgerungen für den Dialog der Theologie mit den Wissenschaften. Selbst aus katholischer Sicht sei die Frage erlaubt, ob H. nicht seinen reformatorischen Ansatz noch etwas ernster hätte nehmen können. Schon früh beruft sich H. nicht nur auf K. Rahner, sondern auch und vor allem auf R. Bultmann und G. Ebeling als seine Lehrmeister (9f.). Im weiteren Verlauf werden M. Luther (10 u.ö.) und W. Joest (s. o.) genannt. Aus dieser Sicht wäre eine Ontologie möglich gewesen, die den Menschen noch deutlicher als Wesen in Beziehung versteht. Für das Offenbarungsverständnis lehrt Luther und die sich von ihm ableitende Tradition bei R. Bultmann und G. Ebeling (mit einer Parallele im Zweiten Vatikanischen Konzil in der Konstitution „Dei Verbum"), dass sich Gott ausschließlich in seinem Wort offenbart. Der Urknall kann also keinen Zugang zum biblischen Schöpfungsglauben eröffnen, ebenso wenig wie eine dialogale Struktur im Gottesbild, die philosophisch zugänglich wäre, schon zum dreifaltigen Gott hinführen würde. Hier bietet sich möglicherweise einmal ein ökumenischer Dialog mit vertauschten Rollen an. J. Beutler S. J.

Stosch, Klaus von, *Gott – Macht – Geschichte.* Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt. Freiburg im Breisgau: Herder 2006. 430 S., ISBN 3-451-29145-6.

Das Buch ist eine Habilitationsarbeit, die von Jürgen Werbick betreut wurde. Der Autor zitiert zustimmend J. Brantschen, wonach es vermessen sei, etwas Neues zur Theodizeefrage sagen zu wollen; zugleich aber schreibt er, es „würde das Anspruchsniveau der Arbeit von vornherein unterschreiten, wenn nicht versucht würde, auch auf diese Herausforderungen Antwort zu geben" (19): Es geht ihm darum, die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt „zu plausibilisieren" (17) und mit dem Diskurs zum Theodizeeproblem zu verbinden. „In diesem Zusammenhang wird auch eigens das kriteriale Problem zu thematisieren sein, auf welche Weise Gottes Handeln erkennbar und zuschreibbar sein soll" (20). Gottes Handeln an der Welt soll „im Rah-

men eines relationalen Theismus" verstanden werden, wonach Gott im Letzten darauf ausgerichtet ist, Mitliebende zu gewinnen, und eben deshalb unbedingt die menschliche Willensfreiheit „respektieren muss" (318). Offenbar um nicht die menschliche Freiheit einzuschränken, lässt sich für den Autor Gottes Handeln niemals „epistemisch eindeutig" erkennen (323). Gott „versucht" immer wieder, dem verbrecherischen Wahn der Menschen Einhalt zu gebieten. Aber der Freiheitsmissbrauch der Menschen mache „seine Mühe" immer wieder neu „zunichte" (325). Es sei „keine Planung Gottes vom Beginn der Weltgeschichte zu unterstellen, sondern im Sinn des *open theism* ein Agieren und Reagieren Gottes in einem Netzwerk anzunehmen" (351). „Oft genug muss Gott aufgrund der Reaktionen seiner Geschöpfe Umwege in Kauf nehmen." (353)

Theodizee geschieht auch hier, wie es scheint, um den Preis einer Einschränkung der Allmacht Gottes und einer Einschränkung seiner Güte, weil letztere an der Welt nur uneindeutig erkannt werden könne, vor allem aber um den Preis, dass man sich mit seinen Vorstellungen noch über Gott und Welt stellt und Gott in den Bereich der Wechselwirkungen einordnet und so zu einem Stück Welt macht. Eine Auseinandersetzung mit biblischen Aussagen findet so gut wie nicht statt.

Die Trinitätslehre will der Autor, wie mir scheint, gegen alle kirchliche Tradition, aus dem Handeln Gottes *ad extra* ableiten (340f.), während es in Wirklichkeit um die Offenbarung des Aufgenommenseins des Geschöpfes *ad intra Dei* geht! Zur Christologie erfährt man, dass es „unmöglich" sei, „eine (auch heute noch) befriedigende metaphysische Rahmentheorie zu finden, die es erlaubt, ein Wesen zu denken, das sowohl eine unverkürzte menschliche als auch eine unverkürzte göttliche Natur hat" (359), als könnte es überhaupt darum gehen, Gottes Handeln in einen Rahmen einzuordnen und die Person Jesu Christi als ein „Wesen" zu betrachten. Sich auf Pannenberg berufend, scheint der Autor zu meinen, Jesus sei „aufgrund seiner besonderen Art des Menschseins" Gott (359)! Im Übrigen ist Gottes Offenbarung für den Autor daraufhin zu relativieren, dass „Gott bei aller Selbstaussage der bleibend Entzogene und das absolute Geheimnis bleibt" (343). Es gebe noch ein „Jenseits dieser Selbstkundgabe" Gottes (345). Und: „Allein in der theologisch nur als Grenzbegriff einzuholenden Unbegreiflichkeit Gottes kann die Möglichkeit offen gehalten werden, dass Gottes gerecht machende, aber dadurch die Gerechtigkeit nicht auflösende Liebe auch den schwersten Verbrecher zu sich rufen und mit sich versöhnen kann." (326) Auf S. 358 spricht der Autor sogar von einer „Unerkennbarkeit" Gottes.

Nach dem Autor bestreitet der theologische Ansatz des Rez. die Möglichkeit eines besonderen und unmittelbaren Handelns Gottes in der Welt (98–106); das mag für Vorstellungen von einem Handeln Gottes in Form einer Wechselwirkung mit der Welt zutreffen. Aber der Autor behauptet unzutreffenderweise, der Kern meines fundamentaltheologischen Entwurfs sei „die Vermittlung der restlosen Verschiedenheit Gottes (Motiv der Transzendenz) mit einer Unüberbietbarkeit seiner Zuwendung zur Welt (Motiv der Absolutheit Gottes)" (98). Vielmehr gilt es, anstatt über Möglichkeiten Gottes zu spekulieren, zu wahren, dass überhaupt alles, was geschieht, ohne ihn nicht sein kann. Und Gott fällt nicht unter Begriffe; man kann nur „hinweisend" (analog) von ihm sprechen. Ein besonderes Handeln Gottes (Gottes Selbstmitteilung) bleibt nicht an der Welt uneindeutig, sondern kann überhaupt nicht an Eigenschaften der Welt ablesbar werden. Es wird nur in der Weise des Wortes in Bezug auf das geschichtliche Geschehen und deshalb auch nur für den Glauben offenbar. Und es ist gerade der Inhalt des Wortes, der allein es als Wort Gottes und alles andere umfassendes letztes Wort verständlich macht.

Der Autor meint, dass „Gottes Handeln als konkrete und besondere Gestaltwerdung der unüberbietbaren und ohne Vor- und Nachbedingungen gegebenen Liebe Gottes konzipiert" werden müsse (98). Aber die Liebe Gottes ist von vornherein konkret. Sie bedarf keiner zusätzlichen „besonderen" Gestaltwerdung; und worin würde die „Besonderheit" bestehen? Der Autor scheint zu meinen, dass Gott unter Begriffe falle, aus denen man weitere Schlussfolgerungen ziehen kann: „Und hinsichtlich der restlosen Abhängigkeit der Welt könnte man überlegen, ob Gott der Welt, wenn er mit ihr in ein Freiheitsverhältnis treten will, nicht die Möglichkeit einräumen muss, dieser Abhängigkeit zuwider zu handeln" (101). Als könnte die Sünde die restlose und deshalb einseitige Abhängigkeit des Geschaffenen von Gott in irgendeiner Weise aufheben oder auch nur beeinträchtigen!

Der Autor stellt meine angeblichen Aussagen – aber zu Recht ist er sich der korrekten Wiedergabe nicht sicher (104) – unter die erstaunliche Qualifikation „semideistisch" (105). Sie würde wohl besser zu seinen eigenen Auffassungen passen. Denn er bestreitet, dass von vornherein alles, was geschieht, vollkommen in Gottes Macht ist. Von seinem Vorverständnis her schreibt er mir die Auffassung zu, „‚eine restlose Verschiedenheit von …' mache ein Agieren des restlos Verschiedenen in der Welt unmöglich" (100). Gerade die Möglichkeit solcher Argumentationen in einem Gott und Welt übergreifenden System schließe ich systematisch aus. Man kann nicht Gott zu logischen Schlussfolgerungen verwenden.

Die Frage, ob Gott in seiner Würdigung des Menschen und damit in der Zulassung des Bösen „nicht zu weit geht" (397), bleibt in der Sicht des Autors am Schluss „bewusst offen und der eigenen Entscheidung überlassen" (ebd.). P. Knauer S. J.

Lohfink, Gerhard/Weimer, Ludwig, *Maria – nicht ohne Israel.* Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Freiburg im Breisgau: Herder 2008. 443 S., ISBN 978-3-451-29789-2.

Dies ist ein theologisches Buch, dessen Lektüre die Anstrengung, ohne die es ein Studieren und Reflektieren nicht gibt, vergessen lässt, und das einfach Freude bereitet. Es geht um Inhalte, die dem, der am Leben der Kirche teilnimmt und dem die Welt der Theologie nicht unvertraut ist, bekannt sind, und die hier nun doch noch einmal ganz neu erschlossen werden. Dies geschieht in einer leserfreundlichen Sprache, die ohne die gedrechselten Sätze, denen man sich in vielen theologischen Büchern ausgesetzt sieht, und ohne eine komplizierte Fachbegrifflichkeit, auskommt. Man spürt, dass die Verf. willens sind, den Lesern neue Einsichten zu erschließen und sie an den Erkenntnissen, die sie selbst lebensmäßig beanspruchen, teilhaben zu lassen.

Handelt es sich um ein dogmatisches Werk? Oder liegt hier ein exegetisches Buch vor? Beides trifft zu. Das dogmatische Denken vollzieht sich als ein Auslegen der biblischen Texte. Diese werden auf Motive hin befragt, die in der Theologie und in der Liturgie der Kirche zur Sprache kommen und nicht selten in lehramtliche, auch konziliare Entscheidungen eingegangen sind. Solch ein Miteinander von Exegese und Dogmatik legte sich schon dadurch nahe, dass das Buch ein gemeinsames Werk zweier Autoren ist, die diese beiden theologischen Fächer vertreten: Lohfink ist von Hause aus Exeget, Weimer ist Dogmatiker. Beide haben die üblichen Grenzen, innerhalb derer sich ihre Fächer gewöhnlich bewegen, überschritten: Der Exeget, der als Neutestamentler bekannt ist, bewegt sich hier über lange Strecken hin im Bereich des Alten Testaments; der Dogmatiker erschließt seine Themen entschlossen im Zeichen einer neuen Israeltheologie. Das Buch bietet annäherungsweise einen Gesamtaufriss christlicher Theologie: eine Kirchenlehre, eine Sündenlehre, eine Gnadenlehre, eine Schöpfungslehre, eine Christologie, vor und hinter allem eine Gotteslehre, und alles erscheint in der Mariologie vernetzt und verknüpft. Dies ist nur darum möglich, weil Maria in Person so vieles bündelt und spiegelt: Sie ist die Mutter Jesu, sie ist die Mutter Gottes, sie ist das Urbild der Kirche, sie ist die Tochter Zion, sie ist die „immaculata", sie ist die „assumpta", und in allem die Frau, die Gottes Schöpfung repräsentiert. Die dogmatische Aussage, Maria sei ohne den Makel der Erbsünde empfangen worden, klingt in den Ohren des heutigen (auch Christen-)Menschen fremdartig. Und doch ist es gerade sie, die, wie die Verf. zeigen, den Weg ins Zentrum der mit den Augen des Glaubens angeschauten Geschichte Gottes mit den Menschen bahnt. Um dies sichtbar zu machen, lenken sie die Aufmerksamkeit zunächst auf die weiteren Kontexte, innerhalb derer dann die Aussagen über Maria ihren unentbehrlichen Platz finden. Dies geschieht in den beiden ersten Teilen des Buches. Erst im dritten Teil geht es um Maria, die Tochter Zion, die „unbefleckt Empfangene".

Im „Ersten Teil: Die Erbsünde: von Menschen verschuldeter Unheilszusammenhang" (13–104) legen die Autoren dar, dass sich die Menschen in einer Welt vorfinden, in die sich das schuld- und sündhafte Verhalten von Menschen niedergeschlagen hat. Eine solche „erbsündliche" Welt wirkt sich ihrerseits machtvoll auf das Wollen und Wirken der Menschen aus. Sie hindert sie daran, ein Leben zu entfalten und gestalten,

wie es Gottes Willen für seine Welt entspräche. Der sich so auswirkende Unheilszusammenhang hat universale Dimensionen. Er stammt aus dem Unwillen der Menschen, im Gang der Evolution die Schritte zu vollziehen, die in einen Lebenszusammenhang hineingeführt hätten, wie er Gottes Schöpfungsplan entsprochen hätte. In solchem Unwillen drückt sich der Menschen Ungehorsam gegenüber Gott, ihrem Schöpfer, aus. Das Alte Testament bezeugt in vielen seiner Texte, dass die Menschen im Bann einer solchen „Erbsünde" leben oder auch ihr Leben verfehlen. Im Neuen Testament handelt Paulus davon, vor allem in Röm 1–8. Bei den Unheilszusammenhängen, die dem Leben und Handeln der einzelnen Menschen, sie machtvoll bestimmend, vorausliegen, geht es stets um geschichtlich Bestimmtes. Die Verf. belegen dies durch Beispiele, z. B. durch eine ausführliche Erinnerung an den im Abendland verbreiteten christlichen Antijudaismus und den gesellschaftlichen Antisemitismus, aus denen sich schließlich die gewalttätigen Judenverfolgungen im Dritten Reich ergaben. Rousseau und andere Denker aus der Tradition der sog. Aufklärung meinten, die üble Verfassung der menschlichen Gesellschaften im Rahmen eines insgesamt optimistischen Bildes der Wirklichkeit deuten und überwinden zu können. Die biblische und kirchliche Lehre von der Erbsünde setzt nüchterner und tiefer an: Letztlich hat die Erbsünde ihren Grund in der Selbstverschließung der Menschen Gott gegenüber. Und diese stellt sich dann in einem dem Entscheiden und Handeln der Menschen vorausliegenden und ihn bestimmenden Unheilszusammenhang dar.

Der „Zweite Teil: Gottes Gegenaktion: der Kampf gegen die Erbsünde in Israel" (105–217) lenkt die Aufmerksamkeit auf das Volk Israel, das Gott (sich) bereitet hat, damit es die „Gesellschaft" sei, in der Gottes ursprüngliche Absicht mit seiner Schöpfung sich verwirklicht. Die großen Gründergestalten Abraham und Mose stehen für die Haltungen und Entscheidungen, die Israel zu dem Volk werden lassen, das Gott „gehört". Bei Abraham ist es die Gottesfurcht, bei Mose der Einsatz für die Befreiung aus der Knechtschaft. Wenn Israel der Tora folgt, wenn es das Opfer im Tempel darbringt, wenn es auf den Spruch der Propheten hört, wenn es sich der Weisheit öffnet, dann lebt in ihm auf, was Gott mit seiner Schöpfung im Sinn hatte. Gott hat seinem Volk Israel all dies gegeben, um so inmitten seiner versehrten Schöpfung den Raum und die Zeit der Erlösung und Versöhnung erstehen zu lassen. Wiederum ist es entscheidend, dass sich so eine Situation, ein Zusammenhang bildet, der dem Handeln und Wandeln der Menschen vorausliegt und auf den sie dann eingehen können, um so des Lichtes und des Lebens teilhaft zu werden, die Gott seinen Geschöpfen zugedacht hatte, ja, tatsächlich zuteilt. Es ist beachtlich, wie anziehend und überzeugend die Abschnitte über die großen Gestalten der jüdischen Geschichte, über die Tora, die Weisheit, den Tempel, gestaltet und gelungen sind. Sie münden am Ende des zweiten Teils in eine Erwägung ein, die dem Motiv des „Restes" Israels gilt. Sie weist schon in den dritten Teil hinüber; denn dort wird es um Maria gehen, die in Person ebenfalls den „heiligen Rest" verkörpert.

In diesem Teil – „Maria: das Inbild des erlösten Israel" (218–395) – geht es schließlich näherhin um Maria. Wie zuvor schon die großen Gestalten, von denen das Alte Testament erzählt: Abraham, Mose, David und viele andere, verkörpert – die Verf. sagen: „figuriert" – auch sie das Volk, dem sie zugehört. Sie, die das „Magnificat" gebetet hat, ist es selbst, in der das, was in ihm zur Sprache kommt, zum Ereignis geworden ist. So ist sie die „Figuration" des Volkes, das Gott sich bereitet hat, um in ihm hervortreten zu lassen, was ihn als Schöpfer der Welt bewegt hatte. So ist Maria die „Tochter Zion" und die „Jungfrau Israel". So sehr sie durch Gottes Gnade sein sollte und durfte, was sie war: die Mutter Jesu/die Mutter Gottes und das Urbild der Kirche und so der Anfang des Neuen Bundes – sie gehörte doch zuvor und wesentlich auch zum Alten Bund, der ja im Blick auf das Werk Christi auch schon eine Zeit der Gnade war. Kurz: Maria war die „immaculata", weil sie das „immaculata", das nach Gottes Willen und durch Gottes Wirken auch schon Israel und dann die Kirche kennzeichnete, verkörperte. So ist in ihr anschaubar, was es mit dem „unverdorbenen Konzept der Schöpfung" auf sich hat. Der dritte, umfangreiche Teil des Buches gilt über weite Strecken hin dem Aufweis der Möglichkeit, ja Sinnhaftigkeit, die dogmatischen Formeln der kirchlichen Lehrtradition einem neuen, biblisch gut begründeten Verständnis zu erschließen.

Heute, da es an der Zeit ist, die ganze christliche Theologie „israel-sensibel" zu reformulieren, kann dieses Buch über Maria eine besondere Beachtung beanspruchen, da es viele Fäden erkennen lässt, die Gottes Volk Israel und die Kirche Jesu Christi miteinander verknüpfen. W. Löser S. J.

Gosebrink, Hildegard, *Maria in der Theologie Hildegards von Bingen* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; Band 29). Würzburg: Echter 2004. X/398 S., ISBN 3-429-02292-4.

Die vorzustellende Abhandlung ist nach den Jubiläumsveranstaltungen des Hildegard-Jahres 1998 im Jahre 2000 abgeschlossen worden. Sie gliedert sich in drei Teile, von denen allein die ausführliche Einleitung (1–28) und das Ergebnis (357–366) bereits zwei darstellen. Neben der Bibliographie (367–393) hat die Verf.in auch ein Bibelstellenregister (394–398) erstellt. Es ist also evident, dass sich die eigentliche Abhandlung in den acht Kap. des Zweiten Teils entfaltet (29–356). Wenn man den Duktus dieser Darlegungen mit einem Wort zu erfassen suchte, dann böte es sich an, sie als ‚Mariologie unter christologischer Rücksicht' zu bezeichnen. Denn die Verf.in verortet die Mariologie Hildegards von Bingen im Kontext der anselmischen Frage nach dem Warum der Menschwerdung, hält aber gleich fest, dass Hildegard keine kohärente Antwort darauf entwickelt (29). Die Verf.in stellt zunächst Hildegards Auffassung von der absoluten Inkarnation dar (1. Kap. des 2. Teils, 29–56), während es in den folgenden Kap. 2–4 um den größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Schöpfung, biblischen Ureltern der Menschheit und alttestamentlicher Grundlegung der Menschwerdung des Wortes geht (57–98; 99–136; 137–173). In einem strengeren Sinn thematisiert das 5. Kap. („Die jungfräuliche Inkarnation in und mit Maria", 174–243) Aspekte der Mariologie in Hildegards Denken. Die abschließenden drei Kap. ziehen die Problematik der Inkarnation in die Zeit der Kirche aus. Kap. 6 („Die Gegenwart der Inkarnation im Neuen Bund", 244–295) artikuliert eigentlich Hildegards Ekklesiologie, während Kap. 7 („Die Inkarnation im Kontext der Eschatologie", 296–318) die Folgen der jungfräulichen Inkarnation für das Ende der Zeit diskutiert. Im letzten, dem achten Kap. („Hildegard als Exempel der Inkarnation des Wortes", 319–356) wirbt die Verf.in dafür, Hildegard selbst als zeitgenössische Aktualisierung der jungfräulichen Menschwerdung in Maria im 12. Jhdt. zu sehen: Hildegard habe mit ihren Visionen teil an der Offenbarung des Wortes (z.B. 320–327), und sie sei Zeichen der Endzeit (z.B. 345–349). Der in der Einleitung gebotene Forschungsbericht (1–5) muss nahezu zwangsläufig als stark ergänzungsbedürftig qualifiziert werden, da er schon acht Jahre alt ist. Darüber hinaus bleibt jedoch außer einem Aufsatz von Constant Mews und einem Verweis auf eine Buchpublikation Barbara Newmans, welche die Verf.in allerdings in ihrer deutschen Version benutzt, die wahrlich nicht unbedeutende fremdsprachliche Forschungsliteratur unerwähnt. Passt die Frage nach dem Charakter des hildegardischen Denkens (S. 6–10), das von manchen als Theologie bezeichnet werde, nicht eher in den Rahmen einer Schlussreflexion? Bei dem Exkurs über den göttlichen Ursprung der Visionen Hildegards von Rahners Überlegungen über die Möglichkeit gottgewirkter Visionen auszugehen (11–14), erscheint dem Rez. doch eher als weit hergeholt. Methodisch dürfte es angemessener sein, Hildegards eigenes Verständnis von ihren Visionen sowie ihre Realität als Visionärin als Ausgangspunkt für die Rückfrage an Rahner zu nehmen, ob denn sein Begriff auf diese mittelalterliche Autorin überhaupt zutreffe, was sowieso unwahrscheinlich sein dürfte. Sicherlich können weder Karl Rahner noch irgendein Mediävist die Frage nach dem göttlichen Ursprung von Hildegards Visionen beantworten. Aus der Kurzfassung unseres Kenntnisstandes in Bezug auf die Mariologie des 12. Jhdts. (14–21), welche hilfreich ist für die Konzeption der ganzen Arbeit, entwickelt die Verf.in in „Vorhaben und Ziel" (21–25) ihre eigene Fragestellung. Sie kann überzeugend belegen, dass es in der neueren Forschungsliteratur Rezeptionsketten gibt (23 oben), welche sie ihrerseits nicht fortführen will. Zugleich nimmt sie die Ergebnisse der neueren Arbeiten zu einer hildegardischen Bildtheologie aktiv auf (24). Der auf 26–27 verwendete Begriff der „Heilsgeschichte" in seiner Bedeutung für Hildegards Visionen hätte wenigstens unterlegt werden sollen mit Bezugnahme auf neuere Abhandlungen, z.B. auf den von K. Lehmann, W. Löser und

M. Lutz-Bachmann herausgegebenen Sammelband *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985. Auf S. 30 hingegen formuliert Verf.in mit Blick auf ihre Autorin: Die in deren Werk gegebene Konzeption von Heilsgeschichte als Kosmologie und als Dramaturgie wolle sie ausarbeiten. Aufgrund seiner eigenen Arbeiten (vgl. R. Berndt, *Vernünftig*, Würzburg 2003) beeilt sich der Rez., dieses Verständnis hildegardischer Theologie zu unterstreichen. Im Übrigen sind im Spektrum des geistigen Erbes des Hohen Mittelalters heilsgeschichtliche Entwürfe in kosmologischer Perspektive gar nicht so selten, zählen dazu doch zunächst liturgische Summen – hingewiesen sei hier beispielsweise auf Rupert von Deutz und Johannes Beleth oder auf Wilhelms von Auxerre unediertes Werk *De officiis ecclesiasticis* –, aber eben auch die Visionswerke Hildegards von Bingen.

Zu Beginn des 2. Kap. (57–59) kann Verf.in sehr einleuchtend die Symbolhaftigkeit des Wortes Gottes im Denken Hildegards in den Vordergrund rücken mit der Folge, dass sie Hildegards Schriftauslegung erläutert und auf ihre Praxis der Schriftsinne zu sprechen kommt (63–65). Im Verlauf der gesamten Abhandlung zieht Verf.in reichhaltige Querverbindungen zu den zeitgenössischen theologischen Diskussionen und zu den patristisch-frühmittelalterlichen Vorlagen Hildegards von Bingen. Im Ergebnis unterstreicht Verf.in, sie habe besonders Hildegards emanzipatorische Konzeption der Jungfräulichkeit als ein entscheidendes Element in ihrer Mariologie herausarbeiten können (358. 359. 365).

Die Bibliographie verzeichnet kaum einschlägige Titel aus und nach dem Jubiläumsjahr, außer der Dissertation von Viki Ranff 2001 und eigenen Publikationen der Verf.in. Ausdrücklich missbilligt der Rez., dass die Verf.in – von wem auch immer veranlasst – alle lateinischen Zitate aus den Werken Hildegards ersetzt hat durch deutsche Übersetzungen (Vorwort, V); wer ein wenig die hildegardische Latinität kennt, weiß, welcher Bärendienst dieser Dissertation damit zugefügt worden ist. – Alles in allem handelt es sich jedoch um einen weiteren nennenswerten Beitrag zur theologischen Durchdringung des Werkes der rheinischen Sybille. R. Berndt S. J.

4. Praktische Theologie

Reckinger, François, *Sakramentenpastoral geht auch anders*. Erfahrungen – Ergebnisse – Theologische Reflexionen. Mainz: Bernardus-Verlag 2007. 355 S., ISBN 3-8107-9261-6.

Der Verf., ein Priester, stammt aus Luxemburg, war aber im Laufe der Zeit auch an vielen anderen Orten tätig: im Erzbistum Köln, im Bistum Dresden-Meißen, ja auch in Burundi (Afrika). Heute lebt er in Geseke (Erzbistum Paderborn) als „Subsidiar" im kirchlichen Dienst. Er war über viele Jahre hin in der konkreten pastoralen Pfarrarbeit tätig. Gleichzeitig hat er auch theologisch-wissenschaftlich gearbeitet und sich als Theologe zu aktuellen Fragen der kirchlichen Praxis öffentlich zu Wort gemeldet. Dabei nahm er aus christlicher Verantwortung bisweilen auch in unbequemer Weise zu Trends Stellung, die er in katholischen Gemeinden am Werke sah.

Dies geschieht auch im vorliegenden Buch, in dem es um das ganze Feld der konkreten pastoralen Arbeit in den heutigen katholischen Pfarreien geht: die Praxis der Taufe, der Erstkommunion, der eucharistischen Kommunion überhaupt, der Firmung, der Aufnahme Erwachsener in die Kirche, der Krankensalbung, der christlichen Ehe, der Beerdigung, kurz: Kaum etwas ist aus dem Alltag der seelsorglichen Praxis ausgelassen. Wie jedermann weiß, entstehen in diesen Bereichen immer wieder ernste Probleme dadurch, dass viele Christen, die die kirchlich-sakramentalen Angebote in Anspruch nehmen, nur oberflächlich gläubig und darum nur wenig auf das eingestellt sind, was ihnen im Wort der Verkündigung und in den Heilszeichen der Sakramente begegnet. Dies kann niemanden in der Kirche kalt lassen; auch der Verf. zeigt angesichts dieser Realität seine Besorgtheit. Er hat es damit aber niemals genug sein lassen. Er hat vielmehr dort, wo ihm Menschen in der Seelsorge anvertraut waren, mit Energie und Phantasie nach

Wegen gesucht, um dem in den kirchlichen Angeboten Angelegten wirksam Geltung zu verschaffen. Das bedeutete immer wieder ein unermüdliches Sich-Bemühen.

Der Verf. gibt nun Einblick in seine pastoralen Erlebnisse und Erfahrungen. Das tut er sehr konkret, ganz plastisch. Jeder, der in der kirchlichen Seelsorge wirkt, erkennt in den Ausführungen des Verf.s das, was ihm selbst an Erfreulichem und Unerfreulichem widerfährt, sogleich wieder. Die Berichte von der „pastoralen Front" machen nachdenklich. Der wissenschaftlichen Pastoraltheologie können sie Anschauungsmaterial für ihre Reflexionen liefern. Dem pastoral Tätigen können sie zum einen zeigen, dass sie mit ihren Erfahrungen nicht allein sind, und zum anderen konkrete Anregungen zu neuen Bemühungen vermitteln. W. Löser S. J.

Meier, Esther, *Die Gregorsmesse*. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus. Köln [u. a.]: Böhlau 2006. 335 S./137 Abb., ISBN 978-3-412-11805-1.

Die Kunsthistorikerin Esther Meier (= M.) legt hier ihre 2003 in Marburg eingereichte Dissertation vor; mitzulesender Kontext ist das Projekt der VW-Forschungsgruppe „Kulturgeschichte und Theologie des Bildes im Christentum", in der M. mitarbeitete und auf deren Forschungen sie sich beruft (Vorwort; 12, Anm. 2). In ihrer Arbeit geht es M. nicht nur um die Bedeutung dieses bekannten und verbreiteten spätmittelalterlichen Bildtypus, sondern ebenso um seine Genese im deutschsprachigen Raum sowie die Funktionen bis zum totalen Niedergang in der Reformation (11–15).

Die Notwendigkeit einer neuen Beschäftigung mit diesem weit verbreiteten Bildtypus macht M. im ersten Kap. „Forschungs- und Begriffsgeschichte" (16–29) deutlich; denn obwohl bereits zu Anfang des 20. Jhdts. eine Herleitung des Bildsujets aus einer eucharistischen Legende um den hl. Papst Gregor zurückgewiesen worden war, hielt sich diese Forschungstradition in verschiedenen Variationen. Aufgrund der falschen Identifikation als bildliche Wiedergabe einer Legende wurde der Bildtypus „Gregorsmesse" genannt und als bildliche Umsetzung der Transsubstantiationslehre verstanden. Dagegen kann M. die „Entstehung der Gregorsmesse" (30–54) auf eine aus Byzanz stammende Mosaikikone des 13./14. Jhdts. in der römischen Basilika S. Croce in Gerusalemme zurückführen. Dieses Kultbild geht zeitlich der Entstehung der Legende voraus (vgl. 37–40); die Legende einer Erscheinung Christi vor Papst Gregor wiederum legitimierte den Kult und ließ den Betrachter durch die Autorität des heiligen Papstes an dessen Vision/„Offenbarung" teilhaben (41–42). Auch die häufiger als Beischriften zu Abbildungen dieser Ikone zu findenden Texte beziehen sich z.T. auf diese „Erscheinung Gregorii" (48–49); das später als „Gregorsmesse" bezeichnete Bildformular reflektiert diese Vision des Papstes (53–54). Damit bewegt sich der Bildtypus Gregorsmesse im Rahmen anderer mittelalterlicher Visionserzählungen.

Auch im Fortgang ihrer Untersuchung behält M. die chronologische Gliederung bei. Die Verbreitung der Gregorsmesse (55–106) findet laut M. zuerst an Pilgerwegen nach Rom statt (55). Die Funktion solcher Kopien besteht darin, dem Betrachter an der *visio Gregorii* teilhaben zu lassen. Diese wird als Vorausschau der *visio beatifica* vor allem in privaten Stiftungen (Epitaphien) thematisiert; dennoch funktionieren solche Epitaphien auch als „Andachtsbilder", indem vor ihnen mit einem Ablass versehene Andachtsübungen verrichtet werden (vgl. 177–182). Ebenso findet sich die Darstellung der Gregorsmesse in Bildzyklen mit moralisch-didaktischer Komponente (74–80; vgl. 196–200) sowie an Sakramentsnischen und Retabeln. Dort kommentiert sie zwar die im Verborgenen enthüllte Präsenz Christi im Altarsakrament (vgl. 130–139), stellt aber nicht im eigentlichen und beweisenden Sinne die Lehre der Transsubstantiation dar (127). So ist auch der Zeitpunkt der *visio* innerhalb nur selten eindeutig auf einen bestimmten Moment der Messe bzw. des Canon festgelegt (vgl. 128–129); meist ist lediglich allgemein der Zusammenhang angedeutet.

Mit der Etablierung der Gregorsmesse (107–245) erweiterte sich nicht nur der geographische Verbreitungsraum in die nördlichen Teile Deutschlands, der Niederlande und Schwedens (107); der Bildtypus fand auch Eingang in den nicht-öffentlichen Raum (Einblattdrucke: 116–119), die den wechselnden Nutzungszusammenhang der Gregorsmesse weiter unterstreichen (vgl. 167–176). Doch so unvermittelt der Typus der Gre-

gorsmesse aufkam, so plötzlich war auch sein Niedergang in der Reformation (246–277), wenn er auch noch über eine gewisse Zeit als Ausweis der Katholizität gelten konnte, da er die strittigen Themen (Heilige, Hierarchie, Sakrament, Passionsfrömmigkeit; vgl. 254; 263) im Bild zeigte. An diesem plötzlichen Verschwinden wird noch einmal deutlich, wie wenig Transsubstantiation (Reduktion auf ein Motiv) als eigentliches Thema der Gregorsmesse zu gelten hat (263). Auch schweigen sich altgläubige Bildtraktate zu ihr völlig aus, da sie sich nicht aus dem kirchlich approbierten Literaturkanon herleiten ließ und auch deswegen verschwand (270–277). M.s Resümee (278–280) stellt damit auch eher den Beginn neuer Forschungen dar: Die Aufgabe des Bildtypus Gregorsmesse/*visio Gregorii* sei nicht von seiner Gattung her vorgegeben, sondern vom Ort seiner Anbringung und dessen Handlungszusammenhang (280).

Der Untersuchung sind ein unpaginierter Tafelteil, eine Bibliographie der ungedruckten und gedruckten Quellen sowie der Sekundärliteratur (281–320), ein Orts-, Personen- und Sachregister (321–335) und ein Abbildungsnachweis (336) angehängt; gerade das Ortsregister ist für das Wiederauffinden der zahlreichen Belege M.s von großer Hilfe.

Neben kleineren Ungenauigkeiten – so erkennt M. die Wiederentdeckung des Kreuzes-Titulus 1492 nicht als Form der Neuinszenierung dieser Reliquie (34 Anm. 26) –, die aber die Argumentation nicht beeinträchtigen, stört aber vor allem der unklare Gebrauch des theologischen Vokabulars. Häufig wird der Ausdruck „Gott" unreflektiert auf Vater oder Sohn angewandt. Auch wenn von einer Verehrung nur der göttlichen Natur Christi die Rede ist, muss der Theologe zurückfragen, was damit gemeint sein soll (64), ebenso, wenn von der Visualisierung der Gegenwart Gottes „durch Bild, Sakrament und Reliquie" gesprochen wird (121). Unabhängig davon erfüllt „Die Gregorsmesse" ein Desiderat der Forschung auf dem aktuellen Stand kunsthistorischer Forschung und bleibt dabei für den Leser durch Zusammenfassungen am Ende der Kleinkap. zusammenhängend und verständlich. M. weist durch eine genaue Analyse des Bildformulars, seiner bildlichen Umsetzung und des Kontextes der jeweiligen Objekte auf die Vergeblichkeit des Versuchs hin, das Bildformular Gregorsmesse aus einer Legende abzuleiten bzw. auf ein Motiv (Transsubstantiation) hin zu reduzieren. Wenn auch die Theologie begriffliche Präzisierungen einfordern muss, so können es ihr solche Arbeiten doch ermöglichen, das Bild als eigenständige theologische Größe wahrzunehmen und (hier vor allem) auf seinen Anspruch auf die Systematik hin zu befragen. Es gelingt M. im Kontext der von ihr rezipierten Forschungen zum Sakramentsretabel, der Andacht und der Mnemotechnik zudem, die mittelalterliche Frömmigkeit aus dem statischen Konzept eines magischen „Schaubedürfnis" (Anton L. Mayer) zu lösen und über den Anteil des Betrachtenden am Funktionieren des Bildes diese Frömmigkeit/Andacht als „verstehendes Miterleben" zu definieren. A. Matena

Brading, David A., *Mexican Phoenix*. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across five centuries. Cambridge: Cambridge University Press 2001, XVII/444 S., ISBN 0-521-80131-1.

Ursprung, Geschichte und Bedeutung des heute in der Hauptstadt Mexikos gelegenen Marienheiligtums Guadalupe hat im Lauf der Jhdte. eine immense Literatur hervorgebracht und bis in die Gegenwart zu zahlreichen Kontroversen um Historizität und Interpretation der „Virgen de Guadalupe" geführt. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass mit der Arbeit des an der Universität Cambridge lehrenden englischen Historikers und Spezialisten für die mexikanische Geschichte ein meisterhafter Gesamtüberblick vorliegt, der für längere Zeit das Standardwerk in dieser Frage bilden dürfte.

Das Buch über die mexikanische Guadalupe-Tradition (auch Spanien hat ein Guadalupe-Heiligtum in der Extremadura), die knapp fünf Jahrhunderte umfasst, beginnt nicht in dem zu Guadalupe fast „schweigenden" 16. Jhdt. Im Jahre 1531, zehn Jahre nach der Eroberung von Tenochtitlán, soll die Jungfrau Maria auf dem Hügel von Tepeyac, einer alten aztekischen Kultstätte, dem Indio Juan Diego erschienen sein und ihm in der Landessprache Náhuatl aufgetragen haben, den Bischof (Juan de Zumárraga) davon zu unterrichten. Während dieser zum Beweis Blumen fordert, entsteht auf Diegos Mantel aus Kaktusfaser das fast lebensgroße Ganzkörperbild der Jungfrau. Bradings

Darstellung des „acontecimiento guadalupano" beginnt im 17. Jhdt., als die Erscheinungserzählungen literarische Gestalt gewannen. Von dort entfaltet der Verf. einerseits die wachsende Kenntnis um die Ursprünge und andererseits die anwachsende Kulttradition. Ingesamt ist das Buch in 15 Kap. eingeteilt, die im Wesentlichen einer chronologischen Ordnung folgen. Das erste und letzte Kap. greifen jedoch weiter aus: Zu Beginn erörtert der Verf. den christlichen Umgang mit Bildern zwischen Ikonoklasmus und Bildverehrung, ob in neuplatonischer oder didaktischer Variante; im Schlusskapitel bietet er Hinweise für eine theologische Interpretation.

Ab dem zweiten Kap. erläutert der Verf. zunächst den wegen der Gefahr der Idolatrie von Anfang an umstrittenen Kult sowie die Kontexte der marianischen Devotion in Europa (Loreto, Zaragoza) und in Mexiko (Virgen de los Remedios). Auf diesem Hintergrund geht er in den beiden folgenden Kap. auf die Hauptbegründer der Guadalupe-Tradition ein: den Bakkalaureus Miguel Sánchez, der 1648 seine Version der Gründungserzählung *Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de Mexico* veröffentlichte, die er in typologischer Deutung derart mit der apokalyptischen Frau (Offb 12) und weiteren biblischen Bildern verband, dass der indianische Seher Juan Diego als neuer Moses, Tepeyac als neuer Berg Zion, und die Jungfrau als Arche des Bundes erscheint. Eine poetisch ausgebaute, aber ohne biblische Allusionen auskommende Version der Erscheinungserzählung in Náhuatl, literarisch von der ersten abhängig, publizierte ein Jahr später der Lizentiat Luis Laso de la Vega mit seinem Werk *Huei Tlamahuiçoltica ... (Das große Ereignis ...)*, das unter seinen Anfangsworten *Nican Mopohua* bekannt ist und sich durch seine emotional berührende Dialogform auszeichnet. Zu diesen beiden Autoren kommen, um die Zahl der „vier Evangelisten" von Guadalupe (329) zu vervollständigen, Luis Becerra Tanco, der Laso de la Vega übersetzte und in seinem postumen Buch *Felicidad de México* (1675) in der Gestalt des Fernando de Alva Ixtlilxochitl die Rolle der indianischen Tradition starkmachte, sowie Francisco de Florencia, der mit seinem Werk *La estrella del norte de México* (1688) auf eine historische Fundierung aus war und daher weder die typologische Deutung des Sánchez noch die poetische Dramatisierung des Laso de la Vega übernahm, sondern indianische Quellen postulierte. Um diese Protagonisten der Guadalupe-Tradition scharen sich freilich zahlreiche andere Interpreten, die Brading mit ihren Deutungen, ob enthusiastisch oder skeptisch, fromm oder kritisch, in bunter Vielfalt auftreten und sprechen lässt, aber auch aufeinander bezieht. Dazu gehören der patriotische Intellektuelle und Exjesuit Carlos de Sigüenza y Góngora (Kap. 5) mit seinem Sacropoem auf Guadalupe ebenso wie der wohl beste novohispanische Maler Miguel Cabrera, der das Bild der Jungfrau nicht nur kopierte, sondern es auch auf die vier angewandten, eigentlich inkompatiblen Maltechniken (Öl, Tempera, Gouache, *empastado*) hin untersuchte; (197 muss es *Sublimis Deus* heißen) (Kap. 8). Dazu kommen zahlreichen Predigten mit typologischer Auslegung sowie kirchenpolitische Bemühungen, die Guadalupana nicht nur anzuerkennen, sondern auch zur Patronin der Stadt Mexiko und Neuspaniens, später auch Lateinamerikas (1910) und beider Amerikas (1999) zu erheben sowie ihr einen eigenen Platz im Kirchenkalender zu reservieren; dies gestand Papst Benedikt XIV. im Jahr 1754 zu, als er den 12. Dezember zu ihrem Festtag erklärte (Kap. 7). In der Aufklärungszeit wird der barocke Katholizismus zur Zielscheibe der Kritik (Kap. 9) und der historischen Bestreitung (Juan Bautista Muñoz); es ist aber auch die Zeit der Versuche, den hl. Thomas zum eigentlichen Begründer des Christentums in Amerika zu machen (Fray Servando Teresa de Mier) oder in geschichtstheologischer Deutung der Westwanderung Mexiko zum neuen Sitz von König und Papst zu erklären (Francisco Javier Carranza). Im Zeitalter der lateinamerikanischen Unabhängigkeitsbewegungen wird Guadalupe bei der ruralen Massenrebellion gegen die spanische Herrschaft zum Symbol der Befreiung (Miguel Hidalgo), aber auch das kurzlebige mexikanische Kaiserreich unter Agustín de Iturbide bedient sich des Bildes. Eine ähnliche Rolle war Guadalupe im Bürgerkrieg nach den liberalen Reformen unter dem Präsidenten Benito Juárez zugedacht (Kap. 10). Zur historischen Forschung dieser Zeit (Joaquín García Icazbalceta) kam polemische Apologetik und kirchliche Krönung des Bildes (Kap. 11 und 12). Zu Beginn des 20. Jhdts. sind die mexikanische Kirchenverfolgung und der bewaffnete ka-

tholische Aufstand (Cristiada) der prägende Kontext, sodann die apologetische Geschichtsschreibung (Mariano Cuevas, López Beltrán, Xavier Escalada) und die moderne neuere Forschung, die mit den Namen von Edmundo O'Gorman, Francisco de la Maza und Jacques Lafaye verbunden ist. Bradings kritische Untersuchung reicht überdies zu neueren theologischen Autoren (Richard Nebel, Virgil Elizondo) und Historikern (Stafford Poole, Lisa Sousa), aber auch bis zum Bau der neuen Basilika (1976) und zur neuerlichen Auseinandersetzung um die Historizität der Erscheinungen und des schließlich kanonisierten Juan Diego.

Das Werk Bradings stellt in magistraler Weise die komplexe Guadalupe-Tradition in ihrer Entwicklung über fast fünfhundert Jahre dar und zeichnet sich durch reichhaltige Benutzung der zahlreichen, meist schwer zugänglichen Quellen aus, die ihrerseits unterschiedlichen literarischen Gattungen angehören. Die sehr heterogene Quellenschriften reichen von historischen Berichten und Traktaten über panegyrischen Predigten und Dichtungen sowie apologetische Schriften bis hin zu kritischen oder polemischen Stellungnahmen, berücksichtigen aber auch ikonographische Untersuchungen, spekulative typologische oder geschichtstheologische Deutungen sowie bischöfliche und päpstliche Stellungnahmen. Dabei ist immer zu berücksichtigen, dass der Kult Unserer Lieben Frau von Guadalupe in seiner Geschichte zum einen der Ort tief verwurzelter Volksfrömmigkeit war und ist, die jedoch schon in Schriften des 16. Jhdts. kritisch betrachtet wurde (Bernardino de Sahagún); zum anderen aber bestimmte diese Tradition immer auch die politische und kirchliche Geschichte Mexikos und fungierte dort nicht selten als Symbol der Freiheit, ob in der indianischen Wahrnehmung, der kreolischen Unabhängigkeitsbewegung zu Beginn des 19. oder im liberalen Kirchenkampf zu Beginn des 20. Jhdts. Durch die Vernetzung der Quellen und ihrer wechselseitigen Bezüge affirmativer oder kritischer Art gelingt dem Verf. eine überzeugende Entwicklungsgeschichte der Guadalupe-Tradition, die jenseits apologetischer oder polemischer Frontstellungen historiographischen Prinzipien verpflichtet ist. Dabei kommt der Verf. nicht zuletzt aufgrund neuerer Forschungen zum plausiblen Schluss, dass die vergebliche Jagd nach indigenen Quellen zur Vernachlässigung der Schriften von Miguel Sánchez und Luis Laso de la Vega geführt habe, „the first evangelists und true founders of the Guadalupe tradition" (360). Der starke Quellenbezug führt aber nicht zu einer bloß immanenten Darstellung, denn die Quellen werden *lege artis* in den relevanten Kontexten interpretiert. Zunächst werden sie in den Kontext des Katholizismus, vor allem in seiner barocken Spielart, hineingestellt, und dort als typisches Beispiel kirchlicher Bilderverehrung situiert, was wiederum eine profunde Kenntnis des christlichen Streits um die Bilder und seine konfessionell unterschiedlichen theologischen Grundlagen voraussetzt. Des Weiteren stellt der Verf. als ausgewiesener Mexiko-Historiker diese Tradition in die politische Geschichte Mexikos, zunächst des kolonialen Neuspaniens, dann des unabhängigen Staates mit seiner wechselvollen Geschichte, in der die katholische Kirche bis zum Ende des 20. Jhdts. in teils mit Gewalt ausgefochtene Abwehrkämpfe verstrickt war und in der auch Guadalupe immer eine Rolle spielte. Diese historische Einbettung macht den besonderen Reiz des Buches aus, das exemplarisch die wechselnde Rolle der Religion in unterschiedlichen politischen Konstellationen aufzeigt, die sowohl legitimierend als auch widerständig bis zum Aufstand sein können. Doch bei aller politischen Wirkungsgeschichte gelingt es dem Verf., den bleibenden spirituellen Kern dieser Tradition sichtbar zu machen, der ihre Stärke und Inspiration ausmacht und es vermochte, sowohl dem indianischen als auch dem kreolischen Bevölkerungsteil eine eigene Identität zu verleihen. Daher sind über die historische Darstellung hinaus auch die Theologen gefordert, dieser mexikanischen Tradition der „Virgencita", die jährlich Millionen Pilger mobilisiert, über die bestehenden Ansätze hinaus zu reflektieren; zu Recht moniert Brading: „What is absent is a theological interpretation of the image and its tradition which takes recent research into account" (361). Dem Autor des verlegerisch hervorragend ausgestatteten und illustrierten Werks ist dafür zu danken, dass er verlässliche historische Grundlagen gelegt hat, auf denen weitere Forschungen und Interpretationen, insbesondere theologische, aufbauen können.

M. Sievernich S. J.

Krätzl, Helmut, *Eine Kirche, die Zukunft hat.* 12 Essays zu scheinbar unlösbaren Kirchenproblemen. Wien: Styria 2007. 200 S., ISBN 978-3-222-13224-7.

Das vorliegende Buch des bekannten Wiener Weihbischofs wurde bald nach seinem Erscheinen (2007) sehr kontrovers in der Presse diskutiert. Vermutlich lag das an den hier angesprochenen Themen: alte und neue Liturgie, Zölibat, Empfängnisverhütung, Römische Kurie, Abtreibung usw. – alles „heiße Eisen".

Das Buch enthält 12 Essays, auf sechs davon möchte ich etwas näher eingehen. „Ist das Konzil an allem schuld?" (8–23). Die Zahl der Kirchenaustritte ist gestiegen, zum Sonntagsgottesdienst kommen immer weniger Menschen, die Zahl der Priester wird geringer, immer weniger Gläubige gehen beichten – die Litanei des Jammerns ließe sich beliebig fortsetzen. Man sieht im Konzil häufig eher Abbrüche als Aufbrüche. Krätzl leugnet nicht, dass das Konzil auch negative Folgen hatte und hat, aber er empfiehlt den Kritikern des Vaticanum II, sich einmal (gleichsam als Gewissenserforschung) die folgenden drei Fragen zu stellen: 1. Ist das Wort Gottes in vollem Ausmaß zur Seele der Theologie und Inspiration des ganzen christlichen Daseins geworden, wie es „Dei Verbum" forderte? 2. Wird die Liturgie, gemäß der Lehre von „Sacrosanctum Concilium", als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens verstanden? 3. Hat in der Universalkirche und in den Partikularkirchen die Communio-Ekklesiologie schon ihre volle Wirkung erreicht? Wer sich solche und ähnliche Fragen gefallen lässt, der erkennt sehr schnell, dass wir den Schatz des Konzils noch gar nicht hinreichend entdeckt haben. „Beruft Gott zu wenige Priester?" (24–36). Wohl zu den größten Sorgen der Kirche (jedenfalls in Amerika und Westeuropa) gehört heute der wachsende Priestermangel. Lebendig gewordene Gemeinden sind ohne Hirten am Ort. Die sonntägliche Eucharistiefeier kann nicht mehr überall stattfinden. Der priesterliche Dienst konzentriert sich nur mehr auf die Spendung der Sakramente und versäumt so andere wichtige Formen der Seelsorge. Die wachsende Überlastung der Priester laugt diese spirituell aus. In dieser Lage setzt Krätzl auf die „viri probati", also auf die Weihe von Männern, die sich in der Ehe und im Leben bewährt haben. Es geht Krätzl nicht um die Abschaffung des Zölibats, aber er beharrt darauf, dass die vornehmliche Sorge der Kirche darin bestehen muss, dass überall die Eucharistie gefeiert werden kann. „In Wahrheit geht es um die Sakramente, auf die die Gläubigen ein Recht haben. Und die Kirche insgesamt muss abwägen, was ihr in ihrem Tun und ihrer Tradition vor allem aufgetragen ist" (36). „Warum gehen heute so wenige beichten?" (37–52). Dass die Beichte in eine Krise gekommen ist, hat viele Gründe: Manche kommen von „außen" (von den veränderten Lebensbedingungen), manche auch von „innen" (aus der Beichtpraxis selbst). Diese Praxis war vielfach zur Routine geworden; der echte Wille zur Umkehr fehlte. Der sogenannte Beichtspiegel gab die Wirklichkeit des Lebens nur mangelhaft wieder. Eine peinliche Fragepraxis (besonders im Bereich des 6. Gebots) hat manche „Beichtkinder" verstört. Ist diese Krise der Beichte vielleicht auch eine Chance? Krätzl sieht es so: „Künftig wird man seltener beichten gehen, als es früher angemahnt war. Weit mehr wird man auch die anderen Formen der Sündenvergebung nützen. Die Beichte selbst aber wird dann jeweils wirklich zu einer *revision de vie*, gleichsam zu einer kleinen Lebensbeichte werden, mit Reue für das Vergangene und einer Neuausrichtung für die Zukunft. Eine solche Beichte braucht aber ihre Zeit. Und auch genügend Priester, die dafür Zeit haben und dafür geeignet sind" (49).

„An Lebenswirklichkeiten vorbei?" (53–65). In diesem Kap. behandelt der Autor die folgenden drei Themenkreise: Empfängnisverhütung, wiederverheiratete Geschiedene, Kondome bei Aidskranken. „Die Fruchtbarkeit der Ehe" und die „verantwortbare Elternschaft" waren die Themen von „Gaudium et spes" (Art. 50). Über die sittliche Bewertung entsprechender *Methoden* konnte man sich im Konzil aber nicht einigen. Diese Aufgabe wurde einer Kommission von 60 Mitgliedern übertragen. 56 von ihnen befürworteten schließlich eine Entscheidung, die unter bestimmten Umständen auch Verhütungsmittel als verantwortbar ansah; vier Theologen waren gegen diese Entscheidung. In seiner Enzyklika „Humanae vitae" vom 25. Juli 1968 schloss sich Papst Paul VI. dem Minoritätsvotum an. Nach Krätzl hat diese Enzyklika die Atmosphäre in der Kirche vergiftet. „Die Lehrautorität der Kirche auf dem Gebiet der Ehemoral [...] hat seither

bei nicht wenigen an Glaubwürdigkeit verloren, weil sie empfinden, dass hier die moralische Forderung an der Lebenswirklichkeit vieler Ehepaare vorbeigeht" (56). Ähnliches wird man von der offiziellen Haltung der Kirche bezüglich der wiederverheirateten Geschiedenen sagen müssen. Und am unverständlichsten ist die Entscheidung Roms gegenüber jenen Ehepaaren, bei denen ein Partner mit HIV infiziert ist. „Afrikanische Bischöfe haben zu wiederholten Malen die Meinung geäußert, in diesen Fällen sei die Verwendung eines Kondoms erlaubt. Aus Rom kam meist sofort eine Ablehnung" (64). Nicht ganz in den Duktus der 12 Essays passt das folgende Kap. „Flankierende Maßnahmen zur Fristenregelung" (148–162). Denn hier handelt es sich ja nicht um ein „scheinbar unlösbares Kirchenproblem" (so der Untertitel des vorliegenden Buchs), sondern um ein Problem, bei dem die Kirche (mit ihrer gesunden und richtigen Lehre) an den falschen staatlichen Gesetzen gescheitert ist. Die Fristenregelung in Österreich ist die allerschlechteste „Lösung" des Problems. Hier wird nämlich die Tötung menschlichen Lebens im Mutterleib willkürlich für drei Monate straffrei erklärt, obwohl eine solche Handlung in Wirklichkeit sittlich verwerflich ist.

Im letzten Kap. des vorliegenden Buches (Eine Kirche, die Zukunft hat, 180–194) zieht der Autor gleichsam die Summe seiner bisherigen Überlegungen. Sein Schlussurteil ist nicht einfach nur optimistisch; eher handelt es sich um eine „sorgenvolle Hoffnung". „Eine Kirche, die Zukunft hat? Das ist keine Frage, sondern drückt eine feste Überzeugung aus, dass sie tatsächlich Zukunft hat. Es fragt sich nur, wie diese Zukunft ausschauen wird. Ich fürchte nicht, dass die Kirche da oder dort der Säkularisierung oder der Islamisierung zum Opfer fällt. Aber ich mache mir Sorgen, dass ihr Salz schal wird und ihr Licht immer weniger Menschen richtungweisend leuchtet" (194). – Ich habe das vorliegende (schmale, aber inhaltsschwere) Buch mit viel Gewinn gelesen. Es enthält viel Zündstoff. Dank auch an den Verlag, der dem Buch eine schöne und ansprechende äußere Form gegeben hat. R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; Band 41: Denkmalschutz und Denkmalpflege im kirchlichen Bereich. Herausgeber: *Burkhard Kämper* und *Hans-Werner Thönnes*. Münster: Aschendorff 2007. 188 S., ISBN 978-3-402-04372-1.

Der vorliegende Bd. enthält die 41. „Essener Gespräche", welche am 13. und 14. März 2006 stattfanden. Das Thema erhielt seine besondere Brisanz, weil der gastgebende Bischof von Essen (Felix Genn) ankündigte, dass in seiner Diözese eine Reduktion der Pfarreien vorgenommen werden muss. Aus 259 Pfarreien werden jetzt 43. Dies bedeutet zugleich, dass 96 Kirchen aufgegeben werden (vgl. 2). Eine weitere Richtzahl: In den letzten 40 Jahren ist in Deutschland die Zahl der Ordensleute von 300 000 auf 30 000 gesunken (vgl. 109). Dies alles bedeutet, dass viele Klöster und Kirchen profaniert, also verkauft bzw. abgerissen werden müssen. – Der vorliegende Bd. enthält vier Referate. Im ersten (Theologie des Kirchbaus, 7–22) steuert *K. Berger* ziemlich bald auf Konfrontationskurs. So vertritt er die These, dass ein Kirchbau weder durch die feiernde Gemeinde noch durch Wortverkündigung oder Sakramentenspendung, sondern durch die Weihe zum Gotteshaus wird. Mit Blick auf etwaige nachkirchliche Nutzungen verbindet er damit die kritische Frage, ob man dadurch Gott nicht sein Eigentum entziehe. Diese Auffassung steht im Zentrum der anschließenden Aussprache. Einige Redner widersprechen der Sichtweise des Referenten. Sie weisen darauf hin, dass der Kirchenraum erst durch die Liturgie und die Gottesdienst feiernde Gemeinde zum Sakralraum wird. Im Übrigen vertritt Berger auch die These, Gott sei ein Mann. „Die himmlische Welt ist, wenn sie denn überhaupt personal vorstellbar ist, nur als männlich, aber nicht als weiblich vorstellbar" (19). Eine Ordination bzw. eine Priesterweihe der Frau kann es aus diesem Grund nicht geben, weil nur ein Mann die „himmlische Welt" symbolisieren könne. Im zweiten Referat (Gemeinsam Werte erhalten: Kirche und Denkmalpflege, 45–60) stellt *U. Mainzer* die gemeinsamen Wurzeln wie auch aktuelle Schnittstellen von kirchlicher und staatlicher Denkmalpflege für die Bewahrung des Kulturerbes heraus. Dieses Erbe ist freilich jetzt bedroht. Die moderne Säkularisierung hat (verstärkt durch wachsende Haushaltsdefizite) zusammen mit einem demografischen Wandel, mit Kirchenaustritten und der mangelnden Bereitschaft zu religiösen Bindungen Leerstellen entste-

hen lassen. Konkret: Die Kirchen müssen eine „Institutionenreduktion" vornehmen und viele Gebäude verkaufen. Um dadurch heraufbeschworene mögliche Abrisse denkmalwerter Substanz sowie unverträgliche Umnutzungen zu verhindern, sind Phantasie und weniger eingefahrene Strategien gefragt. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass auch schon in der Vergangenheit ungewöhnliche Fremdnutzungen von sakralen Bauten in einer Vielzahl von Fällen wesentlich ihr Überleben bis in unsere Tage erst ermöglicht haben. Die Schuldenberge öffentlicher Haushalte erfordern auch für kirchliche Gebäude die Erschließung alternativer Finanzierungsmodelle. Im dritten Referat (Kirchliche Denkmalpflege im Spannungsfeld von Bewahren und liturgischen Anforderungen, 61–91) gibt *B. M. Kremer* einen Überblick über die Akzentverlagerungen im liturgischen Verständnis und ihren Einfluss auf die Gestaltung der Kirchenbauten in den unterschiedlichen Epochen der Kunstgeschichte. Die Liturgie und das jeweilige Kirchenverständnis sind „Bauherr" des Gotteshauses. Darin liegt ein Spannungsfeld zwischen der Aufgabe der Denkmalpflege, Kirchen als Denkmalobjekte möglichst unversehrt zu bewahren, und dem Anliegen der Gemeinden, ihre Kirchenräume im Sinne des heutigen liturgischen Verständnisses angemessen zu nutzen und gegebenenfalls umzubauen. Die Veränderungen in der konfessionellen Landschaft und die Umstrukturierung in unseren Städten und Gemeinden zwingen die Kirchen, in Zukunft Gotteshäuser (auch solche von Denkmalbedeutung) aufzugeben. Ein großes Problem besteht auch hinsichtlich der Erhaltung historischer Klosteranlagen, da viele Klöster in den kommenden Jahren aussterben werden. Eine Lösung dieser (sich massiv abzeichnenden) Problematik der Erhaltung historischer Klosteranlagen ist noch nicht in Sicht. Den letzten Vortrag hielt *F. Hammer* (Kulturstaatlicher Denkmalschutzauftrag und kirchliche Freiheit, 113–151). Hammer arbeitet zunächst die Vielfalt der (dem Denkmalschutz unterfallenden) Objekte unter kirchlicher Verantwortung heraus. Der Bestand an kirchlichen Denkmalen reicht von den Domen des Mittelalters über Stadtkirchen, Klosterkirchen, Wallfahrtskirchen, Dorfkirchen bis hin zu bescheidenen Kapellen; er umfasst auch deren Zubehör und Ausstattung (Altäre, Kanzeln, Taufsteine, Farbglasfenster, Orgeln), sodann historische Pfarrhäuser, ganze Pfarrhöfe, Klosterkomplexe und denkmalwerte kirchliche Verwaltungsgebäude, Bildstöcke und Wegkreuze, *vasa sacra* und vieles mehr. Zwischen den Interessen der Kirchen und dem staatlichen Denkmalschutzauftrag ist ein verhältnismäßiger Ausgleich mit dem Ziel ihrer Optimierung zu schaffen. Dabei sind alle berührten, von der Verfassung geschützten Positionen (ihrer Bedeutung im konkreten Fall entsprechend) bestmöglich zur Geltung zu bringen. Einen absoluten Vorrang kann keiner der betroffenen Belange beanspruchen. Besteht für gottesdienstliche oder kirchliche Nutzungen kein sinnvolles Bedürfnis mehr, so kann eine Kirche gezwungen werden, Denkmale weiter zu erhalten. Andererseits dürfen Denkmale nach Profanierung nicht abgerissen werden, wenn sich sinnvolle Nachfolgenutzungen finden. „Diese müssen hingenommen werden, auch wenn sie der Voreigentümerin als dubios erscheinen mögen" (150). In der anschließenden Aussprache (152–172) wurde besonders kontrovers diskutiert über die Frage der Zulässigkeit von Solaranlagen auf Kirchendächern, die Nutzung kirchlicher Fassaden als Reklameflächen und die These, dass nach einer Profanierung denkmalgeschützte Kirchen selbst bei dubiosen Folgenutzungen nicht abgerissen werden dürfen. – Man kann die Essener Gespräche nur bewundern. Ich kenne keinen anderen deutschsprachigen Kongress, der die aktuellen Fragen unseres Staatskirchenrechts auf so hohem Niveau behandeln würde. Seit über 30 Jahren verfolge ich das Schicksal der „EssGespr." und bin froh, dass es dieses Podium der Wissenschaft gibt.

R. Sebott S. J.

Oswald von Nell-Breuning SJ: Anekdoten – Erinnerungen – Originaltexte. Herausgegeben von *Johannes Arnold* unter Mitarbeit von *Bettina Beck*. Trier: Paulinus Verlag 2007. 295 S., ISBN 978-3-7902-1622-6.

Obwohl P. von Nell-Breuning (1890–1991) zu den Großen des 20. Jhdts. gehört, gibt es über ihn noch immer keine (qualitativ wertvolle) Biographie. Man vergleiche nur einmal den „mäßigen" Artikel über Nell-Breuning im LThK³ VII (1998) Sp. 732 f. Es war deshalb eine glückliche Idee, die seit langem umlaufenden Anekdoten und Erinnerungen an P.

von Nell zu sammeln und zu publizieren. Ich habe dieses Buch mit viel Gewinn gelesen – und bisweilen herzlich gelacht. Der Herausgeber (und seine Mitarbeiterin) haben viel Fleiß, Phantasie und Sorgfalt auf die Erstellung des vorliegenden Werkes verwandt. Der Satz ist hervorragend, der Preis niedrig. Das Buch hat alle Aussichten auf großen Erfolg.

Natürlich ist es ganz unmöglich, den Inhalt des vorliegenden Buches auch nur andeutungsweise mitzuteilen; man muss es einfach selbst lesen. Dennoch möchte ich wenigstens drei Anekdoten zitieren, die gewiss Lust aufs Selberlesen machen können. Die erste Anekdote wird von *L. Zenetti* mitgeteilt, und sie sagt uns etwas über den unglaublichen Fleiß, den P. von Nell hatte. „Heimgekehrt aus der Kriegsgefangenschaft, begann ich im Frühjahr 1947 das Studium in Sankt Georgen. Man empfahl uns Neuen, bei den verschiedenen Professoren Antrittsbesuche zu machen. So klopfte ich schließlich auch an der Tür von Pater von Nell-Breuning. Auf sein ‚Herein!' öffnete ich die Tür seines Arbeitszimmers. Er saß am Schreibtisch und wandte sich mir kurz zu. ‚Ich möchte mich vorstellen', sagte ich, immer noch an der Tür. – ‚Na, tun Sie's doch!' hörte ich sagen. Darauf sagte ich meinen Namen und fügte hinzu, dass ich aus Frankfurt bin … ‚Schön', beendete er unser Gespräch, ‚da wollen wir einander nicht unsere kostbare Zeit stehlen!' – Mein Besuch war sehr kurz, doch auf seine Weise unvergesslich. Ich empfand vor allem Respekt vor seinem Arbeitseifer" (61). Die zweite Anekdote wird von mehreren Zeugen berichtet (u. a. von Schwester Albertona und Schwester Bernardia; beide ADJC) und beleuchtet die extreme Sparsamkeit des P. von Nell. „Nell-Breuning geht in den Kaufhof: ‚Ich möchte einen Kragenknopf. Wieviel kostet der?' – ‚Das Paar kostet 15 Pfennig.' – ‚Ich brauche aber nur einen.' – ‚Wir verkaufen die Knöpfe nur paarweise.' – ‚Ich brauche aber trotzdem nur einen.' Nach hartnäckiger Verhandlung entnimmt die Verkäuferin einen der beiden Knöpfe. Nell-Breuning: ‚Wieviel kostet der eine?' – ‚8 Pfennig.' – ‚Dann geben Sie mir den anderen'" (89). Die dritte Anekdote erzählt uns Pfarrer F. Meudt. Sie lässt schon etwas erkennen von der herben Milde, die P. von Nell im hohen Alter besaß. „Ich bin im ersten Semester – es war das Wintersemester 1989/1990 –, noch ganz neu an der Hochschule Sankt Georgen, laut pfeifend über den Flur gegangen. (Damals konnte man noch durch den Jesuitentrakt hindurch, wenn man auf die andere Seite wollte.) Und plötzlich ging die Tür auf, und da stand der Nell vor mir. Er hat mich ganz entgeistert angeguckt, mit seinem großen Zeigefinger mich hereingewunken und zu mir gesagt: ‚Setzen Sie sich hier auf den Stuhl, pfeifen Sie Ihr Lied zu Ende, und dann gehen Sie weiter. Sie stören ja das ganze Haus.' Und ich war dermaßen platt, dass ich im ersten Moment gar nichts zu sagen wusste. Dann haben wir zwei, drei Sätze miteinander gewechselt. Und dann bin ich tatsächlich weiter – allerdings leise und auch nie mehr pfeifend – durch das Jesuitenhaus gegangen" (136 f.).

Wenn man das vorliegende, sehr schöne Buch gelesen hat, stellen sich zwei Fragen: 1. Stimmen die Anekdoten? Sind sie wahr? 2. Welches Lebensbild zeichnen diese Geschichten von P. von Nell-Breuning? Zur ersten Frage: Der Herausgeber schreibt dazu: „Die im folgenden präsentierten Texte dokumentieren nicht in jedem Fall historisch nachweisbare Fakten, sondern auch subjektive Erinnerungen oder Legendenbildungen, die einander in Details widersprechen können. Da auch sie zum Gesamtbild einer Persönlichkeit und ihrer Wirkung beitragen, wurden sie ganz bewusst nicht ausgeklammert" (7). – Als P. Mario von Galli einige Anekdoten über Oswald von Nell-Breuning erzählte (diese Anekdoten sind auch in das Buch von J. Arnold „hinübergewandert"; vgl. 20, 22, 69), schrieb v. Nell in einer Rezension (ThPh 61 [1986] 307): „In den hier wiedergegebenen Interviews gibt der berühmte Redner und Journalist sich ganz, wie er ist. Das kann ich bezeugen, der ich ihn, der jetzt im 82. Lebensjahr steht, seit seinem 12. Lebensjahr kenne. Zwar haben sich in das, was er über mich berichtet (119/20), nachweisliche Erinnerungstäuschungen eingeschlichen, und so vermute ich, dass auch andere Einzelheiten, die er schildert, sich in seiner Erinnerung verfärbt haben, aber darauf kommt es gar nicht an." – Der ehemalige Jesuitenpater Gregor Heussen drehte im Jahr 1985 mit P. von Nell für den Bayerischen Rundfunk den Film „Das Unbequeme ist erfolgreich". In diesem Zusammenhang regte der damalige Provinzial der Norddeutschen Provinz, P. Rolf-Dietrich Pfahl SJ, eine Sammlung von Anekdoten über P. von Nell an. Nachdem P. Heussen ca. 50 Anekdoten gesammelt hatte, legte er sie P. von Nell vor. Dieser bezweifelte den Wahrheitsgehalt der Anekdoten und bat, von einer

Publikation abzusehen. Dem fügte man sich. – Auch der Rez., der von 1964 bis 1991 mit P. von Nell in derselben Kommunität von Sankt Georgen lebte und im Fach Kirchenrecht dessen Nachfolger war, müsste hinter manch hier erzählte Geschichte ein Fragezeichen machen. Summa summarum: Man wird den Wahrheitsgehalt mancher (über P. von Nell) berichteten Anekdoten nicht zu hoch einschätzen dürfen. Wir kommen zur zweiten Frage: Welches Lebensbild zeichnen die hier gesammelten Geschichten von Oswald von Nell-Breuning? Natürlich sprechen die gesammelten Anekdoten und Erinnerungen zunächst für sich selbst. Dennoch hätte man vielleicht erwarten können, dass der Herausgeber (etwa in einem Nachwort) ein Charakterbild des P. von Nell gezeichnet hätte – so wie es die Anekdoten eben zulassen. Das ist aber nicht geschehen. Damit ergibt sich erneut die Notwendigkeit, über P. von Nell-Breuning eine (wissenschaftlichen Kriterien genügende) Biographie zu schreiben. Dieser zukünftige Biograph wird an dem hier angezeigten Buch von J. Arnold (und B. Beck) nicht vorbeigehen können. R. Sebott S. J.

***

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Ammann, Christoph, Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik (Forum Systematik; Band 26). Stuttgart: Kohlhammer 2007. 258 S., ISBN 978-3-17-019971-2.

Beauchamp, Tom (Hg.), David Hume: A Dissertation on the Passions (The Clarendon Edition of the Works of David Hume). Oxford: Clarendon Press 2007. CXXXV/317 S., ISBN 978-0-19-925188-9.

Beuttler, Ulrich, Gottesgewissheit in der relativen Welt. Karl Heims naturphilosophische und erkenntnistheoretische Reflexion des Glaubens (Forum Systematik; Band 27). Stuttgart: Kohlhammer 2006. 438 S., ISBN 978-3-17-019549-3.

Boldt, Joachim, Sein und Sollen. Philosophische Fragen zur Erkenntnis und Verantwortlichkeit (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Band 4). Würzburg: Ergon 2008. 229 S., ISBN 978-3-89913-607-4.

Brown, David, God & Mystery in Words. Experience through Metapher and Drama. Oxford: Oxford University Press 2008. 288 S., ISBN 978-0-19-923183-6.

Desmond, William, God and the Between (Illuminations: Theory and Religion). Malden/MA: Blackwell Publishing 2008. XII/347 S., ISBN 978-1-4051-6233-3.

Elbe-Seiffart, Til, Gewissheit und Motivation. Eine theologische Auseinandersetzung mit der Motivationspsychologie. Stuttgart: Kohlhammer 2008. 477 S., ISBN 978-3-17-020105-7.

Hausmann, Marc, Die aristotelische Substanz in Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Dissertationes: Series Philosophica; 24). Rom: EDUSC 2008. 370 S., ISBN 978-88-8333-187-9.

Hoppe, Ulrich T. G., Zwischen Atum und Mohrenland. Eine theologische Relecture narrativer Texte Werner Bergengruens unter besonderer Berücksichtigung ihrer geschichtstheologischen Möglichkeiten und Grenzen (Münsterische Beiträge zur Theologie; Band 64). Münster: Aschendorff 2007. VI/258 S., ISBN 978-3-402-03969-4.

Iribarren, Isabel [u. a.] (Hgg.), Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance (Ashgate Studies in Medieval Philosophy). Aldershot: Ashgate 2008. XIV/235 S., ISBN 978-0-7546-5803-0.

Keller, Daniel, Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant. Theologische Deutungen. Paderborn: mentis Verlag 2008.400 S., ISBN 978-3-89785-590-8.

Knechten, Heinrich Michael, Starzen in Optina (Studien zur russischen Spiritualität; Band 4). Waltrop: Spenner 2007. 254 S., ISBN 978-3-89991-069-8.

Koch, Alois, Johannes Chrysostomus und seine Kenntnisse der antiken Agonistik im Spiegel der in seinen Schriften verwendeten Bilder und Vergleiche (Nikephoros: Beihefte; Band 14). Hildesheim: Weidmann 2007. IX/170 S., ISBN 978-3-615-00339-0.

Kremer, Markus [u. a.] (Hgg.), Macht und Moral – Politisches Denken im 17. und 18. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2007. 365 S., ISBN 978-3-17-019695-7.

Lievens, Thierry, L'éthique comme vocation. Se laisser choisir pour choisir (donner raison; 22). Bruxelles: Éditions Lessius 2007. 282 S., ISBN 978-2-87299-172-3.

Menke, Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie. Regensburg: Pustet 2008. 586 S., ISBN 978-3-7917-2115-6.

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 978-3-402-10280-0.

Müller, Klaus, Glauben – Fragen – Denken; Band 2: Weisen der Weltbeziehung. Münster: Aschendorff 2008. XXIV/864 S., ISBN 978-3-402-00421-0.

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 978-3-429-02799-5.

Oberhammer, Gerhard, Ausgewählte kleine Schriften (Publications of the De Nobili Research Library; Band 33). Wien: Institut für Südasien-, Tibet und Buddhismuskunde der Universität Wien 2006. XXXVII/769 S., ISBN 3-900271-39-9.

O'Collins, Gérald, Salvation for All. God's Other Peoples. Oxford: Oxford University Press 2008. IX/279 S., ISBN 978-0-19-923890-3.

Pétrement, Simone, Simone Weil. Ein Leben [La vie de Simone Weil ‹deutsch›]. Leipzig : Leipziger Universitätsverlag 2007. 753 S., ISBN 978-3-936522-84-4.

Plantinga, Alvin/Tooley, Michael, Knowledge of God (Great Debates in Philosophy). Malden/MA: Blackwell Publishing 2008. 270 S., ISBN 978-0-631-19364-7.

Ponga, Silouane, L'Écriture, âme de la théologie. Le problème de la suffisance matérielle des Écritures (Théologies). Paris: Les Éditions du Cerf 2008. 512 S., ISBN 978-2-204-08287-7.

Reikerstorfer, Johann, Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften (Religion – Geschichte – Gesellschaft; Band 35). Berlin [u. a.]: LIT 2008. 376 S., ISBN 978-3-8258-7480-3.

Riedenauer, Markus, Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus (Theologie und Frieden; Band 32). Stuttgart: Kohlhammer 2007. 562 S., ISBN 978-3-17-019797-8.

Schiemann, Gregor, Werner Heisenberg (Beck'sche Reihe: Denker; 577). München: Beck 2008. 157 S., ISBN 978-3-406-56840-4.

Schwaetzer, Harald/Zeyer, Kirstin (Hgg.), Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart. Münster: Aschendorff 2008. 385 S., ISBN 978-3-402-12759-9.

Schwinge, Gerhard (Hg.), Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert; Band 5: Kultur und Bildung. Heidelberg [u. a.]: verlag regionalkultur 2007. 536 S., ISBN 978-3-89735-502-6.

Sorgner, Stefan Lorenz [u. a.] (Hgg.), Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch (Rowohlts Enzyklopädie; 55691). Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 2008. 511 S., ISBN 978-3-499-55691-3.

Weigl, Adrienne, Der preisgegebene Mensch. Überlegungen zum biotechnischen Umgang mit menschlichen Embryonen. Mit einem Vorwort von Robert Spaemann. Gräfelfing: Resch 2007. 315 S., ISBN 978-3-935197-53-3.

Weiner, Sebastian Florian, Eriugenas negative Ontologie (Bochumer Studien zur Philosophie; Band 46). Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner 2007. 222 S., ISBN 978-90-6032-377-9.

Zordan, Davide, Connaissance et mystère. L'itinéraire théologique de Louis Bouyer (Théologies). Paris: Les Éditions du Cerf 2008. 807 S., ISBN 978-2-204-07707-1.

ThPh 83 (2008) 321–354

Ethik des Eigentums

Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Herausforderungen

Von Eberhard Schockenhoff

Zu den sozialen Institutionen, die das friedliche Zusammenleben der Menschen seit jeher ermöglichen, gehört in allen Kulturvölkern die Ordnung der Eigentums- und Besitzverhältnisse. Ohne Gewissheit darüber, was Mein und Dein ist und wer die Verfügungsgewalt über welche öffentlichen und privaten Güter besitzt, kann keine Gesellschaft die elementare Lebenssicherheit garantieren, deren Gewährleistung der wichtigste Legitimationsgrund des neuzeitlichen Staates ist. Die Eigentumsethik des Christentums, die bis in das 20. Jahrhundert hinein großen Einfluss auf die europäischen Gesellschafts- und Rechtsordnungen ausübte, beruht auf der Überzeugung, dass der Institution eines sozial gebundenen Privateigentums eine normative Vorrangstellung gegenüber allen anderen Organisationsformen der Güterverteilung zukommt. Nach dem Scheitern des kommunistischen Experiments, die politische Utopie einer klassenlosen Gesellschaft durch den Kollektivbesitz zumindest der Produktionsmittel und des Grund- und Bodeneigentums zu verwirklichen, steht die Institution des Privateigentums im weltweiten Vergleich der gesellschaftlichen Ordnungssysteme noch konkurrenzloser da als die des demokratischen Rechtsstaates, zu der sie seit dessen Ursprüngen in einer engen Wechselwirkung steht. Ein gesichertes Urteil darüber, ob die seit dem Zusammenbruch des Weltkommunismus in der Russischen Republik und in der Volksrepublik China praktizierten Mischformen eines Staatskapitalismus mit starken privatwirtschaftlichen Elementen langfristig und unumkehrbar zu einer Demokratisierung staatlicher Machtausübung führen werden, ist derzeit noch nicht möglich. Dennoch gibt es gute historische Gründe dafür, einen notwendigen Zusammenhang zwischen der sozialen Institution des Privateigentums und der demokratischen Staatsform als solcher anzunehmen.

Allerdings bedeutet die innere Affinität von privater Eigentumsordnung und rechtsstaatlicher Demokratie nicht, dass ein freier Wettbewerb in globalisierten Weltmärkten überall zu steigendem Wohlstand und infolgedessen zu parlamentarischen Demokratien nach westlichem Muster führen wird. Vielmehr ist wenigstens für die nächsten Jahrzehnte damit zu rechnen, dass im asiatischen und islamischen Raum quasi-totalitäre Herrschaftsformen bestehen bleiben, die politisch nur schwer einzuordnende Chimärengebilde darstellen: Auf der Grundlage nationalistischer Ideologien oder eines aggressiven religiösen Fundamentalismus verbinden sie die Akzeptanz quasi-marktwirtschaftlicher Produktionsformen mit der strikten Ablehnung einer auf die Anerkennung unveräußerlicher Menschenrechte und das

Streben nach sozialer Gerechtigkeit gegründeten rechtsstaatlichen Demokratie. Derartige politische Hybridkulturen belegen, dass der in der Entwicklung der europäischen Länder nachweisbare Zusammenhang zwischen Privateigentum und rechtsstaatlicher Demokratie nicht überall als automatisch wirksam unterstellt werden darf. In der am 21. November 1990 in Paris unterzeichneten „Charta für ein neues Europa" haben alle 34 Staaten der ehemaligen KSZE den engen Zusammenhang zwischen Marktwirtschaft, Demokratie und rechtstaatlicher Ordnung anerkannt.[1]

Wie dieser Zusammenhang näherhin verstanden werden soll, ist in der gegenwärtigen Eigentumsdiskussion Gegenstand weitreichender Kontroversen; insbesondere ist umstritten, welche rechtlichen Einschränkungen der privaten Verfügungsgewalt über Sach- und Kapitalvermögen um des Gemeinwohls willen erforderlich sind und zu welchen Eingriffen in die Eigentumsrechte der Bürger der demokratische Rechtsstaat befugt ist. Anders als die Schlagworte der politischen Kampfrhetorik häufig suggerieren, geht es dabei nicht um eine grundsätzliche Wahl zwischen Sozialismus und freiheitlicher Rechtsordnung, sondern um eine Alternative, die innerhalb des politischen Liberalismus selbst aufbricht: Soll dieser sozialstaatlich orientiert bleiben, indem er die Eigentumsordnung an moralisch begründete Gerechtigkeitsprinzipien bindet? Oder soll sich der politische Liberalismus, der die Gesellschaftsordnungen der westlichen Demokratien prägte, in einen ökonomisch-libertären Marktliberalismus zurückverwandeln, der die Eigentumsordnung als eine autopoietische Hervorbringung des jeweiligen ökonomischen Systems versteht und die Distribution der Güter weitgehend den Gesetzen der Marktregulation überlässt? Angesichts der Globalisierung ökonomischer Prozesse entscheidet die Beantwortung dieser Frage nicht nur über die Zukunft des sozialen Rechtsstaates, sondern auch darüber, welche Eigentumsordnungen sich in dem globalen Dorf einer künftigen Weltgemeinschaft langfristig durchsetzen werden.

1. Grundaussagen der katholischen Soziallehre

Während die katholische Theologie im 19. Jahrhundert mit wenigen Ausnahmen auf die Ablehnung der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaftsutopien fixiert blieb,[2] entwarf sie im 20. Jahrhundert mit dem Konzept der sozialen Marktwirtschaft das Leitbild einer Eigentumsordnung, das auf einen gerechten Ausgleich zwischen den beiden Extremen kollektivistischer Vergesellschaftung und eines schrankenlosen Individualismus zielte. Ihr Hauptaugenmerk im 21. Jahrhundert wird darauf gerichtet sein müssen, dieses in den vergangenen Jahrzehnten bewährte Erfolgsmo-

[1] Die Charta ist abgedruckt in: Europa-Archiv 45 (1990) 656–660.

[2] Vgl. *F. Beutter*, Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts, München [u. a.] 1971, 149.

dell zu verteidigen und vor absehbaren Gefahren zu schützen. Vieles deutet darauf hin, dass die eigentliche Gefahr nicht in den sozialstaatlichen Garantien liegt, die dem Gedanken der Sozialfunktion des Eigentums rechtliche Verbindlichkeit und gesellschaftliche Wirksamkeit verleihen. Die größere Herausforderung ist vielmehr im Vordringen einer neoliberalen Marktideologie zu sehen, nach der die moralische und rechtliche Legitimation des Eigentums allein aus der Freiheit des Einzelnen abzuleiten ist. Dabei wird die Sozialverpflichtung des Eigentums tendenziell aufgehoben und die Einlösung der universalen Bestimmung der Güter zum Wohlergehen aller und ihre gerechte Verteilung allein von der unsichtbaren Hand (Adam Smith) des Marktes erwartet. Die Vorstellung einer auf die Idee des freien Wettbewerbs gegründeten weltweiten Marktgesellschaft, in der Handelsströme und Kapitalbewegungen ungehindert von staatlichen Eingriffen überall zu steigendem Wohlstand führen, ist nicht weniger ideologieanfällig als die umgekehrte Utopie einer klassenlosen Gesellschaft. Das Vertrauen in die Selbstregulierungskräfte des freien Marktes kann ebenso wie diese Züge einer Ersatzreligion annehmen, wie es überall dort der Fall ist, wo von der Zauberformel des freien Wettbewerbs die Lösung der wichtigsten Menschheitsprobleme (soziale Konfliktherde, politische Unfreiheit, kriegerische Auseinandersetzungen, Nahrungsmittelknappheit) und die endgültige Überwindung der Grundantinomie von Freiheit und Gleichheit erwartet wird, die der gesellschaftlichen Existenz des Menschen innewohnt.[3]

Die Soziallehre der katholischen Kirche, deren wesentliche Aussagen mit der Eigentumsbegründung durch die protestantische Ethik (zumindest in der auf Martin Luther zurückgehenden Form) übereinstimmen,[4] verbindet zwei gegensätzliche Zielsetzungen: die universell-menschheitliche Widmung aller geschaffenen Güter und das Recht auf Privateigentum an Sachgütern, Produktionsmitteln und Kapitalvermögen. Dieses private Eigentumsrecht wird in der Regel durch den Hinweis auf eine dreifache Funktion begründet, die ihm im Blick auf eine realistische Sichtweise der anthropologischen Verfassung des Menschen zukommen soll: Das Privateigentum weckt *erstens* Eigeninitiative und stärkt die Fähigkeit, Selbstverantwortung für das eigene Wohlergehen in Ehe, Familie und Beruf zu übernehmen. Es führt *zweitens* zu einer klaren Abgrenzung der Zuständigkeits- und Verantwortungsbereiche und ermöglicht so die ungehinderte, arbeitsteilige Kooperation, die der modernen Industriegesellschaft die in einem planwirtschaftlichen Szenario drohenden Reibungsverluste erspart. Schließlich dient das Privateigentum *drittens* dem Schutz der Freiheit und Würde des Menschen. Das komplexe theoretische Lehrgebäude, das die katholische Soziallehre zur anthropologisch-moralischen und gesellschaftstheoretischen Ei-

[3] Vgl. dazu *R. Stürner*, Markt und Wettbewerb über alles? Gesellschaft und Recht im Fokus neoliberaler Marktideologie, München 2007, 87 f.

[4] Vgl. *M. Honecker*, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, 431–444 und 471–487.

gentumsbegründung entwickelt, lässt sich nicht auf eine einzige Grundaussage – etwa die der Rechtfertigung des Privateigentums als Ausdruck eines freiheitlichen Menschenbildes – zurückführen. Dieses „Gefüge von offenen Sätzen" (H.-J. Wallraff) zielt vielmehr auf einen praktischen Ausgleich zwischen heterogenen Theoriebausteinen, die sich nur in der logischen Form einer Zwar-aber-Aussage verbinden lassen: Einerseits wird das Recht auf Privateigentum sowohl aus pragmatischen Gründen als auch aus prinzipiellen anthropologischen Überlegungen anerkannt, andererseits bleibt es auf die normativen Ansprüche des Gemeinwohls hingeordnet.

Die in der deutschsprachigen Eigentumsdiskussion häufig als Sozialpflichtigkeit des Eigentums bezeichnete Gemeinwohlorientierung darf keineswegs auf die individualethische Verpflichtung zur freiwilligen Solidarität der Begüterten mit den Armen im Sinne des bloßen Almosen-Gebens reduziert werden, wie es in der christlichen Ethik lange Zeit der Fall war. Vielmehr kommt der universellen Bestimmung aller Güter eine verbindliche Rahmenfunktion für die gesamte Eigentumsordnung zu, so dass sich die genannten Teilfunktionen des privaten Eigentumsrechtes nur innerhalb ihrer obersten Zielsetzung entfalten dürfen. Die Vermittlung und konkrete Ausgestaltung beider normativer Vorgaben – die Hinordnung aller Güter auf eine subsidiäre Verwirklichung des Gemeinwohls (d. h. auf die effiziente Sicherung der materiellen, sozialen und kulturellen Bedürfnisse aller Menschen) und der Schutz individueller Eigentumsrechte – kann daher nicht allein dem Zusammenwirken partikularer Interessen überlassen bleiben. Diese Aufgabe erfordert vielmehr eine staatliche Regelungsbefugnis, die ihrerseits auf die Einhaltung des Subsidiaritätsprinzips verpflichtet ist und die effiziente Erreichung der alle Eigentumsformen verpflichtenden Gemeinwohlziele überprüft. Der Staat soll durch seine Rechts- und Sozialordnung darüber wachen, ob alle am Wirtschaftsprozess beteiligten Gruppen (Arbeitgeber, Anteilseigner, Gewerkschaften) ihre jeweiligen Eigeninteressen so verfolgen, dass in ihrem Zusammenwirken und Gegeneinander-Agieren zugleich die normativen Rahmenvorgaben der Eigentumsordnung verwirklicht werden. Als einen aussichtsreichen Weg, dieser Zielvorstellung zumindest nahezukommen, empfiehlt die katholische Soziallehre das Konzept einer breiten Eigentumsstreuung. Jeder soll durch eine gerechte Beteiligung am Prozess der gesellschaftlichen Wertschöpfung die Chance erhalten, privates Wohneigentum und darüber hinaus auch Anteile am Produktivvermögen zu erwerben, um sich durch Arbeit und die Beteiligung am Kapitalverkehr Spielräume der Eigenverantwortung und Freiheit zu sichern.[5]

Die Sozialbindung des Eigentums ist in Deutschland auch verfassungsrechtlich verankert (Art. 14 II GG). Bereits die Weimarer Verfassung be-

[5] Vgl. dazu programmatisch *J. Höffner*, Eigentumsstreuung als Ziel der Sozialpolitik (1959), in: *K. Gabriel/H.-J. Große Kracht* (Hgg.), Josef Höffner (1906–1987), Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn 2006, 173–185.

kannte sich zu dem Grundsatz, dass Eigentum nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten mit sich bringt. In Art. 153 III heißt es: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das gemeine Beste." Die Lehre von der sozialen Gebundenheit des Eigentums hatte sich in der deutschsprachigen Rechtswissenschaft bereits vor der Machtergreifung des Nationalsozialismus durchgesetzt. Die verbreitete Polemik gegen den prinzipiell schrankenlos gedachten Eigentumsbegriff von § 903 BGB, durch die nationalsozialistische Juristen den neuen Rechtsgrundsatz „Gemeinnutz geht vor Eigennutz" zu begründen versuchten, war daher nur ein rhetorisches Scheingefecht. Tatsächlich wurde aber sowohl die Begründung als auch der Inhalt der sozialen Bindung des Eigentumsrechts gemäß den Zielen der NS-Gemeinschaftsideologie umdefiniert: Die Eigentümerstellung sollte sich nicht mehr aus einer abstrakten Zuordnung der Person zu Sachgütern, sondern erst aus ihrer Zuordnung zum Volksganzen ergeben; man sah die spezifische Eigenart des neuen nationalsozialistischen Eigentumsbegriffs darin, dass privates Eigentum durch innere Schranken an die Erfüllung der Aufgaben gebunden ist, die ihm in der jeweiligen Lebensordnung des Volkes zukommen. Daraus ergab sich die Konsequenz, dass der Eigentümer die Verfügungsgewalt über sein Eigentum nur in einer Art Treuhänderschaft gegenüber dem Volk ausübte und diesem gegenüber für die sachgerechte, d. h. seiner sozialen Funktion und Aufgabe entsprechende Verwendung des Eigentums Rechenschaft schuldig war.[6] Damit war eine ideologische Legitimationsgrundlage für schrankenlose staatliche Eingriffe in das private Eigentumsrecht geschaffen, die auch der Enteignung jüdischer Mitbürger den Anschein der Rechtmäßigkeit verleihen sollte. Aufgrund der Erfahrungen mit dem nationalsozialistischen Unrechtsregime wurde die freiheitsverbürgende Funktion des Eigentums im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland durch die Formulierung anerkannt: „Das Eigentum und das Erbrecht werden gewährleistet" (Art. 14 I). Die Verfassung gibt einen grundrechtlichen Schutz gegen staatliche Eingriffe in das Eigentum, die nur auf gesetzlicher Grundlage und zum Wohl der Allgemeinheit erfolgen dürfen. Die sozialethische Bindung des Eigentums, die sich aus dem Sozialstaatsprinzip von Art. 20 und 28 ergibt, wird in Art. 14 III mit den Worten erklärt: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen." Daher erkennt die Verfassung zugleich eine staatliche Regelungsbefugnis an, die Eingriffe in das Eigentumsrecht unter dem Vorbehalt rechtsstaatlicher Garantien erlaubt.

Innerhalb der katholischen Soziallehre lassen sich die ersten Weichenstellungen zu einem sozial gebundenen Eigentumsverständnis bis zur Enzyklika „Rerum novarum" (1891) von Papst Leo XIII. zurückverfolgen. Erstmals werden in einem lehramtlichen Text zwei Aussagen aneinandergereiht,

[6] Vgl. *B. Rüthers*, Die unbegrenzte Auslegung. Zum Wandel der Privatrechtsordnung im Nationalsozialismus, Heidelberg ^{5}1997, 351–356.

die freilich noch nicht systematisch verbunden sind: die Verteidigung des Rechts auf Privateigentum gegenüber dem Sozialismus *und* die Anerkennung der Pflicht des Staates, die privaten Eigentums- und Wirtschaftsverhältnisse so zu ordnen, dass „der Erdboden immer dem Nutzen der Allgemeinheit dienstbar bleibt“[7]. Vierzig Jahre später spricht Papst Pius XI. in seiner Enzyklika „Quadragesimo anno“ von der „Doppelseitigkeit des Eigentums“, das nicht nur dem Einzelwohl des Eigentümers, sondern auch dem Gemeinwohl zugeordnet sei; zugleich warnt er vor „zwei gefährliche[n] Einseitigkeiten“, die sich durch die Leugnung oder Abschwächung sowohl der Sozialfunktion wie auch der Individualfunktion des Eigentums ergeben und entweder zu einem individualistischen oder zu einem kollektivistischen Gesellschafts- und Menschenbild führen.[8]

Seitdem gehört die Forderung nach einer auf die Erfordernisse des Gemeinwohls und der sozialen Gerechtigkeit zugeschnittenen Balance zwischen beiden Pfeilern der christlichen Eigentumsethik zu den Konstanten der kirchlichen Lehrentwicklung. Gleichwohl setzen einzelne Päpste dabei unterschiedliche Akzente. So sticht bei Papst Johannes XXIII. die positive Begründung des Privateigentums hervor, die vor allem *via negationis*, durch den Hinweis auf die schädlichen Auswirkungen entfaltet wird, die sich bei seiner Abschaffung einstellen müssten (Trägheit, Unordnung, bürokratische Ineffizienz, Machtkonzentration, soziale Verwerfungen, individuelle Unfreiheit usw.).[9] Dagegen betont Papst Johannes Paul II. stärker den Vorrang der menschlichen Arbeit gegenüber dem Kapitalvermögen, woraus sich je nach Wirtschaftssystem auch eine Einschränkung des privaten Eigentumsrechts ergeben kann. Innerhalb der „Doppelaussage“, die zugleich mit der Erlaubtheit des Privateigentums seine Grenzen betont,[10] hebt er besonders hervor, dass die sozialethische Tradition der Kirche

> dieses Recht nie als absolut und unantastbar betrachtet. Ganz im Gegenteil, sie hat es immer im umfassenden Rahmen des gemeinsamen Rechts aller auf Nutzung der Güter der Schöpfung insgesamt gesehen – m.a.W., das private Eigentumsrecht ist dem Recht auf die gemeinsame Nutzung, der Bestimmung der Güter für alle untergeordnet.[11]

Eine Korrektur an der klassischen Lehre von der Gleichrangigkeit der Produktionsfaktoren Arbeit, Kapital und Rohstoff stellt auch die Forderung dar, es sei die vorrangige Aufgabe des Staates, die bedrohten Kollektivgüter (ökologische Ressourcen, Klima, Luft, Landschaft) zu verteidigen, deren Verbrauch nicht allein dem Marktmechanismus überlassen bleiben

[7] Randnummer [= RN] 7, vorher RN 4–6.

[8] Vgl. *Pius <Papa, XI.>*, Quadragesimo anno [= QA], 45–46. Spötter übersetzen die beiden lateinischen Anfangsworte häufig mit „vierzig Jahre zu spät“, in Anspielung auf den Umstand, dass die Enzyklika „Rerum novarum“, auf deren Erscheinungsjahr QA Bezug nimmt, erst vierzig Jahre nach dem kommunistischen Manifest von Karl Marx veröffentlicht wurde.

[9] Vgl. MM, 109.

[10] Vgl. CA, 30.

[11] LE, 14.

dürfe.[12] Kein Papst hat so deutlich wie dieser vor dem Missverständnis gewarnt, die kirchliche Soziallehre wolle im Grunde nur die bestehenden Eigentumsverhältnisse in den westlichen Industriestaaten rechtfertigen, so dass sie nach dem Zusammenbruch des Kommunismus ihre wesentlichen Zielsetzungen erreicht habe.[13]

Dieses aus der Sicht der alten Bundesrepublik Deutschland naheliegende Missverständnis wurde allerdings bereits durch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich korrigiert. Diese beschränkt sich nicht darauf, mit eindringlichen Worten die menschheitliche Bestimmung aller Güter hervorzuheben: „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen."[14] Vielmehr leitet „Gaudium et spes" aus diesem Grundsatz eine sozialethische Forderung an alle privaten Eigentumseigner ab:

> Darum soll der Mensch, der sich dieser Güter bedient, die äußeren Dinge, die er rechtmäßig besitzt, nicht nur als ihm persönlich zu Eigen, sondern muss er sie zugleich als Gemeingut ansehen in dem Sinn, daß sie nicht ihm allein, sondern auch anderen von Nutzen sein sollen.[15]

Zugleich unterstreicht das Konzil die positive anthropologische Bewandtnis des Eigentums, das der „Selbstdarstellung der Person" diene, sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben in Gesellschaft und Wirtschaft befähige und daher zu den unabdingbaren „Voraussetzungen staatsbürgerlicher Freiheit" zähle. Im Blick auf die notwendige Schutzfunktion, die dem Eigentum und der individuellen Verfügung über äußere Güter für die freie und verantwortliche Selbstverwirklichung der Person zukommt, spricht das Konzil sogar davon, das Eigentum und die dem persönlichen Besitz zugeordneten äußeren Güter müssten „als eine Art Verlängerung der menschlichen Freiheit" *(velut libertatis humanae extensio)* betrachtet werden.[16]

Obwohl die zitierten kirchlichen Lehrdokumente ersichtlichen Wert darauf legen, durch Selbstreferenzen und Querverweise die Kontinuität der kirchlichen Sozialverkündigung zu Fragen der Eigentums- und Wirtschaftsordnung zu unterstreichen, lässt sich nicht übersehen: Die der christlichen Eigentumsethik zugrunde liegende spannungsreiche Doppelaussage verbindet unterschiedliche Denkmotive, die sich, was ihre historischen Entstehungskontexte und ihre systematischen Geltungsansprüche anbelangt, durchaus heterogen zueinander verhalten. Unter diesen Theoriebausteinen lassen sich im Einzelnen die schöpfungstheologische These

---

[12] Vgl. CA, 40.

[13] Vgl. *M. Spieker*, Die universelle Bestimmung der Güter. Zur Eigentumsethik der christlichen Gesellschaftslehre, in: Die Neue Ordnung 58 (2004) 194–211, besonders 194–198.

[14] GS, 69.

[15] Ebd.

[16] Vgl. GS, 71.

von der universal-menschheitlichen Widmung aller Erdengüter, die anthropologische Einsicht in die *conditio humana*, ein normatives Gerechtigkeitspostulat, eine naturrechtliche Konzeption individueller, „vorstaatlicher" Freiheitsrechte, die gesellschaftstheoretischen Leitvorstellungen des Gemeinwohl- und des Subsidiaritätsprinzips sowie erfahrungsgestützte pragmatische Erwägungen über die Vorzüge einer mit privaten Leistungsanreizen rechnenden Wirtschaftsordnung hervorheben, denen die bekannten Nachteile planwirtschaftlicher Systeme gegenübergestellt werden. Bevor nach der Möglichkeit einer systematischen Vermittlung dieser heterogenen Denkmotive gefragt werden kann, sollen diese in einer historischen Tiefenbohrung auf unterschiedliche Traditionslinien zurückgeführt werden. Eine solche ideengeschichtliche Rekonstruktion kann zeigen, wie sehr die christliche Eigentumsethik zu allen Zeiten durch die Rezeption philosophischer Legitimationsmuster und ihre gleichzeitige Veränderung geprägt ist. Statt von einer einseitigen Übernahme der antiken Okkupationstheorie, der im römischen Recht bereitliegenden Rechtsfigur der ungeteilten Verfügungsgewalt *(dominium plenum)* oder der neuzeitlichen Arbeitstheorie des Eigentums zu sprechen, empfiehlt es sich, diesen Rezeptionsvorgang als Versuch einer transformierenden Aneignung zeitgenössischer Rechtstraditionen und philosophischer Eigentumsbegründungen zu beschreiben. Zugleich ist auf die wechselseitige Einflussnahme abzuheben, die sich in einem derartigen Rezeptionsprozess ereignet. Motive der antiken Popularphilosophie und des römischen, später auch des germanischen Rechts dringen in die christliche Eigentumsethik ein und treten darin in Konkurrenz zu ihren biblischen Wurzeln; andererseits wirken diese, wie nun im Einzelnen zu zeigen ist, im Sinne einer Korrektur- oder Verstärkerrolle auf jene zurück.

2. Biblische Wurzeln der Eigentumsethik

Die ethischen Weisungen der Heiligen Schrift zum Umgang mit Eigentum und Besitz sowie die Warnungen vor Diebstahl, Wucherzins und Ausbeutung der Armen sind von der Überzeugung getragen, dass Gott der ursprüngliche Eigentümer aller Güter ist. Weil alles, was ist, aus seiner schöpferischen Liebe und Macht hervorgegangen ist, gehören ihm „der Himmel, der Himmel über den Himmeln, die Erde und alles, was auf ihr lebt" (Dtn 10,14). Als seinem Repräsentanten und Stellvertreter gegenüber den übrigen Geschöpfen hat Gott dem Menschen die Herrschaft über die Erde (vgl. Gen 1,28) anvertraut und ihm die Pflanzen und – im noachitischen Bund nach der Sintflut – auch die Tiere (vgl. Gen 9,3) als Nahrung zugewiesen. Dieses Herrschaftsrecht impliziert die Befugnis zum Gebrauch und zur Nutzung der übertragenen Güter; es bleibt allerdings an den Willen Gottes und die Verantwortung des Menschen vor seinem Schöpfer gebunden. Der biblische Herrschaftsauftrag macht den Menschen keineswegs, wie

im neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis, zum *maître et possesseur de la nature* (R. Descartes), sondern verpflichtet ihn, die übertragenen Güter im Sinne Gottes zu verwalten. Diese Übertragung meint zudem keine individuelle Zuordnung im Sinne eines uneingeschränkten privaten Gebrauchs- und Nutzungsrechts; sie ist vielmehr Ausdruck der universellen Widmung der Erdengüter durch die Schöpfungsordnung.

Zwar kennt das Alte Testament durchaus Formen des privaten Familien- und gemeinsamen Sippenbesitzes, doch fällt dieser auch nach der erfolgten eigentumsmäßigen Zuordnung an seine jeweiligen Träger nicht aus der menschheitlichen Gesamtwidmung der Güter heraus. Gemäß dem Bundesethos Israels begründet die von Gott angeordnete Landverteilung an die Stämme des Volkes kein absolutes Eigentumsrecht, sondern gewährt nur ein durch soziale Pflichten eingeschränktes Nutzungsrecht am eigenen Erbbesitz (vgl. Jos 13, 1–19). Am deutlichsten kommt dies in den Bestimmungen des levitischen Heiligkeitsgesetzes zum Brachliegenlassen der Felder im siebten Sabbatjahr und über die Rückverwandlung aller privaten Besitzverhältnisse in die ursprüngliche Ausgangslage im so genannten Jubeljahr (vgl. Lev 25, 2–13) zum Ausdruck.

Die Anordnung, spätestens nach neunundvierzig Jahren alle (israelitischen) Sklaven freizulassen und allen durch Verkauf oder Verpfändung übertragenen Grundbesitz den ursprünglichen Eigentümern zurückzugeben, wurde, wie sozialgeschichtliche Forschungen zur Frühzeit Israels ergeben, wohl nie im wörtlichen Sinn aufgefasst.[17] Dennoch ist die Verfügung über das Jubeljahr aufschlussreich, denn hinter ihr steht die Vorstellung, dass die Verwirklichung einer gerechten Eigentumsordnung und des Rückgangs auf die ursprüngliche Widmung der Güter an alle Menschen durch die zwischenzeitlich erfolgten Veränderungen der Besitzverhältnisse nicht dauerhaft unmöglich gemacht werden soll. Die rechtlichen Vorschriften zum Brachliegenlassen der Felder und zur Widmung der nachwachsenden Früchte an die Armen und Fremden im Land sowie die Bestimmungen zur Abgabe des Zehnten (vgl. Dtn 14,22–29; 26,12–15) sollten dagegen tatsächlich eingehalten werden, um den landlosen und sozial schwachen Bevölkerungsgruppen eine ökonomische Lebensgrundlage zu sichern. „Diese Regel ist als Anfang einer wirklichen Sozialgesetzgebung zu bezeichnen, [sie] stellt die erste bekannte Sozialsteuer dar."[18] Generell sind nach biblischem Verständnis alle privaten Eigentumsschuld- und Pachtverhältnisse an besondere soziale Pflichten der Hilfsbereitschaft und Rücksicht gegenüber den Armen und Schwachen, vor allem der Witwen, Waisen, Fremden und Sklaven gebunden. Die Nichterfüllung dieser aus dem eigentlichen Eigen-

[17] Vgl. *H. Boecker*, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn, 1976, 77–79.

[18] *F. Crüsemann*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 254; vgl. auch *E. Otto*, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart [u. a.] 1994, 251–253.

tumsrecht Jahwes abgeleiteten Forderungen war zwar verbreitet, andererseits aber auch Gegenstand scharfer Kritik durch die Propheten.

Das Neue Testament fügt dem biblischen Eigentumsverständnis einige bedeutsame Modifikationen hinzu. Dazu gehört vor allem die Hochschätzung der persönlichen Besitzlosigkeit, die sich im Anschluss an die Lebensweise Jesu und seiner Jünger entwickelte. Jesus selbst lebte, wie die Anspielung von Mt 8,20 („Der Menschensohn ... hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann") zeigt, nach Art der galiläischen Wandercharismatiker besitzlos und forderte von denen, die sich ihm als Jünger im engeren Sinn anschließen wollten, dass sie ebenfalls alles zurückließen. „Verkauft eure Habe und gebt den Erlös den Armen!" (Lk 12,33). Zugleich ist sich Jesus dessen bewusst, wie schwer es gerade vermögenden Menschen fällt, sich von ihrem Besitz zu lösen. Nachdem ein junger Mann auf seine Aufforderung, alles zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben, traurig fortgeht, sagt Jesus: „Wie schwer ist es für Menschen, die viel besitzen, in das Reich Gottes zu kommen!" (Mk 10,23). Deshalb warnen die Evangelien immer wieder vor dem Besitzstreben und den vielfältigen Gefahren des Reichtums. Es ist unmöglich, zugleich Gott und dem Mammon zu dienen (vgl. Mt 6,24). Der Aufforderung zur Sorglosigkeit entspricht die Warnung, keine Vorräte in irdischen Scheunen, sondern Schätze im Himmel zu sammeln (vgl. Mt 6,19 und 26). In der Aufforderung zur Armenfürsorge (vgl. Mk 12,41–44; Mt 6,2–4 und Lk 14,12–14) und in der Warnung vor den Gefahren des Reichtums liegt eine sachliche Kontinuität zwischen der eschatologischen Nachfolgeethik Jesu und der nachösterlichen Gemeindeethik.[19]

Paulus und seine Schüler warnen vor dem ungezügelten Besitzstreben und vor der Habsucht, die für Christen angesichts der in der Taufe erfolgten Lebenswende nicht weniger als einen Rückfall in den alten Götzendienst bedeutet, der vom Heil ausschließt (vgl. 1 Kor 6,10 und Kol 3,5). Angesichts des Zwanges, ihren Lebensunterhalt durch die Teilnahme am Warenverkehr der heidnischen Gesellschaft zu sichern, ermahnt Paulus die Gemeindemitglieder in der Hafenstadt Korinth, sie sollten kaufen, als würden sie nicht Eigentümer (vgl. 1 Kor 7,30). Generell trägt aller augenblickliche Besitz den Charakter eines bloßen Dienstwertes zur eigenen Lebenssicherung und zur Unterstützung des Nächsten; der momentane Überfluss der einen soll dem Mangel der anderen abhelfen (2 Kor 8,12–15). Eine ähnliche Ausgleichsfunktion hatte auch die Kollekte, die Paulus unter seinen neu gegründeten Gemeinden zur Unterstützung der Armen in der Jerusalemer Urgemeinde organisierte (vgl. Röm 15,26; Gal 2,10). Zugleich spiegeln sich in den neutestamentlichen Schriften aber auch die Konflikte wider, zu der unterschiedliche Besitzverhältnisse innerhalb der christlichen Gemeinde führen konnten: Zwar soll es unter den Gemeindemitgliedern kein „Ansehen der Person" (Jak 2,1) geben, doch wird zugleich davor gewarnt, einem

[19] Vgl. dazu *F. Hahn*, Theologie des Neuen Testaments, Band 2, Tübingen 2002, 712 f.

Wohlhabenden vor einem Armen den Vorrang einzuräumen (Jak 2,2–7; vgl. 1 Kor 11,17–22). Ebenfalls kommt es im Zusammenhang mit dem sonntäglichen Herrenmahl zu dem beklagenswerten Missstand, dass die besser Gestellten unmittelbar vor der gemeinsamen Feier ein üppiges Sättigungsmahl abhalten: „Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahles mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist" (1 Kor 11,20f.).

Die Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde (vgl. Apg 4,32–35), in der Johann Baptist Hirscher noch im 19. Jahrhundert die ideale Darstellung des Reiches Gottes auf Erden sah,[20] knüpft an den Besitzverzicht Jesu und seines engeren Jüngerkreises an; doch war das Ideal eines solchen „Liebeskommunismus" (Ernst Troeltsch) nicht allgemein verpflichtend. Dies geht aus dem Betrug des Hananias hervor, der nur einen Teilbetrag des Erlöses, den er aus einem Grundstücksverkauf erzielte, der Gemeindekasse zur Finanzierung der Armenfürsorge überließ, obwohl er vorgab, alles zu spenden. Er wird weder wegen seines privaten Grundbesitzes noch wegen dessen Veräußerung, sondern wegen seines Täuschungsmanövers bestraft (vgl. Apg 5,1–11, besonders 5,4: „Hätte es nicht dein Eigentum bleiben können und konntest du nicht auch nach dem Verkauf frei über den Erlös verfügen?"). Bereits im frühen urchristlichen Gemeindeethos bildet sich so eine wirkungsgeschichtlich höchst bedeutsame Doppelgleisigkeit heraus. An die Mahnungen zum Besitzverzicht und die Warnungen vor den Gefahren des Reichtums schließt später das Armutsideal des christlichen Mönchtums an, das auf persönlichen Besitz zugunsten des klösterlichen Gemeineigentums verzichtet, während die für das Urchristentum typische Armenfrömmigkeit in der christlichen Eigentumsethik eine Verlängerung darin findet, dass die Reichen ihren Überfluss zur Unterstützung der Armen verwenden sollen.

3. Eigentum und Eigentumskritik in der patristischen Theologie

Der Widerspruch zwischen dem am *dominium plenum* orientierten Eigentumsbegriff der römischen und hellenistischen Antike und den biblischen Mahnungen zum Umgang mit Besitz und Eigentum musste die Theologen der frühen Kirche herausfordern. Schon bald gab es daher Versuche, den bereits praktizierten Kompromiss auch theologisch abzusichern und zu rechtfertigen. Bei Clemens von Alexandrien, Cyprian von Karthago und Basilius dem Großen deutet sich eine Vermittlungslösung an, die im Rückgriff auf Traditionen des biblischen Weisheitsethos Elemente der stoischen Ethik mit der neutestamentlichen Paränese und den pragmati-

[20] Vgl. *J. B. Hirscher*, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes, Band 3, Tübingen ²1836, 573.

schen Erfordernissen des Gemeindelebens verbindet. Die rigoristische Kritik am Privateigentum wird nun abgemildert und verinnerlicht, wobei in den beiden Formen des zönobitischen und anachoretischen Mönchtums die Möglichkeit eines radikalen Besitzverzichtes weiterhin offen steht. Reichtum und Privatbesitz werden zwar noch immer kritisch beurteilt, aber nicht mehr grundsätzlich verworfen; vielmehr gelten sie als sittlich neutrale Adiaphora, die einen moralisch legitimen Gebrauch erlauben. Auf der Linie einer realistischen Sicht menschlicher Lebenserfahrung wird man jetzt auch auf die Gefahren aufmerksam, die von materieller Verelendung und Armut ausgehen können. So heißt es in der kleinen, doch richtungweisenden Schrift „Welcher Reiche kann gerettet werden?" des Clemens von Alexandrien, extremer Mangel an äußeren Gütern „beuge" das Denken und halte den Geist von den göttlichen Dingen ab,[21] während maßvoller Besitz Sorgen vertreibe und Gelegenheit gebe, Werke der Liebe zu verrichten.[22] Erstmals wird hier in der urchristlichen Ethik eine positive Wertschätzung von Eigentum und Besitz deutlich, die den Gläubigen bei maßvoller Verwendung einen Spielraum verantwortlicher Lebensgestaltung sichern können. Diese erfordert nicht den Verzicht auf privates Eigentum, sie soll sich vielmehr in der inneren Distanz gegenüber den Versuchungen der Habsucht und der freigebigen Unterstützung kirchlicher Gemeinschaftsaufgaben bewähren. Die biblische Überzeugung, dass Gott der eigentliche Eigentümer aller Güter ist, schließt die Anerkennung des privaten Eigentumsrechts als legitimer Form der Daseinsvorsorge nicht mehr aus. Sie verlagert sich nun auf die Forderung nach dem rechten Gebrauch der Güter, durch den auch ein wohlhabender Christ ein gottgefälliges Leben führen kann.[23]

Neben dieser Linie optimistischer Weltbejahung setzt sich in der patristischen Theologie aber zugleich eine pessimistische Einschätzung durch, die in der privaten Eigentumsordnung eine Folge des Sündenfalls sieht. Ein frühes Zeugnis dieser negativen Einschätzung, die bis zu den franziskanischen Theologen des Mittelalters und zu den Reformatoren Zwingli und Melanchthon eine breite Wirkungsgeschichte entfaltet, liegt in einer Predigt des Gregor von Nazianz über die Liebe zu den Armen vor. Er gibt der Kritik am luxuriösen Lebensstil der Oberschicht, die ihren Überfluss demonstrativ zur Schau stellt, statt ihn zur Unterstützung von Notleidenden zu verwenden, eine heilsgeschichtlich-theologische Begründung: Die sozialen Rangunterschiede unter den Menschen sowie die Spaltung in Arme und Reiche, in (scheinbar) Freie und Sklaven sind eine Konsequenz des Sündenfalls. Er hält die privaten Besitzansprüche der Reichen, die Gebrauchsgüter,

[21] Quis dives salvetur 12,5 und 18,5.
[22] Vgl. ebd. Kap. 31,1.
[23] Vgl. *M. Hengel*, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte, Stuttgart 1973, 83–86.

Häuser, Länder, Geldvermögen und sogar Sklaven für sich als exklusives Eigentum reklamieren und diese Güter damit ihrer gemeinsamen Widmung entziehen, die gleiche Sentenz vor, mit der Jesus die mosaische Scheidungspraxis aus den Angeln hebt: „Am Anfang war es nicht so" (vgl. Mt 19,8). Die ursprüngliche Schöpfungsordnung fordert Gütergemeinschaft und selbstloses Eintreten aller füreinander; erst durch die Ungerechtigkeit der Sünde entstand die Trennung der Menschen in Arme und Reiche, aus der wiederum moralische Übel wie Neid, Streitsucht, Feindschaft, Kriege und Tyrannei hervorgingen.[24]

In ähnlicher Weise argumentierten auch Basilius der Große, der als Bischof von Caesarea vor den Toren seiner Stadt eine weiträumige Pflegeeinrichtung für arme, kranke und alte Menschen sowie ein Hospiz für Durchreisende und Bettler errichtete, Johannes Chrysostomus und Ambrosius von Mailand. Dieser im römischen Recht geschulte Bischof und Theologe – er amtierte vor seiner Bischofswahl in Mailand als römischer Konsul – stellte der heilsgeschichtlich-theologischen Zurückführung des Privateigentums auf den Sündenfall eine juristische Zusatzargumentation zur Seite. In kritischer Auseinandersetzung mit Cicero, dessen Schrift „De officiis" er sonst über weite Strecken fast als Kopiervorlage nutzt, zieht er die Legitimität des römischen Privatrechts in Zweifel. Es kann die private Eigentumsordnung nicht begründen, da es selbst durch widerrechtliche Usurpation entstanden ist: *Natura igitur ius commune generauit, usurpatio ius fecit priuatum* („Die Natur erzeugte gemeinsames Recht, die Usurpation schuf privates Recht").[25] Indem er es der ursprünglichen Gerechtigkeit Gottes gegenüberstellt, charakterisiert Ambrosius das römische Recht, dessen Bestimmungen jedem Bürger als strikte Rechtspflicht vorschreiben, privates Eigentum zu achten und auch dem Staat Eingriffe nur in besonderen Notfällen gestatten, als einen usurpierten Quasi-Rechtszustand, hinter dem sich in Wirklichkeit die Abkehr von der Gerechtigkeit Gottes und die Aufrichtung menschlicher Ungerechtigkeit verbirgt. Ambrosius nimmt in seiner Argumentation auf Ciceros Okkupationstheorie Bezug, nach der die bestehende Eigentumsordnung aus einer dreifachen Besitzergreifung hervorging – einer älteren Okkupation durch Landnahme und Besiedlung, einer später erfolgten durch kriegerische Eroberung und der regulären durch vertragliche Übereinkunft und rechtmäßigen Erwerb.[26] Da von Natur aus alles allen gemeinsam gehört, gründet auch für Cicero die private Zuordnung der Güter nicht im Naturrecht an sich, sondern in menschlichen Festlegungen, die als Völkerrecht *(ius gentium)* allgemeine Geltung besitzen, weil sich in ihnen die natürliche Vernunft *(ratio naturalis)* und menschheitliche Kollektiverfahrung niederschlagen.

---

[24] Vgl. *Gregor von Nazianz*, 14. Homilie, Kap. 25–26 (zitiert nach BKV 59, übersetzt von *Ph. Haeuser*, München 1928; PG 35); 892 f.

[25] *Ambrosius von Mailand*, De officiis ministrorum, I, 28 (132) – Sancti Ambrosii opera 13, Milano/Roma 1977, 102.

[26] Vgl. *Cicero*, De officiis, I, 21.

Ambrosius teilt mit Cicero die in der Antike verbreitete Auffassung, dass die Güter der Erde von Natur aus allen gemeinsam sind. Er sieht diesen ursprünglichen Naturzustand jedoch nicht nur als eine frühere Entwicklungsstufe der Menschheit, als ein Goldenes Zeitalter oder eine rückwärts gerichtete Utopie, sondern als noch immer gültigen, schöpfungstheologisch bestimmten Anspruch, der sich an die Menschen aller Zeiten richtet. Da die Schöpfungsordnung die gemeinsame Verwaltung der Güter fordert, stellt die private Eigentumsordnung einen Zustand allgemein akzeptierten Unrechts dar; tatsächlich beruht der Überfluss der Reichen auf einer widerrechtlichen Aneignung des Güteranteils, der rechtmäßig den Armen zusteht. Schon die erste Okkupationsstufe, die Cicero als Inbesitznahme herrenlosen Gutes rechtfertigt, widerspricht dem Willen Gottes; sie ist nicht einfach *occupatio*, sondern widerrechtliche *usurpatio*, da sie die gemeinschaftliche Bestimmung der Güter verletzt.

Die Parole „Eigentum ist Diebstahl" gibt, zumindest was den Überfluss anbelangt, welcher den gerechten Güteranteil jedes Einzelnen übersteigt, auch die Auffassung vieler Kirchenväter wieder. Doch intendiert ihre Eigentumskritik keinen politischen Umsturz, sondern „ein moralisches Umdenken im Sinne einer Radikalisierung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums, vor allem im Blick auf die Armen"[27]. In ihren praktischen Auswirkungen ist die begründungstheoretische Differenz zum Eigentumsverständnis des römischen Rechts daher am Ende geringer, als es die scharfe Rhetorik vermuten lässt. Auch das römische Recht kennt eine moralische Sozialpflicht des Eigentums, deren Erfüllung allerdings dem freien Ermessen der Bürger obliegt, vom Staat aber in keiner Weise erzwungen werden kann. Die Sozialpflicht des Eigentums begründet daher in rechtlicher Hinsicht keinerlei Abstriche vom Grundgedanken des *dominium plenum*, auf den die Eigentumsbegründung des römischen Rechts zuläuft. Dies ist der neuralgische Punkt, an dem die Kritik der Kirchenväter ansetzt: Sie respektieren die römische Eigentumsordnung als gegebene Ausgangslage, die zu ändern nicht in ihrer Macht steht. Ihre sozialethische Forderung richtet sich auf eine effiziente und ausreichende Unterstützung der Notleidenden, die dem Gedanken der ursprünglichen Widmung der Güter an alle auch auf dem Boden der bestehenden politisch-rechtlichen Eigentumsordnung wenigstens annäherungsweise Geltung verschafft. Daher resultiert auch der *moralische* Appell an die wohlhabenden Bürger, freiwillig den Armen zurückzuerstatten, worauf diese einen rechtmäßigen Anspruch haben. Das rechtlich freie Ermessen der Bürger ist moralisch gebunden, weil die Begründungsdefizite der bestehenden Eigentumsordnung nur durch freiwillige Abgaben der Reichen kompensiert werden können, so dass ihr Unrechtscharakter zumindest abgemildert wird.

[27] *A. Anzenbacher*, Wandlungen im Verständnis und in der Begründung von Eigentum und Eigentumsordnung, in: *W. Korff* (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik, Band 1, Gütersloh 1999, 50–64, hier: 53.

Das rechtlich verbürgte Privateigentum wird so zum moralischen Problem des Einzelnen. Dem freien Verfügen-Können über den eigenen Besitz korrespondiert die moralische Verpflichtung zu seinem guten, der ursprünglichen Bestimmung der Güter entsprechenden Gebrauch, ohne deren wirksame Einlösung auch an sich rechtmäßiger, d. h. nach der staatlichen Eigentumsordnung legaler Besitz Unrecht sein kann. Dass die Eigentumskritik der patristischen Theologie auf eine moralische Selbstverpflichtung der Wohlhabenden zielt, belegt der an ihre Adresse gerichtete Appell aus der genannten Predigt des Gregor von Nazianz:

> Zeige dich Gott dafür dankbar, dass du zu denen gehörst, denen es gut geht, und nicht zu denen, die der Wohltaten bedürfen, dass du nicht auf fremde Hände zu schauen brauchst, sondern vielmehr andere auf die deinigen schauen! Dein Reichtum soll nicht bloß in Hab und Gut, sondern auch in Frömmigkeit, nicht nur in Gold, sondern auch in Tugend, ja eigentlich in dieser allein bestehen![28]

Der patristischen Eigentumskritik liegt somit die Auffassung zugrunde, dass die Wohlhabenden ihre moralische Integrität nur dadurch bewahren können, dass sie von ihrem an sich fragwürdigen (weil im Widerspruch zur schöpfungsmäßigen Bestimmung der Güter stehenden) Besitz einen guten Gebrauch machen. Nur so können sie das strukturelle Gerechtigkeitsdefizit der bestehenden Eigentumsordnung wenigstens in dem Bereich aufheben, den sie selbst beeinflussen können. *Male autem possidet, qui male utitur*: „Derjenige besitzt in schlechter Weise, der einen schlechten Gebrauch von seinem Besitz macht." In dieser von Augustinus geprägten Formel,[29] die durch das *Decretum Gratiani* dem Mittelalter überliefert wurde, findet das patristische Besitzethos eine prägnante Zusammenfassung.

4. Die zweistufige Eigentumsbegründung bei Thomas von Aquin

Die dargestellten biblischen und patristischen Denkmotive fügt Thomas von Aquin erstmals zu einer systematischen Begründung der Eigentumsordnung zusammen, wobei er als weitere Quelle Einsichten der aristotelischen Moralwissenschaft und Politik, insbesondere die Kritik an Platos Auffassung vom kommunistischen Idealstaat, heranzieht. Die Ausführungen des Thomas sind vor allem deshalb bemerkenswert, weil sie nicht einfach die Rechtfertigung einer vorgegebenen Regelung der Eigentumsverhältnisse intendieren, sondern schon in der Begründung der Eigentumsordnung die Differenz mitreflektieren, die zwischen prinzipieller Notwendigkeit und historischer Kontingenz, zwischen ihrem normativen Bezugsrahmen und dem Spielraum ihrer empirischen Ausgestaltung bestehen bleibt. Der Eigentumsbegründung, die Thomas im Rahmen moraltheologi-

[28] *Gregor von Nazianz*, 14. Homilie, Kap. 26, 295.
[29] Vgl. *Augustinus*, Epistola 153, nr. 26 – PL 35, 665.

scher Erörterungen zu Diebstahl und Raub vorlegt, kommt deshalb eine bleibende sozialethische Bedeutung unabhängig vom Kontext der feudalen Gesellschaftsordnung zu, vor deren Hintergrund sie entwickelt wurde.

Die beiden einleitenden Artikel der betreffenden Quaestio[30] behandeln die Probleme der Eigentumsordnung in zwei Schritten. Zuerst fragt Thomas, ob der Besitz an äußeren Dingen dem Menschen von Natur aus zukomme. Wie so oft antwortet er darauf, indem er zwei Aspekte dieser Frage unterscheidet: Ihrer natürlichen Substanz nach unterstehen die Dinge nicht der Macht des Menschen, sondern Gott, dem sie als ihrem Schöpfer gehören. Diese Antwort liegt ganz auf der Linie des biblischen Eigentumsverständnisses, nach dem Gott der erste und eigentliche Eigentümer aller Dinge ist. Dagegen kommt dem Menschen unter der Rücksicht ihres Gebrauchs und ihrer Nutzung *(quantum ad usum)* ein natürliches Eigentumsrecht über die äußeren Dinge *(naturale dominium exteriorum rerum)* zu. Dafür beruft Thomas sich zunächst auf ein philosophisches Argument: So, wie das Unvollkommenere um des Vollkommeneren willen da ist, sind die äußeren Dinge für den Menschen geschaffen, der sie durch Vernunft und Wille zu seinem Nutzen gebrauchen kann. Dieser Begründung stellt er eine theologische Überlegung zur Seite: Sofern der Mensch durch seine Vernunft als Ebenbild Gottes existiert, ist ihm im göttlichen Schöpfungsakt zugleich das *dominium terrae* über die anderen geschaffenen Dinge übertragen. Wie Arthur Fridolin Utz in seinem Kommentar zu dieser Stelle nachweist, hat Thomas hier den Menschen überhaupt im Auge, dem kraft seiner Vernunftnatur und durch seine Stellung als Ebenbild Gottes die Verwaltung der äußeren Güter übertragen ist. Thomas wählt als Ausgangspunkt seiner Erörterung die universelle Bestimmung der Güter zum Gebrauch durch den Menschen an sich – nicht die individuelle Zuordnung bestimmter Besitztümer zu einzelnen Menschen. Die Frage, ob eine Aufteilung der Dinge im Sinne eines individuellen Gebrauchs- und Nutzungsrechts unter ihnen sinnvoll, legitim oder gar notwendig ist, hat Thomas im ersten Artikel dagegen noch nicht im Blick. Zunächst geht es allein um das Verhältnis, in dem die Güterwelt als solche und der Mensch als Vernunftwesen und Ebenbild Gottes zueinander stehen.[31] Erst in der naturrechtlichen Tradition des 18. Jahrhunderts (ausgehend von John Locke) wird der Herrschaftsauftrag Gottes so gedeutet, dass er sich an den einzelnen Menschen richtet, der Gottes Gebot durch seiner Hände Arbeit erfüllt und sich auf diese Weise einen Teil der Güter als privates Eigentum aneignet, über das ihm ein ausschließliches Verfügungsrecht zusteht.[32]

[30] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II 66, 1–2.

[31] Vgl. *A. F. Utz*, Deutsche Thomasausgabe; Band 18, Heidelberg, 515f.

[32] Vgl. *J. Locke*, Two Treatises of Government, § 35 (A critical edition by *P. Laslett*, Cambridge 1967, 183); vgl. *D. Hecker*, Eigentum als Sachherrschaft. Zur Genese und Kritik eines besonderen Herrschaftsanspruchs, Paderborn [u. a.] 1990, 174f.

Im zweiten Artikel fragt Thomas, ob jemand eine bestimmte Sache als seine eigene besitzen dürfe. Erst jetzt erörtert er, wie die gemeinschaftliche Bestimmung der Güter zum Gebrauch durch alle Menschen in einer konkreten Eigentumsordnung am besten verwirklicht werden kann: ob durch ihre gemeinsame Verwaltung als Kollektiveigentum oder durch ihre individuelle Zuordnung als privates Eigentum. Wiederum nähert sich Thomas der gesuchten Antwort, indem er zwei Aspekte des gemeinsamen Gebrauchs der Güter unterscheidet: Bezüglich eines ersten Aspekts, den er als das Verwaltungs- und Verfügungsrecht über die Güter *(potestas procurandi et dispensandi)* bezeichnet, ist es erlaubt *(licitum)*, dass der Mensch private Güter besitzt. Dies steht nicht nur nicht im Widerspruch zur universellen Widmung der Güter, sondern erweist sich aus drei Gründen sogar als notwendig *(neccesarium)*: *Erstens* sorgen sich die Menschen in der Regel mehr um das, was ihnen allein gehört, als um das Gemeinsame, das sie aus Arbeitsscheu und Trägheit gerne den anderen überlassen. *Zweitens* führen klare Zuständigkeiten in der Verwaltung der Güter zu ihrer besseren Ordnung, während deren Fehlen nur Konfusion bewirkt. *Drittens* ist es um das friedliche Zusammenleben der Menschen besser bestellt, wenn jeder Eigenes besitzt, mit dem er sich zufriedengibt, als wenn alles allen gemeinsam ist, wodurch häufiger Streit entsteht. Diese drei Gründe übernimmt Thomas im Wesentlichen von Aristoteles und dessen Kritik an Platos Idealvorstellung der gemeinsamen Verwaltung aller Güter.[33]

Der zweite Aspekt des Gebrauchs der Güter, nämlich ihre universelle Bestimmung zum Wohl aller Menschen, gestattet dagegen keine ausschließlich private Nutzung. In dieser Hinsicht soll der Mensch die äußeren Güter vielmehr als Gemeingut betrachten: indem er sie mit denen teilt, die sich in Not befinden. Mit der Forderung nach einer sozialen Bindung des Eigentums übernimmt Thomas wiederum biblische und patristische Motive. Da dieses sozialethische Postulat auch in Ciceros Eigentumsethik begegnet und ebenso von Aristoteles vertreten wird,[34] kann die Sozialpflichtigkeit des Eigentums als Allgemeingut der antiken und mittelalterlichen Autoren betrachtet werden, in dem sich das Wissen um die gemeinsame Widmung der Güter widerspiegelt. Mit den Kirchenvätern teilt Thomas auch die Auffassung, dass der Überfluss der Begüterten für den Unterhalt der Armen bestimmt ist. Zwar obliegt es im Regelfall dem Urteil der Einzelnen, welchen Bedürftigen sie ihre Unterstützung zuteil werden lassen wollen, doch hat jeder Notleidende in extremer Gefahr das Recht, sich fremdes Gut anzueignen, ohne dass dies als Diebstahl oder Raub bewertet werden dürfte.[35]

Vergleicht man die thomanische Eigentumsbegründung mit der patristischen Kritik am Privateigentum, so fällt auf, dass dieses von Thomas nicht

[33] Vgl. *Aristoteles*, Politik II, 1163 a, 1–40.
[34] Vgl. *ders.*, Politik II, 1263 a, 22–30.
[35] Vgl. *Tomas von Aquin*, S.th. II-II 66,7.

mehr als unrechtmäßiger Besitz bezeichnet wird. Eine private Eigentumsordnung wird von ihm vielmehr ausdrücklich als legitime Möglichkeit anerkannt, die universelle Bestimmung der Güter zu konkretisieren. Sie steht allerdings unter dem sozialethischen Vorbehalt, dass diese universelle Widmung der Güter in einer effizienten Form organisiert, ja sogar in der bestmöglichen Weise verwirklicht wird, damit die Armen und Notleidenden nicht vom Zugang zu den für sie bestimmten Gütern ausgeschlossen bleiben. Dieser Vorbehalt unterstreicht, dass von einer uneingeschränkten Rechtfertigung des Privateigentums als subjektives Recht der Person, wie es der modernen Konzeption individueller Freiheitsrechte entspricht, bei Thomas noch nicht die Rede sein kann. Anders als zahlreiche Theologen des 19. Jahrhunderts, die den Anspruch auf Privateigentum als individuelles, der Person als solcher zukommendes Naturrecht verteidigen, ist eine private Eigentumsordnung für Thomas nur unter der Bedingung legitim, dass zugleich die gemeinsame Bestimmung der Güter als normative Rahmenvoraussetzung für ihren Gebrauch anerkannt ist.

Es macht den Rang der thomanischen Eigentumsbegründung aus, dass sie auch den logischen Geltungsstatus ihrer einzelnen Aussageebenen reflektiert. Die universelle Widmung der Güter bleibt der normative Bezugsrahmen, innerhalb dessen alle weiteren Erörterungen stehen. Die naturrechtliche Widmung der Güter zum Gebrauch durch alle Menschen legt nämlich noch nicht fest, ob die Verwaltung der Güter innerhalb einer privaten Eigentumsordnung oder als gemeinsames Eigentumsrecht ausgeübt werden soll. Nur die *normativ-finale* Seite der Eigentumsordnung, d. h. die Ausrichtung der Güter auf die Nutzung durch die gesamte Menschheit, gehört nach Thomas zum Naturrecht im eigentlichen Sinn. Das Urteil darüber, wodurch diese Zweckbestimmung am besten erreicht werden kann, wird dagegen auf rationalem Weg durch eine Schlussfolgerung gewonnen, die ein *empirisches* Erfahrungswissen einbezieht.[36] Die Entscheidung für eine bestimmte Eigentumsordnung fällt daher nicht im Rahmen des eigentlichen Naturrechts, sondern durch menschliche Übereinkunft innerhalb des positiven Rechts oder des Völkerrechts *(ius gentium)*. Die private Eigentumsordnung folgt somit weder unmittelbar aus dem *ius naturale* noch steht sie im Widerspruch zu ihm; sie stellt vielmehr eine Erfindung der menschlichen Vernunft *(ad-inventio rationis humanae)* dar, die den durch die naturrechtliche Bestimmung der Güter vorgegebenen Ordnungsrahmen ausfüllt.[37]

Die Gründe, warum eine private Eigentumsordnung den Vorzug verdient, haben für Thomas hohes Gewicht, weil sie auf Erfordernisse der menschlichen Natur Bezug nehmen, die nahezu unveränderlich sind. Den-

[36] Vgl. *A. F. Utz*, Die ethische Rechtfertigung des Privateigentums, in: *Ders.*, Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983–1997, herausgegeben von *W. Ockenfels*, Paderborn [u. a.] 1998, 125–131, besonders 127; und *Anzenbacher*, 54 f.

[37] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II 66,2 ad 1.

noch gelten diese Gründe nicht bedingungslos, sondern nur unter Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit sie ihre Überzeugungskraft entfalten können. Der Vorrang des Privateigentums folgt noch nicht aus den normativen Voraussetzungen der Eigentumsordnung selbst, sondern erst aus zusätzlichen Überlegungen, die den Charakter von Effizienzargumenten haben: „Die Legitimation des privaten Eigentumsrechts gründet also darin, dass es unter den Bedingungen der gegebenen *conditio humana* am ehesten die Effizienz der menschheitlichen Widmung der Güter bzw. ihren Gemeinwohlbezug zu gewährleisten vermag."[38] Es kann auch nicht übersehen werden, dass die empirischen Gründe zugunsten einer privaten Eigentumsordnung auf die Unvollkommenheit der menschlichen Natur rekurrieren, die theologisch als Folge des Sündenfalls anzusehen ist. Im Paradies, daran lässt Thomas keinen Zweifel, hätte es einer privaten Eigentumsordnung nicht bedurft; vielmehr war der Wille jedes Menschen so auf die gemeinsame Nutzung aller Güter hingeordnet, dass es darüber nicht zu Neid und Zwietracht kommen konnte.[39] Ebenso verteidigt Thomas im Mendikantenstreit die Armut der Bettelorden und ihre Praxis der Gütergemeinschaft als ein moralisches Ideal, das nicht im Widerspruch zur menschlichen Natur als solcher stehe.[40] Der Vorrang einer privaten Eigentumsordnung gilt daher nur insofern, als die empirischen Prämissen ihre Gültigkeit behalten, unter denen die Argumentation des Thomas steht.

Die Annahme, dass eine private Eigentumsordnung angesichts der Unvollkommenheit der *conditio humana* anderen Zuordnungen der Güter überlegen ist, wird man realistischerweise kaum bestreiten können. Insoweit gilt Thomas das Privateigentum als eine notwendige und vernunftgemäße Einrichtung, die sich bei den Völkern zu Recht durchgesetzt hat.[41] Aber lässt sich dies auch von der zweiten empirischen Prämisse seiner Argumentation, nämlich der Erwartung sagen, dass eine private Eigentumsordnung die ihr übergeordnete normative Bestimmung der Güter zum gerechten Gebrauch durch alle Menschen verlässlich, sicher und effizient verwirklichen kann? Nach dieser Seite hin ist es leichter vorstellbar, dass die empirischen Gründe zugunsten einer privaten Eigentumsordnung ihre Gültigkeit verlieren. Immerhin hängt die Legitimität der privaten Verfügungsgewalt über das Eigentum Thomas zufolge davon ab, ob sich diese als ein geeigneter Weg erweist, die universelle Bestimmung der Güter tatsächlich zu verwirklichen. Sollte dies nicht oder nicht in ausreichendem Maße der Fall sein, müsste die natürliche Vernunft des Menschen andere Vorkehrun-

[38] *Anzenbacher*, 55.

[39] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I 98,1 ad 3.

[40] Vgl. *Thomas von Aquin*, Contra impugnantes, nr. 6–7. Zur Bewertung des freiwilligen Besitzverzichts als *instrumentum perfectionis* vgl. *ders.*, Quodlibetum 1, q. 7, a.2 [14] und S.th. II-II 188,7; vgl. dazu *J.-P. Torrell*, Magister Thomas. Leben und Werke des Thomas von Aquin (franz.: Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre), Freiburg i. Br. 1995.

[41] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II 57,3.

gen treffen, um die Erreichung der natürlichen Zweckbestimmung aller Güter besser zu gewährleisten.

5. Die individualistische Eigentumsbegründung in der Theologie des 19. Jahrhunderts

Die klassische Eigentumsbegründung der katholischen Theologie, in der die Legitimation des Privateigentums an seine Gemeinwohleffizienz zurückgebunden bleibt, verschiebt sich im 19. Jahrhundert durch eine Schwerpunktverlagerung, die in praktischer Hinsicht zu erheblichen Konsequenzen führt. Das Recht auf Privateigentum wird zunehmend aus dem normativen Bezugsrahmen der universellen Widmung aller Güter an die Menschheit herausgelöst und erhält dadurch den Status eines absoluten, individuellen Freiheitsrechts, das dem Staat und seiner rechtlichen Ordnungsbefugnis vorgegeben ist. Die private Eigentumsordnung erscheint nicht mehr als eine Hinzufügung der menschlichen Vernunft, die der naturrechtlichen Bestimmung der Güter ihre konkrete Ausprägung verleiht, sondern sie gewinnt nunmehr selbst unmittelbare naturrechtliche Qualität. Während bei Thomas die universelle Bestimmung der Güter noch zum „absoluten" und „primären" Naturrecht zählt, ihre individuelle Zuordnung durch die menschliche Vernunft und die geschichtliche Erfahrung dagegen zum „relativen" oder „sekundären" Naturrecht gehört, wird dieses logische Begründungsgefälle nun geradezu umgekehrt: Das Recht auf Privateigentum ist so konzipiert, dass es unmittelbar in der Natur des Menschen als individuellem Vernunft- und Freiheitswesen gründet. Es erhält dadurch den Status eines absoluten, vorstaatlichen Freiheitsrechts, das selbst von naturrechtlicher Qualität ist und deshalb vom Staat wie das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit unbedingt zu schützen ist. Die universelle Bestimmung der Güter dagegen wird aus der Eigentumsbegründung herausgelöst und in ihren Anhang verwiesen. Der Sozialbezug des Eigentums ist nicht mehr ein unerlässlicher konstitutiver Eckpfeiler innerhalb des Theoriegebäudes, das seine normative Rechtfertigung leisten soll, sondern nur noch ein Annex zu ihr, dessen Einlösung der individuellen Verantwortung des privaten Eigentümers überlassen bleibt. Die moralische Pflicht zum Almosengeben wird individualethisch durch den Appell an das Gewissen der Wohlhabenden urgiert; doch sind Gemeinwohleffizienz und Sozialpflichtigkeit des Privateigentums keine inneren Bestandteile seiner sozialethischen Rechtfertigung mehr.[42]

Diese Entwicklung, die sich innerhalb der Theologie seit der Spätscholastik ankündigt, verstärkt sich im 19. Jahrhundert durch vielfältige Anleihen bei den philosophischen Eigentumstheorien von J. Locke, Ch. Wolff und G. F. W. Hegel. Bereits bei Gabriel Vázquez (1549–1604) ist eine Tendenz zur Individualisierung des Naturrechts unverkennbar; dieses umfasst alle

[42] Vgl. *Spieker*, 196; und *Beutter*, 61–63.

rechtlichen Ansprüche, die dem einzelnen Menschen kraft seiner individuellen Vernunftnatur unabhängig von seiner Bindung an die Gesellschaft zukommen. Francisco Suárez (1548–1619) zieht aus dem wachsenden Bewusstsein für den Eigenwert der menschlichen Person und ihrer Verwiesenheit auf die materiellen Güter der Erde entsprechende Konsequenzen für deren Verteilung unter den Menschen. Für ihn ist die private Eigentumsordnung nicht mehr eine Folge des Sündenfalls, sondern in der ursprünglichen Natur des Menschen begründet. Daher kann der Mensch bereits im Urzustand einen legitimen Anspruch auf diejenigen Güter erwerben, die er durch eigene Arbeit in seinen Besitz gebracht hat; das selbst Erworbene kann ihm gerechterweise nicht mehr genommen werden.[43]

Der Gedanke einer Eigentumsbegründung durch Arbeit wird später von John Locke (1632–1709) ausführlich entfaltet. Auch in seiner Konzeption des Naturzustandes sind die Güter vom Schöpfer ursprünglich für alle bestimmt; ähnlich wie bei Thomas legt die natürliche Vernunft aber ihre private Verwaltung und Aneignung nahe, da auf diese Weise für alle am besten gesorgt ist. Doch fügt Locke dieser schöpfungstheologischen und vernunfttheoretischen Eigentumsbegründung ein neues Element hinzu, das als eine Weiterentwicklung der antiken Okkupationslehren interpretiert werden kann: Bereits im Naturzustand, in dem zunächst alles allen gemeinsam ist, hat jeder Mensch ein striktes Eigentumsrecht an seiner Person, das zugleich ein Recht auf die Nutzung der eigenen Arbeit und ihres Ertrags einschließt. Auf diese Weise gelangt Locke zu der Annahme, dass der Mensch, indem er ursprünglich herrenloses Gut bearbeitet und so in einen höheren Wertzustand überführt, rechtmäßig Eigentum erwirbt, das ihm nicht mehr genommen werden darf: „The Labour of his Body and the Work of his Hands [...] are properly his".[44] Nicht nur das Eigentumsrecht an sich, sondern auch die unterschiedliche Verteilung des Eigentums und die gestuften Besitzverhältnisse erscheinen auf diese Weise gerechtfertigt. In dieser Verschiedenheit verwirklicht sich geradezu die schöpfungsgemäße Bestimmung der Güter, die aufgrund der unterschiedlichen Arbeitsleistung und des höheren oder geringeren Fleißes der Einzelnen zu einer gottgewollten und naturnotwendigen Distribution führt. Die unterschiedliche Verteilung der Güter resultiert daraus, dass die Eigentumsordnung insgesamt nicht mehr – wie bei Hugo Grotius und Samuel Pufendorf – auf einem Vertrag, sondern auf einem individuellen Aneignungsakt der Person beruht, die sich ihr Hab und Gut durch körperliche und geistige Arbeit erwirbt.[45] Allerdings gilt der

[43] Vgl. *F. von Suárez*, De opere sex dierum, Liber V, Nr. 18; vgl. dazu *Utz* [wie Anmerkung 31], 519 f.

[44] *J. Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, II § 27, 307 f. Übersetzt von *A. J. Hoffmann*, Frankfurt am Main 2006.

[45] Vgl. *D. Schwab*, Artikel: „Eigentum", in: Handbuch geschichtlicher Grundbegriffe (herausgegeben von *O. Brunner*, *W. Conze* und *R. Kosekech*); Band 2, Stuttgart 1975, 65–115, besonders 99 f.

Rechtstitel „Besitzergreifung durch Arbeit" nur im Verhältnis der Menschen untereinander; die Aneignung des im Naturzustand herrenlosen Gutes begründet ein exklusives Verfügungsrecht über den eigenen Besitz, der die anderen von jeder Nutzung daran ausschließt. Das eigentliche Recht zum privaten Gebrauch der Güter aber stammt von Gott, der es im biblischen Herrschaftsauftrag dem einzelnen Menschen für den Bereich seines Eigentums überträgt. Die Interpretation der Lockeschen Aneignungs- und Arbeitstheorie muss daher das Weiterwirken naturrechtlicher Elemente beachten und zugleich das epochal Neue hervorheben, das sich bei Locke mit diesen verbindet.[46] Es ist noch nicht der wertschaffende Charakter der Arbeit als schöpferischer Tätigkeit des Menschen, der das Eigentumsrecht als solches begründet; dieses wird vielmehr – darin steht Locke noch in naturrechtlicher Tradition – von Gott als dem Schöpfer und obersten Eigentümer aller Dinge verliehen. Die Modernität von Lockes Eigentumstheorie ist dagegen darin zu sehen, dass er das Recht auf „property" erstmals als ein „vorstaatliches", vom Individuum her gedachtes Eigentumsrecht versteht. Neuzeitlich ist auch, dass er die noch unbearbeiteten Naturdinge im Urzustand als nahezu wertloses Material betrachtet, während er den Wert der menschlichen Arbeit überaus hoch veranschlagt: Sie ist keine Folge des Sündenfalls mehr und dient auch nicht nur der menschlichen Bedürfnisbefriedigung, sondern sie entspricht einem Gebot der Vernunft, das auf die allgemeine Steigerung menschlicher Wohlfahrt abzielt.[47] Dadurch wird die schöpfungsgemäße Bestimmung der Güter zum Nutzen aller, an der Locke anfangs noch festhalten möchte, ebenfalls entwertet; sie bleibt *de facto* folgenlos, da sie zur Legitimation der zwischenmenschlichen Eigentumsverhältnisse nicht mehr gebraucht wird.

Der Ansatz der Lockeschen Eigentumsbegründung, nach dem die Person ihre eigene Rechtsqualität durch Arbeit auf den angeeigneten Besitz überträgt, wird von G. F. W. Hegel weiter ausgebaut. Die Person als solche ist für ihn ein abstraktes Wesen, die bloße Subjektivität eines freien Willens. Sie muss sich, um ihr Dasein als konkrete Freiheit realisieren zu können, daher eine „äußere Sphäre ihrer Freiheit" geben.[48] Dies geschieht, indem sie ihren Willen in die äußerliche, unfreie und rechtlose Sache legt, die sie sich so als Eigentum erwirbt. Hegel denkt sich die Inbesitznahme einer Sache als ihre Anverwandlung durch die Person, wodurch diese Sache aus dem rechtlosen Zustand, in dem sie für sich existiert, in ein vernünftiges Rechtsverhältnis gebracht und zum Eigentum der Person erhoben wird. „Das Vernünftige des Eigentums liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern da-

[46] Vgl. dazu *Hecker*, 178–184.

[47] Vgl. *Locke*, II, § 32–34. Die Hochschätzung der menschlichen Arbeit zeigt sich auch in den Zahlenverhältnissen, in denen Locke ihren Wert im Vergleich zu dem der Natur bemisst: Die Wertrelation von Arbeit zu Natur und Erde beträgt 10:1, 100:1 oder sogar 1000:1 (vgl. II, § 37. 40. 43).

[48] *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg 2006, § 41.

rin, dass sich die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt. Erst im Eigentume ist die Person als Vernunft."[49] Der Zusammenhang von Person, Freiheit und Eigentum ist hier so eng geknüpft, dass die Person erst im Eigentum ihr volles Dasein und ihre konkrete Freiheit findet, während umgekehrt das Eigentum in den Daseinsraum der Person aufgenommen wird.[50] Wenn das Eigentumsrecht als unmittelbarer Ausfluss aus dem „Dasein der Persönlichkeit"[51] konzipiert wird, kann es aber nur ein „absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen"[52] sein. Grundsätzlich können dann alle Dinge Eigentum eines Menschen werden, ohne dass ein Dritter – die Menschheit, der alle Güter gewidmet wären, oder der Staat –, den Vorgang der besitzergreifenden Aneignung der Sachen durch die Person stören dürfte.

In der rechtswissenschaftlichen Literatur ist häufig von einem „absoluten" Eigentumsbegriff der Moderne die Rede, der sich in Hegels Lehre vom Eigentum als dem äußeren Dasein der Freiheit ankündigt.[53] In der Tat verträgt der darin vorausgesetzte Eigentumsbegriff keine Einschränkung mehr. Wenn privates Eigentum seinen Grund in der Herrschaft des Willens einer vernünftigen Person über die Natur besitzt, muss das darin begründete Verfügungsrecht über die angeeignete Sache ebenso unbegrenzt sein, wie es die Herrschaft des Geistes über die Materie, die Herrschaft der Vernunft und des Willens über die Natur sind. „Das Eigentum ist daher wesentlich freies, volles Eigentum."[54] Es steht nicht mehr unter einer höheren Zweckbestimmung durch die gemeinschaftliche Widmung der Güter an die Menschheit, sondern ist in der Form der bestehenden staatlichen Rechtsordnung, d. h. als privates Eigentum „wesentlicher Zweck für sich"[55]. Hegels Absicht, die Vernünftigkeit der bestehenden Eigentumsordnung zu erweisen, indem er ihre Notwendigkeit aus dem Begriff der Freiheit aufzeigt, führt im Ergebnis dazu, dass die Differenz zwischen den Eigentumsverhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft und der idealen Bestimmung der Güter verschwindet. Da Eigentum und Besitz ihre Rechtfertigung nicht mehr in dem Beitrag finden, die sie zur Sicherung der materiellen Lebensgrundlagen aller Menschen und zur Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse leisten, sondern unmittelbar in dem Recht der Person und ihres freien Willens gründen, über die unfreie und vernunftlose Natur zu herrschen, gibt es keine immanenten

[49] Ebd. § 41, Zusatz.

[50] Vgl. ebd. § 45: „[…] das vom Standpunkte der Freiheit aus das Eigentum, als das erste Dasein derselben, wesentlicher Zweck für sich ist"; § 52: „Die Besitzergreifung macht die Materie der Sache zu meinem Eigentum, da die Materie für sich nicht ihr eigen ist." Die Unterscheidung von Personen- und Sachrecht verliert dadurch ihren Sinn; das Recht an der Sache, in der sich die Person ihre äußere Sphäre schafft, ist mit dem „Recht der Persönlichkeit als solcher" (§ 40) identisch. Vgl. *Schwab*, 82.

[51] *Hegel*, § 51.

[52] Ebd. § 44.

[53] Vgl. *Hecker*, 241 f.

[54] *Hegel*, § 62.

[55] Ebd. § 45.

Schranken der Eigentumsordnung mehr, die von der ursprünglichen Vernunftbestimmung der Güter her gefordert wären. Ein willkürliches Verfügungsrecht über den eigenen Besitz (das z. B. auch seine Zerstörung erlauben würde) ist in Hegels Eigentumsbegründung nicht durch die jeder konkreten Eigentumsordnung vorangehende universal-menschheitliche Widmung der Güter, sondern nur insofern ausgeschlossen, als für ihn Wille, Freiheit und Vernunft notwendig zusammengehören.[56] Die Bedeutung des Christentums für das Verständnis der Eigentumsordnung liegt für Hegel denn auch nicht mehr darin, dass es ihre Gemeinwohleffizienz fordert oder ihr das auferlegt, was heute ihre Sozialbindung genannt wird. Vielmehr ist die Relevanz des Christentums für das Verständnis des Politischen und Sozialen darin zu sehen, dass mit ihm die Idee der Freiheit in die Welt kam, die sich in den Eigentumsverhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft ihr konkretes Dasein schafft.[57]

Die Arbeits- und Persönlichkeitslehren, die in der zeitgenössischen Philosophie zur Begründung der Eigentumsordnung entwickelt wurden, fanden in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts eine breite Rezeption. Der Einfluss dieser Eigentumstheorien, die von einem subjektiven Freiheitsrecht der Person auf den Erwerb äußerer Güter ausgehen, lässt sich in allen Strömungen des damaligen Katholizismus nachweisen; er beschränkt sich keineswegs auf die neuscholastische Bewegung und ihre individualistische Naturrechtskonzeption.[58] Um die Breite der Rezeption zeitgenössischer Eigentumstheorien zu dokumentieren, seien deshalb exemplarisch nur einige katholische Theologen genannt, die nicht dem erstarkenden Neuthomismus zugerechnet werden können. Für den Freiburger Moraltheologen Heinrich Schreiber ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, nicht nur die Person als solche und ihre ungehinderte Entwicklung, sondern auch ihr Eigentum zu schützen. Denn das Eigentumsrecht hat „seinen Grund in der Persönlichkeit, d. i. in der freien, selbständigen Natur des Menschen. [...] der Mensch hat als Person das natürliche Recht, sich Sache (Eigenthum) zu erwerben“[59]. Fast gleichlautend war schon bei seinem Vorgänger auf dem Freiburger Lehrstuhl Ferdinand Geminian Wanker zu lesen:

> Das Recht, eine Sache zu seinem Eigenthum zu machen, gründet sich ursprünglich auf die Herrschaft, welche dem Menschen, als einem vernünftigen, freythätigen Wesen über die Natur zukömmt. [...] hieraus folgt erst, dass ein jeder Mensch das natürliche Recht hat, Eigenthum zu erwerben.[60]

---

[56] Vgl. *Hecker*, 243.

[57] Vgl. *J. Ritter*, Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ § 64–81, in: *Ders.*, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt am Main 1977, 256–280, besonders 276 f.

[58] Zum Einfluss von L. Taparelli und M. Liberatore auf Neuscholastik und die Soziallehre von Papst Leo XIII. vgl. *Utz* [wie Anmerkung 31], 497 f.

[59] Vgl. *H. Schreiber*, Lehrbuch der Moraltheologie; Band 2, II, Freiburg i. Br. 1834, 369 f.

[60] *F. G. Wanker*, Christliche Sittenlehre oder Unterricht vom Verhalten des Christen, um durch Tugend warhaft [sic!] glücklich zu werden; Th. 2., Freyburg [sic!] i. Br. 1794, 234.

Derartige Aussagen, die zumindest eine individualistische Schlagseite verraten, lassen sich in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts noch weiter zurückverfolgen. Nach Johann Michael Sailer gründet das Privateigentum weder in den leiblichen Bedürfnissen der Menschen noch in irgendeiner anderen Notlage; auch ist es nicht erst aus einem Gesellschaftsvertrag hervorgegangen:

> Der ursprüngliche Grund dieses Rechts liegt allein in der Freiheit des Menschen, indem nur freie Wesen Rechte haben können, und somit in der, dem Menschen jetzt noch gelassenen, Herrschaft über die Natur, die dem Menschen als einem freithätigen Wesen zukommt.[61]

Das Eigentumsrecht wird hier unmittelbar aus der Natur des Menschen als Freiheitswesen abgeleitet, wobei die abstrakte Wesensaussage nicht auf den Menschen als solchen, sondern auf den einzelnen Menschen bezogen wird. Die gemeinschaftliche Bestimmung der Güter gerät dabei aus dem Blick; sie spielt innerhalb der Eigentumsbegründung keine Rolle mehr und wird selbst dort nicht erwähnt, wo es an sich zu erwarten wäre: bei der moralischen Verpflichtung, dem anderen das zur Lebensfristung Notwendige nicht vorzuenthalten. Diese Pflicht, die das Recht an Eigentum begrenzt, folgt aus dem ebenfalls individuell gedachten Recht des anderen auf Selbsterhaltung, das den Zugriff auf die erforderlichen Subsistenzmittel einschließt, aber nicht aus einer universellen Widmung aller Güter, die ihrer Aufteilung in Mein und Dein voranginge.[62]

Im Zusammenhang mit der Idee vom freien Persönlichkeitsrecht auf Eigentum taucht erstmals auch die Rede vom Privateigentum als erweiterter Leiblichkeit der Person auf, die sich bis in die lehramtlichen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein verfolgen lässt. Die moralischen und rechtlichen Pflichten gegenüber dem Besitz des Nächsten werden damit faktisch den Pflichten gleichgestellt, die seine Anerkennung als Person und den Schutz seines Lebens fordern. So heißt es bei dem Münchener Moraltheologen Bernhard Fuchs:

> Das materielle Eigenthum oder Besitzthum des Menschen ist seine erweiterte Leiblichkeit, seine sociale Verkörperung, ist der Boden, auf welchem das Gebäude seiner socialen Existenz steht und besteht; er darf ihm eben darum nicht willkürlich entzogen werden.[63]

Auch nach Georg von Hertling ist das private Eigentum Ausdruck der „erweiterten Persönlichkeit" des Menschen; es dient nicht nur seiner physischen Lebenserhaltung, sondern auch der Sicherung seiner persönlichen Freiheit.[64]

---

[61] *J. M. Sailer*, Handbuch der christlichen Moral, Band 2, neue Auflage Sulzbach 1834, 210.
[62] Ebd. 212.
[63] Vgl. *B. Fuchs*, System der christlichen Sittenlehre, oder katholische Moraltheologie, Augsburg 1851, 460.
[64] Vgl. *G. von Hertling*, Naturrecht und Sozialpolitik, Köln 1893, 421.

Ebenso klar ist die Tendenz, das Eigentum nicht nur der äußeren Gütersphäre, sondern unmittelbar dem Schutzraum der Person zuzurechnen, bei dem Tübinger Franz Xaver Linsenmann zu erkennen. Für ihn ergibt sich der grundlegende Bezug zwischen Arbeit und Eigentum aus dem Kulturauftrag des Menschen sowie aus dem Kontext der gesellschaftlichen und volkswirtschaftlichen Strukturen, in denen jeder Einzelne an ihm partizipiert: Die Arbeit dient nicht nur der Bedürfnisbefriedigung, sondern auch der Eigentumsbildung über den augenblicklichen Bedarf hinaus; insofern ist jeder private Besitz nichts anderes als „geronnene Arbeit" und „angesammelter Arbeitsertrag".[65] Das Eigentum gehört daher einer unverzichtbaren Rechtssphäre der Person an, deren Schutz für diese genauso bedeutsam wie der Schutz der Freiheit selbst ist:

> Ohne Eigenthum ist jede Art von persönlicher Freiheit illusorisch. Auf dem Recht des Eigentums beruht jegliches Interesse am Leben, an der Arbeit, an der Zukunft. Ohne Eigenthum gibt es keine Freiheit.[66]

Das Recht auf Arbeit und Eigentum wird hier so unmittelbar aus dem „Wesen des Menschen als einer geistig-socialen Individualität" abgeleitet, dass man geradezu von einer Pflicht zum Erwerb von Eigentum sprechen kann.[67] Sofern jeder Mensch nämlich die Pflicht hat, am Kulturauftrag der Menschheit teilzunehmen, korrespondiert dem Recht auf Arbeit und Eigentum zugleich die moralische Pflicht, „die Erde zu bebauen, zu bearbeiten, zu erwerben und vom Erworbenen einen weisen und sittlichen Gebrauch zu machen"[68].

6. Legitimationsprobleme des Eigentums in einer globalen Weltordnung und gegenwärtige Fehlentwicklungen

Die Schwerpunktverlagerung der Eigentumsbegründung zu einer individualistischen Sichtweise, in der die universelle Bestimmung der Güter auf eine in das Belieben des Einzelnen gestellte moralische und religiöse Pflicht zur Wohltätigkeit reduziert wird, ist in neueren sozialethischen Arbeiten zu Recht als Fehlentwicklung beklagt worden. Da die Verpflichtung zum Almosengeben grundsätzlich als eine nach freiem Ermessen zu erfüllende Liebespflicht gilt und die Fälle der äußersten Not immer weiter eingegrenzt werden, in denen der Überfluss der Reichen den Armen rechtmäßig zusteht,[69] lässt sich diese Entwicklung als eine Fehlkonstruktion verstehen,

---

[65] *F. X. Linsenmann*, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg i. Br. 1878, 513.
[66] Ebd. 508.
[67] Ebd.
[68] Ebd.
[69] Diese Tendenz ist bei *Hirscher*, 622, erkennbar, der den Fall des erlaubten Mundraubs in extremer Not so einschränkt, dass er *in concreto* niemals gegeben ist: Er kommentiert die traditionelle Lehre, nach der das zum Leben Notwendige jedem moralisch und rechtlich geschuldet ist, mit den Worten: „Gut. Aber hat er [= der Notleidende; E. S.] es auch an diesen oder jenen bestimmten Menschen zu fordern? Kann er sagen: du gerade besitzest meinen unveräußerlichen

die „dem einzelnen Eigentümer immer mehr entgegenkam und eine Rechtfertigung für einen christlich verbrämten Egoismus zu geben imstande war“[70]. Zugleich spiegelt sich in den neuen Eigentumstheorien, die das Gewicht von der universellen Widmung der Güter auf den Nachweis der Rechtmäßigkeit des Privateigentums verlagern, aber auch das wachsende Bewusstsein um den Eigenwert der Person und die gesellschaftlich-sozialen Bedingungen, unter denen diese ihre abstrakte Bestimmung als Vernunft- und Freiheitswesen konkret verwirklichen kann.

Der aufgezeigte Wandel darf daher bei aller unbestreitbaren Einseitigkeit und Korrekturbedürftigkeit nicht nur als Fehlentwicklung gewertet werden. Die Einsicht in die personale und freiheitsichernde Bedeutung des Eigentums ermöglicht der katholischen Soziallehre nicht nur den Anschluss an den Freiheitsdiskurs der Moderne; sie führt auch zu einer anthropologischen Vertiefung der Eigentumsbegründung, die sachlich dem christlichen Menschenbild sowie wichtigen sozialethischen Prinzipien (Personprinzip, Subsidiaritätsprinzip) entspricht.[71] Die Forderung, dass der Mensch „Urheber, Mittelpunkt und Ziel“ aller wirtschaftlichen Tätigkeit (Gaudium et spes, 63) sein soll, impliziert einerseits, dass er die äußere Güterwelt kraft seiner Freiheit und Vernunft überragt, so dass diese auf ihn hingeordnet ist. Zugleich erscheint die äußere Güterwelt jedoch als eine personal bedeutsame Sphäre, die dem Freiheitsvollzug des Menschen nicht nur äußerlich bleibt, sondern diesem als vorgelagerter Schutzraum dient. Die eingebürgerte Rede vom Eigentum als der erweiterten Leiblichkeit steht allerdings in der Gefahr, die Differenz zwischen dem anthropologisch notwendigen, unhintergehbaren Körperbezug der Person und der freiheitsermöglichenden Funktion des Eigentums zu nivellieren. Während die körperliche Existenz des Menschen seinen personalen Freiheitsvollzug in unhintergehbarer Weise trägt und ermöglicht, trifft dies vom Besitz an äußeren Gütern so gerade nicht zu: Der Mensch kann seine Freiheit auch durch den Verzicht auf Privateigentum und materiellen Besitz unter Beweis stellen.

Die Hinordnung der Güter auf den Freiheitsvollzug der Person fordert als solche noch keine bestimmten Eigentumsverhältnisse; sie lässt sich vielmehr auch durch eine Lebensform realisieren, die freiwillig auf den Erwerb von Privateigentum verzichtet. Zudem muss die freiheitssichernde Funktion des Eigentums, wenn sie in der anthropologischen Verfassung des Menschen angelegt ist, in gleicher Weise für alle Menschen gelten. Sie kann daher nicht außerhalb des normativen Bezugsrahmens, der jeder konkreten

---

Antheil? Er kann es nicht. Und glaubte er sogar, es zu können, so dürfte er darum doch keineswegs ohne Anderes und eigenmächtig nach seinem angeblichen Eigenthume greifen. Muß er ja die öffentliche Ordnung und die Heiligkeit des Besitzthumes achten."

[70] *Beutter*, 134. Zu der Debatte darüber, wann das Almosengeben von einer bloßen Liebespflicht zu einer Rechtspflicht wird, deren Nicht-Erfüllung den Bedürftigen ihrerseits das Recht zur Wegnahme des Notwendigen gibt, vgl. ebd. 81–84. 136–138.

[71] Vgl. *Spieker*, 196; und *Anzenbacher*, 62 f.

Eigentumsordnung durch die universelle Bestimmung der Güter vorgegeben ist, zur Rechtfertigung des Privateigentums herangezogen werden, ohne zugleich die effiziente Widmung der Güter an alle im Auge zu behalten. Gemeinwohlorientierung und Sozialpflichtigkeit des Eigentums dürfen von den normativen Grundlagen der gesamten Eigentumsordnung her nicht nur als nachträgliche Kompensation für die unvermeidlichen Defizite bemüht werden, die notwendigerweise eintreten, wenn die Rechtfertigung privater Eigentumsverhältnisse allein im Blick auf ihre individuelle Freiheitsfunktion geschieht. Der individuelle Freiheitsaspekt des Eigentums muss vielmehr so mit dessen Sozialfunktion vermittelt werden, dass beide sich gegenseitig bedingen, d. h. sich nicht nur wechselseitig relativieren und begrenzen, sondern auch tragen und ermöglichen.

Der Ansatz, eine Eigentumsbegründung nicht *schöpfungstheologisch* von der universellen Bestimmung der Güter, sondern *anthropologisch* vom Personsein des Menschen her zu versuchen, enthält selbst wichtige Hinweise darauf, in welcher Richtung die geforderte Vermittlung gelingen kann. Das Personsein des Menschen darf nämlich nicht nach der Weise einer ursprünglichen Monade oder einer abgeschlossenen Substanz gedacht werden, die erst nachträglich in Beziehung zu anderen ebenso ursprünglichen und abgeschlossenen Monaden oder Substanzen tritt. Vielmehr ist die Person in ihrem Eigensein von dem Bezug zu anderen Personen überhaupt nicht ablösbar. Die vielfältigen Relationen zu den anderen gehören zum Phänomen des Personseins notwendig hinzu, so dass sich das Selbstsein der Person und ihr Mit-Sein mit den anderen gegenseitig bedingen. Wie der Einzelne nur in Beziehung zu anderen und zusammen mit ihnen Person ist, so kann die freiheitsverbürgende Funktion des Besitzes an materiellen Gütern eine private Eigentumsordnung nur insoweit legitimieren, als diese zugleich der universellen Bestimmung der Güter für alle gerecht wird. Wenn der personal-freiheitliche Ansatz der Eigentumsbegründung nicht von einem einseitig individualistischen Personverständnis ausgeht, sondern das Mit-Sein mit den anderen als inneres Konstitutivum eines relationalen Personbegriffes versteht, kann die Vermittlung des individuellen Freiheitsaspektes mit dem allgemein-gesellschaftlichen Aspekt einer konkreten Eigentumsordnung durchaus gelingen.

Eine rationale Eigentumsbegründung, die nicht nur der ideologischen Rechtfertigung partikularer Interessen dient, sondern eine vernünftige Gesamtordnung im Auge hat, kann sich nicht auf eine voraussetzungslose Rechtfertigung des Privateigentums beschränken. Sie wird allerdings auch das umgekehrte Extrem vermeiden, die private Eigentumsordnung für alle bestehenden sozialen Ungerechtigkeiten haftbar zu machen und die Schuld an beklagenswerten Phänomenen moderner Wohlstandgesellschaften wie die bleibend hohe Arbeitslosigkeit oder das Vordringen versteckter Armut nur bei den wohlhabenden Bevölkerungsschichten suchen. Grundlage jeder konkreten Eigentumsordnung, die den Anspruch auf rationale Begründbar-

keit nach universalistischen Vernunftbestimmungen erheben kann, bleibt das naturrechtliche Gebot, nach dem „die Güter dieser Welt [...] ursprünglich für alle bestimmt“[72] sind, in dem Papst Johannes Paul II. „das kennzeichnende Prinzip der christlichen Soziallehre“ sieht[73]. Der Umstand, dass die christliche Sozialethik sich auf diesen Grundsatz beruft, bedeutet freilich nicht, dass er außerhalb der Kirche keine Geltung besäße; vielmehr dient der Gedanke an die universelle Bestimmung der Güter auch vielen philosophischen Gerechtigkeitstheorien als Ausgangspunkt. Dies gilt nicht nur für die skizzierten antiken und neuzeitlichen Begründungsversuche, sondern auch für moderne Eigentumstheorien, wie insbesondere bei John Rawls und seiner Konzeption des unter einem „Schleier des Nichtwissens“ verborgenen Urzustandes erkennbar ist.[74] Dabei wird das Recht auf privaten Besitz grundsätzlich anerkannt, aber zugleich an bestimmte Voraussetzungen hinsichtlich seiner konkreten Eignung zur Verwirklichung der allgemeinen Widmung der Güter an alle Menschen gebunden.

Innerhalb einer rationalen Eigentumsbegründung, die sich nicht auf die Legitimation bestehender Besitzverhältnisse beschränkt, kommt dem privaten Eigentumsrecht somit die Bedeutung „einer freiheitsverbürgenden Teilfunktion innerhalb der subsidiären Gemeinwohlverwirklichung“ zu, der die Eigentumsordnung als Ganze zu dienen hat.[75] Was diese grundsätzliche Bestimmung für die einzelnen Eigentumsformen bedeutet, die sich aufgrund des ökonomischen Wandels in einer globalisierten Weltgesellschaft herausbilden, ist damit noch nicht ausgemacht. Die Frage, inwieweit die generelle Legitimation privaten Eigentums auf einzelne seiner konkreten Erscheinungsformen übertragbar ist, stellt vielmehr die eigentliche sozialethische Herausforderung in den gegenwärtigen westlichen Wirtschaftssystemen dar.

Die skizzierten Argumentationsmuster der klassischen Eigentumsbegründungen, die eine prinzipielle Legitimation der privaten Eigentumsordnung an ihre Eignung zur Realisierung sozialethischer Gerechtigkeits- und Gemeinwohlziele knüpft, haben allesamt einfache Eigentumsformen wie Lohneigentum, Wohnbesitz, Rentenanwartschaften sowie kleinere bis mittlere Geld- und Sparvermögen oder entsprechenden Aktienbesitz im Auge. Im Blick auf diese herkömmlichen privaten Eigentumsverhältnisse kommt den bisher erörterten Legitimationsstrategien hohe Plausibilität zu: Lohneigentum stellt den Ausgleich für die geleistete Arbeit dar, Wohneigentum sichert einen Mindestraum persönlicher Freiheit und gewährt Schutz in wirtschaftlicher Not, Sparvermögen oder der Zugang zum Geldmarkt ermöglichen den Erwerb persönlicher Gebrauchsgüter, Rentenver-

[72] *Johannes Paulus <Papa, II.>*, Solicitudo resocialis, Nr. 42.
[73] Ebd.
[74] Vgl. *F.-J. Bormann*, Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre, Freiburg i. Br. 2006, 370 f.
[75] *Anzenbacher*, 63.

mögen oder Lebensversicherungen dienen der Zukunftsvorsorge, indem sie den Ertrag der eigenen Lebensarbeit an die individuelle Lebenserwartung koppeln. Noch die Eigentumstheorie des frühen Liberalismus hat nicht anonyme Kapitalgesellschaften oder Großaktionäre, sondern einen mittleren Grundeigentümer im Blick, der seinen Besitz vorausschauend verwaltet, um die Lebensgrundlagen für sich und seine Nachkommen zu sichern.[76] Bei solchen einfachen Eigentumsformen ergibt die Rede von der freiheitsverbürgenden Funktion des Eigentums einen unmittelbaren Sinn; auch lässt sich leicht erkennen, warum diese Eigentumsarten als „geronnene Arbeit" oder „erweiterte Leiblichkeit" der Schutzsphäre der Person zugerechnet werden.

Diese Legitimationsfiguren der klassischen Eigentumsbegründung lassen sich auf die neuen Eigentumsformen, die durch globale ökonomische Transformationsprozesse entstehen, nicht ohne Weiteres übertragen. Insbesondere erweisen sich hohe, frei bewegliche Kapitalvermögen („volatiles" Kapital), die im weltweiten Kapitalmarktwettbewerb die sozialstaatlichen Auflagen einzelner Länder jederzeit unterlaufen können, in ethischer Hinsicht als problematisch. Es genügt nicht, ihre Berechtigung aus der Legitimität einer privaten Eigentumsordnung an sich abzuleiten und darauf zu verweisen, dass deren Legitimationskriterien, wenn sie prinzipiell als gültig angesehen werden, auf alle Erscheinungsformen des Privateigentums anwendbar sein müssten. Vielmehr ist zu fragen, in welchem rechtlichen Rahmen der notwendige Beitrag volatiler Kapitalvermögen zur Sicherung des Gemeinwohls wirksam eingebracht und eingefordert werden kann. Die Gemeinwohlorientierung des Eigentums lässt sich nicht auf eine teilsystemische ökonomische Effizienz beschränken; sie kann vielmehr nur aus einer umfassenden Perspektive bewertet werden, die auch die Auswirkungen ungehinderten Kapitalverkehrs auf die gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen einer Region oder eines Landes berücksichtigt.

Dabei ist anzuerkennen, dass ein aus ökonomischen Gründen erforderlicher Wandel auf Dauer nicht durch regionale Abschirmungsmaßnahmen allein verhindert werden kann, weil nicht gewinnbringende Produktionsformen dem europaweiten oder gar weltweiten Angebotswettbewerb nicht lange standhalten und staatliche oder überstaatliche Subventionsressourcen irgendwann erschöpft sind. Ebenso berechtigt ist der Hinweis, dass die Verdrängung nicht mehr rentabler Erzeugungsformen dem technischen und wirtschaftlichen Fortschritt dient und deshalb langfristig auch den Regionen zugute kommt, die augenblicklich von sozialen Härten und gesellschaftlichen Anpassungszwängen besonders betroffen sind.

Doch können auch die fragwürdigen, im Blick auf die geforderte Gemeinwohleffizienz des Privateigentums geradezu kontraproduktiven Auswir-

[76] Vgl. *Schwab*, 104.

kungen des freien Kapitalmarktwettbewerbs nicht übersehen werden, die der Idee eines fairen Angebotswettbewerbs zur langfristigen Sicherung regionaler Leistungsfähigkeit direkt zuwiderlaufen.[77] Dies ist bereits an der gewandelten Rolle erkennbar, die dem Ziel der Gewinnmaximierung in den Zeiten einer multinationalen Kapitalkonzentration und einer globalisierten Ökonomie zukommen soll. Während Gewinnerzielung nach den Grundsätzen der bisherigen Unternehmens- und Wirtschaftsethik ein notwendiges, aber allein nicht hinreichendes Legitimationskriterium richtigen unternehmerischen Handelns darstellt, orientieren sich Management-Entscheidungen unter dem Vorzeichen des Shareholder-Value einseitig an den Gewinninteressen der Anteilseigner. Unternehmerische Verantwortung und Gewinnmaximierung gelten innerhalb einer teilsystemischen Rationalität des Ökonomischen zunehmend als identische Handlungsziele; die ungehinderte Beweglichkeit des Kapitals verleitet dazu, dieses dort einzusetzen, wo kurzfristig die besten Gewinnchancen locken.

Auf diese Weise wandelt sich der bisherige Angebotswettbewerb, der regionalen Akteuren einen Spielraum für eigene Unternehmensentscheidungen (z. B. hinsichtlich der Gewinnverteilung) ließ, zu einem reinen Kapitalwettbewerb, der ausschließlich an Ertragszielen orientiert ist. Darüber geht das Bewusstsein verloren, dass der Unternehmensgewinn nur ein Teilziel unternehmerischen Handelns darstellt, das auf die Erreichung aller Unternehmensziele hingeordnet ist. Nur wenn auch die Gewinnmaximierung das Wohl des gesamten Unternehmens fördert, dient privates Eigentum nicht nur einer abstrakten ökonomischen Rationalität, sondern der Gemeinwohleffizienz, die zu seiner sozialethischen Rechtfertigung gefordert ist. Die Kapitalakkumulation durch die Gewinnausschüttung an die Anteilseigner bleibt daher an die Bedingung gebunden, dass ihre Höhe die Erreichung und langfristige Sicherung der anderen Unternehmensziele (Erhalt der Arbeitsplätze, Modernisierung der Produktionsanlagen, Entwicklung neuer Produkte, Zukunftsfähigkeit des regionalen Standorts usw.) nicht gefährdet.

Wenn Unternehmensentscheidungen nicht mehr an der Verantwortung für das Ganze, sondern vorrangig im Blick auf die Interessen der Anteilseigner getroffen werden, die wiederum vor allem am momentanen Stand der Aktienkurse ablesbar sind, ist aus ethischer Sicht von einem Missbrauch unternehmerischer Macht zu sprechen, dessen Folgen außerhalb des ökonomischen Sektors und seiner teilsystemischen Rationalität geradezu irrationale, selbstzerstörerische Züge annehmen können.

Die Marktmacht frei beweglichen Kapitals kann alles dominieren, was die regionale Gesellschaft an struktureller Regulierung zur Gestaltung ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Kultur geschaffen hat.[78]

[77] Vgl. *R. Stürner*, Markt und Wettbewerb über alles? Gesellschaft und Recht im Fokus neoliberaler Marktideologie, München 2007, 108–110.

[78] Ebd. 108.

Das Ungenügen einer sozialethischen Legitimation des Eigentums, das einseitig die freien Verfügungs- und Nutzungsrechte der privaten Eigentümer betont, während es die Einlösung seiner Sozialpflichtigkeit dem individuellen Belieben überlässt, tritt hier offen in Erscheinung.

Es ist jedoch inkonsequent, nur die extremen Auswüchse eines Wirtschaftssystems zu kritisieren, in dem das Ideal des ungehinderten, weltweiten Kapitalverkehrs als Inbegriff persönlicher Freiheit gilt. Sicherlich offenbart es einen beklagenswerten Verfall der Unternehmensethik, wenn Konzerne von international operierenden Kapitaleignern zu dem ausschließlichen Zweck einer möglichst hohen Gewinnmitnahme bei der anschließenden Veräußerung von Teilunternehmen aufgekauft werden. Gleiches gilt bei Entlassungen, die nur ausgesprochen werden, um die Rendite von 10 % auf 15 %, 20 % oder gar 30 % zu erhöhen. Ebenso widerspricht es einem Mindestmaß unternehmerischer Gesamtverantwortung, wenn Mitbewerber am Markt übernommen und anschließend seine rentabel arbeitenden Produktionsstätten geschlossen werden, um den bisherigen Konkurrenten auszuschalten und den eigenen Produkten bessere Absatzchancen zu sichern. Doch folgen solche Unternehmensentscheidungen nur der immanenten Sachlogik, die der Idee eines freien, unregulierten Kapitalmarktwettbewerbs in einer globalisierten Welt innewohnt.

Innerhalb der Strukturlogik dieses globalen Systems spielen die einzelnen am Kapitalmarktwettbewerb beteiligten Akteure genau die Rolle, die ihnen von ihren Auftraggebern zugedacht ist; sie handeln insofern nicht falsch, sondern konsequent und teilsystemisch richtig. Daher greift eine sozialethische Legitimation des Eigentums zu kurz, die es der individuellen Verantwortung einzelner Kapitaleigner überlässt, inwieweit sie die Auswirkungen ihrer Dispositionsentscheidungen auf das Gemeinwohl, d. h. auf die sozialen, kulturellen und politischen Gegebenheiten eines regionalen Lebensraumes und letztlich für die in ihm lebenden Menschen berücksichtigen wollen. Vielmehr zwingt die Entwicklung neuer Eigentumsformen zu der Einsicht, dass die herkömmlichen Eigentumsbegründungen durch Philosophie, Religion und Ethik dort an eine Grenze gelangen, wo ihre strukturellen Vorkehrungen zur Einlösung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums immer leichter unterlaufen werden können. Der gesamte Ansatz einer Eigentumsbegründung, die vom Primat der Person über die Güterwelt ausgeht, den freien Rechtsstatus der Person auf das durch Arbeit angeeignete Eigentum überträgt und – nach diesem Legitimationsgefälle nur konsequent – den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital betont,[79] läuft ins Leere, wenn weltweit operie-

[79] Zur Begründung dieser Vorrangthese in der Sozialverkündigung von Papst Johannes Paul II. vgl. *Bormann*, 360 f. In der juristischen Eigentumsbegründung, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts weithin durchgesetzt hat, wird aus der Vorrangstellung der Person gegenüber der Natur dagegen auf ein absolutes Herrschafts- und Verfügungsrecht über die angeeignete Sache geschlossen. Der Eigentumsbegriff dient nicht mehr vorrangig dem Ziel, unbefugte Dritte (Privatpersonen oder den Staat) von der Einwirkung auf die eigene Gütersphäre auszuschließen, sondern er wan-

rende Kapitalvermögen alle regionalen oder nationalen Schutzmechanismen im Dienst des Gemeinwohls *de facto* unwirksam machen können. In einem solchen ökonomischen System gilt geradezu der umgekehrte Vorrang des Kapitals vor der menschlichen Arbeit und allen anderen Produktionsfaktoren; es entspricht nur dem Wesen des freien Kapitalverkehrs, dass er über regionale und staatliche Grenzen hinweg alle Mechanismen sozialethischer Kontrolle oder demokratischer Legitimation überspielen kann.[80] Damit die sozialethischen Postulate der Sozialpflichtigkeit des Eigentums und seiner der Freiheit aller dienenden Gemeinwohlorientierung nicht funktionslos werden, bedarf es daher effizienter Regulierungsformen und Kontrollmechanismen. Nur so kann auch der grenzüberschreitende Kapitalverkehr von der Sozialbindung erfasst werden, die in sozialethischer Hinsicht für alle Eigentumsformen gilt.

Über die Schwierigkeiten, im internationalen Kapital- und Devisenverkehr wirksame Ausgleichmechanismen einzuführen, sollte man sich keine Illusionen machen. Es wird immer Staaten geben, die sich den Anstrengungen der internationalen Politik, globalisierte Wirtschaftsprozesse zu steuern, um regionaler Standortvorteile willen entziehen. Es fehlt jedoch nicht an Vorschlägen, die erste Schritte in die geforderte Richtung weisen könnten: Die Einführung einer Kapitaltransfersteuer für kurzfristige Übernahmeaktionen ohne dauerhaftes Engagement der Kapitaleigner oder die Bildung transnationaler Gewerkschaften als Gegengewicht zu internationalen Konzernleitungen könnten die gemeinwohlschädlichen Auswirkungen von Heuschrecken-Offensiven begrenzen. Dabei dürfen die positiven Seiten des freien Kapitalverkehrs nicht übersehen werden; die Investitionsanreize für fremdes Kapital führen auch zur Schaffung neuer Arbeitsplätze, zur Errichtung moderner Produktionsanlagen und zu einem höheren Angebot an Waren und Dienstleistungen. Ziel möglicher Regulierungsmaßnahmen kann es daher nicht sein, den Kapitalverkehr nur zu erschweren oder regionale und nationale Märkte gegen internationale Konkurrenz abzuschirmen. Maßnahmen zur Stärkung der Kapitalbindung sollen vielmehr darauf hinwirken, dass fremde Investoren in der Förderung des sozialen Friedens ein Gut erkennen, das sie von der einseitigen Durchsetzung ihrer ungebremsten Gewinninteressen abhalten kann. Daher ist einer *Ex-post*-Haftung grundsätzlich der Vorzug gegenüber *Ex-ante*-Genehmigungsverfahren einzuräumen. Denkbar wäre auch eine langfristig angelegte Gemeinwohldividende, die von einem moderaten negativen Anreizsystem flankiert würde. Es geht we-

---

delt sich von einem relationalen Zuordnungsrecht zu einem absoluten, in der Vernunftnatur des Einzelnen begründeten Recht auf uneingeschränkte Sachherrschaft über die Güter der Natur. Indem die schöpfungsgemäße Bestimmung dieser Güter durch Gott aus dem Blick gerät und das Eigentumsrecht unmittelbar aus dem Verhältnis des Menschen zur Natur hergeleitet wird, bietet sich für eine Sozialbindung des Eigentums, die als immanente Schranke der Eigentumsordnung wirksam werden könnte, in diesem Begründungsgefälle kein Ansatzpunkt mehr. Vgl. *Hecker*, 259–265.

[80] Vgl. *Stürner*, 109.

der darum, ausländische Investoren unter Generalverdacht zu stellen noch sollen Warenströme und Kapitalströme durch eine staatliche Lenkung der Außenwirtschaft behindert werden. Gefordert ist vielmehr, durch subsidiäre Regelungen die Sozialbindung des Eigentums und seine Gemeinwohleffizienz, beides ein unaufgebbarer Ausdruck der universellen Widmung der Güter an die ganze Menschheit, auch für die Eigentumsformen durchzusetzen, die sich ihren Verpflichtungen leichter als andere entziehen können. Nur so behält der Grundsatz, dass freier Handel allen nützt und auf lange Sicht überall Prosperität schafft, auch in einer globalisierten Weltwirtschaftsordnung seine Geltung.

***

Die genannten Vorschläge verfolgen keineswegs das Ziel, immer neue Sonderabgaben auf bestimmte Kapitalformen im Sinne von Strafzöllen oder dergleichen zu erheben. Solche historische Analogien laufen ins Leere, weil sie Ursache und Wirkung verwechseln. Es geht nicht darum, neuartige protektionistische Barrieren zu errichten, um den freien Kapitalverkehr zwischen globalisierten Märkten zu behindern. Vielmehr muss für die volatilen Kapitalvermögen ein funktionales Äquivalent gefunden werden, das den Wegfall der sozialrechtlichen Auflagen kompensiert, die im Rahmen einzelstaatlicher Ordnungen die Gemeinwohleffizienz des Eigentums gewährleisten. Weil internationale Finanzakteure im Zuge der Globalisierung die sozialethischen Bindungen des Eigentums unterlaufen können, die innerhalb nationaler Märkte oder – bereits mit Abstrichen – innerhalb des europäischen Binnenmarktes eingefordert werden können, müssen sie die unerlässliche Gemeinwohlorientierung in anderer, einer globalisierten Weltordnung angemessenen Form erbringen. Wenn es nicht gelingt, die strukturellen Legitimationsdefizite des volatilen Kapitals langfristig durch internationale Regulative auszugleichen, wird die gesellschaftspolitische Erfolgsformel der sozialen Marktwirtschaft in wenigen Jahrzehnten als eine historische Reminiszens beurteilt werden, die im 21. Jahrhundert der Globalisierung zum Opfer fiel.

ThPh 83 (2008) 355–384

Moralische Entropie

Alasdair MacIntyres Kritik an der Moderne

Von Jürgen Goldstein

Um die Moderne steht es schlecht. Wie kaum ein anderer Moralphilosoph der Gegenwart will uns Alasdair MacIntyre auf diesen Umstand hinweisen. Die Sprache der Moral ist für ihn „verwahrlost",[1] da sich seiner Ansicht nach das „verarmte moralische Vokabular"[2] unserer Kultur in einem „Zustand schwerer Unordnung"[3] befindet und nur noch „Scheinbilder der Moral"[4] zulässt. Dabei hat gerade die versuchte Professionalisierung und Systematisierung des moralphilosophischen Denkens in den rein akademischen Auseinandersetzungen einen desaströsen Effekt auf unsere Kultur gehabt.[5] Der Zustand unserer derart beschädigten Kultur, „den fast niemand klar erkennt, und den vielleicht auch niemand ganz klar erkennen kann",[6] mag aufgrund des Narzissmus der Gegenwart als noch intakt erscheinen, ist aber für MacIntyre in Wahrheit nicht mehr als die Schwundstufe einer vergangenen politisch-moralischen Blüte, da sich „die Säure des Individualismus seit vier Jahrhunderten in unsere moralischen Strukturen gefressen"[7] hat. Die Rigorosität seiner Kulturkritik erschöpft sich aber nicht allein in einer kompromisslosen Diagnose der Erosionen, welche die moralischen und politischen Fundamente der Moderne seiner Meinung nach angreifen. MacIntyre behauptet nicht nur, „daß die Moral nicht mehr das ist, was sie einmal war, sondern auch, und das ist noch wichtiger, daß das, was einmal Moral war, zum großen Teil verschwunden ist – und daß dies eine Rückentwicklung darstellt, einen schweren kulturellen Verlust".[8] Die Moderne ist für ihn nicht mehr als das Resultat einer langen Verfallsgeschichte. Das stigmatisierende Epochenprädikat des ‚finsteren Zeitalters', seit Petrarca für das Mittelalter reserviert, soll nun auf die Moderne zutreffen: Wir werden von Barbaren beherrscht.[9] Wahllos nutzen wir verspreng-

[1] *A. MacIntyre*, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, übersetzt von *W. Rhiel*, Frankfurt am Main 1995, 15.

[2] Ebd. 85.

[3] Ebd. 341.

[4] Ebd. 15.

[5] *A. MacIntyre*, Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame/Ind. 1988, X: „There is indeed in philosophy a large and legitimate place for technicality, but only insofar as it serves the ends of a type of inquiry in which what is at stake is of crucial importance to everyone and not only to academic philosophers. The attempted professionalization of serious and systematic thinking has had a disastrous effect upon our culture."

[6] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 17.

[7] *A. MacIntyre*, Geschichte der Ethik im Überblick, aus dem Amerikanischen von *H.-J. Müller*, Frankfurt am Main 1991, 243.

[8] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 39 f.

[9] *A. MacIntyre*, After Virtue. A study in moral theory, London 1981 (American edition: Notre

tes moralisches Vokabular, ohne noch von den Zusammenhängen zu wissen, denen es entstammt. Wir sind zu moralischen Analphabeten geworden. Fehlt der Zusammenhalt der Tugenden und ist ihre innere Kohärenz preisgegeben, bleibt nur ein moralisches Stammeln, ein Jonglieren mit Begriffen, die kaum noch jemand versteht. Mit den Tugenden ist das zentrale Ideal der Gemeinschaft implodiert. Moderne Politik ist für MacIntyre nicht mehr als ein „Bürgerkrieg mit anderen Mitteln".[10] Die liberale Gesellschaft ist kaum etwas anderes „als eine Ansammlung Fremder, von denen jeder unter minimalen Einschränkungen den eigenen Interessen nachjagt",[11] eine traditionsvergessene „Ansammlung von Bürgern von nirgendwo",[12] gekennzeichnet durch einen „Verlust aller letzten Kriterien".[13] In einer „Welt profaner Rationalität" fehlt „jede öffentliche, gemeinsame logische Grundlage oder Rechtfertigung"[14] für unsere moralischen Orientierungen. Als letzte Zuflucht gelte es, lokale Formen der Gemeinschaft zu entwickeln, in denen die Zivilisation und das intellektuelle und moralische Leben „über das neue finstere Zeitalter hinaus" *(through the new dark ages)*[15] aufrechterhalten werden können. Während lediglich in einigen „modernen Subkulturen [...] Versionen des traditionellen Systems der Tugenden" überleben mögen, ist die Großkultur Opfer eines „Pluralismus, der droht, uns alle zu überrollen".[16] Kurzum: Moralphilosophisch betrachtet leben wir alle in den Ruinen vergangener Werte, die das Ergebnis einer vorausliegenden, aber unerkannten Katastrophe sind.

Hat man als Leser diese kulturpessimistischen Superlative erst einmal hinter sich gebracht, liegen – wenn man weiterliest – bemerkenswerte Einsichten zur moralisch-politischen Situation der Gegenwart vor einem. Denn MacIntyre ist ein Autor, der nicht allein die effektvolle, rhetorische Zuspitzung liebt. Seine kritischen Pointen resultieren vielmehr aus weit ausgreifenden Spannungsbögen, die ihn durch die Geschichte der Moralphilosophie geführt haben. In mehreren Anläufen hat er die abendländische Kulturentwicklung nachgezeichnet, um seine Modernitätskritik zu fundieren.[17] Als Chronist eines kulturellen Scheiterns versucht er sich zugleich als Aufklärer einer epochalen Verblendung. Die moderne Scheinmoral ist die

Dame/Ind. 1981) 245: „This time however the barbarians are not waiting beyond the frontiers; they have already been governing us for quite some time."

[10] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 337.

[11] Ebd. 334.

[12] Ebd. 210.

[13] Ebd. 53.

[14] Ebd. 74.

[15] Ebd. 350; *ders.*, After Virtue, 245.

[16] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 301.

[17] Zu nennen sind hier vorrangig folgende Werke *MacIntyres*: A Short History of Ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century, New York 1966; Secularization and Moral Change, Oxford 1967; Against the Self-Images of the Age. Essays on ideology and philosophy, New York 1971; After Virtue. A study in moral theory, London 1981; Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame/Ind. 1988.

Folge einer Katastrophe, „die – ausgenommen für einige wenige vielleicht – nicht als Katastrophe erkennbar war und erkannt wurde".[18] Diese Katastrophe hat nicht die Gestalt einer prägnanten Zäsur. Sie ist vielmehr ein sich lang hinziehender Transformationsprozess, an dessen Ende sich die klassische Moral mit ihrer Auffassung der Tugenden als zerstört vorfindet, ohne dass auf Anhieb benennbar wäre, an welchem Punkt die verhängnisvolle Entwicklung ihren Anfang genommen hat. MacIntyres Kritik ist somit das Resultat einer Heuristik. Noch die radikalsten Urteile über den Zustand der modernen Moral werden nicht von einem reaktionären Standpunkt aus formuliert, sondern sind diagnostisch motiviert, denn „meine Behauptungen sollten in erster Linie Fragen formulieren helfen, nicht Antworten geben".[19] In diesem Sinne ist das bemerkenswerte Buch von MacIntyre über den Verlust der Tugend von anhaltendem Interesse, da es – markant wie kaum ein anderes – die Ignoranz der Moderne gegenüber vormodernen Traditionsbeständen ebenso anprangert wie das Scheitern der Aufklärung behauptet.

After Virtue ist ein rasantes Buch, „das vielleicht durchdachteste einer ganzen Gattung, die nicht nur das Kantische Konzept, sondern die gesamten Versuche einer aufklärerischen Moral verwerfen".[20] Mit dem Gestus einer aus umfangreichen historischen Betrachtungen erlangten Souveränität zieht MacIntyre in *After Virtue* das Fazit einer Modernitätskritik, der eine kontextunabhängige Begründung von Moral allein durch den Rekurs auf die Vermögen der universalen Vernunft stets suspekt gewesen ist. Das Projekt der Aufklärung ist für MacIntyre gescheitert, da es keine moralisch integre Öffentlichkeit hat entstehen lassen, die in der Lage wäre, die zentralen politischen Konflikte der Gegenwart zu bewältigen: Rationale Argumente sind zu Hohlformen für untergründige Interessen verkommen. Stereotype Phrasen bestimmen die öffentliche Kommunikation – jede durchschnittliche politische Talkshow mag das bestätigen. Wo Diskurs sein sollte, herrscht die vorhersehbare Inszenierung. Die Moral, die als Tugendethik im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. die konstitutive Kraft einer wohlgeordneten Gesellschaft war, ist aus der Perspektive MacIntyres derzeit nichts als eine glänzende, aber dünne Lackschicht, die dazu dient, die Mechanismen der Macht zu kaschieren.

---

[18] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 16.

[19] *A. MacIntyre*, Die Debatte über Gott: Die Relevanz der Viktorianer und ihre heutige Irrelevanz, in: *A. MacIntyre/P. Ricœur*, Die religiöse Kraft des Atheismus, aus dem Amerikanischen von *R. Ansén*, Freiburg i. Br./München 2002, 11–62, 61.

[20] *E. Tugendhat*, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main 1993, 197. Die nachhaltige Wirkung von MacIntyres „After Virtue" belegen die beiden Sammelbände: *J. Horton/S. Mendus* (Hgg.), After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre, Cambridge 1994; *M. C. Murphy* (Hg.), Alasdair MacIntyre, Cambridge 2003. Eine Darstellung der Modernitätskritik MacIntyres, die dessen philosophischen und soziologischen Voraussetzungen, die Kritik am Managertum und Bürokratismus und die Bedeutung des narrativen Selbst und der Gemeinschaft abbildet, bietet *P. McMylor*, Alasdair MacIntyre. Critic of modernity, London/New York 1994.

Man mag das alles für eine kulturkritische Rhetorik halten, die der stichhaltigen Argumente entbehrt. Sicherlich ist der politische Liberalismus als der Kern der kritisierten Modernität „etwas pauschal“[21] dargestellt, wie überhaupt MacIntyres Skizze der Geschichte der Moralphilosophie Einsprüche und Gegendarstellungen zu provozieren vermag. Aber darum geht es im Folgenden nicht. Die Originalität und die Wucht der Kritik von *After Virtue* liegen meines Erachtens in dem Umstand begründet, dass sie von derartigen Einwänden unbeeindruckt bleiben. Warum das so ist, gilt es zu zeigen.

1. Moderne Moral als Theater der Illusionen

Que toda la vida humana representaciones es, dass das ganze menschliche Leben ein Schauspiel ist, ist die Grundidee von Pedro Calderóns *El gran teatro del mundo*.[22] Das Leben ist nichts als *una entrada, una salida*, ein Auftritt und ein Abgang.[23] Die Menschen sind Schauspieler, die auf der Bühne der Welt ihren Part zu übernehmen haben. In Calderóns Großem Welttheater – das Schauspiel wurde 1675 gedruckt – führen sie das Stück ihres Lebens als ein König oder ein Bettler, als ein Reicher oder ein Bauer vor Gott auf, der als erhabenster Zuschauer die auszufüllenden Rollen verteilt. Gott wird zum Autor, das Leben zur Darstellung. Damit hat die Metapher vom Welttheater für die Moderne eine bleibende Prägnanz gefunden, nachdem ihre antiken Vorläufer bereits im Humanismus erneuert worden waren: „Was anderes ist nun das Leben als ein Schauspiel, in dem jeder seine Maske vor das Gesicht nimmt, auftritt und seine Rolle spielt, bis der Leiter ihn abtreten heißt? [...] Alles ist Blendwerk, aber anders läßt diese Komödie sich einmal nicht geben.“[24] So Erasmus von Rotterdam in seinem *Lob der Torheit*. Und wenn Shakespeare in *As you like it* im gleichen Sinne resümiert: „All the world's a stage, / And all the men and women merely players: / They have their exits and their entrances / And one man in his time many parts“,[25] dann wird das gesellschaftliche Leben als Inszenierung verstanden, hinter deren Kulissen man gegebenenfalls zu blicken hat.

---

[21] *J. Habermas*, Erläuterungen zur Diskursethik, in: *Ders.*, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 119–226, 209.

[22] *Pedro Calderón de la Barca*, El gran teatro del mundo, in: Autos Sacramentales I, Madrid 1926, 111–178, 131 (Vers 427 f.).

[23] Ebd. 165 (Vers 1258).

[24] *Erasmus von Rotterdam*, Moriae encomium, in: Ausgewählte Schriften, Band II, herausgegeben von *W. Welzig*, Darmstadt 1975, 1–211, 62/63: „Porro mortalium vita omnis quid aliud est, quam fabula quaepiam, in qua alii aliis obtecti personis procedunt, aguntque suas quisque partes, donec choragus educat e proscenio? [...] Adumbrata quidem omnia, sed haec fabula non aliter agitur“ (die Übersetzung stammt von *A. Hartmann*).

[25] *W. Shakespeare*, As you like it, Zweiter Aufzug, 7. Szene, Vers 139–142, herausgegeben von *M. Hattaway*, Cambridge 2000, 124.

Eben dies strebt MacIntyre an. Es ist leicht zu ersehen, dass das Theaterspiel mit seinen Rollen und Masken die Leitmetapher für die Modernitätskritik in *After Virtue* abgibt: MacIntyre spricht vom „theatre of illusions".[26] Damit ist das Hauptziel seiner moralphilosophischen Kritik als eine Demaskierung bestimmt: „Unsere Moral wird in beunruhigendem Ausmaß als Theater der Illusionen entlarvt."[27] Heutige moralische Einstellungen, verteidigte Werte, ethische Optionen – das alles sind für ihn Teile einer Inszenierung, die wir betreiben, um das Stück unserer Modernität aufführen zu können. Die Tradition verkommt dabei zur bloßen Kulisse, historische Standpunkte werden zur Staffage. Die „Stammrollen, die in den Dramen des modernen sozialen Lebens anerkannt werden",[28] sind verteilt:

> Der bürokratische Manager, der konsumierende Ästhet, der Therapeut, der Protestierer und ihre zahlreichen Verwandten belegen fast alle verfügbaren kulturell erkennbaren Rollen; die Vorstellungen des Expertentums der wenigen und des moralischen Handelns aller sind die Voraussetzungen der Dramen, die diese Gestalten inszenieren.[29]

Moderne Moral ist nichts als Schein, und der Typ des Managers – Inbegriff einer am Nutzen orientierten Effektivität – ist die „Hauptperson der zeitgenössischen Szene".[30] Die zur Schau getragene Moralität der Agierenden gehört zur Rolle, die auszufüllen die entsprechenden Charaktere angetreten sind – MacIntyre wählt ausdrücklich den Begriff ‚Charakter', da er „dramatische und moralische Assoziationen miteinander verbindet"[31]. Die Beliebigkeit moralischer Standpunkte ermöglicht es, „daß die Form moralischer Äußerungen fast für jedes Gesicht eine mögliche Maske liefert".[32]

MacIntyres Kritik des moralischen Theaterspielens ist von den soziologischen Studien Erving Goffmans inspiriert, vor allem von dessen Büchern *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959), *Interaction Ritual* (1967) und *Strategic Interaction* (1969). Goffman geht in diesen Studien den alltäglichen Verhaltensmustern, Interaktionsritualen und Selbstdarstellungen der handelnden Personen nach. Das Selbst erscheint dabei einmal als ein ‚Image', „das aus den expressiven Implikationen des gesamten Ereignisverlaufs einer Interaktion zusammengesetzt ist", und „als eine Art Spieler in einem rituellen Spiel, der sich ehrenhaft oder unehrenhaft, diplomatisch oder undiplomatisch mit der Situation auseinandersetzt, in der ein Urteil über ihn gefällt wird".[33] Das Selbst als dargestellte Rolle ist im Kern also nicht mehr als „eine dramatische Wirkung, die sich aus einer dargestellten Szene

---

[26] *MacIntyre*, After Virtue, 74.
[27] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 107.
[28] Ebd. 342.
[29] Ebd.
[30] Ebd. 104.
[31] Ebd. 47.
[32] Ebd. 151.
[33] *E. Goffman*, Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, übersetzt von *R. Bergsträsser* und *S. Bosse*, Frankfurt am Main 1986, 38.

entfaltet".[34] Authentizität wird zur Illusion. Worauf es ankommt, ist der Effekt. Die Zersetzung von Wahrheitsansprüchen im Säurebad des modernen Pluralismus hebt die Tugend der Wahrhaftigkeit auf.[35]

Das moderne, unsituierte, traditionsbefreite Ich tritt als ein „sich selbst gratulierender Gewinn"[36] auf die Bühne, da es nun die Leitung des Schauspiels übernommen hat. Kein Gott – wie bei Calderón – weist ihm die Rolle zu. Dieses Ich ist zum perfekten Spieler geworden, da es alles spielen kann: „Dieses demokratisierte Selbst, das keinen notwendigen sozialen Inhalt und keine notwendige soziale Identität hat, kann jede Rolle annehmen oder jeden Standpunkt beziehen, weil es für sich genommen nichts *ist*."[37] Es ist nicht mehr als das Interesse, das es mit seinem Spiel verfolgt. Die Rollen, die es spielt, sind so vielfältig wie die Interessen, die das Selbst leiten. Eine Aufsplitterung der Rollen *(compartmentalization of roles)*,[38] die jede Person auf der sozialen Bühne annimmt, ist die Folge.

Es ist nun keineswegs so, dass das Rollenspiel innerhalb der Moralphilosophie stets grundsätzlich abgelehnt worden wäre. Der prinzipientreue Kant hat im Schauspiel einen erlaubten moralischen Schein ausgemacht:

> Die Menschen sind insgesammt, je civilisirter, desto mehr Schauspieler; sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor Anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen, weil ein jeder Andere, daß es hiemit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverständigt ist, und es ist auch sehr gut, daß es so in der Welt zugeht. Denn dadurch, daß Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt und gehen in die Gesinnung über.[39]

Das Tun-als-ob ist in Kants Augen ein Vehikel, um die Moralität zu fördern. Es ist legitim, wenn es von dem Willen getragen wird, dass man letztendlich zu dem wird, der zu sein man anfangs nur vorgibt. Die Schauspielerei, die Eingang findet in die floskelhafte Höflichkeit und den ritualisierten Umgang miteinander, ist die durch eine unausdrückliche Absprache erlaubte Erleichterung des gesellschaftlichen Lebens mit dem Ziel der Gewöhnung an moralische Standards, auf dass man sie auf Dauer verinnerli-

---

[34] *E. Goffman*, Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, aus dem Amerikanischen übersetzt von *P. Weber-Schäfer*, München 1969, 231.

[35] Vgl. *B. Williams*, Wahrheit und Wahrhaftigkeit, übersetzt von *J. Schulte*, Frankfurt am Main 2003.

[36] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 54.

[37] Ebd. 52.

[38] *A. MacIntyre*, Moral philosophy and contemporary social practice: what holds them apart?, in: *Ders.*, The Tasks of Philosophy. Selected Essays, vol. I, Cambridge 2006, 104–122, 117: „By compartmentalization I mean that division of contemporary social life into distinct spheres, each with its own highly specific standards of success and failure, each presenting to those initiated into its particular activities its own highly specific normative expectations, each requiring the inculcation of habits designed to make one effective in satisfying those particular expectations and conforming to those particular standards."

[39] *I. Kant*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Kants gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Band VII, Berlin 1917, 151.

che. Es ist der Kunstgriff der praktischen Vernunft, durch die Legitimität des moralischen Scheins aktuelle moralische Defizite überbrücken zu können.

Ist der Entwicklungsfaden zwischen Schein und Sein aber erst einmal durchschnitten, wird das moralische Schauspiel zum Instrument der Verdeckung hintergründiger Ziele. Nietzsche hat hinter der Maske der Moral den verdeckten Willen zur Macht gesehen. Damit ist die Zäsur markiert, die Kant von MacIntyre scheidet. Ganz im Sinne von Marx ist der moralische Schein für MacIntyre nichts als eine ‚Charaktermaske', die sich der Unmoralische aufsetzt, um unerkannt seinen Zielen nachgehen zu können. Im Großen und Ganzen gelte für unsere Kultur, „daß in moralischen Argumenten das offene Geltendmachen von Grundsätzen nur als Maske für das Ausdrücken persönlicher Vorlieben dient".[40] Inbegriff dieses moralischen Illusionstheaters ist das manipulative Expertentum, das den Typ des Managers hervorgebracht hat, für den „angeblich objektiv begründete Ansprüche in Wirklichkeit Ausdruck von willkürlichem, aber verborgenem Willen und von Präferenzen sind".[41] Die Kontrolle gesellschaftlicher Belange durch ein sich selbst ernennendes Expertentum – von Politikern, Wissenschaftlern, Managern der Wirtschaft – „ist tatsächlich eine Maskerade"[42].

Die Regie führende Moral dieses gesellschaftlichen Theaterspiels ist für MacIntyre der Emotivismus. Dieser geht von der Prämisse aus, dass sich keine objektive Ethik rational rechtfertigen lässt. Moralische Urteile treten in einem Gewand des Rationalen auf, während sie tatsächlich lediglich Ausdruck emotional konditionierter Präferenzen sind, wie es Charles L. Stevenson formuliert hat: „Roughly, then, the sentence ‚X is good' means *we like X.*"[43] Der entscheidende Mehrwert moralischer Argumentationen in einer pluralen Moderne besteht demnach nicht in der kognitiven Überzeugung des Dialogpartners, sondern in der emotionalen Beeinflussung des Gegenübers, indem er als Mittel zur Durchsetzung eigener Interessen benutzt wird. Der Emotivismus lehrt, „daß alle wertenden Urteile oder genauer alle moralischen Urteile *nur* Ausdruck von Vorlieben, Einstellungen oder Gefühlen sind",[44] die geäußert werden, „um solche Wirkungen auch bei anderen hervorzubringen".[45] Eine solche Entkernung rational legitimierter Handlungen hat das „Auslöschen jeder echten Unterscheidung zwischen manipulativen und nicht-manipulativen sozialen Beziehungen zur Folge".[46]

Derartige strategische Moralisierungen erfordern eine Aufklärung zweiten Grades. Strebte die klassische Aufklärung bislang nach einer Begrün-

[40] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 35.
[41] Ebd. 147.
[42] Ebd.
[43] *Ch. L. Stevenson*, The Emotive Meaning of Ethical Terms, in: *Ders.*, Facts and Values. Studies in Ethical Analysis, New Haven/London 1963, 10–31, hier: 23.
[44] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 26.
[45] Ebd. 27.
[46] Ebd. 41.

dung und Durchsetzung von Moral durch Vernunft, scheint es nun die der gegenwärtigen Kritik obliegende Aufgabe zu sein, instrumentalisierte Moralismen ins Visier zu nehmen. Entlarvung und Diskreditierung offizieller Fassaden wird zum Ziel der zweiten Aufklärung. MacIntyre versucht daher, hinter die Kulissen zu schauen. Indem er ganz und gar zum Kritiker der Moderne wird, ohne mit therapeutischen Vorschlägen aufzuwarten, wie die Modernitätsschäden zu mindern seien, will er aus dem laufenden Stück aussteigen, um es aus der Distanz besprechen zu können. Diese Rigorosität, sich dem aktuellen Spielplan zu verweigern, macht die rhetorische Attraktivität von *After Virtue* aus. MacIntyre ist der Rezensent der moralischen Moderne und liefert einen Verriss ab.

Folglich ist es ein Missverständnis, ihn in den Katalogen der politischen Philosophie als einen Kommunitaristen zu führen. Diese Rollenzuweisung hat er selbst strikt abgelehnt: In einem effektvollen Auftritt hat er im ersten Jahr des Erscheinens der kommunitaristisch orientierten Zeitschrift *The Responsive Community* ebendort seine Distanz zu dieser Bewegung in apodiktischer Kürze erklärt: „In spite of rumors to the contrary, I am not and never have been a communitarian."[47] Diese Absage an die geläufige Einordnung seiner Position ist stringent, da MacIntyre weder in einem modernen Kommunitarismus noch in einer Implantierung eines antiken Kommunitarismus in die Moderne eine Möglichkeit sieht, aus der verfahrenen Situation herauszukommen. Mag der Kompass seiner moralphilosophischen Ausrichtung auf den Kommunitarismus genordet sein[48] – MacIntyre unterscheidet sich von allen namhaften *communitarians* in der diagnostizierten Ausweglosigkeit der verfahrenen Moderne. Als Chronist des Wandels will er uns klarmachen, dass wir in einer Epoche *nach* der Tugend leben. Auf diese Zäsur kommt es ihm an. Er ist zugunsten der rhetorischen Dramatik seiner Diagnose nicht dazu bereit, den zeitgenössischen Kommunitarismus als eine mögliche Antwort auf die Krise des Liberalismus gelten zu lassen. Die Option eines derartigen korrektivischen Dualismus von Liberalismus und Kommunitarismus unterschreitet das für ihn gültige Problemniveau. Die Moderne ist das Stück, welches verdient hat, dass der Vorhang fällt.

2. Stationen einer Verlustgeschichte

MacIntyre ist ein Erzähler. Das ist nicht abschätzig gemeint. Gegen den Monolog der Vernunft kann er das Gewicht der Tradition nur verteidigen, indem er ihre Geschichte nacherzählt. Er steht vor der Aufgabe, „die verlo-

[47] *A. MacIntyre*, I'm Not a Communitarian, But ..., in: The Responsive Community 1 (1991) 91–92.

[48] Vgl. *L. R. Waas*, MacIntyre und die moralische Krise der Gegenwart – *After Virtue* ‚kommunitaristisch' betrachtet, in: Zeitschrift für Politik 49 (2002) 219–231.

rene Moral der Vergangenheit zu bestimmen und zu beschreiben und ihre Ansprüche auf Objektivität und Autorität zu beurteilen; das ist eine teils historische, teils philosophische Aufgabe".[49] MacIntyres Diagnose des Zustands der Gegenwart bedient sich der Genealogie, da sich nur durch einen Rückblick als ein Verfall offenbart, was die selbstverliebte Gegenwart in ihrer Verblendung für einen Fortschritt hält. Die von ihm kritisierte Unfähigkeit der Moderne, einen moralphilosophischen Grundkonsens zu erzielen, ist das Resultat eines langen Geschichtsprozesses, an dessen vorläufigem Ende ironischerweise eine Geschichtsvergessenheit steht, die nur durch einen Nachhilfeunterricht im historischen Fach behoben werden kann. MacIntyres Modernitätskritik lässt sich daher nicht zu einer handhabbaren These verdichten. Sie widersteht der Ableitbarkeit aus wenigen Prämissen und ist nicht auf eine Formel zu bringen. Stattdessen hat man sich auf MacIntyres Nacherzählung der westlichen Moralgeschichte einzulassen, wenn man verstehen will, warum sie für ihn eine Verlustgeschichte ist. Ich zeichne im Folgenden diese Geschichte, wie MacIntyre sie erzählt, in lediglich acht Stationen und in dem Bewusstsein nach, anstelle seines opulenten Ölgemäldes nur eine Bleistiftskizze abgeben zu können. Aber sie wird ausreichen, um das Gefälle erkennbar zu machen, angesichts dessen eine schwankende Moderne Halt zu finden sucht.

2.1 Heroische Gesellschaften

Am Anfang der europäischen Kultur steht die Gemeinschaft. Ganz gleich, ob die ‚heroische Gesellschaft' existiert hat oder nur als Idee in die Vor- oder Urzeit projiziert worden ist – für MacIntyre beginnt mit ihr die Erzählung von einer Gemeinschaft, die jeder Form des späteren Individualismus vorausgeht. Da in den heroischen Gesellschaften Moral noch nicht als etwas eigens Reflektiertes hervortritt, sind „Moral und soziale Struktur [...] ein und dasselbe".[50] Was als Moral im Rückblick erfasst werden kann, ist zunächst unhinterfragte Praxis: „Ein Mensch ist in der heroischen Gesellschaft das, was er tut."[51] Die moralischen Normen werden somit durch das soziale Netzwerk bestimmt. Die Heldendichtungen schreiben unzweifelhaft vor, was die soziale Rolle von ihren Protagonisten verlangt. Tugend wird somit zur erforderlichen Vortrefflichkeit, diese Rolle zu erfüllen. Autonomie gibt es nicht, da die Götter mit den Menschen ihr Spiel treiben, das Leben der Menschen von hoher Fragilität ist und am Ende auf den Helden der schicksalhafte Tod wartet. Die heroischen Tugenden sind von höchster Objektivität, da sie alternativlos vorgegeben sind. Die Taten der Helden gleichen den Zügen eines Schachspielers: Einen Frevel zu rächen

[49] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 40.
[50] Ebd. 166.
[51] Ebd. 164.

bedarf ebenso wenig einer Rechtfertigung, wie der letzte Zug, der den Gegner schachmatt setzt, moralisch abzuwägen ist. „Die implizite Erkenntnistheorie der heroischen Welt ist vollendeter Realismus." [52]

Was MacIntyre den Epen Homers, den isländischen Sagas oder dem altirischen Ulster-Zyklus entnimmt, ist zweierlei: „erstens, daß jede Moral in einem gewissen Maß immer an das sozial Lokale und Besondere gebunden ist, und daß das Streben der Ethik der Moderne nach einer Allgemeingültigkeit, die von jeder Besonderheit befreit ist, auf einer Illusion beruht; und daß man zweitens Tugenden nur als Teil einer Tradition besitzen kann, in der wir sie und unser Verständnis von ihnen von einer Reihe von Vorfahren übernehmen, an deren Anfang die heroischen Gesellschaften stehen". [53] Der Rückgriff auf die heroische Gesellschaft ist programmatisch. In dem geschichtlichen Urzustand, von dem nur erzählt werden kann, hat MacIntyre einen Ausgangspunkt bestimmt, der dem modernen Endpunkt rein rationaler Verfahrensethiken komplementär entspricht. Die beiden Pole sind benannt, die Geschichte kann beginnen.

2.2 Athen

Mit dem Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. beginnt die nächste Etappe, die für MacIntyre von besonderem Interesse ist, da sie den modernen Wertepluralismus vorwegnimmt und erstmalig gedanklich durchspielt. Die Erfindung der Stadt als politisches Experiment ermöglicht die Umwertung der sozialen Mitgliedschaft: War bei Homer die Verwandtschaft das dominante soziale Prinzip, begründet sich die urbane Sozietät durch gleichberechtigte Bürger. Dadurch entsteht ein Bedarf an normativer Reflexion, da der Widerstreit der unverbundenen heroischen Tugenden und die Uneindeutigkeit der Auslegung einzelner Tugenden – etwa der Gerechtigkeit – das Erbe darstellen, das die Athener anzunehmen angetreten sind. Während Thrasymachos in homerischer Weise Moral als das Recht des Stärkeren vertritt, homogenisiert Platon die Tugendbegriffe, indem er sie ordnet und aufgrund einer hierarchischen Seelenteilungslehre in ein Verhältnis zueinander setzt. Aus den konkurrierenden werden kooperierende Tugenden. Der Staat als die Gemeinschaft der Bürger soll der geordneten und vernunftgeleiteten Seele entsprechen. Diese wiederum hat die Ordnung des Ganzen zu spiegeln, wie sie sich im kosmischen Gefüge der guten Welt ausdrückt. [54]

[52] Ebd. 173.
[53] Ebd. 170.
[54] Die antike Tragödie ist der Einspruch gegen diesen Holismus, da sie entweder auf ein moralisches Dilemma hinausläuft, angesichts dessen ihr Protagonist nur scheitern kann, oder da sie die Macht eines über den Menschen verhängten Schicksals hervorhebt.

2.3 Aristoteles

Es ist Aristoteles, dessen Darstellung der Tugend „entscheidend die klassische Tradition als Tradition des moralischen Denkens konstituiert, indem er dauerhaft begründet, was seine dichterischen Vorgänger nur zu behaupten und vorzuschlagen in der Lage gewesen waren, und indem er die klassische Tradition zu einer rationalen Tradition macht".[55] Seine „metaphysische Biologie"[56] dechiffriert das Wesen der menschlichen Handlungen als das Anstreben eines Gutes. Die Eudaimonie wird zum übergeordneten Gut eines gelingenden Lebens, das man nur mit Hilfe der Tugenden zu erreichen vermag. „Die Tugenden sind genau jene Eigenschaften, deren Besitz den einzelnen in die Lage versetzt, *eudaimonía* zu erlangen, während ihr Fehlen seine Bewegung auf dieses Telos vereitelt."[57] Die Polis ist dabei der konstitutive Hintergrund, vor dem Aristoteles seine Tugendlehre entfaltet. Die Tugenden gewinnen erst durch ihren Bezug auf sie ihre volle Wertigkeit, da sie nicht allein dem individuellen Leben dienen, sondern der Förderung der Gemeinschaft. Als das politische Lebewesen verwirklicht der Mensch die Freundschaft „als die Teilnahme aller an dem gemeinsamen Projekt, das Leben der Stadt zu erwecken und aufrechtzuerhalten".[58] Mit dieser skizzierten Tugendlehre als Inbegriff einer auf die Gemeinschaftlichkeit des Menschen bezogenen Moral hat MacIntyre sein Paradigma für praktische Intelligenz gefunden.

2.4 Die Stoa

Der Niedergang der Polis durch die Entstehung des großflächigen Staates im Hellenismus erzeugte eine desintegrierte Gesellschaft, für die die aristotelische Ethik nicht ohne Weiteres zu gelten vermochte. Die stoische Betonung der Belange des Individuums und die verstärkte Beachtung der Natur als des kosmischen Garanten der Moral sind die zwei Seiten der einen Reaktion auf diese veränderte Situation. Damit ist für MacIntyre eine „Verinnerlichung des moralischen Lebens mit ihrer Betonung von Wille und Gesetz"[59] eingeleitet, die das Mittelalter fortführen sollte. Diese Epoche, der MacIntyre in seinen Büchern deutlich weniger Aufmerksamkeit schenkt als der Klassischen Antike und der Moderne, ist für ihn von einer Kultur geprägt, die ein „empfindliches und komplexes Gleichgewicht einer Vielzahl ungleicher und widersprüchlicher Elemente"[60] darstellt.

---

[55] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 198.
[56] Ebd. 200.
[57] Ebd.
[58] Ebd. 209f.
[59] Ebd. 225.
[60] Ebd. 222.

2.5 Luther und die Reformation

Für MacIntyre ist Luther ein in der Geschichte der Moralphilosophie zumeist unterschätzter Autor. Er zieht die entscheidenden Konsequenzen aus dem Nominalismus Ockhams, indem er die moralischen Gebote allein auf einen Willensentscheid Gottes zurückführt und ein neues Selbstbewusstsein des Individuums durchsetzt. Die Gemeinschaft ist aufgrund eines radikalen Individualismus nunmehr „bloß die Kulisse für das ewige Drama der Erlösung".[61] Die gnadenhafte Verwandlung des Sünders ist die entscheidende Anthropomorphose und eine innerliche Angelegenheit. Durch Luthers christlichen Fideismus wird das moralische Vokabular neu bestimmt: Verdienstvolle Werke gibt es nicht, die Vernunft und der natürliche Wille sind korrumpiert: „Weiter können wir uns von Aristoteles nicht entfernt haben."[62] Hatte Thomas von Aquin den jüdisch-christlichen Gott „zivilisiert und fast zu einem Aristoteliker gemacht", wird er bei Luther „zum schwarzen Mann"[63].

Die Reformation ist für MacIntyre – und allein darauf kommt es hier an – in zweifacher Hinsicht eine Zäsur, die das Mittelalter von der politischen Moderne trennt: Der religiös generierte Individualismus wird zum Signum der Modernität; das klassische Ideal der Gemeinschaft wird dadurch depotenziert. Die zentrale, für einen Kommunitaristen provokative Einsicht Luthers besteht in dem möglich gewordenen Verdacht, eine gesamte Gemeinschaft könne in ihren Zielen und in ihrer Praxis falsch ausgerichtet sein. Zur Rettung des Wesentlichen – in diesem Fall: zur Reformation der Beziehung zu Gott – kann es vonnöten sein, sich auf sich selbst und gegen die Gemeinschaft zu stellen. Das ist ein ungeheuerlicher Gedanke: Es ist möglich, dass nur ich moralisch richtig liege und alle anderen auf dem Irrweg sind. Nach einer derartigen Betonung des moralischen Rechts des Individuellen sollten die auseinanderdriftenden Konfessionsgemeinschaften nicht mehr zu einer Einheit zurückfinden. Die durch die zerfallene Kirche desintegrierte Gesellschaft macht die Erfahrung eines ungekannten Pluralismus, der sich nicht überwinden lässt.

2.6 Jane Austen und Benjamin Franklin

Allein fünf divergierende Tugendkataloge zählt MacIntyre auf, um diesen nachmittelalterlichen Pluralismus zu illustrieren: Neben den Tugendvorstellungen der heroischen Welt, der aristotelischen Ethik und des Christentums verweist MacIntyre zum einen auf die neoaristotelischen Moralismen in den Romanen von Jane Austen – „die letzte große Vertreterin der klassi-

[61] *MacIntyre*, Geschichte der Ethik im Überblick, 117.
[62] Ebd.
[63] Ebd. 118.

schen Tradition der Tugenden“ [64] –, zum anderen auf Benjamin Franklins utilitaristischen Tugendkatalog. [65] Letzterer ist von besonderer Signifikanz, da er als Inbegriff einer modernen Neigung gelten kann, Traditionsbestände auf ihre aktuelle Handhabbarkeit hin zurechtzustutzen. Aus armen Verhältnissen, als Autodidakt und somit aus eigener Kraft zu Reichtum und Ansehen gekommen, sprach der Erfolg für Franklins Moralkodex, der in seiner Regelhaftigkeit doch nicht mehr ist als eine Aufzählung von Imperativen. Jenseits moralphilosophischer Differenzierung kann er fordern: „Ahme Jesus und Sokrates nach!“ [66] Franklin fürchtet den Eklektizismus nicht, da sein Katalog nicht mehr sein will als eine Verhaltenstherapie.

2.7 Die Aufklärung

Der Rückzug der universalen Moral auf die Basis der Vernunft ist für MacIntyre der epochale Versuch, über diesen destruktiven Pluralismus und Eklektizismus Herr zu werden. Aber das Projekt der Aufklärung scheitert, da die stringente Rationalisierung der Moral misslingt. Es gehört zu den „grundlegenden Thesen“ von *After Virtue*, „daß das Scheitern dieses Projektes den historischen Hintergrund lieferte, vor dem die mißliche Lage unserer eigenen Kultur verständlich werden kann“. [67] Das Projekt der Aufklärung war zum Scheitern verurteilt, da es „unzusammenhängende Bruchstücke eines einst zusammenhängenden Denk- und Handlungssystems“ [68] als Grundlage nehmen wollte, die Moral zu rationalisieren. Die unaufgedeckten Annahmen über die Natur des Menschen und die Entteleologisierung des Moralsystems bei gleichzeitiger Abhängigkeit von einem teleologischen Rahmen provozierten die Brüche im Denken, die die Aufklärung nicht zu homogenisieren wusste: „Die Moralphilosophen des 18. Jahrhunderts befaßten sich deshalb mit einem zwangsläufig erfolglosen Vorhaben; denn sie versuchten, eine rationale Basis für ihre moralischen Überzeugungen in einem besonderen Verständnis der menschlichen Natur zu finden, während sie auf der einen Seite einen Bestand an moralischen Gesetzen übernahmen und auf der anderen Seite einen Begriff der menschlichen Natur, die ausdrücklich so gestaltet waren, daß sie einander widerspra-

[64] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 322.

[65] Franklins Tugendkatalog, der unter den Stichwörtern Mäßigkeit (beim Essen und Trinken), Schweigen, Ordnung, Entschlossenheit, Sparsamkeit, Fleiß, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung (gegenüber Extremen), Reinlichkeit, Gemütsruhe, Keuschheit und Demut Empfehlungen zur Lebensführung enthält, passt auf ein Blatt Papier. Schon die Form entspricht dem Nützlichkeitsanspruch. Der Katalog ist abgedruckt in Franklins Autobiographie: *B. Franklin*, The Life of Benjamin Franklin. Autobiography, die er 1771 niederzuschreiben begann; deutsch: Autobiographie, übersetzt von *B. Auerbach*, revidiert von *H. Förster*, mit einem Nachwort von *K. Harpprecht*, München, 2., überarbeite Auflage 1997, 116 f.

[66] Ebd. 117.

[67] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 61.

[68] Ebd. 80.

chen."[69] Die Intention des Projekts der Aufklärung hat die Moral verkümmern lassen, da die Suche nach einem moralischen Standpunkt, der von der gesellschaftlichen Ordnung völlig unabhängig ist, eine Illusion darstellt.[70] An die Stelle von Gütern, Traditionen und gesellschaftlichen Verhältnissen treten Regeln. An die Stelle von Tugenden tritt das Recht: „In Kants moralischen Schriften haben wir [...] einen Punkt erreicht, an dem der Gedanke, daß Moral etwas anderes als Befolgen von Regeln ist, fast, wenn nicht sogar ganz aus dem Blickfeld verschwunden ist."[71]

2.8 Kierkegaard und Nietzsche

In *Entweder-Oder* hat Kierkegaard, der in diesem Buch „verschiedene Masken trägt",[72] die Grundlosigkeit der Entscheidung zwischen einer ästhetischen und ethischen Lebensweise vorgeführt. Nietzsche ersetzt daher konsequent die Vernunft durch den Willen und definiert – als *„der* Moralphilosoph der Gegenwart"[73] – die Moderne neu. Für Nietzsche ist die angebliche Berufung auf Objektivität in Wirklichkeit Ausdruck des subjektiven Willens. Moral wird zur Maske, hinter der das vitale Eigeninteresse verborgen wird. Als Vorläufer Freuds und Goffmans entlarvt er die moralischen Werte als Tarnungen untergründigen Machtstrebens. Der kaschierte Zusammenhang von Demut und Kontrollanspruch, Aufopferung und Willen zur Macht, Religion und Herrschaft, tritt zutage. Der Manager, der unter der Maske sozialen Engagements seinen Willen zum egoistischen Profit verfolgt, ist für MacIntyre – ohne es wissen zu müssen – die aktuelle Variante dieser Ambivalenz.

Stellt Aristoteles für MacIntyre den Anfangspunkt der klassischen Moral dar, ist Nietzsche ihr Endpunkt. Er resümiert das Scheitern des Projekts der Moderne, die Moral auf neue Weise zu rationalisieren – ein Versuch, für den die Aufklärung den überkommenen Restbestand einer Tugendethik verspielt hat. Der Verlust ist hoch, weil sich ein Gewinn auf der Gegenseite nicht abzeichnet. MacIntyres Fazit ist vernichtend, denn es „fehlt uns trotz der Bemühungen von drei Jahrhunderten Moralphilosophie und einem Jahrhundert Soziologie noch immer jede einheitliche, rational vertretbare Darlegung eines liberalen, individualistischen Standpunktes".[74] Die Moderne ist eine Sackgasse, in die die Aufklärung eingebogen ist:

---

[69] Ebd.

[70] Eine Illusion, „die den Einzelnen in viel stärkerem Maße zum konformistischen Diener einer gesellschaftlichen Ordnung macht als die Moral derjenigen, die sich die Unmöglichkeit eines Verhaltenskodex eingestehen, der nicht wenigstens zu einem gewissen Grad die Bedürfnisse von Menschen in bestimmten gesellschaftlichen Umständen zum Ausdruck bringt" (*MacIntyre*, Geschichte der Ethik im Überblick, 184).

[71] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 313 f.

[72] Ebd. 61.

[73] Ebd. 155.

[74] Ebd. 345.

Die Verbindung von philosophischer und historischer Argumentation zeigt damit, daß man *entweder* den Bestrebungen und dem Zusammenbruch der verschiedenen Versionen des Vorhabens der Aufklärung folgen, bis nur noch Diagnose und Problematik Nietzsches übrigbleiben, *oder* die Meinung vertreten muß, daß das Aufklärungsvorhaben nicht nur in die Irre ging, sondern überhaupt nicht hätte in Angriff genommen werden sollen. Eine dritte Alternative gibt es nicht [...][75]

3. Moralische Entropie

Mehr als es die Lektüre von *After Virtue* auf Anhieb vermuten lässt, ist MacIntyres Gang durch die Geschichte der Moralphilosophie von einem Vorbild inspiriert. Es findet sich zu ihm kein eigenes Kapitel, erwähnt wird es nur sporadisch und oftmals summarisch in einem Atemzug mit anderen Autoren. Dabei hätte man schon hellhörig werden können, als MacIntyre in seiner *Short History of Ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century* darauf hingewiesen hat, dass für Hegel „der Schlüssel zur Ethik in der Geschichte der Ethik liegt".[76] Für MacIntyre ist Hegel „der erste Autor, der begriffen hat, daß es nicht eine einzige immerwährende moralische Fragestellung gibt".[77] Dieser Preisgabe einer zeitlosen Substantialität von Wertvorstellungen entspricht eine Neuausrichtung der moralphilosophischen Reflexion, für die die Erkenntnis leitend ist, „daß die Geschichte der Philosophie ins Zentrum der Philosophie gehört".[78] Diesen Gedanken übernimmt MacIntyre uneingeschränkt. Er ist der Anstoß für die wiederholte Anstrengung, durch ein Abschreiten der Geschichte der Ethik einen Schlüssel für das Verständnis der Misere der Gegenwart in die Hand zu bekommen.

Mit der Aneignung dieses wirkmächtigen Versuchs, die Moral mit ihrer Geschichte kurzzuschließen, scheint der einzige Berührungspunkt von Hegel und MacIntyre aber auch schon abschließend benannt zu sein. Denn anders als für MacIntyre ist für Hegel der Blick durch die Jahrhunderte eine Erfolgsgeschichte. Die „Weltgeschichte" ist für ihn „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben".[79] Hegels Geschichtsphilosophie ist das Resümee, das den „*Stufengang* der Entwicklung des Prinzips, dessen *Gehalt* das Bewußtsein der Freiheit ist",[80] erkennbar werden lassen soll. Die Selbstentfaltung des Geistes vollzieht sich für ihn als ein Prozess, der den einzelnen geschichtlichen Epochen, den versunkenen Staaten, den Taten der historisch Großen den Sinn zuerkennt, eine notwendige Vorstufe des Folgenden gewesen zu sein. Zwar lässt der äußerliche Rückblick auf die Historie des Menschen we-

[75] Ebd. 160.
[76] *MacIntyre*, Geschichte der Ethik im Überblick, 185.
[77] Ebd.
[78] Ebd.
[79] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: *Ders.*, Werke, Band XII, Frankfurt am Main 1986, 32.
[80] Ebd. 77.

nig anderes als eine Ansammlung von Katastrophen und Untergängen erkennen, aber unter dieser Blutspur der Geschichte verbirgt sich das, was Hegel die „List der Vernunft“ [81] nennt: Noch der Untergang des Einzelnen dient dem Aufstieg des Ganzen. Für ihn werden „alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht“. [82] Hegels ungeheure Einwilligung, dass die „Individuen [...] aufgeopfert und preisgegeben“ [83] werden, dient der Verteidigung der Annahme, „daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei“. [84]

Diesem Fazit entzieht MacIntyre durch eine lässige Bemerkung seine Zustimmung: „Die Argumente, mittels derer Hegel zu seiner Schlußfolgerung gelangt, sind außergewöhnlich schwach.“ [85] Der Prozess des Fortschritts der Vernunft, sollte es ihn je gegeben haben, ist längst aus der Spur gekommen. Das Ausmaß der Katastrophen, wie sie das 20. Jahrhundert hervorgebracht hat, verbietet es, in ihnen noch eine hintergründige List der Vernunft am Werke zu sehen. Aber man muss Hegel nicht folgen, um ihn dennoch beerben zu können. MacIntyre bleibt der Dynamik der hegelschen Weltgeschichte verhaftet, da auch er eine Kontinuität der Entwicklung wahrnimmt: Es ist die Geschichte eines Verlusts. Man wird die Voraussetzungen einer derartigen These nicht so hoch ansetzen dürfen, wie man es bei Hegels Geschichte des Fortschritts zu tun hat. Die Regentschaft der Vernunft wird nicht durch eine Herrschaft der Unvernunft ersetzt; von einer List des Unvernünftigen kann bei MacIntyre schon gar nicht die Rede sein. Dennoch findet sich im systematischen Zentrum von *After Virtue* ein Satz, der MacIntyres geschichtsphilosophischen Pessimismus zusammenfasst. [86] Er ist die Keimzelle seiner Genealogie der heruntergekommenen Moderne. Diese leide an einem falsch ausgelegten Pluralismus, und die falsche Auslegung sei das Ergebnis einer langen, vom späten Mittelalter bis in die Gegenwart reichenden Geschichte, in der das Erbe der Antike verspielt worden sei. Und dann fügt MacIntyre den ungeschützten, nicht begründbaren, aber vielsagenden Satz an: „Es hätte kaum anders kommen können.“ [87]

Warum nicht? Was man als Geschichte erfasst, hängt von der Perspektive ab, die man einzunehmen sich entschieden hat. Hegels Standpunkt ist überdeutlich. [88] Das Verlaufsschema von MacIntyres Großerzählung gleicht

[81] Ebd. 49.
[82] Ebd. 33.
[83] Ebd. 49.
[84] Ebd. 20.
[85] *MacIntyre*, Geschichte der Ethik im Überblick, 194.
[86] Von einem Pessimismus MacIntyres wird man reden dürfen, auch wenn er den Vorwurf eines allgemeinen Sozialpessimismus strikt von sich weist (vgl. *ders.*, Der Verlust der Tugend, 349).
[87] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 301; *ders.*, After Virtue, 210: „It could scarcely have happened otherwise.“
[88] Er hat seinen prägnanten Ausdruck in dem Satz gefunden: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung“ (*Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 23).

dem, was man einen impliziten und gewendeten Hegelianismus nennen könnte. Aufgrund seiner hintergründig wirksamen Grundannahme, der Geschichte der Moral wohne keine Fortschritts-, sondern eine Abstiegstendenz inne, hat man es gleichsam mit einem gespiegelten Hegelianismus zu tun, der ins Negative umwertet, was bei Hegel zum Optimismus Anlass gibt. Während Hegel im aufgeklärten preußischen Staat ausmachen zu können meinte, wie sich der Glanz der Idee der Freiheit in der weltgeschichtlichen Situation spiegelt, befinden wir uns nach MacIntyre in einem „so verhängnisvollen Zustand" *(in a state so disastrous)*, „daß es keine großen Mittel mehr dagegen gibt".[89] Die Fallhöhe beider Annahmen ist gleich hoch.

Es ist die entscheidende Frage, ob sich bestimmen lässt, was bei MacIntyre an die Stelle der hegelschen Entelechie getreten ist, jener geschichtsdynamischen Kraft also, deren Annahme man MacIntyre nicht wird unterstellen können. Hegel hatte versucht, den Siegeszug der Vernunft zur Freiheit als das Telos der Geschichte zu bestimmen, um Gott in einem Akt der Theodizee von dem Verdacht zu entlasten, seine Schöpfung ende in einer Katastrophengeschichte.[90] Die untergründig arbeitende Vorsehung, die geschichtliche Entelechie der Vernunft, der zwar hemmbare, aber nicht zu beseitigende Drang zur Freiheit – all das waren für Hegel Konstitutiva einer geretteten Geschichte. Das Drama der Vernunft hat gut auszugehen. Eine derartige geschichtsphilosophische Leitvorstellung ist MacIntyre versperrt, da ihm das absolute und geschichtsmächtige Subjekt abhanden gekommen ist. An dessen Stelle ist ein unverfänglicheres Prinzip getreten, das anzunehmen Voraussetzung für ein adäquates Verständnis des Satzes ist, es hätte mit dem Abstieg der Moderne kaum anders kommen können. Ich möchte es ‚moralische Entropie' nennen.

Der Terminus ‚Entropie' besitzt eine gewisse Popularität durch seine Anwendung auf den Gesamtverlauf kosmischer Vorgänge. Nach Rudolf Clausius, der den Begriff Entropie geprägt hat,[91] gelten für das Weltall zwei einfache Grundsätze: „1) Die Energie der Welt ist constant. 2) Die Entropie der

[89] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 18; *ders.*, After Virtue, 4.

[90] Siehe dazu Hegels Schlussbemerkung in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", 540: „Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur *die* Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist."

[91] Der Begriff ‚Entropie' wurde von Clausius in Anlehnung an den griechischen Terminus für ‚Verwandlung' geprägt, wobei Clausius das Wort ‚Entropie' „absichtlich dem Worte *Energie* möglichst ähnlich gebildet" hat, „denn die beiden Grössen, welche durch diese Worte benannt werden sollen, sind ihren physikalischen Bedeutungen nach einander so nahe verwandt, dass eine gewisse Gleichartigkeit in der Benennung mir zweckmäßig zu sein scheint" (*R. Clausius*, Ueber verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie, in: *Ders.*, Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie, Band II, Braunschweig 1867, 1–44, 34).

Welt strebt einem Maximum zu."[92] Das finale Resultat dieses irreversiblen Prozesses ist der ‚Wärmetod'.[93] Ob dieses astrophysikalische Verlaufsmodell noch Gültigkeit beanspruchen kann, ist für meine Verwendung des Begriffs der Entropie so wenig entscheidend, wie für meine Überlegungen eine exakte Definition der Entropie als Bezeichnung des Ordnungszustandes thermodynamischer Systeme beziehungsweise der Unumkehrbarkeit der in ihnen ablaufenden thermodynamischen Prozesse von Bedeutung ist. Wenn ich von einer *moralischen* Entropie spreche, dann soll damit einzig das Moment einer irreversiblen und von den moralischen Subjekten unabhängigen Dynamik der Verwandlung gemeint sein, an deren Ende die vitalen Kräfte der moralischen Praxis erstarrt sind.

Auf die Irreversibilität der Entropie kommt es dabei an, denn die Unumkehrbarkeit des entropischen Verlaufs ist das Verblüffende. Tom Stoppard hat in seinem Stück *Arcadia* ein so einfaches wie prägnantes Beispiel für die entropische Irreversibilität gegeben: „Wenn du deinen Reispudding rührst, [...] dann verteilt sich die Marmelade herum und macht dabei rote Spuren wie in dem Bild eines Meteors in meinem astronomischen Atlas. Aber wenn du rückwärts rührst, kommt die Marmelade nicht mehr zusammen. Tatsächlich merkt der Pudding davon nichts und verfärbt sich weiterhin rosa wie zuvor."[94] Der in diesem Fall entstehende Einheitsbrei versinnbildlicht die Auflösung differenzierter und sich voneinander abgrenzender Strukturen zugunsten eines spannungsarmen Ausgleichszustands, der aufgrund seiner Unumkehrbarkeit den Endzustand ausmacht. Es genügt, einen Schuss Milch in den Kaffee zu tun und umzurühren, um einen derartigen Verwandlungsprozess vor Augen zu haben.

Wenn der Eindruck nicht trügt, scheint MacIntyre in der Geschichte der Moral eben eine derartige entropische Dynamik zu erkennen. Die klassische Moral ist eine gegenüber ihrer diffusen Umwelt stabilisierte Struktur. Als Tugendethik der Polis ist sie ein hochdifferenziertes, aber regionales Gebilde, das sich gegen Vermischungsgefahren abzugrenzen hat. Mit dem Ende der Polis als konzentrierter Staatsform und dem Übergang zum hellenistischen Flächenstaat ist ebendies geschehen: Die Tugendethik verlor ihre konstitutive Kraft und zentrale Funktion, sie wurde durch flächendeckend

---

[92] Ebd. 44.

[93] Vgl. *C. F. v. Weizsäcker*, Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen, Göttingen [8]1979, 65: „Das Ende bleibt der Wärmetod. Er besteht aber meist nicht darin, daß die Gestalten aufgelöst werden, sondern darin, daß sie erstarren. Wenn keine Energie mehr umgesetzt wird, so können Gestalten von nun an weder entstehen noch vergehen."

[94] *T. Stoppard*, Arcadia, 1. Akt, 1. Szene, in: *Ders.*, Plays Five, London 1999, 1–137, 12: „When you stir your rice pudding, [...] the spoonful of jam spreads itself round making red trails like the picture of a meteor in my astronomical atlas. But if you stir backward, the jam will not come together again. Indeed, the pudding does not notice and continues to turn pink just as before." Es ist keinesfalls abwegig, das Phänomen der Entropie derart zu beschreiben. Auch Carl Friedrich von Weizsäcker greift zu einem „Modell aus der Küchenpraxis", indem er die entropische Dynamik am Umrühren eines Müslis illustriert (*C. F. v. Weizsäcker*, Aufbau der Physik, München/Wien 1985, 178, zweite Fußnote).

geltendes Recht abgelöst. Eine tragende Verbindung von Tugend und Recht kam nicht zustande. Das gemeinsame Gut der Polis büßte die Kraft ein, einem Magneten gleich die Interessen der Einzelnen zu organisieren. Die stoische Ethik als Reaktion auf diesen Verlust des Ordnungsprimats der klassischen Ethik zeichnet sich für MacIntyre dadurch aus, dass sie „auf verblüffende Weise einige Aspekte der Moderne vorwegnimmt".[95] Güter werden individualisiert und die Moral wird verinnerlicht. Der Abstieg vom Hochplateau der Tugendethik bedeutet keinesfalls einen Übergang in chaotische Zustände. Das Netzwerk moralischer Praktiken vermag sich durchaus auf einem anderen Energieniveau erneut zu stabilisieren. Die mittelalterliche Kultur hat für MacIntyre gerade das geleistet: Als ein Konglomerat divergierender Einflüsse hat sie ihre Form der Stabilität gefunden. Die Kultur des Mittelalters war ein empfindliches und komplexes Gleichgewicht einer Vielzahl ungleicher und widersprüchlicher Elemente. Die Fragilität dieses Gleichgewichts wird durch den Zusammenbruch der mittelalterlichen Architektur des Disparaten deutlich. Der folgende Pluralismus der Moderne, den auch die Aufklärung und somit die auf sich selbst gestellte Vernunft nicht mehr zu bündeln vermochte, ist – energetisch gesprochen – ein Systemzustand, in dem sämtliche Momente früherer Moralstrukturen noch auffindbar sind, aber ohne tragende Funktion. In die moralische Praxis dringt „eine gewisse zerstörerische Willkür" ein, so dass wir nicht mehr in der Lage sind, „den Kontext bestimmter Tugenden adäquat zu spezifizieren".[96] Die Ausweglosigkeit des gegenwärtigen Systemzustands besteht darin, dass man zu klassischen Moralvorstellungen so schwer zurückfindet, wie man Milch und Kaffee nach dem Umrühren wieder trennen kann. Die „Symptome moralischer Unordnung"[97] machen die Folgen der moralischen Entropie erkennbar.

Es kommt an dieser Stelle nicht darauf an, ob man MacIntyres Verlaufsdarstellung der abendländischen Geschichte zustimmt oder nicht. Es ist nicht der springende Punkt, ob man seine Interpretationen – etwa der Stoa oder der Aufklärung – gelten lässt. Entscheidend ist die durch die skizzenhafte Raffung seiner Erzählung möglich gewordene Einsicht in die entropische Grundannahme, die das umfangreiche historische Material ordnet. War für Hegel die Durchsetzung der freien Vernunft der Leitfaden, an dem entlang er das Material seiner Geschichtsvorlesungen von den Anfängen der Kultur in der chinesischen und indischen Alten Welt bis zum Preußentum aufreihte, presst MacIntyre die Kulturgeschichte in das Schema der Dissipation im Sinne einer Zerstreuung. Am Anfang war die Gemeinschaft, geeint durch ein gemeinsames Gut; am Ende steht der Individualismus, der sich zu keinen tragenden Gemeinschaftsstrukturen zusammenzuschließen vermag.

[95] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 227.
[96] Ebd. 271.
[97] Ebd. 25.

Die Dissipation der moralischen Orientierungen ist die treibende Kraft des Ordnungsverlustes, also der Zerstreuung kommunitaristischer Energie. Bei dem von MacIntyre beschriebenen Prozess handelt es sich daher nicht allein um eine *Entropie der Moral*, sondern um eine *moralische Entropie* der Gesellschaft. Nicht allein die Moral verliert an Kohärenz, sondern die Dissipation der Moral sorgt für eine Entropie des Zusammenhalts der Gemeinschaft. Die Tugend ist keine beliebig ersetzbare Funktion innerhalb des Stabilitätsbedarfs der Gemeinschaft. Ihr Verlust als Auflösungserscheinung der klassischen Moral betrifft die gesamte Statik der Gesellschaft: „Unsere Sozialordnung ist uns, das heißt eigentlich allen, in einem sehr wörtlichen Sinn außer Kontrolle geraten." [98] Die moralische Entropie – neben der es weitere geben mag – ist die entscheidende. Ihre Dynamik, die sich in der Auflösung tragender Gemeinschaftsmuster offenbart, ist autark: „Niemand ist verantwortlich oder könnte es sein." [99] Das Modell einer moralischen Entropie bezeichnet somit eine Autodynamik, die sich als das Movens der Geschichte erweist.

Den Verlauf der abendländischen Moralgeschichte als einen entropischen Prozess zu beschreiben, an dessen bisherigem Ende die unheilvolle Diffusion der ursprünglich zusammenhängenden Moralbegriffe steht, ist eine antihegelianische Provokation. Sie richtet sich gegen die von MacIntyre diagnostizierte Verblendung der Moderne, die sich aufgrund ihres unerkannten desolaten Zustands für die gegenüber den vergangenen Epochen überlegene Kultur hält. Es mag dabei offenbleiben, ob das Schema einer moralischen Entropie für MacIntyre viel mehr ist als ein rhetorischer Kunstgriff, der erzähltechnisch den besten Effekt verbürgt.

4. Diffusion durch Expansion

Das entscheidende Moment an einer entropischen Dynamik ist die Irreversibilität. Auch für MacIntyre scheint es einen *point of no return* zu geben, sobald die gleichsam natürliche Moral einer überschaubaren Gemeinschaft durch Expansion der Gruppe überdehnt wird und die Gemeinschaft den Zusammenhalt durch Zerstreuung verliert. Gemeinschaften funktionieren demnach auf einer Basis der Tugendethik nur unter der Bedingung einer nicht zu großen Gruppengröße; wird diese überschritten, diffundiert die Gemeinschaft. Ist der Schritt über die Grenzen der Belastbarkeit einer interaktiven Gruppe hinaus getan, gibt es keinen Weg zurück zur Ursprünglichkeit der gruppenorientierten Tugenden. Verrechtlichung und Verinnerlichung der Moral sind die Indikatoren einer derartigen Auflösungserscheinung. Hierin besteht der Antrieb der moralischen

[98] Ebd. 147.
[99] Ebd.

Entropie: Sie setzt ein, sobald die Statik der Gemeinschaft durch Expansion über Gebühr beansprucht wird.

MacIntyre illustriert die Lage der Moderne – trotz aller Vorbehalte gegen diesen Vergleich – mit dem Niedergang des Römischen Reiches. Dessen finale Größe hatte das Funktionieren von gemeinschaftsstützenden Tugenden unmöglich gemacht. Die Moral und die Zivilisation hatten angesichts des Untergangs nur in Enklaven überleben können, da sich kleine Gemeinschaften als Überlebenszellen vom Reich emanzipierten. In dieser Weise gelte es nun angesichts der Krise der Moderne, auf die „Schaffung lokaler Formen von Gemeinschaft" zu setzen, „in denen die Zivilisation und das intellektuelle und moralische Leben über das neue finstere Zeitalter hinaus aufrechterhalten werden können, das bereits über uns gekommen ist".[100] MacIntyre kann keine Kraft ausmachen, die in der Lage sei, „to provide the light that our individual and social lives need".[101]

Da Großgemeinschaften nicht wieder zu kleineren Organisationsformen zurückfinden und in ihnen die Tugenden der Gemeinschaft diffundieren, enthält sich MacIntyre konsequent jeden Vorschlags, wie die Misere des liberalen Individualismus zu überwinden sei. Deutlich formuliert er seine Absage an die Hoffnung des Kommunitarismus:

> For my judgment is that the political, economic, and moral structures of advanced modernity in this country, as elsewhere, exclude the possibility of realizing any of the worthwhile types of political community which at various times in the past have been achieved, even if always in imperfect forms. And I also believe that attempts to remake modern societies in systematically communitarian ways will always be either ineffective or disastrous. [...] What *is* possible and important is for groups informed by an adequately shared conception of human good to build community at the level of particular institutions – schools, farms, other workplaces, clinics, parishes – in local environment.[102]

Darin drückt sich nicht gerade eine kommunitaristische Hoffnung auf eine revolutionäre Umwandlung der liberalen Gesellschaft aus. Es ist eher ein Biwakieren der Moral im unwegsamen Gelände.

Dieses Modell einer gesellschaftlichen Desintegration durch Expansion geht auf Adam Ferguson zurück. Als Pionier der soziologischen Perspektive hat er in seinem *Essay on the History of Civil Society*, in erster Auflage 1767 erschienen, auf eben diesen Prozess hingewiesen. Wie bei MacIntyre, der sich nur dezent und leicht übersehbar auf diesen Protosoziologen bezieht,[103] steht für Ferguson am Anfang die Gemeinschaft:

---

[100] Ebd. 350.

[101] *MacIntyre*, Against the Self-Images of the Age, VIII.

[102] *MacIntyre*, I'm Not a Communitarian, But ..., 91.

[103] MacIntyre verweist stets nur sehr zurückhaltend auf seine Inspirationsquellen. So findet sich auch Ferguson in „After Virtue" kaum zitiert. Dennoch hat MacIntyre die Bedeutung dieses Protosoziologen für seine Modernitätskritik in zumindest einem Satz herausgestellt: „Fergusons Soziologie ist das empirische Gegenstück zur begrifflichen Darstellung der Tugenden, wie ich sie gegeben habe, zu einer Soziologie, die das Ziel hat, die empirischen, kausalen Verbindungen zwi-

> Das Menschengeschlecht muß in Gruppen betrachtet werden, wie sie immer bestanden haben. Die Geschichte des Individuums ist ja nur ein Stückwerk aus denjenigen Gefühlen und Gedanken, die es mit Rücksicht auf seine Gattung gehabt hat.[104]

Die Autarkie eines isolierten Individuums, das egologische Zentrum der Subjektivität, das sich seiner selbst gewisse Ich – all dies ist für ihn eine Verkennung der Abhängigkeit des Menschen von seinen Mitmenschen, wie er es in einer zwar schiefen, aber dennoch prägnanten Metapher auszudrücken versucht: „Man schicke den Menschen allein in die Wüste, und er wird zu einer Pflanze, die von ihren Wurzeln losgerissen ist."[105]

Die Entwicklung der Gesellschaften ist für Ferguson ein Prozess der Zivilisierung und Verfeinerung, der den Keim des Niedergangs bereits in sich trägt. Der Erfolg der gesellschaftlichen Zivilisierung zieht ein Erschlaffen der konstituierenden Kräfte nach sich:

> Die Tugenden der Menschen haben ihren stärksten Glanz während der Zeit der Kämpfe, keineswegs aber nach der Erreichung ihrer Ziele gehabt. Diese Ziele selbst werden zwar aufgrund von Tüchtigkeit erreicht, sie bilden dann aber häufig die Ursachen von Korruption und Laster.[106]

Innovativ ist aber nicht dieses Argument einer Dekadenz durch Erfolg, sondern das von Ferguson entworfene und von MacIntyre übernommene Modell dessen, was man eine gesellschaftliche ‚Vakuumierung' durch verminderten Druck des Zusammenhalts nennen könnte.

> In dem Maße, wie ein Staatsgebiet sich ausweitet, verlieren seine Teile ihre verhältnismäßige Bedeutung für das Ganze. Seine Einwohner hören auf, ihren Zusammenhang mit dem Staat zu empfinden, sie vereinigen sich nur noch selten zur Ausführung irgendwelcher nationaler Absichten oder auch nur der Pläne irgendeiner Partei. [...] Es ist auffallend, daß eine Vergrößerung staatlichen Territoriums bewirkt, daß das Individuum für die Öffentlichkeit weniger wichtig wird und seine Fähigkeit, in deren Beratungen einzugreifen, sich vermindert.[107]

MacIntyres Reformabstinenz speist sich aus der Konsequenz dieses Modells: Ab einer bestimmten, aber nicht bekannten Expansionsgröße ist der *point of no return* erreicht, von dem aus für eine Gesellschaft der Desintegrationsprozess beginnt. Nun setzt jene moralische Entropie ein, deren sys-

---

schen Tugenden, Praxisart und Institutionen offenzulegen" (*MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 262).

[104] *A. Ferguson*, Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, herausgegeben und eingeleitet von *Z. Batscha* und *H. Medick*, übersetzt von *H. Medick*, Frankfurt am Main 1988, 100.

[105] Ebd. 121.

[106] Ebd. 372.

[107] Ebd. 461. Für MacIntyre ist das Fehlen eines recht verstandenen Patriotismus – der für ihn eine zentrale Tugend darstellt – Kennzeichen einer diffundierten Gesellschaft. Nur in tugendethisch konstituierten Gemeinschaften bilden die Individuen die Bereitschaft aus, notfalls für die Gemeinschaft ihr Leben zu opfern. Vgl. *A. MacIntyre*, Is Patriotism a Virtue?, Lindley Lecture at the University of Kansas, 1984, deutsch: Ist Patriotismus eine Tugend?, in: *A. Honneth* (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main/New York 1993, 84–102.

tematischer Kern die Irreversibilität ist. Moderne Gesellschaften, die durch ihre wirtschaftlichen und politischen Kooperationen auf dem Weg zu einer Weltinnenpolitik sind, finden nicht mehr zu jener Größe zurück, die für eine Tugendethik Voraussetzung zu sein scheint. Deshalb ist die Moderne – diesem Modell zufolge – eine Epoche *after virtue*. Tugenden sind nicht mehr zurückzugewinnen, da die für sie notwendigen Voraussetzungen unwiderruflich verloren gegangen sind: *Paradise lost*.

5. Einsichten ohne Aussichten

Die Rigorosität von MacIntyres *After Virtue* liegt in der Aussparung jeder Reformaussicht. Die Moderne ist die epochale Entgleisung, ohne dass Möglichkeiten in Sicht wären, wie sie wieder in die Spur der Tugendethik zurückfinden könnte. Im letzten Satz von *After Virtue* zieht MacIntyre das Fazit, wir hätten in unserer misslichen Lage auf einen anderen, zweifelsohne völlig anderen heiligen Benedikt zu warten. Diese Anspielung auf den Begründer des ältesten der heute noch bestehenden abendländischen Mönchsorden, Benedikt von Nursia, der entgegen der Praxis der frommen Einsiedelei eine Mönchsgemeinschaft schuf, taugt als Metapher für den Skeptizismus MacIntyres in Bezug auf die Reformpotenziale der Moderne: Sie hat keine. Der Verweis auf die Überlebensinseln der lokalen Kleinstgesellschaften und auf einen neuen Benedikt ist kaum mehr „than whistling in the dark to keep the spirits up".[108]

Das alles ist so rigoros formuliert, dass man gleichsam eine Sollbruchstelle dieser Theorie erwartet, einen provozierten Widerspruch, der verkannte Reformpotenziale aufzeigt. So betrachtet, wäre es lediglich eine Rolle, die MacIntyre als Kritiker der Moderne eingenommen hätte, um durch Überzeichnung einem amorphen Unbehagen Kontur zu verleihen. Die subversive Kraft seiner Geschichtserzählung bestünde in der Infragestellung gegenwärtiger Selbstgewissheiten. *After Virtue* wäre demnach keine geschlossene Argumentationskette, sondern ein inszeniertes Drama, das – wie alle Dramen – unausgesprochen einen kathartischen Effekt anstrebte. Die entscheidende Regieanweisung hat MacIntyre gegeben: „Nur das Schreiben einer bestimmten Art von Geschichte wird uns liefern, was wir brauchen."[109]

Sicher, einige grundsätzliche Annahmen, was der maroden Moderne entgegenzustellen ist, lassen sich derart zur Position MacIntyres verdichten, dass sie verständlicherweise das Etikett des ‚Kommunitarismus' erhalten hat. Ich nenne fünf Momente, die zumindest erahnen lassen, was nach MacIntyre einer verblendeten Moderne entgegenzuhalten ist:

---

[108] *J. Horton/S. Mendus*, Alasdair MacIntyre: *After Virtue* and After, in: *Dies.*, After MacIntyre, 1–15, 3.

[109] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 154.

5.1 Neoaristotelismus

Es ist unverkennbar, dass MacIntyre – trotz einiger zentraler Einwände – mit der aristotelischen Philosophie sympathisiert. Der Aristotelismus ist für ihn „*philosophisch* die stärkste prämoderne Form moralischen Denkens".[110] Daher liegt die Konklusion aus historischer Betrachtung und systematischem Bedarf auf der Hand: „Wenn eine prämoderne Sicht von Moral und Politik gegen die Moderne verteidigt werden soll, muß das in *irgendeiner ähnlichen* Form wie der aristotelischen geschehen oder gar nicht."[111] Aber anders als Martha C. Nussbaum versucht MacIntyre erst gar nicht, aus einem Neoaristotelismus systematisch Kapital zu schlagen. Er enthält sich jeden Hinweises, wie ein moderner moralphilosophischer Aristotelismus aussehen könnte.

5.2 Tradition

MacIntyres Gang durch die Geschichte der Moralphilosophie stellt den eindrucksvollen Versuch dar, die Illusion einer kontextfreien Rationalität zu widerlegen. Die Antworten auf die entscheidenden moralphilosophischen Fragen – etwa was Gerechtigkeit ist und was eine Tugend ausmacht – lassen sich nicht mit dem Rücken zur Geschichte finden. „We have learned that we cannot ask and answer those questions from a standpoint external to all tradition, that the resources of adequate rationality are made available to us only in and through traditions."[112] MacIntyres Ansatz einer narrativen Identität will das Individuum in die es begründende Gemeinschaft zurückstellen und die praktische Vernunft kulturalistisch fundieren.

Traditionsbestimmte Kulturen sind nun keine Gebilde, die gegen den Fluss der Geschichte ihre Statik auf Dauer zu behaupten vermögen. Sie erodieren, begründen sich neu, wandeln sich. Ein Kulturalismus von sich verändernden Moralvorstellungen muss dennoch nicht zwangsläufig in einem kruden Relativismus enden. Er entledigt die Vernunft nicht ihrer Funktion, durch die argumentative Stützung rationaler Standards die Leistungsfähigkeit einer Kultur so zu steigern, dass sie in Konkurrenzsituationen zu obsiegen vermag. Beim Zusammenprall divergierender Weltbilder zeigt sich die Überlegenheit einer kulturellen Tradition durch die Konversion der unterlegenen Kultur. Dieses Modell der kulturellen Assimilation hat MacIntyre anhand des Übergangs vom heroischen Weltbild zu den Athener Tugendkonzeptionen des 5. Jahrhunderts v. Chr. als eine moralische Weiterentwicklung im Sinne der Rationalisierung beschrieben.

---

[110] Ebd. 160.

[111] Ebd. In „Whose Justice? Which Rationality?" und weiteren Aufsätzen nach „After Virtue" tritt das aristotelisch inspirierte Denken des Thomas von Aquin in den Vordergrund – das ist kein Wechsel, eher eine Variation der Richtung.

[112] *MacIntyre*, Whose Justice? Which Rationality?, 369.

Aber nicht jede kulturelle Assimilation muss ein Fortschritt sein. Gerade die erfolgreiche Durchsetzung moderner Kulturstandards, deren prägendster für MacIntyre die Ökonomisierung aller Lebensprozesse ist,[113] kann den Abstieg moralischer Tugenden nach sich ziehen. Insofern ist MacIntyre der Vertreter einer Kinetik der Moralvorstellungen: Zeitlose und universale moralische Standards sind für ihn eine Illusion der selbstverliebten Vernunft, welche die eine Moral begründende Kraft des kulturellen Umfelds übersieht: „Eine Moral, die nicht die Moral einer bestimmten Gesellschaft ist, findet sich nirgendwo."[114] Kontextunabhängige Werte gibt es nicht. „Natur- oder Menschenrechte sind demnach Fiktionen",[115] sie haben keinen substantiellen Charakter und entspringen keinesfalls einer situationsunabhängigen Vernunft, denn „es gibt keine solchen Rechte, und der Glaube daran entspricht dem Glauben an Hexen und Einhörner".[116]

5.3 Kernvorstellung von Tugenden

Trotz des kulturalistischen Pluralismus will MacIntyre eine „einheitliche Kernvorstellung der Tugenden" *(unitary core concept of the virtues)*[117] entwickeln: Während *äußerliche* Güter als bevorzugter Gegenstand des Wettbewerbs den Einzelnen auf Kosten der anderen bereichern – etwa Güter des Konsums –, ist es für *inhärente* Güter charakteristisch, dass deren Erlangung ein Gut für die gesamte Gemeinschaft darstellt: Der Erwerb von Fähigkeiten etwa bereichert die Person, die sie erwirbt, kann aber auch die Gemeinschaft bereichern, die von diesem Zuwachs profitiert.[118] Eine Praxis als „kohärente und komplexe Form sozial begründeter, kooperativer menschlicher Tätigkeit", durch die „inhärente Güter [...] verwirklicht werden",[119] kann in diesem Sinne tugendbestimmt sein: „Eine Tugend ist eine erworbene menschliche Eigenschaft, deren Besitz und Ausübung uns im allgemeinen in die Lage versetzt, die Güter zu erreichen, die einer Praxis inhä-

[113] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 302f.: „Einer der wichtigsten Augenblicke in der Entstehung der Moderne war der, als die Produktion die Hauswirtschaft verließ." Ausdrücklich ist die Schwächung der klassischen Moral für MacIntyre kein Resultat des verblassten Theismus. Vielmehr ist die „traditionelle Haltung zu moralischen Regeln, die der Theismus voraussetzte und verlangte, [...] aus einer Reihe von Gründen zusammengebrochen, die vom Verlust des theistischen Glaubens unabhängig sind und diesem zu einem guten Teil vorhergehen" (*MacIntyre*, Die Debatte über Gott: Die Relevanz der Viktorianer und ihre heutige Irrelevanz, in: *MacIntyre/Ricœur*, 46). Seiner Ansicht nach „führt der Verlust des theistischen Glaubens nicht zu einem Verlust der moralischen Überzeugung und zu einer veränderten Praxis; vielmehr ist ein Wandel im Charakter der Moral zumindest teilweise für die moderne Unfähigkeit verantwortlich, den theistischen Glauben zu akzeptieren" (ebd.).

[114] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 353.

[115] Ebd. 99.

[116] Ebd. 98.

[117] Ebd. 250; *ders.*, After Virtue, 174.

[118] Vgl. *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 255.

[119] Ebd. 251.

rent sind, und deren Fehlen wirksam verhindert, solche Güter zu erreichen."[120]

5.4 Primat der Praxis

Es gibt einen Primat der Praxis, den MacIntyre für verbindlich hält:

> Die rationale Untersuchung ist ihrem Wesen nach ein soziales Unterfangen, und wie andere soziale Tätigkeit auch ist sie auf ein spezifisches Ziel ausgerichtet, hängt, um erfolgreich zu sein, von den Tugenden der Beteiligten ab und verlangt nach Beziehungen und wertenden Verpflichtungen einer besonderen Art. Meine praktischen Meinungen, Beziehungen und Verpflichtungen rational zu untersuchen, ist daher nichts, was *ich* unternehme, indem ich mich selbst von dem ganzen Komplex meiner Meinungen, Beziehungen und Verpflichtungen löse, um sie von einem externen Standpunkt aus zu betrachten. Es ist etwas, das *wir* innerhalb *unserer* gemeinsamen Praxis tun, indem wir fragen, wann wir gute Gründe haben, so zu handeln, was die stärksten und triftigsten Einwände gegen bestimmte Meinungen bzw. Vorstellungen sind, die wir bislang für selbstverständlich hielten.[121]

Am Beginn steht die moralische Praxis, die gleichsam natürlich der mitursprünglichen Gruppe entspringt. Die Rationalisierung der Moral ist ein später Schritt, der nicht der Begründung, sondern der Absicherung angesichts konkurrierender Praxen dient. Daher ist MacIntyres Modernitätskritik so vernichtend: Mit dem Siegeszug der ausdifferenzierten Individualität – von dem gehobenen Eigenbewusstsein bis zur banalen egoistischen Interessenverfolgung – verliert die Moral ihr Fundament in der Gemeinschaft, da diese ihre kollektiven Selbstvergewisserungen aufgegeben hat. Aufgrund des von MacIntyre angenommenen Begründungsverhältnisses von Gemeinschaft und Moral kann eine rational-kognitivistisch erzeugte Ethik ebenso wenig Tugenden hervorbringen, wie die Theologie Religion erzeugen kann.

5.5 Anerkennung der Abhängigkeit

Die Kontextabhängigkeit der Moral, von der MacIntyre ausgeht, lässt es zum Dilemma werden, dass die Moderne kein taugliches Umfeld darzustellen scheint, um Tugenden neu zu begründen. MacIntyre spricht der modernen Rationalität jedes Potenzial zu einer Erneuerung der Tugenden ab. Das kann man daran ablesen, dass er für seinen Versuch einer Rückgewinnung grundlegender Tugenden auf denjenigen Kontext der Rationalität zurückgreift, der epochenunspezifisch ist: die eigene Körperlichkeit. In seinem Buch *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* reißt MacIntyre die vermeintlich hohe Mauer zwischen Tieren und Menschen nieder, um durch eine Reflexion der Nähe von Vernünftigkeit und Animalität eine Basis für eine Grundtugend zu gewinnen. Tiere verfügen

[120] Ebd. 255f.

[121] *A. MacIntyre*, Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden, aus dem Englischen von *Chr. Goldmann*, Hamburg 2001, 186.

demnach über ihre eigenen, leistungsfähigen Kommunikationsstrukturen und weisen – wie etwa die Delfine – einen hohen Grad von Intelligenz auf. Sie bewegen sich in Gruppen, die als Kommunikations- und Handlungsnetze dechiffriert werden können. Die konstatierte Nähe von Mensch und Tier lässt den modernen Individualismus als ein Selbstmissverständnis erscheinen. Für MacIntyre ist die vom liberalen Individualismus behauptete Autonomie des Einzelnen eine Illusion, da es vielmehr die grundsätzliche Abhängigkeit des Individuums von anderen anzuerkennen gelte. Erst wenn man „jede Gebrechlichkeit berücksichtigt, der wir aufgrund unserer tierischen Identität und Natur wie auch unserer spezifisch menschlichen Lebensbedingungen ausgesetzt sind“[122] – als junge, alte, behinderte oder kranke Menschen –, kommt das gemeinsame Gut in den Blick, das MacIntyre im Anschluss an Thomas von Aquin entfaltet: Es wird umrahmt von den Tugenden der *misericordia* und der *beneficentia*.[123] Das Mitleiden und die Wohltätigkeit entspringen der Einsicht in die Fragilität der körperlichen Natürlichkeit, deren Bedürfnisse ebenso wie Beschädigungen nur gruppenintern erfüllt und aufgefangen werden können.

> Was ich darzustellen versuche, ist also eine Form der politischen Gesellschaft, in der es als selbstverständlich gilt, daß Behinderung und Abhängigkeit von anderen etwas ist, was jeder von uns zu irgendeinem Zeitpunkt in seinem Leben selbst erfährt, und zwar in einem nicht vorhersagbaren Ausmaß, und daß folglich unser Interesse daran, wie sich die Bedürfnisse der Behinderten angemessen artikulieren und erfüllen lassen, kein Sonderinteresse ist, nicht das Interesse einer bestimmten politischen Gruppe gegenüber anderen Gruppen, sondern das Interesse der ganzen politischen Gesellschaft, ein Interesse, das ein Wesensbestandteil unserer Idee des gemeinsamen Guts ist.[124]

Es muss an dieser Stelle offenbleiben, ob die Begründung eines gemeinsamen Gutes durch einen Rekurs auf unsere tierische Konstitution stichhaltig ist.[125] Aber unverkennbar spiegelt sich die soziale Natürlichkeit der heroischen Gesellschaft in den Grunddaten unserer tierischen Existenz.

Ergeben diese fünf Momente genügend Anhaltspunkte für eine Beantwortung der Fragen, ob und wenn ja, wie MacIntyre eine Überwindung der für ihn gescheiterten Moderne in Aussicht stellt? Wohl kaum. Die Verweise auf ‚irgend eine ähnliche Form‘ von Aristotelismus, auf die Bedeutung der Tradition und die Notwendigkeit einer Praxis, die sich an inhärenten Gütern orientiert, zu deren Erreichen Tugenden erforderlich sind, reichen nicht aus, um als wirksames Mittel gegen die Krise der Moderne gelten zu können. Schließlich ist die Moderne ja quasi *per definitionem* tugendlos, traditionsvergessen und gegenüber der Praxis rationalitätslastig.

---

[122] Ebd. 196.

[123] Zu den Begriffen der *misericordia* und der *beneficentia* vgl. ebd. 143 ff.

[124] Ebd., 154 f.

[125] Vgl. die Besprechung von *A. Honneth*, Die Tugenden der menschlichen Kreatur. Eine philosophische Würdigung der Fürsorge: Über Alasdair MacIntyres ‚Die Anerkennung der Abhängigkeit‘, in: Die ZEIT, Nr. 30, 19. Juli 2001, 45.

Ist MacIntyres Gesellschaftskritik also im Kern zu destruktiv, um produktive Vorschläge akzeptieren zu können, wie die Modernitätspathologien zu überwinden sind? So scheint es. Aber vielleicht ist es nur die Rigorosität, mit der MacIntyre den Großinquisitor der Moderne mimt – eine Rolle, die er eingenommen hat und die ihm gebietet, die Maske des Anklägers nicht abzusetzen. Ob es so ist, muss offenbleiben; denn MacIntyre hätte seine Rolle schlecht gespielt, würde man sie als solche erkennen. Ein derartiger Blick hinter die Kulissen ist für den Betrachter des Dramas, das *After Virtue* aufführt, auch ohne Belang.

Dennoch gibt es, wie ich meine, einen beredten Beleg dafür, dass MacIntyre angesichts dessen, was er für eine säkulare Heiligsprechung des liberalen Individualismus halten muss, den *advocatus diaboli* spielt, dem beim Heiligsprechungsverfahren bekanntlich die Rolle zufällt, die Gegengründe – und nur sie – zu formulieren. In seinen 1988 in Edingburgh gehaltenen Gifford Lectures über *Three Rival Versions of Moral Enquiry* kommt MacIntyre auf die liberale Universität zu sprechen. Deren Liberalität ist für ihn im Kern eine nicht ausdrückliche Konfliktvermeidungsstrategie. Konträre Standpunkte sind ihr zufolge erlaubt, jedoch ohne dass um ihre Geltung gerungen wird. MacIntyre hingegen plädiert für eine Idee der Universität, die sie als eine Bühne auffasst, auf der die divergierenden Standpunkte vorgetragen werden, um der zentralen Konflikte ansichtig werden zu können. Die Universität erschiene dann „not as an arena of neutral objectivity, as in the liberal university, [...] but as an arena of conflict".[126] Der pädagogische Eros MacIntyres bezieht aus dieser Konfliktbereitschaft seine Kraft. Für MacIntyre hat die Universität ein Ort des ausgetragenen Konflikts zu sein, „a place of constrained disagreement, of imposed participation in conflict, in which a central responsibility of higher education would be to initiate students into conflict".[127] Es ist die uneingeschränkte Bereitschaft, für die Ingangsetzung eines derartigen Prozesses die Rolle der Anklage zu übernehmen und an der Moderne nun aber auch wirklich kein einziges gutes Haar zu lassen, die der Anklageschrift – namens *After Virtue* – ihre bis zur Polemik reichende Kraft verleiht.

6. Une éducation sentimentale

Die Lektüre von *After Virtue* ist eindrucksvoll und gleichzeitig unbefriedigend. MacIntyres Invektiven gegen die Moderne verfehlen nicht ihre Wirkung, auch dann nicht, wenn man sich ihnen argumentativ entgegenzustemmen sucht. Seine pauschale Resümierung des politischen Liberalismus, seine Kritik am Individualismus, seine Aristoteles-Interpretation, seine Deutung

[126] *A. MacIntyre*, Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition, being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988, Notre Dame/Ind. 1990, 231.

[127] Ebd. 230f.

der Moralphilosophie Kants und insgesamt der Aufklärung – all das mag nicht unwidersprochen bleiben. Hinzu kommt der Eindruck einer Unverhältnismäßigkeit von Begründungsbasis und der auf ihr aufbauenden Kritik. Das Fundament scheint für die Schwere des Einspruchs gegen die Moderne nicht stabil genug zu sein. Mit Blick auf diese Großerzählung der abendländischen Geschichte der Moral könnte man mit James Joyce sagen, dieses soziologie- und philosophiehistorische Epos sei von imposanter Geschlossenheit, „bis man sichs mal genauer ansieht".[128]

Für MacIntyre scheint jedoch nicht ausschlaggebend zu sein, dass seine Argumentation trägt, sondern dass auf eine Weise erzählt wird, die einen pädagogischen Mehrwert abwirft. Die notwendigerweise zu formulierenden Einsprüche gegen die Begründungen seiner Thesen laufen Gefahr, die eigentliche Pointe seiner Position zu verkennen. Bevor man Kant, die Aufklärung oder den Liberalismus gegen MacIntyre zu verteidigen sucht oder eine alternative Aristoteles-Interpretation vorlegt, gilt es zu beachten, dass MacIntyre für derartige Diskussionen denkbar wenige Ansatzpunkte liefert. Die Bemerkungen zu Kant sind, trotz ihrer Vehemenz, rhapsodisch. Die aristotelische Philosophie erscheint typisiert beziehungsweise idealisiert und mitunter durch die Brille des theologischen Mittelalters gesehen. Die Aufklärung wird kurzerhand zu einem handhabbaren Projekt stilisiert, und der Liberalismus ist kaum mehr als eine Kontrastfolie. Damit unterstelle ich MacIntyre keine handwerklichen Mängel, sondern ich weise auf eine Intention hin, für deren Erfüllung eine argumentative Präzision unerheblich ist. Man kann es so sagen: Angesichts der traditionsvergessenen Moderne ist es nicht entscheidend, eine vermeintlich *wahre* Tradition zu rekonstruieren, sondern eine *mögliche* Sicht auf unsere eigene Geschichte effektvoll zu erzählen, damit sich die Erkenntnis einstellt, dass wir ohne Tradition nicht gut leben können.

Wichtiger als die Argumente sind daher die von MacIntyre gestifteten Erzählzusammenhänge. „Der Mensch ist in seinen Handlungen und in seiner Praxis ebenso wie in seinen Fiktionen im wesentlichen ein Geschichten erzählendes Tier."[129] Wir *sind* die „Erzählungen, die wir leben".[130] Damit übernimmt MacIntyre durchaus ein romantisches Motiv, da im narrativen Rückgang auf Urgeschichten aufzufinden sein soll, was der rein rationalen Rechtfertigung verborgen bleiben muss.

> Mythologie – in der ursprünglichen Bedeutung – ist das Herz aller Dinge. Vico hatte recht, und Joyce ebenfalls. Und selbstverständlich auch jene moralische Tradition von der heroischen Gesellschaft bis zu ihren Erben im Mittelalter, derzufolge das Erzählen von Geschichten einen wesentlichen Anteil an unserer Erziehung zur Tugend hat.[131]

---

[128] *J. Joyce*, Ulysses, übersetzt von *H. Wollschläger*, Frankfurt am Main 1979, 173.
[129] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 288.
[130] Ebd.
[131] Ebd. 289.

Wo die Einsicht wächst, dass Individuen und Gemeinschaften von dem tragenden Fundament der erzählten Tradition abhängen, lassen sich zwar nicht ohne Weiteres die verlorengegangenen *alten* Tugenden wiederbeleben, aber der schmerzlich wahrgenommene Verlust provoziert eine *neue* Tugend, auf die es MacIntyre ankommt. Seine ganze moralphilosophische Großerzählung scheint darauf zuzulaufen, „die Existenz einer weiteren Tugend zu erkennen, einer Tugend, deren Bedeutung vielleicht dann am offenkundigsten ist, wenn sie am wenigsten gegenwärtig ist".[132] Vor dem von MacIntyre geschwärzten Hintergrund hebt sich diese neue Tugend allmählich ab: Es ist die affirmative Bestätigung der eigenen Traditionsabhängigkeit. Es handelt sich um die Tugend,

> das *adäquate Gefühl* für die Traditionen zu haben, denen man angehört oder die einem gegenübertreten. Diese Tugend darf nicht mit einer Form konservativer Begeisterung für das Alte verwechselt werden; ich will nicht diejenigen loben, die sich die konventionelle konservative Rolle des *laudator temporis acti* ausgesucht haben. Es ist eher der Fall, daß sich ein *adäquates Gefühl* für Tradition im Zugriff auf jene Zukunftsmöglichkeiten manifestiert, die die Vergangenheit für die Gegenwart verfügbar gemacht hat.[133]

Schon Jürgen Habermas hat auf MacIntyres pädagogische Absicht hingewiesen.[134] Sie scheint der Schlüssel für die Art von Modernitätskritik zu sein, die MacIntyre in seinem Werk vorgelegt hat. Er will daher mit seiner Kritik nicht Recht behalten, aber Wirkung erzielen. Die Tristesse seiner Diagnose zielt auf ein Erwachen der Wertschätzung des Verlorenen: „Moralische Erziehung ist eine ‚éducation sentimentale'."[135] Aber so ganz verloren kann es nicht sein, sonst könnte MacIntyre nicht daran erinnern.

---

[132] Ebd. 297.

[133] Ebd. 297f. [der Terminus ‚adäquates Gefühl' von mir hervorgehoben; J. G.].

[134] *Habermas*, Erläuterungen zur Diskursethik, in: *Ders.*, Erläuterungen zur Diskursethik, 217: „Er möchte Studenten – who tend to live betwixt and between traditions – zu Bewußtsein bringen, daß sie ein authentisches Leben nicht führen können ohne die kritische Aneignung substantieller Gehalte einer Tradition, mit der sie sich identifizieren."

[135] *MacIntyre*, Der Verlust der Tugend, 201.

ThPh 83 (2008) 385–409

Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes

Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs

Von Jan-Heiner Tück

Zorn ist eine Art Liebe
(darauf bestehe ich)
Peter Handke*

Exposition: Zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs

Ein Problem, das man beiseite schiebt und verdrängt, ist nicht aus der Welt. Es kehrt über kurz oder lang durch die Hintertür zurück und verschafft sich erneut Präsenz. Sigmund Freud hat diesen Mechanismus unter dem Titel der „Wiederkehr des Verdrängten" psychoanalytisch beschrieben. Auch in der Theologie gibt es Probleme, die gerne beiseite geschoben und verdrängt werden, die dann an anderer Stelle überraschend wieder auftauchen und Brisanz gewinnen. Ein prominentes Beispiel dafür ist die anstößige Rede vom Zorn Gottes. Während in der gegenwärtigen dogmatischen Handbuchliteratur das Motiv kaum oder überhaupt nicht auftaucht, hat sich jüngst Peter Sloterdijk in seinem politisch-psychologischen Versuch *Zorn und Zeit*[1] des Themas angenommen – durchaus in christentumskritischer Absicht. Er stützt sich in den Passagen, die dem Gotteszorn gelten, vor allem auf Vorarbeiten von Ralf Miggelbrink[2], der sich seit längerem – gegenläufig zum theologischen Trend – für eine Rehabilitierung der Rede vom zornigen Gott einsetzt.

Beleuchtet man den Befund etwas näher, so lassen sich innertheologisch drei Formen der Verdrängung des Motivs aufweisen: (1) In dem von Theodor Schneider edierten *Handbuch der Dogmatik* werden im Traktat Gotteslehre als Grundzüge des Gottes Israels seine Namensoffenbarung, seine Bundeswilligkeit, sein rettendes Geschichtshandeln im Exodus herausgestellt[3]; die sperrigen Aussagen über Zorn und Gericht bleiben hingegen ausgespart. Ähnliches gilt für Leo Scheffczyks *Gotteslehre*[4] und Gerhard Lud-

---

* P. Handke, Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990, Frankfurt am Main 2007, 529.

[1] *P. Sloterdijk*, Zorn und Zeit. Ein politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt am Main 2006. Eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Buch kann im Folgenden nicht geleistet werden. Vgl. *K. Müller*, Gottes Zorn, der Menschen Eifer und die theologische Vernunft. Zu Peter Sloterdijks affektanalytischer Gotteskritik, in: *M. Striet* (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg i. Br. 2008, 77–98.

[2] Vgl. *R. Miggelbrink*, Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen, biblischen Tradition, Darmstadt 2002.

[3] *Th. Schneider/D. Sattler*, Gotteslehre, in: *Th. Schneider* (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf ([1]1992) [3]2006, 51–119, hier 55–74.

[4] *L. Scheffczyk*, Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre, in: *Ders./A. Ziegenaus*, Katholische Dogmatik, Band II, Aachen 1996, 109–153.

wig Müllers *Katholische Dogmatik*, in denen der alttestamentliche Schriftbefund in systematischer Absicht resümiert wird.[5] (2) Anders stellt sich der Sachverhalt in Gotthold Hasenhüttls Werk *Glaube ohne Mythos* dar, in dem die Vorstellung von Gott als Richter und Vergelter als anthropomorph entlarvt und die biblische Rede vom Zorn unter Mythologieverdacht gestellt wird.[6] (3) Eugen Biser[7] schließlich nimmt eine problematische Aufteilung vor, wenn er die Aussagen von Gott als Richter und Vergelter dem Alten und die von Gott als Retter und Erlöser dem Neuen Testament zuordnet. Er schreibt sich dadurch in eine antijudaistische Deutungstradition ein, die bei Markion anhebt und über Adolf von Harnack bis in die populäre Jesus-Literatur unserer Tage reicht.[8]

Es lässt sich also innerhalb der gegenwärtigen Dogmatik-Handbücher eine dreifache Strategie beobachten, mit den biblischen Zorn-Aussagen zu verfahren: erstens, sie zu verschweigen; zweitens, sie als mythologisch zu entschärfen; drittens, sie als typisch alttestamentlich abzuqualifizieren.[9]

Der Kritik, die Rede vom Zorn Gottes sei allenfalls uneigentlich oder anthropomorph, kann zunächst durch einen Aphorismus Kierkegaards irritiert werden: „Man eifert so sehr gegen den Anthropomorphismus und denkt nicht daran, dass Christi Geburt der größte und bedeutungsvollste ist."[10] Der dänische Denker greift hier nicht auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen zurück, um eine menschliche Rede von Gott zu rechtfertigen. Er erinnert vielmehr an die Pointe des christlichen Inkarnationsglaubens, dass Gott selbst *als Mensch* zur Welt gekommen ist und sich in der Grammatik des menschlichen Selbstvollzugs zur Sprache gebracht hat. „Sein Leben war das eines Menschen" – bringt der Hymnus des Philipperbriefs die kenotische Dynamik dieses Vorgangs zum Ausdruck (vgl. Phil 2,7). Wenn aber Gottes Selbstmitteilung in der Person und Geschichte Jesu letztlich im Modus des „Anthropomorphismus" erfolgt, dann kann die menschliche Sprache im Blick auf Gott – das ist gegen eine forcierte negative Theologie

[5] Vgl. *G. L. Müller*, Katholische Dogmatik, Freiburg i. Br. [u. a.] ([1]1995) [5]2003, 226–252; vgl. auch 879 (kein Eintrag unter dem Stichwort ‚Zorn' im Sachregister).

[6] Vgl. *G. Hasenhüttl*, Glaube ohne Mythos, Mainz 2001, Band 1, 451–473, hier 472f.

[7] Zuletzt *E. Biser*, Der obdachlose Gott, Freiburg i. Br. 2005, 40, wo von einer „Korrektur des traditionellen Gottesbildes" durch Jesus die Rede ist, das „er durch eine Absage an den Gott der Rache [...] von einer Ambivalenz befreit und in die ebenso befreiende wie beglückende Eindeutigkeit führt."

[8] Vgl. nur *F. Alt*, Jesus – der erste neue Mann, München 1989; *H. Geißler*, Was würde Jesus heute sagen? Die politische Botschaft des Evangeliums, Berlin 2003.

[9] Anders *G. Kraus*, dessen Gotteslehre ausführlich auf das alttestamentliche Gotteszeugnis eingeht und einen eigenen Abschnitt „Die Rede vom Zorn Gottes" bietet. Vgl. *ders.*, Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre, Frankfurt am Main 1994, 81–178, bes. 167–169. Vgl. auch *W. Breuning*, Gotteslehre, in: *W. Beinert* (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Paderborn 1995, Band 1, 224–227. Hier werden unter den Überschriften „Segen und Fluch", „Güte und Gerechtigkeit", „Geduld und Zorn" alttestamentliche Aussagen über Gott in systematischer Absicht resümiert. Zuletzt hat sich *J. Werbick*, Gott verbindlich. Eine Gotteslehre, Freiburg i. Br. 2007, 376–380, mit dem sperrigen Motiv auseinandergesetzt.

[10] *S. Kierkegaard*, Die Tagebücher I. Ausgewählt, neu geordnet und übersetzt von *H. Gerdes*, Düsseldorf/Köln 1962, 140.

zu sagen – nicht nur uneigentlich sein. Selbstverständlich ist das Zeugnis der biblischen Schriften heterogen und vielgestaltig, es gibt menschliche, allzu menschliche Aussagen über Gott, die nach Klärung verlangen. Das Verfahren aber, nur die Aussagen zuzulassen, die den Kriterien einer philosophischen Gotteslehre entsprechen, übergeht die Tatsache, dass gerade die Widerständigkeit der biblischen Zeugnisse selbst zu denken gibt. Wenn nun aber Gott selbst Mensch geworden ist und den Anthropomorphismus zum Vehikel seiner Selbsterschließung gewählt hat, dann ist das Sprechen von Gottes Menschlichkeit in menschlichen Bildern und Vorstellungen nicht nur theologisch legitim, sondern unumgänglich. Allerdings ist nicht jede menschliche Rede, nicht jeder Anthropomorphismus gleich gut geeignet, das Zur-Welt-Kommen Gottes in Jesus Christus und seinem Geist zur Sprache zu bringen. Es gibt Weisen der theologischen Rede, die dem Ereignis der göttlichen Selbstmitteilung als Liebe entsprechen, und solche, die ihm widerstreiten. Eberhard Jüngel hat das Kriterium für angemessene theologische Aussagen dahingehend konkretisiert, anthropomorphe Rede von Gott sei dann tauglich und verantwortbar, wenn sie „der *Freiheit* des zur Welt *kommenden* Gottes" ebenso entspricht wie „der *Befreiung des Menschen* durch den in Jesus Christus zur Welt und im λόγος τοῦ σταύρου definitiv zur Sprache *gekommenen* Gott" [11]. Die Rede vom Zorn als der anderen Seite der Liebe Gottes wird später diesem Kriterium Rechnung zu tragen haben.

Nun wird man in den angeführten Versuchen, sich der unbequemen Rede vom Zorn Gottes dogmatisch zu entledigen, zunächst das Bemühen würdigen müssen, Gott konsequent als einen Gott der Liebe darzustellen. Nach Dezennien einer oft krankmachenden Drohpastoral, die mit der Hölle als finaler Qual- und Folteranstalt gearbeitet hat, ist dieses Bemühen nicht zu unterschätzen. Allerdings dürfte die mit der Unterschlagung des Zorn- und Gerichtsmotivs verbundene Halbierung des biblischen Zeugnisses – gerade auch, wenn man die pastoralen Konsequenzen beachtet – inzwischen zu einer erschreckenden Banalisierung der Gottesrede geführt haben. Die inflationäre Rede von einem lieben Gott, der allen alles verzeiht, korrespondiert nicht nur mit der Apathie gegenüber fremdem Leid, sondern auch mit der anhaltenden Tendenz zur Schuldverdrängung. Wer wäre nicht versiert in der Kunst, es nicht gewesen zu sein, die immer darauf hinausläuft, es andere gewesen sein zu lassen? [12] Den latenten Unschuldswahn aber und die eingeübten Muster der Schuldabschiebung unterbricht die Botschaft vom Zorngericht Gottes. Wo diese Botschaft niedergehalten wird, degeneriert die Rede von Gottes Liebe leicht zur Phrase. Es bleibt jedenfalls undeutlich, dass ein Gott der Liebe gegenüber der lieblosen Verweigerung von Liebe nicht gleich-

[11] *E. Jüngel*, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 110–131, hier 131 (kursiv im Original).

[12] *O. Marquard*, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?, in: *Ders.*, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt am Main ([1]1973) [3]1992, 66–82, hier 76.

gültig bleiben kann, dass er die Täter für ihre Taten zur Rechenschaft ziehen muss, wenn er nicht über das Leiden der Opfer unempfindlich hinweggehen will. Ralf Miggelbrink hat daher zu Recht eine Neubewertung der biblischen Zornesaussagen gefordert und – in kritischer Absetzung von einem versteckten Deismus in der Gegenwartstheologie – die biblisch bezeugte Geschichtsmächtigkeit Gottes betont. Außerdem hat er darauf hingewiesen, dass die systematische Theologie durchaus zwiespältig mit den biblischen Schriften umgeht, wenn sie diese einerseits als *norma normans* der Dogmatik würdigt, andererseits aber deren unbequeme Aussagen marginalisiert. Für den neopaganen Philosophen Sloterdijk ist das Thema Zorn hingegen von hohem zeitdiagnostischen Interesse, weil es zu Beginn des 21. Jahrhunderts durch die erregungswilligen Zornkollektive des Islamismus überraschend auf die politische Bühne zurückgekehrt ist, ohne dass die vergleichsweise empörungsmüde Kultur des Westens schon bereits wirksame Abwehrkräfte ausgebildet hätte. In einer Genealogie des Zorn-Motivs kommt Sloterdijk auch auf die thymotische Energie des biblischen Gottes zu sprechen, die für ihn in den Zusammenhang einer „Ethik des Racheaufschubs" gehört. Seine Analyse des christlichen Affekthaushalts geht davon aus, dass das, was Gläubige im Diesseits mühsam zurückhalten – ihr Ressentiment gegen die Feinde –, sich im Jenseits um so ungehemmter entladen dürfe. Das Zornkapital, das die Ungerechten im Laufe ihres Lebens ansammeln, werde in einem göttlichen Archiv so lange gespeichert, bis sich im Jüngsten Gericht die Richtigstellung der moralischen Bilanzen vollziehe. Die Christen aber freuen sich vermeintlich schon jetzt auf die postmortale Bestrafung ihrer Gegner; das ist jedenfalls nach Sloterdijk die dunkle Kehrseite ihres Liebesdiskurses.

Während also die gegenwärtige Handbuchliteratur den Zorn Gottes eher marginalisiert, droht die Wiederkehr des Verdrängten die neutestamentliche Spitzenaussage „Gott ist Liebe" (1 Joh 4,8.16)[13] zu verdunkeln. Von daher stellt sich die Aufgabe, eine hermeneutisch verantwortbare Rede vom Zorn Gottes zu entwickeln. Ich will diese Aufgabe so angehen, dass ich zunächst eine biblische Rückvergewisserung vornehme, um das vielschichtige Spektrum der Zornesaussagen zumindest ansatzweise in den Blick zu bekommen (1). Danach werde ich mit Laktanz, Thomas von Aquin und Martin Luther drei theologiehistorisch bedeutsame Positionen in Erinnerung rufen (2), um abschließend die im Titel angekündigte These plausibel zu machen, dass der *Zorn die andere Seite der Liebe Gottes* ist (3).

1. Biblische Vergewisserung

Bevor ich die biblische Überlieferung befrage, werde ich kurz das leitende Vorverständnis offenlegen, mit dem ich die biblischen Zornesaussa-

[13] Vgl. *Th. Söding*, ‚Gott ist Liebe'. 1 Joh 4, 8.16 als Spitzensatz biblischer Theologie, in: *Ders.*, Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Münster 1996, 306–357.

gen in den Blick nehme. Das leitende Vorverständnis rekurriert auf die Alltagssprache und bezieht sich – wie sollte es anders sein – zurück auf Erfahrungen im zwischenmenschlichen Bereich. Schon hier lassen sich unterschiedliche Dimensionen des Zorns unterscheiden.[14] Zorn kann zunächst ein unkontrollierter und impulsiver Affekt sein. Ein unbedeutendes Ereignis, das als ärgerlich oder störend empfunden wird, veranlasst eine cholerische Reaktion, die sich zu blindem Wüten steigern kann. Zorn ist hier nicht nur das Gegenteil von Apathie, sondern Index einer unverhältnismäßigen Erregung. Darüber hinaus kann Zorn aber auch Ausdruck einer Normverletzung sein. Hier ist die affektive Reaktion nicht maßlos und ungehemmt, sondern an den Gedanken der gerechten Vergeltung gebunden. Anders als Hass, der den anderen um seiner selbst willen schädigen will, bildet Zorn den emotionalen Subtext der Forderung, der andere möge die erlittene Kränkung wiedergutmachen. Der Zorn ist gestillt, sobald der Forderung Genüge getan ist. Im pädagogischen Kontext schließlich kann Zorn auch im Horizont größeren Wohlwollens vorkommen. Wenn Kinder etwas tun, was sie unter keinen Umständen tun sollen, reagieren Eltern erzürnt – nicht, weil sie ihre Kinder nicht lieben, sondern gerade weil sie sie lieben. Das Fehlverhalten lässt sie nicht gleichgültig, ihre Reaktion soll mit Nachdruck deutlich machen, dass das, was getan wurde, nicht gut war. Im Horizont der Liebe wird Zorn zum pädagogischen Vehikel von Besserung und Reifung.

Ungeachtet der Tatsache, dass die Bibel die Heiligkeit und Transzendenz Gottes häufig betont und sie von der Sphäre der Menschen absetzt, sei nun der Frage nachgegangen, welche Dimensionen des Zorns in den biblischen Schriften Gott zu- oder abgesprochen werden. Gibt es Zeugnisse, die den Herrn als unberechenbaren Eiferer schildern? Oder ist der göttliche Zorn an den Begriff der gerechten Vergeltung gebunden, so dass er als Empörung über menschliches Fehlverhalten gedeutet werden kann? Oder kommt der Zorn Gottes – heilspädagogisch – als Instrument für menschliche Besserung in den Blick, so dass er als andere Seite der göttlichen Liebe interpretierbar wäre?

Die alttestamentliche Rede vom Zorn Gottes ist reichhaltiger und anstößiger, als es der systematischen Theologie gemeinhin lieb ist. Die etwa tausend Stellen, an denen vom Zorn Gottes die Rede ist, lassen sich kaum systematisieren – zu unterschiedlich sind die Gotteserfahrungen, die sie ins Wort bringen. Schon die Terminologie ist nuancenreich, nicht wenige Begriffe reichen in den psychosomatischen Bereich der Affektäußerung hinein: schnauben, entbrennen, sich ereifern, wüten, toben etc.[15] Ohne hier in

[14] Für einen differenzierten Überblick über die psychologische Einschätzung des Zorns vgl. *St. Volkmann*, Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie, Marburg 2004, 21–39.

[15] Vgl. die Auflistung von immerhin zehn unterschiedlichen hebräischen Termini für Zorn und Zürnen, die im AT vorkommen, bei *O. Grether/J. Fichtner/G. Stählin*, Art. ὀργή, in: ThWNT

philologische Details gehen zu können, will ich versuchen, vier unterschiedliche Dimensionen des göttlichen Zornes zu unterscheiden.[16]

Zunächst gibt es mit der Sintfluterzählung im Buch Genesis ein göttliches Straf- und Vernichtungshandeln, das sich auf die ganze Menschheit erstreckt. Das Trachten der Menschen ist böse, so dass es JHWH reut, den Menschen gemacht zu haben (vgl. Gen 6,5–7).[17] Es handelt sich hier nicht um ein Umdenken Gottes, sondern ausdrücklich um die Andeutung eines Affekts, wenn gesagt wird: „Es bekümmerte ihn in seinem Herzen". JHWHs Reue und Kummer beziehen sich nicht auf ein Missgeschick bei der Schöpfung, sondern auf das, was der Mensch, das vornehmste Geschöpf, aus sich selbst gemacht hat. Die epidemische Ausbreitung der menschlichen Bosheit ist es, welche die schmerzliche Entscheidung JHWHs hervorruft, die Flut als Strafe zu verhängen, Allerdings wird Noah, der Gerechte, durch die Flut hindurchgerettet (Gen 6,8 und 7,1–4), und JHWH verspricht, eine solche Vernichtungsstrafe nie wieder zu vollstrecken (Gen 8,21–22). Bemerkenswert ist, dass die Sintfluterzählung ohne explizite Zornterminologie auskommt.[18]

Eine zweite Dimension alttestamentlicher Zornesaussagen bezieht sich auf das Bundesvolk Israel und die Fremdvölker. Der Herr wacht voll Eifersucht darüber, dass sein erwähltes Volk sich keinen anderen Göttern zuwendet. Immer dann, wenn Israel von Gott abfällt oder seine Rechtsordnung verletzt, zieht es sich – nach einem geläufigen Deuteschema – Gottes Zorn zu. Exemplarisch sei auf das Buch Zefanja verwiesen, das als „Kompendium"[19] der Schriftprophetie Israels gelesen werden kann. Hier finden sich Unheilsworte gegen das eigene Volk (1,2–18) wie gegen die Fremdvölker (2,4–15). Zefanja kündigt den nahen Tag des Herrn als Tag des Zorns an. Synkretistische Kultpraktiken und soziale Ungerechtigkeit werden gleichermaßen gegeißelt. Der

20 (1954) 392–395 sowie 395ff. Auch werden unterschiedliche Bilder für das Walten des Zorns bemüht: erstens das Bild des auflodernden Feuers, das für JHWHs entbrennenden Zorn steht (Jer 15,14; 17,4; Jes 65,5; Ps 18,5); zweitens das Bild des Sturmes, das die niederreißende Gewalt des Zorns darstellt (Jer 30, 23; Jes 30,30; Ps 83,16); drittens das Bild vom Ausgießen (Hos 5,10; Jer 10,25; Ps 69,25; Ez 7,8. 14,19; 20,8 u.ö.) und Trinken des Zorns (Hi 21,20; Jer 25,15; Jes 51,17.22).

[16] Vgl. *W. Groß*, Zorn – ein biblisches Theologumenon, in: *W. Beinert* (Hg.), Gott – ratlos vor dem Bösen?, Freiburg i. Br. 1999, 47–85; *N. Lohfink*, Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk, in: *R. G. Gratz/H. Spieckermann* (Hgg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium, Göttingen 2000, 137–155; *U. Berges*, Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, in: Biblica 85 (2004) 305–330.

[17] Schon in den biblischen Schriften selbst ist die Rede von einer Reue Gottes später als problematisch empfunden worden; so heißt es im Kontext der Bileam-Erzählung: „Gott ist kein Mensch, der lügt / kein Menschenkind, das etwas bereut" (Num 23,19) – oder im ersten Buch Samuel: „Er, der ewige Ruhm Israels, kann weder lügen noch bereuen. Er ist doch kein Mensch, so dass er etwas bereuen müsste" (1 Sam 15,29 – eine redaktionelle Notiz, die offensichtlich als Korrektur von 1 Sam 15,11 und 35 eingeschoben wurde). Vgl. *J. Jeremias*, Die Reue Gottes, Neukirchen-Vluyn ²1997.

[18] So *H.-J. Hermisson*, Vom Zorn und Leiden Gottes, in: *I. U. Dalferth [u. a.]* (Hgg.), Denkwürdiges Geheimnis, Tübingen 2003, 185–207, hier 187.

[19] So *H. Irsigler*, Zefanja. Übersetzt und ausgelegt (HThKAT), Freiburg i. Br. 2002, 13 sowie 32–35.

Prophet nimmt die ins Visier, „die dick geworden sind auf ihrer Hefe und bei sich denken: Der Herr tut weder Gutes noch Böses“ [20] (Zef 1,12). Die sorglose Prasserei, die mit der Infragestellung der Geschichtsmächtigkeit Gottes einhergeht, provoziert die Gerichtsansage des Propheten. Diese wird allerdings insofern durch einen Hoffnungsschimmer abgemildert, als dem Volk in Aussicht gestellt wird, am Sturmtag des Herrn geborgen zu bleiben (vgl. Zef 2,3). Offensichtlich findet der glühende Zorn eine Grenze dort, wo die Existenz des erwählten Volkes bedroht ist. Die Heilsankündigung für einen Rest Israels (Zef 3,11–13) zeigt dies ebenso wie die Verheißung der Einsammlung der Zerstreuten (Zef 3,18–20).

Eine dritte Dimension des Zorns bezieht sich auf Jerusalem, die Stadt des Tempels (vgl. Ps 79,5.8a; 44,24 f.). Die Klagelieder bringen die Erschütterung über die Zerstörung Jerusalems emphatisch ins Wort und deuten sie als Manifestation des Gotteszorns (vgl. Klgl 2,16). Der Zorn wird ursächlich auf die Schuld des Volkes zurückgeführt, aber zugleich auf den göttlichen Geschichtsplan bezogen (vgl. Klgl 2,17). Die Tochter Zion wird zur anklagenden Witwe, die dem Herrn die katastrophalen Folgen seines Vernichtungshandelns vorhält, auf dass er von weiteren Strafen ablasse (vgl. Klgl 2,20).

Vor allem die Psalmen bringen viertens das Geschick Einzelner ins Wort, die vom Zorn Gottes heimgesucht und an die Schwelle des Todes gebracht werden (Ps 6; 27; 30; 38; 77; 88; 102). Ps 88 ist das wohl erschütterndste Zeugnis eines ausgeschlossenen Kranken, der keinen Trost mehr findet und sich im Sprechakt der Klage gewissermaßen an Gott gegen Gott wendet.[21] Er sucht bei aller Gottesferne die Nähe Gottes und bringt die Erfahrung des Verlassenseins im Gebet vor, aber er mildert die Schärfe der Klage nicht ab, indem er seine Sünde als möglichen Grund für seine Krankheit ins Feld führt.

Diese Typologie, die von der Menschheit über Israel und die Völker bis hin zu Jerusalem und den Einzelnen reicht, kann nicht beschlossen werden ohne den Hinweis, dass sich das Alte Testament an einigen Stellen nicht scheut, den Zorn Gottes als leidenschaftliche Aufwallung eines persönlich sich gekränkt fühlenden oder gar unberechenbaren Gottes zu schildern.[22] Die Quelle des Zorns entspringt nicht einer anonymen Schicksalsmacht, sondern geht zurück auf einen persönlichen Gott, dessen Lebendigkeit mitunter in anthropopathischen Farben dargestellt wird. Allerdings wäre es

[20] In diesem ‚praktischen Atheismus‘ der damaligen Oberschicht sieht H. Irsigler „das Problem eines letzten Endes ‚deistisch‘ vorgestellten und weltabgewandten Gottes gegeben, ein Problem, das in unserer Zeit in die Augen springende Analogien und Parallelen hat“ (*ders.*, 35).

[21] Vgl. *W. Groß*, Gott als Feind des Einzelnen. Ps 88, in: *Ders./K.-J. Kuschel*, „Ich schaffe Finsternis und Unheil“ Ist Gott verantwortlich für das Böse?, Mainz 1992, 46–59.

[22] Vgl. etwa die dunkle Stelle 2 Sam 24,1, wo die Volkszählung – als Misstrauen gegen Gott eine Sünde – von Gott selbst initiiert wird: „Der Zorn des Herrn entbrannte noch einmal gegen Israel und er reizte David gegen das Volk auf und sagte: Geh, zähl Israel und Juda.“ Vgl. auch die schwer deutbare Episode Ex 4,24–26: „Unterwegs am Rastplatz trat der Herr dem Mose entgegen und wollte ihn töten. Zippora ergriff einen Feuerstein und schnitt ihrem Sohn die Vorhaut ab. Damit berührte sie die Beine des Mose und sagte: Ein Blutbräutigam bist du mir. Da ließ der Herr von ihm ab.“

falsch, den Gott des Alten Testaments als orientalischen Despoten zu zeichnen, in dessen Affekthaushalt ganz unberechenbar einmal die Güte, ein anderes Mal der Zorn den Sieg davonträgt. Vielmehr wird der Zorn immer wieder auch zurückgehalten und durch die größere Langmut und Güte JHWHs *(chesed)* abgemildert. Diese Asymmetrie kommt exemplarisch zum Ausdruck im Wort des Psalmisten: „Denn sein Zorn dauert nur einen Augenblick; / doch seine Güte ein Leben lang" (Ps 30,6).[23] Es finden sich überdies Zeugnisse, in denen das angekündigte Strafgericht revoziert wird. So lässt sich das Buch Jona, in dem die Einwohner von Ninive überraschend Buße tun und Erbarmen finden, als inneralttestamentliche Kritik allzu exzessiver Zornestheologien lesen, ebenso die eindrucksvolle Passage bei Hosea, in der JHWH sich gegen sich selbst wendet (Hos 11,8) und das Erbarmen den Zorn überwindet. Auch wenn das dunkle Wort vom Zorn und der beschlossenen Vernichtung Israels nicht überlesen werden kann (vgl. Hos 13,9–14), so gibt doch die angefügte Notiz einen hermeneutischen Wink, wie das Buch des Propheten zu deuten sei: „Ich will ihre Untreue heilen / und sie aus lauter Großmut wieder lieben. / Denn mein Zorn hat sich von Israel abgewandt" (Hos 14,5).[24]

Auch im Neuen Testament finden sich vielfältige Aussagen zum Zorn Gottes. Vom sprachlichen Befund her ist zunächst auffällig, dass die Termini der griechischen Dichtung für den unversöhnlichen Zorn der Götter, μῆνις und χόλος von den neutestamentlichen Schriften nicht übernommen werden. Es finden sich für den Zorn Gottes lediglich die Begriffe ὀργή und θυμός. Die Gerichtspredigt des Täufers kündigt an, dass es für die Schlangenbrut kein Entkommen vor dem Gericht gibt (vgl. Lk 3,7f.; anders Mt 3,7) und die Berufung auf die Abrahamkindschaft wertlos ist, solange sie nicht mit Umkehr und entsprechenden Taten verbunden wird. Jesus knüpft an den Täufer an, setzt allerdings eigene Akzente, wenn er die Gerichtsaussagen in den Horizont seiner Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft rückt. Diese Botschaft, die sich in der Zuwendung zu Armen, Kranken und Sündern konkretisiert, wird verkürzt, wenn sie allein auf die Liebe und Vergebungsbereitschaft hin zugeschnitten wird, ohne dass die zur Umkehr aufrufenden Gerichtsansagen Erwähnung finden.[25] Gegenüber

[23] Vgl. Ps 103, 8f.: „Der Herr ist barmherzig und gnädig, / langmütig und reich an Güte. / Er wird nicht immer zürnen, / nicht ewig im Groll verharren." Vgl. auch Jes 54,8–10. – Gegenläufig wird allerdings auch die Klage vorgebracht: „Wird der Herr mich denn auf ewig verstoßen / und mir niemals mehr gnädig sein? […] Hat Gott seine Gnade vergessen, / im Zorn sein Erbarmen verschlossen?" (Ps 77, 8.10, vgl. Ps 85,6; Jes 64,8; Jer 17,4).

[24] Vgl. Hos 11,8f.: „Wie könnte ich von dir lassen, Ephraim, dich preisgeben, Israel? […] Mein Herz kehrt sich um in mir, und zugleich regt sich mein Mitleid. Nicht will ich tun, was die Glut meines Zorns mir eingibt, nicht Ephraim wieder verderben. Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, heilig in deiner Mitte, ich liebe es nicht, zu verderben."

[25] Das gilt auch dann, wenn die neutestamentliche Jesus-Überlieferung nirgends auf den Begriff ‚ὀργή' rekurriert (vgl. Mt 7,1f. par; 8,11f. par; 11,21–24 par; 12,42f. par; 13,24–30; 18, 23ff.; Mk 9, 43–48; Lk 13,2–9; 16, 19–31). Vgl. *M. Reiser*, Die Gerichtspredigt Jesu, Münster 1990; *H. Merklein*, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer,

den alttestamentlichen Aussagen nimmt Jesu Verkündigung insofern eine Verschärfung vor, als den Umkehrunwilligen der ewige Heilsverlust in Aussicht gestellt wird. Auch im Verhalten Jesu finden sich Momente, die für eine Theologie des Zorns Gottes beachtenswert sind.

Sieht man von den schwer deutbaren Aussagen der Apokalypse ab, die das ganze Arsenal der alttestamentlichen Zornsymbolik aufbietet, dann ist der eigentliche Theologe des Zorns Gottes im Neuen Testament Paulus, wie vor allem der Römerbrief zeigt.[26] Die *propositio* des Briefes stellt die rettende Kraft des Evangeliums für jeden, der glaubt, heraus (vgl. Röm 1,16b-17). In der darauf folgenden Begründung wird dann zunächst auf den Zorn Gottes über alle Gottlosigkeit (ἀσέβεια) und Ungerechtigkeit (ἀδικία) der Menschen abgehoben. Obwohl sie den unsichtbaren Gott aus den sichtbaren Werken der Schöpfung erkennen, erweisen sie ihm keine Anerkennung. Statt Gott als Gott zu verehren, setzen sie kreatürliche Surrogate an seine Stelle, das ist ihre Ungerechtigkeit. Der Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf durch die Menschen entspricht die Auslieferung der Menschen durch Gott an ihre Begierden und Leidenschaften, die Paulus wortmächtig illustriert.[27] Dadurch wird deutlich, dass der Gottesverwerfung ein schändlicher Lebensstil entspricht, der bereits einen „Vorgeschmack des zukünftigen Gotteszorns“[28] erkennen lässt. Aber auch der Jude, der für sich das Privileg der Erwählung beansprucht und sich richtend über den Heiden erhebt, steht unter dem drohenden Gericht; denn das, was er verurteilt, tut er selbst. Die Tora deckt auf, wie er sein müsste, aber nicht ist; er hört zwar, was er soll, aber er tut nicht, was er hört. Dadurch sammelt er Zorn an für den Tag des Gerichts (vgl. Röm 2,5).

Paulus hat die genannten Dimensionen alttestamentlicher Zornesaussagen im Blick, wenn er Juden und Griechen gleichermaßen in die universale Sündenverfallenheit zusammenschließt. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes – und darin besteht die überraschende Pointe des Evangeliums – erweist sich nun im Freispruch der Sünder durch Gott, der um Jesu Christi Willen alle, die an ihn glauben, gerecht macht und so gerade nicht in ihrer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit behaftet sein lässt. Die Rede von der Offenbarung des Zorns ist darum – wie Michael Theobald herausstellt –

> nicht Inhalt des Evangeliums, auch nicht die Kehrseite der von ihm vermittelten Gottesgerechtigkeit in dem Sinn, dass das Evangelium zwei Seiten hätte, eine die das Heil

---

Jesus und Paulus, in: *Ders.*, Studien zu Jesus und Paulus II, Tübingen 1998, 60–81; *Th. Söding*, Feuer und Schwert. Das Gericht Gottes in der Basileia-Verkündigung Jesu, in: Der Religionsunterricht an höheren Schulen 43 (2000) 213–224.

[26] Vgl. nur die Belege für ὀργή: Röm 1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22; 12,19; 13,4.5.

[27] Dem dreifach variierten Motiv der Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf entspricht die ebenfalls dreifach wiederholte Auslieferungsformel (παρέδωκεν – vgl. Röm 1,24.26.28). Gott liefert die Menschen „den Begierden ihrer Herzen“, „ihren entehrenden Leidenschaften“ und ihrem „verwerflichen Denken“ aus.

[28] *M. Theobald*, Der Zorn Gottes. Ein nicht zu vernachlässigender Aspekt der Theologie des Römerbriefs, in: *Ders.*, Studien zum Römerbrief, Tübingen 2001, 68–100, hier 78 und 83.

kündet, und die andere, die denen das Unheil zuspricht, die Nein zu ihm sagen; vielmehr zeichnet das Evangelium als Kunde von der ‚Rettung' aus dem ‚Zorn' *Eindeutigkeit* aus.[29]

Die alles entscheidende Wende vom Unheil zum Heil ereignet sich am Kreuz, an dem der Gerechte, der ohne Sünde ist, an die Stelle des Ungerechten tritt, damit dieser Gerechtigkeit vor Gott erlangt.[30] Die Erlösung wirkt allerdings nicht automatisch, sie muss im Glauben angeeignet werden. Die den ungerechten Menschen von Gott eröffnete Heilsmöglichkeit zeigt seine auch dem untreuen Geschöpf noch treu bleibende Liebe (vgl. Rom 3,4 f.; 2 Tim 2,13). So formuliert Paulus:

Gott hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren. Um wie viel mehr werden wir, die wir jetzt durch sein Blut gerechtfertigt sind, durch ihn vom Zorn gerettet werden (Röm 5,8 f.).

Diese Stelle, an der Paulus das Verhältnis von Liebe und Zorn ausdrücklich thematisiert, schreibt die bereits konstatierte Asymmetrie zwischen Heil und Gericht fort. Es ist die Liebe Gottes, die in Jesu Tod für die Sünder ein für allemal deutlich geworden ist. Die Vorstellung von einem Widerstreit zweier Affekte in Gott, als ob seine Liebe über den Zorn erst den Sieg davontragen müsste, wäre abwegig. Vielmehr ist es so, dass Gottes Liebe sich im Sterben Jesu selbst für seine Feinde noch rettend engagiert hat. Im Glauben an die erlösende Kraft dieses Sterbens ist die Hoffnung begründet, dem kommenden Zorngericht zu entgehen. Paulus spricht nirgendwo davon, dass Gott seinen Zorn – anstatt über den Sündern – über dem Gekreuzigten entladen habe, als sei dieser nun selbst der straf- und zornwürdige Sünder. Die paulinische Rede von der ὀργὴ θεοῦ ist zum einen ein Korrelat der menschlichen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, zum anderen aber auch die dunkle Kontrastfolie, vor der das Evangelium von der rettenden Kraft des Kreuzes umso leuchtender hervortritt.

Die biblischen Zeugnisse sprechen also in vielfältiger Weise von einem Gott, der sich in ein Verhältnis zu den Menschen setzt. Er verharrt nicht in gleichgültiger Indifferenz, sondern geht eine Geschichte mit den Menschen ein. Zorn ist vor diesem Hintergrund ein Verhältnisbegriff. Er kann als Korrelat zum menschlichen Versagen gedeutet werden, das eine zweifache Ausrichtung hat: erstens den Bruch mit Gott, der sich in der Zuwendung zu anderen Göttern oder der Idolisierung irdischer Größen zeigt, und zweitens die Verletzung der Tora, die Auswirkungen auf das Zusammenleben hat. Wichtig ist darüber hinaus, dass an vielen Stellen des Alten Testaments eine Asymmetrie zwischen Zorn und Güte deutlich wird. Nicht die Ankündigung des göttlichen Strafgerichts, sondern die Verheißung von Heil und Frieden hat das letzte Wort. Diese Asymmetrie setzt sich in den neutesta-

[29] Ebd. 84.

[30] Vgl. dazu *Th. Söding*, Sühne als Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: *J. Frey/J. Schröter* (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 375–397.

mentlichen Zeugnissen im Wesentlichen fort, auch wenn die anthropopathische Ausmalung des Zorns klar zurücktritt. Die Rede vom Zorngericht Gottes wird von Johannes dem Täufer und Jesus vor allem eschatologisch konturiert. Allerdings ist nach Paulus ein Vorgeschmack des kommenden Gotteszorns bereits heute am verwerflichen Lebensstil derer ablesbar, die Gott und seine Weisungen missachten. Für den Völkerapostel ist der stellvertretende Sühnetod Jesu die Basis dafür, dass für die Gläubigen die Hoffnung auf Rettung die Furcht vor dem kommenden Gerichtszorn überwinden kann.

2. Theologiehistorische Stationen: Laktanz – Thomas – Luther

Schon im hellenistischen Judentum gab es Bestrebungen, Gott jede Art von Pathos abzusprechen. Leiden, Leidenschaft, gar Sünde durften dem Gott der Bibel nicht zugesprochen werden, wenn er sich vom bunten Götterpantheon der Antike absetzen sollte. Bereits Philo von Alexandrien hat einer philosophischen Reinigung des biblischen Gottesbildes vorgearbeitet, als er die anstößige Rede vom Zorn als Akkomodation des göttlichen Logos an die begrenzte Aufnahmefähigkeit der Einfältigen gedeutet hat:

> Wieder glauben einige, wenn sie diese Worte [sc. Gen 6,7] hören, dass das Sein wütend und zornig werde. Es kann aber überhaupt von keinem Affekt ergriffen werden. Menschlicher Schwachheit ist es eigen, zu zürnen, Gott aber besitzt weder die unvernünftigen Leidenschaften der Seele, noch aber überhaupt die Teile und Glieder des Körpers. Nichtsdestoweniger werden von dem Gesetzgeber dergleichen Dinge ausgesprochen, soweit sie einführender Belehrung dienen, um nämlich denen eine Lehre zu geben, die auf andere Weise nicht zur Vernunft kommen können.[31]

Der Weise hingegen, der Gott als das ungewordene, unwandelbare, unvergängliche Sein erkannt hat, bedarf dieser anthropomorphen Rede nicht.[32] Origenes gibt dieser alexandrinischen Auslegung eine heilspädagogische Wendung, wenn er gegenüber dem paganen Philosophen Kelsos bemerkt,

> dass wir zwar von einem Zorn Gottes reden, dabei aber nicht an eine Leidenschaft zu denken haben, die sich an ihm findet, vielmehr damit nur ein strengeres Verfahren bezeichnen, das er zur Züchtigung derjenigen wählt und anwendet, welche sich vieler und schwerer Sünden schuldig gemacht haben[33].

Im Zorn, der ein pädagogisches Vehikel der Reife und Besserung ist, zeigt sich die Strenge der Liebe. Man sieht an diesem Beispiel, dass sich mit der Inkulturation des Evangeliums in den hellenistischen Denkhorizont den

---

[31] *Philo von Alexandria*, Über die Unveränderlichkeit Gottes – Quod Deus sit immutabilis. Übersetzt von *H. Leisegang*, in: *Ders.*, Die Werke in deutscher Übersetzung, Band IV, Berlin ²1962, 72–110, hier 84. Philo geht mit dem Mittleren Platonismus davon aus, dass Gott „ein einziges und sich selbst genügendes, einfaches, ungemischtes und unvermengtes Wesen" ist (ebd. 85, vgl. auch 88f.).

[32] Vgl. *M. Pohlenz*, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, Göttingen 1909, 7–9.

[33] *Origenes*, Cels, IV, 72.

Kirchenvätern die Aufgabe stellt, die anthropopathischen Aussagen der Schrift mit der philosophischen Gotteslehre der Griechen in Einklang zu bringen. Die philosophische Kritik an den Götterfabeln der Dichter hatte ihren Skopus darin, dem Göttlichen jede Art von Pathos abzusprechen. Paradigmatisch heißt es bei Sextus Empiricus: Δόγμα μέντοι φιλοσόφων … ἀπαθὲς εἶναι τὸ θεῖον[34] – und Cicero bündelt den Konsens der antiken Philosophen in die Aussage: *commune est omnium philosophorum […] numquam nec irasci deum nec nocere.*[35] In dem Maße nun die Kirchenväter das Axiom der Apathie und Unveränderlichkeit Gottes übernehmen, drohen die alttestamentlichen Aussagen über Gottes Reue, Mitleid und Zorn entschärft zu werden – eine Entschärfung, die die biblisch bezeugte Geschichtsmächtigkeit Gottes selbst zu beeinträchtigen drohte.[36]

Gerade gegen eine philosophische Aufweichung der biblisch bezeugten Geschichtsmächtigkeit Gottes wendet sich am Übergang vom 3. zum 4. Jahrhundert Laktanz (ca. 250–325). Anders als sein Lehrer Arnobius, der die Rede vom Zorn Gottes als Anthropomorphismus und sündhafte Vermessenheit ablehnte, verteidigt er in seiner Schrift *De ira Dei* die biblische Rede von einem Gott, der in gerechter Weise zürnt und straft, gegen die philosophische Domestizierung des Gottesbegriffs. Die Gottesfurcht, die Laktanz als Ursprung von Religion fasst, sei sinnlos, wenn Gott in apathischer Indifferenz verharre: Ein Gott, der nicht zürnt, wird nicht gefürchtet. Ein Gott,

---

[34] *Sextus Empiricus*, Pyrrh Hyp I, 162.

[35] *Cicero*, Off., III, 102. – Obwohl Cicero die allgemeine Leugnung des Gotteszorns durch die Philosophen kennt, hat er in die Gesetze seines Idealstaats für die Auguren folgende Bestimmung eingefügt: *divorumque iras providento, iisque apparento* (*ders.*, De legibus, 22) – und im Blick auf den Frevler festgehalten: *impius ne audeto placare donis iram deorum* – „der Frevler wage es nicht, durch Gaben den Zorn der Götter zu besänftigen" (ebd. 22).

[36] Vgl. die Darlegungen bei *Pohlenz*, 16–48. Es wird gezeigt, wie die Apologeten das Apathie-Axiom zu einem festen Topos der Gotteslehre machen. Kelsos kritisiert die anthropopathischen Aussagen des AT; auch die Gnostiker haben ein waches Gespür dafür, dass die Rede von Reue, Eifersucht und Zorn Gottes mit der philosophischen Lehre von der Affektlosigkeit nicht kompatibel ist. Markions gewaltsame Lösung, einen Dualismus zwischen dem bösen Demiurgen des Alten und dem guten Gott des Neuen Testaments anzusetzen, ist maßgeblich durch den Grundsatz der Apathie motiviert, so dass er im Blick auf die „ungeziehmenden" Aussagen im AT sagen kann: *Si deus irascitur et aemulatur et extollitur et exacerbatur, ergo et corrumpetur, ergo et morietur* (*Tertullian*, adv. Marc. II, 16). Irenäus hält dagegen, dass auch das NT die richterliche Strenge Gottes bezeuge (*ders.*, haer. IV, 27,4 ff.; 28,3; 29,1), spricht aber selbst Gott den Affekt des Zorns ab (ebd. II, 13,3). Die Pseudo-Klementinen unterscheiden demgegenüber einmal zwischen dem Zorn als Affekt und dem gerechten Zorn, der die Schlechten strafe, unterstellen aber sonst, dass es keine Affekte bei Gott gebe, und sehen alle Zeugnisse der Schrift, die davon berichten, als Verfälschungen an – eine Lösung, die der Autorität der Schrift letztlich Abbruch tut. Tertullian, der den Affekt des Zornes für die richterliche Tätigkeit Gottes retten will, statuiert gleichwohl von Gott Vater: *abiit omnis felicitas eius si quid patitur umquam*, und schreibt die anstößigen Stellen im AT dem göttlichen Logos zu. Mit dieser Zweiteilung zwischen dem *theos apathes* und dem leidensfähigen Logos gerät er in größere Nähe zu Markion, als ihm lieb sein kann. Die Alexandriner (Klemens und Origenes) affirmieren entschieden den Grundsatz der göttlichen Apathie (οὐκ ὀργίζεται τὸ θεῖον – Paed I, 8, 68,3) und deuten die Affekte – mit Philo im Rücken – allegorisch. Der Rede vom Zorn geben sie einen erzieherischen Skopus: Wenn Gott droht, so nur, um vom Bösen abzuschrecken und zu bessern. Er figuriert *ad hominem* als Pädagoge und heilender Arzt. Die Rede von göttlichen Affekten ist demnach nicht wörtlich, sondern als allegorischer *modus loquendi* zu lesen.

der nicht gefürchtet wird, wird nicht verehrt. Gott müsse aber verehrt werden, wenn die Grundlagen des Gemeinwesens vor Erosion geschützt werden sollen. Darüber hinaus ist der Zorn auch für das Verständnis der wahren Religion unabdingbar. Denn Gott hat den Menschen in ein persönliches Verhältnis zu sich gesetzt. Wenn nun der Mensch sich dem Willen Gottes widersetze, könne dies Gott nicht gleichgültig lassen. Ausdrücklich wendet sich Laktanz gegen den *Deus otiosus* der Epikuräer, der weder Zorn noch Gnade kennt. Eine solche Gottesvorstellung weist ein Gefälle zum Atheismus auf: „Wenn in Gott keine Sorge und keine Vorsehung ist, so ist auch kein Gedanke und keine Empfindung in ihm: Daraus folgt, dass Gott überhaupt nicht ist."[37] Auch das Denken der Stoa, das Gott zwar Gnade, nicht aber Zorn zuschreibt, lehnt Laktanz ab. „Wenn Gott den Gottlosen und Ungerechten nicht zürnt, so kann er auch die Gottesfürchtigen und Gerechten nicht lieben."[38] Laktanz spricht sich damit gegen eine kritiklose Übernahme des Apathie-Axioms aus und betont die Notwendigkeit des Zorns Gottes im Blick auf das Unrecht des Menschen. Dass er unter dem Eindruck der Christenverfolgung eine Schrift über die Todesarten der Verfolger[39] verfasst und die blutige Ermordung einzelner Kaiser als Vollzug des Strafgerichts Gottes gedeutet hat, ist sicher problematisch, weil bei solchen geschichtstheologischen Zuschreibungen der eschatologische Vorbehalt übersprungen wird. Dennoch kann sein Argument nicht übergangen werden, dass Gott den Menschen in ein persönliches Verhältnis zu sich gesetzt hat und daher gegenüber dessen Sünde nicht in apathischer Indifferenz verharren kann.

Genau ein solch reales Verhältnis Gottes zur Welt scheint allerdings Thomas von Aquin zu bestreiten.[40] Thomas, der im 13. Jahrhundert die aristotelische Philosophie rezipiert, weist in der *Prima pars* seiner theologischen Summe zunächst die Existenz Gottes durch ein Rückschlussverfahren aus den Wirkungen der Welt auf. Gott wird als erster unbewegter Beweger *(primum movens immobile)*, als erste Wirkursache *(prima causa efficiens)* und als notwendiges Sein *(ens per se necessarium)* erschlossen.[41] Die Vernunft ist allerdings nicht in der Lage zu bestimmen, was und wie Gott ist, sondern nur,

---

[37] *Laktanz*, Vom Zorne Gottes, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von *H. Kraft* und *A. Wlosok*, Darmstadt ³1974, 75.

[38] *Laktanz*, Vom Zorne Gottes, 77. Weiter heißt es: „Denn bei Dingen, die entgegengesetzt sind, muß das Gemüt entweder nach beiden Seiten hin bewegt werden oder nach keiner Seite. Wer die Guten liebt, haßt auch die Bösen; wer die Bösen nicht haßt, liebt auch die Guten nicht; denn die Liebe zu den Guten kommt aus dem Haß gegen die Bösen und der Haß gegen die Bösen ergibt sich aus der Liebe zu den Guten" (ebd.).

[39] Vgl. *Laktanz*, De mortibus persecutorum – Die Todesarten der Verfolger, übersetzt und eingeleitet von *A. Städele*, Turnhout 2003.

[40] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 13, a. 7: Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creatura et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referentur ad Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas.

[41] Vgl. *ders.*, S.th. I, q. 2 a. 3. Dazu *J. A. Aertsen*, Die Rede von Gott: die Fragen, ‚ob er ist' und ‚was er ist'. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre, in: *A. Speer* (Hg.), Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, Berlin 2005, 1–28.

was und wie er *nicht* ist.[42] Aus diesem Verfahren ergeben sich als Eigenschaften die Einfachheit *(simplicitas)*, Vollkommenheit *(perfectio)* und Unveränderlichkeit *(immutabilitas)* Gottes.[43] Dabei ist für die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt entscheidend, dass dem Göttlichen als *actus purus* keine Potenzialität zukommen kann.[44] Nach Thomas kann der unveränderliche Gott darum auch kein reales Verhältnis *(relatio realis)* zur Welt unterhalten, weil er sonst verändert würde. Die Stärke dieses Gedankens liegt darin, dass Gott durch die Welt nichts zuwächst, dass er in sich vollkommen ist und das andere seiner selbst nicht braucht, um sein eigenes Wesen erst zu finden. Es stellt sich allerdings die Frage, ob von den Leitbegriffen *actus purus* und *esse per se subsistens* her die biblisch bezeugte Geschichtsfähigkeit Gottes angemessen gedacht werden kann. Zwar hat sich Thomas an anderer Stelle durchaus bemüht, das biblische Zeugnis aufzunehmen und das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen als *communicatio*, ja sogar als Freundschaft zu bestimmen.[45] Aber von den Prämissen seiner Gotteslehre her dürfte es schwierig sein, dieses Kommunikationsverhältnis anders denn als „Einbahnstraße"[46] zu konzipieren. Auch die Rede vom Zorn Gottes muss im Rahmen seiner metaphysischen Gotteslehre als uneigentlich entschärft werden. Die Vollkommenheit und Unveränderlichkeit erlitten Schiffbruch, wenn Gott durch das Handeln der Menschen negativ affiziert würde. So heißt es folgerichtig: *ira de Deo numquam proprie dicitur.*[47]

---

[42] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I, q, 3, a. 1: [...] de Deo scire non possumus, quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

[43] Vgl. *ders.*, S.th. I, q. 3 (*simplicitas* – als deren Implikationen die Körperlosigkeit und die Negation einer Zusammensetzung aus Materie und Form aufgewiesen werden), q. 4 *(perfectio)*, q. 9 *(immutabilitas)*.

[44] Vgl. *ders.*, S.th. I, q. 3, a. 2: Deus est actus purus, non habens aliquid de potentialitate. S.th. I, q. 9, a. 1: [...] opportet actum purum esse absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu.

[45] Vgl. *M. Scheuer*, Aliis communicare. Zum Offenbarungsverständnis des Thomas von Aquin, in: *B. Dörflinger [u. a.]* (Hgg.), „Wozu Offenbarung?" Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, Paderborn 2006, 60–83; *E. Schockenhoff*, Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre bei Thomas von Aquin, in: IKaZ 36 (2007) 232–246.

[46] So nicht ohne Schärfe *J. B. Brantschen*, Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum Satz „Gott ist unveränderlich", in: FZPhTh 27 (1980) 224–246, hier 227. Vgl. auch *W. Krötke*, Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften", Tübingen 2001, 49–59; *M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 75–105.

[47] Vgl. den vollständigen Passus (*Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 19, a. 10 resp.): [...] unde id quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut, apud nos, irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum irae: et propter hoc, ipsa punitio nomine irae significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntatis dicitur. Sicut, cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri: unde praeceptum divinum quandoque metaphorice voluntas dicitur, secundum illud Matth. 6: ‚Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra.' Sed hoc distat inter voluntatem et iram, quia ira de Deo numquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem: voluntas autem proprie de Deo dicitur. Vgl. auch *ders.*, S.th. I, q. 3, a. 2 ad 2 und S.th. I-II, q. 47 a. 1 ad 1: ira non dicitur in Deo secundum passionem animi sed secundum iudicium iustitiae, prout vult vindictum facere de peccato.

Gerade an der spekulativen Gotteslehre der Scholastik entzündet sich im 16. Jahrhundert der Einspruch Martin Luthers, von dem das Wort stammt, der ganze Aristoteles verhalte sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht.[48] In Absetzung von einer *theologia gloriae*, die von den Wirkungen der Welt auf Gott als erste Ursache rückschließt und die Existenz des Schöpfers mit der Vernunft aus den Werken der Schöpfung erkennen will, steht für Luther das Kreuz im Zentrum der Theologie. Seine *theologia crucis* entfaltet, dass Gottes Herrlichkeit sich auf Golgotha – *sub contrario* verborgen – zu erkennen gibt.[49] Bei Luthers Ringen um das rechte Verständnis der *iustitia Dei* spielt nun der Zorn Gottes eine tragende Rolle, der sich gegen die menschliche Sünde richtet. Das Wissen darum, dass der Mensch als Sünder unter dem Zorngericht Gottes steht und aus eigenen Stücken keine Gerechtigkeit vor Gott erlangen kann, gibt Luthers Frage nach einem gnädigen Gott ihre existentielle Schärfe. Im sogenannten reformatorischen Durchbruch gelangt Luther zu der Einsicht, dass die Gerechtigkeit Gottes nach Röm 1,17 nicht als distributive, Lohn und Strafe zuteilende, sondern als eine den Sünder gerecht machende Gerechtigkeit zu interpretieren ist. Die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, derzufolge der Sünder nicht aufgrund eigener Werke und Verdienste, sondern gratis und *sola fide* gerechtfertigt wird, erfolgt auf der Basis der Kreuzestheologie. Am Kreuz ist Christus *pro me* beziehungsweise *pro nobis* gestorben; hier hat sich der furchtbare Zorn Gottes über die Sünden der Menschheit über dem Gekreuzigten entladen, der nach Luther nicht nur der *summus iustus*, sondern zugleich der *summus peccator* ist.[50] Jesus Christus, der Gerechte, wird am Kreuz zum größten Sünder, so dass diejenigen Sünder, die glauben, nicht mehr als straf- und zornwürdig, sondern als gerecht angesehen werden *(imputatio)*. Das ist der „fröhliche Wechsel" *(commercium admirabile)*, der dem Gläubigen die Wende vom Unheil zum Heil ermöglicht.[51] Die Exklusivpartikel der Rechtfertigungslehre – *solus Christus, sola gratia, sola fide* – bringen zum Ausdruck, dass der Mensch zu diesem Statuswechsel vom Unheil zum Heil nichts, Gott aber alles beiträgt.

Ohne an dieser Stelle in die subtilen Erörterungen um Luthers Kreuzestheologie eintreten zu können, sei doch als Frageüberhang notiert, dass hier eine freie Mitwirkung des Menschen am Erlösungsgeschehen ausgeschlossen wird und der forensische Akt der Rechtfertigung keine effektiv heili-

[48] Vgl. *Martin Luther*, Disputatio contra scholasticam theologiam (WA 1, 226, 26): „50. Breviter, totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem."

[49] Vgl. *R. Schwager*, Der fröhliche Wechsel und Streit. Zur Erlösungs- und Rechtfertigungslehre Martin Luthers, in: *Ders.*, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 192–231; *St. Volkmann*, Der Zorn Gottes in Luthers Theologie, in: *Ders.*, Der Zorn Gottes, 77–114 (Lit.).

[50] Vgl. *Martin Luther*, Der große Galaterkommentar (1531/35) (WA 40/1, 433).

[51] Vgl. *Martin Luther*, WA 40/1, 442, 10–12: „Christus factum maledictum, i.e. sub iram dei peccator in personam meam getretten et mich auff sein hals genomen et dixit: ego feci peccatum, quod fecit Martinus."

gende Auswirkung auf den Menschen zu haben scheint.[52] Der Vorgang der Rechtfertigung – durch die Forcierung des *mere passive* – wird unter Absehung der menschlichen Freiheit konzipiert, so dass die stellvertretende Sühne, die Luther als stellvertretendes Strafleiden (Poenalsatisfaktion) deutet, im Sinne einer Substitution verstanden wird. Überdies bezeichnet Luther aufgrund einer einseitigen Auslegung von Gal 3,13 und 2 Kor 5,21[53] Jesus Christus als von Gott Verfluchten und Sünder und vertritt die Auffassung, dass Gott Christus als *summus peccator* mit der ganzen Wucht seines Zorns zermalmt habe. Diese Auffassung tangiert die Konsistenz des Gottesbegriffs, wenn sie im Sinne eines Widerstreits zwischen Gott und Gott interpretiert wird. „In der zweiten Person der Trinität unterwirft sich Gott selbst dem Zorn und der Verdammnis."[54] In der Tat scheint Luther an einigen Stellen seines Werkes nahezulegen, dass der dunkle, unberechenbare Gott des Zorns erst durch das Kreuzesopfer Jesu Christi umgestimmt worden sei zu einem Gott der Gnade, dass also das Kreuzesgeschehen so etwas wie eine Umkehr in Gott selbst bewirkt habe[55] – eine Auffassung, auf deren Problematik später zurückzukommen sein wird.

---

[52] Wenn der Mensch selbst nichts zu seinem Heil beitragen kann, stellt sich überdies das Prädestinationsproblem. Die Frage, warum die einen erwählt, die anderen aber verworfen werden, beantwortet Luther mit dem Hinweis auf den *Deus absconditus in maiestate*. Hier zeigt sich insofern eine gewisse Zweideutigkeit im Gottesbegriff, als hinter dem *Deus revelatus* doch wieder ein unbekannter, majestätischer *Deus absconditus* zu walten scheint. Vgl. dazu *E. Jüngel*, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des Christlichen. Theologische Erörterungen, Band III, München 1990, 163–182, besonders 171–177, hier 176: „Der Rückschluss von dem unterschiedslos alles in allem wirkenden opus alienum Gottes auf einen in seiner Majestät grauenerregenden Deus absconditus ist theologisch illegitim."

[53] Vgl. 1 Kor 5,21: „Er hat den, der keine Sünde kannte [die Sündelosigkeit Jesu wird eigens markiert!], für uns zur *Sünde* [nicht aber: zum *Sünder*] gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden." Vgl. dazu *Chr. Schönborn*, Gott sandte seinen Sohn. Christologie, Paderborn 2002, 253–267.

[54] So *Volkmann*, 96, der beachtliche Argumente für die Konsistenz des lutherschen Gottesbegriffs anführt, indem er das Verhältnis von Liebe und Zorn in Gott durch die Unterscheidung zwischen *opus proprium* und *opus alienum* erläutert und darauf hinweist, dass der Zorn insofern als Mittel der Liebe zu verstehen ist, als er den Sünder nur vernichtet, um ihn zu einem Gerechten zu machen (ebd. 91–94). Diese Deutung kann sich auf Stellen in Luthers Werk stützen (WA 5, 63,33–36; 36, 428, 8f.), vermag allerdings die Lehre vom ewigen Zorn Gottes gegenüber den Verdammten ebenso wenig zu integrieren wie die dunklen Aussagen vom *Deus absconditus*, die sich in *De servo arbitrio* finden.

[55] Vgl. die Einschätzung *O. H. Pesch*, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967, 127: „Luther läßt in der Tat keinen Zweifel daran, daß solche Versöhnung [sc. des Zorns Gottes] notwendig sei, und zwar als so etwas wie eine ‚Gesinnungsänderung' in Gott selbst, die allein Christus erreicht." Kritisch zu Luthers Lehre hat sich indirekt der führende Vertreter des liberalen Kulturprotestantismus geäußert. Vgl. *A. von Harnack*, Christus als Erlöser (1899), in: *Ders.*, Ausgewählte Reden und Aufsätze, herausgeben von *A. von Zahn-Harnack* und *A. von Harnack* Berlin 1951, 137–148, hier 146: „Gott ist die Liebe. Er ist immer die Liebe gewesen und wird sie ewig bleiben. Worin besteht der Trost des Evangeliums, als dass es uns Gott als die ewige Liebe offenbart? Fern sei der Gedanke, dass Gott sich vom Zorn zur Liebe gekehrt habe oder, dass irgendetwas für ihn geopfert oder an ihn bezahlt werden musste, damit er die Menschen liebe und ihnen vergebe."

Als Zwischenbilanz sei festgehalten: Laktanz hatte gegen eine vorbehaltlose Übernahme des Apathieaxioms die Geschichtsmächtigkeit Gottes geltend gemacht und den Zorn als gerechte Strafe Gottes für die Sünde der Menschen verteidigt, ohne der Versuchung zu entgehen, konkrete historische Vorkommnisse als Manifestationen des Gotteszornes zu identifizieren. Thomas von Aquin hingegen hatte die Unveränderlichkeit Gottes betont und deutlich gemacht, dass es seiner Vollkommenheit abträglich sei, von äußeren Widerfahrnissen der Geschichte tangiert zu werden; die Rede vom göttlichen Zorn sei als uneigentlich einzustufen. Martin Luther schließlich hatte die Dramatik der menschlichen Sünde betont und den Zorn Gottes als Korrelat dazu gefasst. Zugleich hatte er das Kreuz nicht nur als Ort der Entladung der *ira Dei*, sondern auch als Fundament des Rechtfertigungsgeschehens gedeutet. Vor diesem Hintergrund ist nun der *Zorn als die andere Seite der Liebe Gottes* zu bestimmen.

3. Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Eine systematische Skizze

Der Satz „Gott ist Liebe" ist eine die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes pointiert zusammenfassende Aussage. Gott, der das andere nicht braucht, um sich zu finden, weil er immer schon bei sich ist, wollte nicht Gott sein ohne den Menschen – und er wollte den Menschen auch dann nicht sich selbst überlassen, als dieser seine Bestimmung verkehrte und Mensch ohne Gott sein wollte. „Darin haben wir die Liebe erkannt, dass jener für uns sein Leben gab" (1 Joh 3,16). Die Liebe Gottes erhält demnach im Leben und Sterben Jesu einen fleischgewordenen Kommentar. Jesus hat die Gottes- und Nächstenliebe nicht nur gefordert, er hat sie in der Zuwendung zu den Armen, Verachteten und Sündern auch gelebt. Durch die bruchlose Übereinstimmung von Wort und Tat wurde der Anbruch des Reiches Gottes in seiner Person konkret erfahrbar. Als zunehmende Widerstände gegen seine Botschaft deutlich wurden, hat Jesus diese nicht relativiert oder abgeschwächt, sondern ist seiner Sendung treu geblieben bis ins Ende. Am Vorabend seines Todes hat er die proexistente Grundhaltung seines Lebens zusammengefasst und im eucharistischen Doppelgestus seinem Sterben eine vorwegnehmende Sinnrichtung gegeben. Diese testamentarische Todesantizipation beim letzten Mahl mit den Jüngern hat er in seiner Passion bewahrt und den brutalen Akt der Hinrichtung am Kreuz mit der „gewaltigen Gewaltlosigkeit" (Gotthard Fuchs) seiner Hingabe beantwortet. Statt den Schrei der Opfer um die Vernichtung ihrer Feinde mitzuvollziehen (vgl. Ps 137,7–9), hat er – nach Lk 23,34 – noch sterbend für seine Peiniger gebetet.

Der Satz „Gott ist Liebe" erhält damit seine semantische Kontur vom Leben und Sterben Jesu her. Er darf durch die Aussagen über Zorn und Gericht nicht wieder verdunkelt werden, als könne die Offenbarung der

unwiderruflich für den Menschen entschiedenen Liebe Gottes doch wieder abgeschwächt oder gar zurückgenommen werden.[56] Es wäre nun wohlfeil, dieser Verdunkelungsgefahr dadurch begegnen zu wollen, dass man die anstößigen Aussagen über den Zorn verschweigt, entmythologisiert oder als typisch alttestamentlich abqualifiziert: „Dass Gott dem Sünder zürnt, ist" – wie Hans Urs von Balthasar zu Recht konstatiert – „eine vom ersten zum letzten Buch der Schrift durchwaltende Aussage. Der Kampf der aufgeklärten Philosophie gegen ‚Affekte' Gottes hat nur begrenzte Berechtigung."[57] Die Sünde der Menschen lässt Gott, der die Liebe ist, nicht gleichgültig, er lässt sich davon bestimmen, allerdings nicht so, dass er dadurch unfreiwillig überwältigt oder gar zu affektiven Zornesaufwallungen herausgefordert würde. Die Rede von der Unveränderlichkeit und Apathie Gottes hat ihre unaufgebbare Sinnspitze darin, dass sie eine mythologische Verstrickung Gottes in die Geschichte ebenso abwehrt wie die Vorstellung leidenschaftlicher Reaktionen auf menschliche Verfehlungen. Gottes Nicht-gleichgültig-Bleiben gegenüber Unrecht und Leid liegt seine freie und souveräne Selbstbestimmung voraus. Die soteriologische Pointe dieser Selbstbestimmung besteht darin, dass Gott sich im Sterben Jesu von den Sünden der Menschen so bestimmen lässt, dass er auch den Zorn, der gegen die Sünden gerichtet ist, an sich selbst zur Auswirkung kommen lässt und so zugunsten der Sünder überwindet. „Der Zorn Gottes gegen die Verneinung der göttlichen Liebe trifft [am Kreuz; J.-H. T.] auf eine göttliche Liebe, die des Sohnes, die sich diesem Zorn aussetzt und ihn [...] gegenstandslos macht."[58] Das ist schwer fassbar. Entlädt sich hier der geballte Zorn des Vaters über die Sünden der Menschen am Kreuz über dem Sohn? Martin Luther[59], Johannes Calvin[60] und Karl Barth[61] haben in der Tat das schwer Fassbare behauptet.

Kann aber Liebe den Geliebten opfern? Braucht der Vater das Opfer des Sohnes, um sich versöhnen zu lassen? Würde dann nicht ein problematischer Sadomasochismus in die Gotteslehre eingetragen?[62] – Keineswegs, wenn man den Duktus der neutestamentlichen Aussagen ernst nimmt. Gott braucht und fordert nichts, er muss weder umgestimmt noch besänf-

---

[56] Vgl. so auch *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen [5]1992, 429.

[57] *H. U. von Balthasar*, Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 315.

[58] Ebd. 326.

[59] Vgl. Art. 3 der „Confessio Augustana", wo gelehrt wird, dass Jesus Christus „ein Opfer wäre, nicht allein fur die Erbsund, sunder auch fur alle andere Sunde, und Gottes Zorn versohnet" (BSLK 54, 10, 12).

[60] Vgl. *J. Calvin*, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Religionis Christianae, Neukirchen-Vluyn [2]1963, Band 1, 576f. (II, 16, 10).

[61] Vgl. *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik, Band IV/1, Zollikon/Zürich 1953, 100f.; 280.

[62] Vgl. *T. Moser*, Gottesvergiftung, Frankfurt am Main 1976, 20f.: „Bei deinem eigenen Sohn warst du dann ungenierter und hast deinem Sadismus freien Lauf gelassen. Man hat mir weismachen wollen, daß du mit seiner Opferung am Kreuz den neuen Bund der Liebe hast einläuten wollen."

tigt werden. Seine Liebe steht fest und schwankt nicht. „Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern das ewige Leben hat" (Joh 3,16). Und: „Die Liebe Gottes ist dadurch unter uns erschienen, dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wird durch ihn leben. Darin besteht die Liebe: nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als Sühne für unsere Sünden" (1 Joh 4,9–10). Die theozentrische Initiative, die in diesen Aussagen festgehalten wird, ist unbedingt zu beachten. Es sind nicht die Menschen, von denen um ihrer Rettung und Erlösung willen etwas gefordert wird. Gott selbst ist es, der ihnen aus freier Liebe gewährt, was sie sich selbst nicht geben können (vgl. Röm 5, 8; 8,32). Der geschichtliche Vollzug der Wende vom Unheil zum Heil verdichtet sich im Leiden und Sterben Jesu. Der Vater kann den Sohn der Gewalt der Menschen aber nur ausliefern, weil dieser sich selbst *ausliefern lässt*, er wird nicht gezwungen, sondern ist aus freien Stücken – *sponte* – bereit, dem Willen des Vaters zu entsprechen und seine Proexistenz „bis ans Ende" durchzuhalten (vgl. Joh 13,1). Ohne die Handlungs- und Willensgemeinschaft mit dem Vater – sie muss im Garten Getsemani dramatisch errungen werden – kann die Passion nicht angemessen verstanden werden. Außerdem ist nirgends im Neuen Testament davon die Rede, dass Gott, der Vater, seinen Zorn über dem Sohn entlädt, um die Menschen zu retten. Der Sohn, der ohne Sünde ist, ist an die Stelle der Sünder getreten, ohne aus der Liebe Gottes herauszufallen oder gar den Zorn Gottes zu provozieren. Der Unschuldige springt in die Bresche für die, die schuldig geworden sind, ohne dadurch selbst zum Schuldigen zu werden.

Warum aber überhaupt der skandalöse Tod am Kreuz? Nicht am Leiden vorbei, sondern durch das Leiden hindurch geschieht Erlösung, um die destruktive Macht der Sünde, die sich Menschen gerne verschleiern, sichtbar zu machen. Es wäre ungerecht und geschichtsfremd, das Unrecht so zu behandeln, als wäre es nie geschehen. Es muss aufgedeckt und kann nicht einfach durch ein Dekret der göttlichen Barmherzigkeit annulliert werden. Andernfalls würden Gerechte und Ungerechte, Täter und Opfer gleich behandelt. Das Kreuz hat aber nicht nur detektorische Funktion, indem in seinem Licht das Dunkel und Halbdunkel menschlicher Schuld offen hervortreten. Bedeutsam ist darüber hinaus, dass Jesus in seinem schmachvollen Sterben den Leidenden gleich geworden ist und sich mit ihnen rückhaltlos solidarisiert hat. Seine Passion kann daher als *compassio* Gottes mit den Leiden der Menschen gedeutet werden. Jesus hat die tiefste Entwürdigung auf sich genommen, um den Entwürdigten nahe zu sein. Zugleich ist er in seinem Sterben so an die Stelle der Sünder getreten, dass diese sich gegen sich selbst stellen und einen neuen Zugang zu Gott finden können. Golgotha ist daher der Ort, an dem Gott der dramatischen Freiheitsgeschichte der Menschen so gerecht wird, dass er sich in der Passion Jesu mit

den Leidenden solidarisiert und den Schuldiggewordenen rettend identifiziert.[63]

Der Passion Jesu kann diese rettende Kraft allerdings nur dann zukommen, wenn Gott selbst in dieses Geschehen involviert ist. Das Kreuz verlangt eine trinitätstheologische Explikation, die deutlich macht, dass Gott in Jesus das andere seiner selbst bis in die tiefste Gottlosigkeit hinein aufsuchen kann, ohne sich selbst zu verlieren, weil er von Ewigkeit her eine Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins ist. Kaum zufällig konvergiert die neuere systematische Theologie in der Einschätzung, dass der johanneische Satz „Gott ist Liebe" (1 Joh 4,8.16) das christliche Gottesverständnis zusammenfasst. Der Satz bringt zum Ausdruck, dass Gott keine verhältnislose Monade, kein *solitarium*[64] ist, sondern als Vater, Sohn und Geist ein perichoretisches Selbstverhältnis unterhält. Gott ist so Gott, dass er als Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins vollkommenes Leben, vollkommene Liebe ist. „Gott braucht sich nicht zu verwirklichen."[65] Und doch gehört es zur freien Selbstverwirklichung Gottes, auch andere an seiner Gemeinschaft partizipieren zu lassen. *Vult alios condiligentes.*[66] Sein Gemeinschaftswille ist so entschieden, dass er selbst die, die sich verweigern und abgewandt haben, durch Zuwendung, die bis ins Äußerste geht, zur freien Einstimmung gewinnen will.

Dass aber Gott sich im äußersten Selbsteinsatz Jesu definitiv als Liebe bestimmt hat und diese Selbstbestimmung in der fortlaufenden Geschichte pneumatisch präsent hält, ist für eine hermeneutisch verantwortbare Rede vom Zorn Gottes zentral. Wird nämlich die biblische Rede vom Zorn im Licht der göttlichen Selbstoffenbarung als andere Seite der Liebe interpretiert, dann gibt es nicht – dies sei gegen Luther vermerkt – neben dem menschenfreundlichen *deus revelatus* auch noch einen unberechenbaren *deus absconditus*, vor dessen Zorn man Angst haben müsste.[67] Vielmehr muss die in Jesus Christus manifest gewordene Liebe Gottes auch als hermeneutisches Prinzip aller eschatologischen Aussagen zur Geltung gebracht werden. Gott ist in der Person und Geschichte Jesu bereits zur Welt gekommen, dies gilt es auf analoge Weise auf sein Kommen in Herrlichkeit zu beziehen. Das heißt konkret: Der am Kreuz für uns Hingerichtete ist auch der Richter,

---

[63] Vgl. zu diesen soteriologischen Motiven, die hier nicht näher expliziert werden können, die einschlägige Studie von *K.-H. Menke*, Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: ThPh 81 (2006) 21–59.

[64] Vgl. DH 71 (Fides Damasi): „[…] confitemur non sic unum Deum, quasi solitarium […]."

[65] *Chr. Schönborn*, Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Gottes, herausgegeben von *H. Ph. Weber*, Freiburg i. Br. 2007, 49.

[66] *Duns Scotus*, Opus Oxoniense, III, d. 32; q. 1, n. 6.

[67] So betont auch K. Barth, es bleibe „in Gottes Offenbarung kein verborgener Gott, kein Deus absconditus hinter der Offenbarung zurück" (*ders.*, 236). Vgl. auch die Kritik bei *Schönborn*, Gott sandte seinen Sohn, 263 f.: „Das Ungeheuerliche bleibt der Gegensatz von Liebe und Zorn, hinter dem Gott sich verbirgt, unberechenbar bleibt, indem er grundlos die einen erwählt und begnadet, die anderen nicht erwählt und verstockt."

der am Tag des Herrn die eschatologische Wahrheit der Geschichte der Einzelnen und der Völker aufrichten wird. Auch wenn eine vorwegnehmende Reportage der letzten Ereignisse unmöglich ist, so kann, ja muss in kritischer Absetzung gegen eine negative Eschatologie, die einem *totaliter aliter* das Wort redet und das Kommende semantisch unbesetzt lässt, gesagt werden: Wer kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten, ist nicht unbekannt.[68] Jesus Christus, der auferweckte Gekreuzigte, der sich in seinem Leben und Sterben rückhaltlos für alle eingesetzt hat, wird das Gericht halten (vgl. Mt 25,31–46; Apg 10,42; 1 Kor 4,5; 2 Kor 5,10).[69]

Anders als im Kontext weltlicher Justiz, wo die Person des Richters um des Gesetzes Willen zurückzutreten hat – Justitia mit verbundenen Augen ist das Symbol unparteiischer Urteilsfindung – spielt im Gericht Jesu Christi gerade die persönliche Konfrontation, das Aug in Aug mit dem Erlöser-Richter, die entscheidende Rolle. Vor seinem Angesicht – die Offenbarung spricht von „Augen wie Feuerflammen" (Offb 1,14) – wird die Wahrheit einer jeden Biographie offengelegt. Die Metaphorik von Glut und Feuer, welche den Hauptstrang der biblischen Rede vom Zorn begleitet, kann in diese Gerichtssituation eingetragen werden. Es ist das Feuer des Gerichts, durch welches das vollendungsbedürftige Subjekt hindurchgehen muss, um Heil und Vollendung zu finden. Der schmerzhafte Prozess der Umschmelzung ist notwendig, um in die Wahrheit zu gelangen; er kann nicht übersprungen werden, wenn anders die gelebte Freiheitsgeschichte mit all ihren Verwerfungen ernst genommen werden soll. Gerade das Gericht macht so deutlich, dass Gott der Geschichte nicht gleichgültig gegenübersteht, dass er dem Schrei der Opfer nach Gerechtigkeit entspricht, indem er die Täter mit seinem Zorn über die Taten konfrontiert. Das kann abgründig sein. Die fragwürdige Kunst, es nicht gewesen zu sein, die immer darauf hinausläuft, es andere gewesen sein zu lassen, wird ein Ende finden; die Selbstverblendung von Menschen, die sich für anständig halten, weil sie angeblich nur ihre Pflicht getan haben, kommt ebenso ans Licht wie die Fühllosigkeit der Zuschauer, die nichts gesehen haben wollen.[70] Das Gericht – eine Chiffre für das retentionale Zeitbewusstsein Gottes (wenn man im Blick auf die Ewigkeit Gottes überhaupt von einem Zeitbewusstsein

[68] Vgl. *O. Fuchs*, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2007, 19–21. „Eine totalitäre negative Theologie, die überhaupt keine menschliche Symbolisierung mehr zulässt, rettet Gott nicht, sondern tötet ihn" (ebd. 48). Dem wäre hinzuzufügen, dass das berechtigte Anliegen, die Unverfügbarkeit und Transzendenz Gottes vor Vereinnahmungen zu schützen, durch eine forcierte negative Theologie selbst unterlaufen wird, weil gerade die Bestimmung Gottes als „des ganz Anderen" wegen ihrer semantischen Unbestimmtheit anfällig ist für ideologische Funktionalisierungen.

[69] Den christologischen Gerichtsaussagen stehen in der Schrift allerdings andere Aussagen gegenüber, die Gott selbst als Gerichtsherrn bezeichnen (4 Esra 7,33f.; Mt 6,4.15.18; Röm 2,3–11; 3,6; 14,10; 1 Kor 5,13; Offb 20,11) oder den Heiligen die Funktion von Mitrichtern zusprechen (Mt 19,28; 1 Kor 6,2f.). Vgl. dazu *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Band III, Göttingen 1993, 659f.

[70] Vgl. *K. Anglet*, Begrenzung der Zeit. Traktat über Vollendung, Würzburg 2008, 70–73.

sprechen kann) – wird Gerechtigkeit aufrichten. Es gibt gerade für die Täter keine Möglichkeit mehr, der Wahrheit auszuweichen.

> Gott ist Gerechtigkeit und schafft Gerechtigkeit. Das ist unser Trost und unsere Hoffnung. Aber in seiner Gerechtigkeit ist zugleich Gnade. Das wissen wir durch den Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Beides – Gerechtigkeit und Gnade – muss in seiner rechten inneren Verbindung gesehen werden. Die Gnade löscht die Gerechtigkeit nicht aus. Sie macht das Unrecht nicht zu Recht. Sie ist kein Schwamm, der alles wegwischt, so dass am Ende dann eben doch alles gleich gültig wird, was einer auf Erden getan hat. Gegen eine solche Art von Himmel und von Gnade hat zum Beispiel Dostojewski in seinen *Brüdern Karamasow* mit Recht Protest eingelegt. Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls, als ob nichts gewesen wäre.[71]

Die eschatologische Aufrichtung der Wahrheit ist kein gnadenloser Akt, der die Beschämten sich selbst überließe oder schonungslos zugrunde richten würde. Denn Christus, der Richter, ist zugleich der Retter, der jedem Verlorenen bis ins Äußerste nachgegangen ist. Allerdings kann es nur durch das Gericht der Wahrheit hindurch Heil und Rettung geben, das Gericht aber ist Ausdruck der Würdigung:

> Das Ausbleiben eines jüngsten Gerichts wäre der schreckliche Ausdruck göttlicher Gleichgültigkeit: der Gleichgültigkeit des Schöpfers gegenüber der eigenen Schöpfung und speziell gegenüber dem von ihm geschaffenen Menschen. Nichts aber würde den Menschen tiefer erniedrigen als dies, Gott gleichgültig zu sein.[72]

Nun ist es vorstellbar, dass Menschen sich weigern, die eschatologische Aufrichtung der Wahrheit als Würdigung anzusehen, weil sie die „Höllenfahrt der eigenen Selbsterkenntnis" (Johann Georg Hamann) als entwürdigend empfinden. Sie weichen dem alles durchdringenden Blick der Liebe aus, weil sie ihn nicht ertragen. Es ist überdies vorstellbar, dass Menschen selbstgerecht auf ihren Leistungen bestehen und sich nicht erlösen lassen wollen – gemäß der Devise Nietzsches: „'Lieber schuldig bleiben als mit einer Münze zahlen, die nicht unser Bild trägt' – so will es unsere Souveränität."[73] Wer bis zuletzt die eigene Souveränität sucht und die Gnade ausschlägt, bleibt gnadenlos sich selbst ausgeliefert – und setzt sich damit selbst der anderen Seite der Liebe Gottes – dem Zorn – aus.[74]

Ist das aber nicht die Kapitulation der göttlichen Liebe, wenn sie sich gegenüber menschlicher Verweigerung als Zorn zeigen muss? Eine abgründige Frage. Doch am Kreuz ist deutlich geworden, dass Gott die Freiheit des Menschen bis ins Äußerste hinein achtet und die Macht der Sünde gerade nicht durch eine Demonstration seiner Allmacht überwältigt. Liebe

---

[71] *Benedictus ‹Papa, XVI.›*, Enzyklika Spe salvi (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179), Bonn 2007, Art. 44.

[72] *E. Jüngel*, Das Gericht als Akt der Gnade, in: *Ders.*, Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz, Stuttgart 2003, 39–73, hier 55.

[73] *F. Nietzsche*, Fröhliche Wissenschaft, Drittes Buch, § 252, in: *Ders.*, Werke, Band 2, herausgegeben von *K. Schlechta*, Darmstadt 1997, 157.

[74] Vgl. zum hier beanspruchten Motiv des Selbstgerichts im Angesicht des göttlichen Richters *H. U. von Balthasar*, Theodramatik, Band IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983, 264–267.

kann glaubhaft nur auf dem Weg der Liebe ans Ziel kommen[75] – daher riskiert sie die Ohnmacht bis in den Tod. Gottes Handeln zeigt sich – wie Thomas Pröpper präzise notiert –

> in seiner Achtung der menschlichen Freiheit um der Liebe willen durch Liebe bestimmt. Solche Selbstbegrenzung bis zur Ohnmacht des Kreuzes müsste als Widerlegung der Allmacht erscheinen, wenn nicht Jesu Tod in Einheit mit seiner Auferweckung gerade ihr göttliches Wesen erschlösse.[76]

Die soteriologische Pointe dieses Todes aber besteht darin, dass Jesus Christus sich selbst an den verlorenen Ort seiner Feinde stellt, um diese in ihrer selbstgewählten Verlorenheit aufzustören und als Freunde zu gewinnen. Tastend hat Hans Urs von Balthasar auf die unausgeschöpften Möglichkeiten dieser um die Verlorenen ringenden Liebe Bezug genommen und die Hoffnung für den hoffnungslosen Fall in ein sprechendes Bild gebracht:

> Wer die vollkommene Verlassenheit für sich wählen und damit seine Absolutheit Gott gegenüber beweisen wollte, träfe vor sich auf die Gestalt eines, der absoluter verlassen ist als er selbst. Man kann sich deshalb überlegen, ob es Gott nicht freisteht, dem von ihm abgewendeten Sünder in der Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten, von Gott verlassenen Bruders zu begegnen, und zwar so, dass es dem Abgewendeten klar wird: dieser (wie ich) von Gott Verlassene ist es um meinetwillen. Man wird hier von keiner Vergewaltigung mehr sprechen können, wenn Gott demjenigen, der die vollkommene Einsamkeit des Nur-für-sich-Seins (vielleicht muss man sagen:) gewählt zu haben meint, in seine Einsamkeit hinein als der noch Einsamere erscheint.[77]

Ob Christus, der Retter und Richter, am Ende alle für sich gewinnen und in die Wahrheit führen wird, steht dahin. Wer zu wissen beansprucht, dass alle gerettet werden und eine Apokatastasistheorie vertritt[78], weiß mehr, als er wissen kann, und entdramatisiert die ethische Freiheitssituation des Menschen; wer hingegen behauptet, dass einige oder gar viele verloren gehen, und einen Heilspartikularismus lehrt[79], verletzt den eschatologischen Vor-

---

[75] Vgl. *J.-H. Tück*, „Glaubhaft ist nur Liebe". Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart, in: IKaZ 34 (2005) 145–163.

[76] *Th. Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 292.

[77] *von Balthasar*, Theodramatik IV, 284. Vgl. zum Hintergrund *M. Greiner*, Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß, in: *M. Striet/J.-H. Tück* (Hgg.), Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg i. Br. 2005, 226–260.

[78] Bekanntlich hat Origenes mit großer Behutsamkeit – *cum magno metu et cautela* – gelehrt, dass nicht nur schwere Sünder, sondern auch böse Mächte und Dämonen am Ende – nach langen und harten Läuterungsstrafen – gerettet werden. Vgl. *ders.*, princ. I, 6, 1–3; III, 6,5 f. Neben dem Axiom *semper similis est finis initiis* (I, 6,2) war für die Apokatastasislehre die Passage 1 Kor 15,25–38 leitend, die der alexandrinische Theologe im Sinne einer Wiederbringung aller Dinge gedeutet hat. Vgl. *N. Brox*, Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes, in: *Ders.*, Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, Freiburg i. Br. 2000, 385–404. Die Allversöhnungslehre beziehungsweise der Origenismus ist lehramtlich verurteilt worden: zunächst 543 durch ein Edikt von Kaiser Justinian (DH 411); sodann 553 durch das 2. Konzil von Konstantinopel (DH 433; vgl. auch 519); und schließlich – im Kontext der Reformation – durch die „Confessio Augustana" (art. 17).

[79] Vgl. zur heilspessimistischen Lehre von der *massa damnata*, welche die abendländische Eschatologie über Gottschalk, Calvin und den Jansenismus bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts

behalt und schränkt eigenmächtig die Zusage ein, dass Gott alle retten und zur Erkenntnis der Wahrheit führen will (vgl. 1 Tim 2,4).

Als Ertrag dieser systematisch-theologischen Skizze werde ich abschließend folgende Bedingungen für eine hermeneutisch verantwortbare Rede vom Zorn Gottes festhalten:

1. Die biblischen Aussagen über den Zorn Gottes können – das muss gegen die eingangs genannten Lehrbücher der Dogmatik gesagt werden – nur um den Preis einer Halbierung der Gottesrede verschwiegen, entmythologisierend entschärft oder als typisch alttestamentlich abqualifiziert werden.

2. Die Wesensaussage „Gott ist Liebe" ist der hermeneutische Schlüssel, von dem aus die biblischen Zorn- und Gerichtsaussagen zu lesen sind; andernfalls riskiert man eine Verdunkelung des Gottesbegriffs, die hinter das biblische Zeugnis von der unbedingt entschiedenen Liebe Gottes zurückfällt. Der Zorn Gottes ist vor diesem Hintergrund nicht als Affekt im Sinne einer spontanen Aufwallung gegen die Sünde der Menschen, sondern als Modus der Liebe Gottes zu bestimmen. Diese aber schwankt nicht, weshalb die Unveränderlichkeit Gottes mit Thomas von Aquin auf seine Liebe und Treue zu beziehen ist. Diese aber nimmt für denjenigen die Gestalt des Zorns an, der in steifnackiger Verbohrtheit auf seinem Unrecht beharrt. Der Liebe Gottes kann es – mit Laktanz gesprochen – nicht gleichgültig bleiben, wenn sie auf menschliche Bosheit stößt, auch wenn sie den Urheber des Bösen nicht auf seine Taten festlegt.

3. Die Gestalt dieses Nicht-gleichgültig-bleiben-Könnens ist der bis ins Äußerste gehende Selbsteinsatz Gottes, der den sich verweigernden Menschen nicht sich selbst überlässt. Rückt man darum die Aussagen über Gottes Zorn mit Paulus in den Horizont einer *theologia crucis*, dann erfolgt nicht nur deren semantische Umcodierung im Licht der Liebe; vielmehr gerät auch das Kreuz als Ort in den Blick, an dem Jesus Christus die äußerste Gottverlassenheit aufsucht, um den gottverlassenen, sich auf sich selbst versteifenden Sünder zu retten. Größer als der Zorn Gottes über die Sünden ist seine Liebe zur Person des Sünders, so dass gehofft (nicht gewusst!) werden darf, dass alle gerettet werden.

4. Das Gericht ist eine Prärogative Gottes. Gegenüber einer kurzschlüssigen Applikation des Zorns Gottes auf konkrete historische Vorgänge[80] ist

---

nachhaltig geprägt hat: *Augustinus*, civ. Dei, XXI (hier findet sich u. a. eine scharfe Kritik an Origenes, dessen Anhänger nicht ohne süffisanten Unterton als „mitleidige Seelen" bezeichnet werden).

[80] Ralf Miggelbrink hat in einem umstrittenen Beitrag „Gott will nicht den Tod des Sünders. Warum vom Zorn Gottes zu sprechen ist" (*ders.*, in: Christ in der Gegenwart 7 [2005] 53–54) suggeriert, dass die Mehrheit der deutschen Bevölkerung nach 1945 „das eigene Leiden als gerechtes Gericht" bejaht habe, anstatt sich „als Opfer des Bombenkriegs" zu sehen. Ausdrücklich ist von einer „religiösen und moralischen Leistung des deutschen Volkes" die Rede. Abgesehen davon, dass es bereits *historisch* schwer eruierbar sein dürfte, ob die Selbstwahrnehmung der deutschen Zivilbevölkerung tatsächlich im angedeuteten Sinne ausgefallen ist, regt sich auch *theologisches* Unbehagen, ein konkretes historisches Ereignis wie den Sieg der Alliierten über das Dritte Reich als richterliche Intervention Gottes zu interpretieren. Miggelbrinks Deutung hat – unbeschadet

der eschatologische Vorbehalt in Anschlag zu bringen. Wer die Gottlosen bereits hier identifizieren zu können glaubt, bei dem kann der Glaube an einen gegen die Sünder eifernden Gott leicht in einen gewalttätigen Eifer für Gott umschlagen. Die Anerkennung der Gerichtshoheit Gottes – das wäre die *ethische* Dimension der theologischen Rede vom Zorn – schließt demgegenüber den Verzicht auf eigenmächtige Vergeltung (vgl. Röm 12,19) ein. Es gehört zur Wächterfunktion einer politisch sensibilisierten Theologie, darauf immer wieder hinzuweisen.

Epilog

Die Wiederkehr des verdrängten Motivs des Gotteszorns stößt Reflexionen an, die gleichermaßen in das Feld der Gotteslehre, der Kreuzestheologie und der Eschatologie hineinreichen. Die Durcharbeitung dürfte gezeigt haben, dass einem repressiven Gottesbild – wie Sloterdijk es in seiner thymotischen Affektanalyse dem Christentum unterstellen zu können glaubt (und für das es in der kirchlichen Verkündigung Anhaltspunkte gibt) – entschieden der Abschied zu geben ist. Wer im Zorngericht Gottes die jenseitige Vollstreckung angestauter Vergeltungsgefühle sieht oder mit Tertullian meint, die Seligkeit der Seligen würde dadurch gesteigert, dass sie die Höllenstrafen ihrer Peiniger schadenfroh goutieren könnten, verkennt, dass vom Zorn nur angemessen im Licht der unwiderruflich für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes geredet werden kann. Umgekehrt ist gegenüber einer Banalisierung und Verharmlosung der biblischen Gottesrede festzuhalten: Wer die anstößigen Aussagen vom Zorn und Gericht verdrängt, redet von Gottes Liebe zu billig und von der menschlichen Freiheit, die bekanntlich zu allem fähig ist, zu harmlos. Wie es ohne Gericht kein Heil und ohne den Schmerz der einholenden Wahrheit keine Vergebung geben kann, so auch ohne den gerechten Zorn, der die Sünde richtet und richten muss, keine Liebe, die den Sünder retten will. Liebe, die die lieblose Verweigerung der Liebe (also Bosheit) gleichgültig hinnähme, wäre keine Liebe mehr, sondern geschichtsblinde Apathie oder Zynismus. Aber die Liebe Gottes ist eine, die den Sünder trotz seiner Sünde für sich gewinnen und so selbst Feinde zu Versöhnten, ja Freunden machen will.

---

seiner unbestrittenen Verdienste um die Rehabilitierung der Rede von Gottes Zorn – entschiedenen Einspruch provoziert. Vgl. *H. Zaborowski*, In Dresden oder auf Golgotha? Wie vom Zorn Gottes gesprochen werden kann – und wie nicht. Eine Erwiderung auf Ralf Miggelbrink, in: Christ in der Gegenwart 8 (2005) 61–62. Vgl. auch *J. Werbick*, Gott verbindlich. Eine Gotteslehre, Freiburg i. Br. 2007, 377, der Miggelbrinks Anliegen einerseits würdigt, die biblischen Zornesaussagen als Aspekt der Gerechtigkeit Gottes ernst zu nehmen, andererseits aber eine hermeneutische Aneignung der Rede von einem gewaltsam zuschlagenden oder vernichtenden Gott für obsolet hält.

ThPh 83 (2008) 410–425

Habermas im Religionsdiskurs

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Im Anschluss an einen vielbeachteten Vortrag, den Jürgen Habermas zum Thema „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie" im Jahr 2004 an der Universität Wien gehalten hat, wurde im darauf folgenden Jahr ebenfalls in Wien ein Symposion veranstaltet, das sich mit verschiedenen Aspekten des Habermasschen Religionsdenkens befasste. Erhellend sind nicht nur die einzelnen Beiträge dieses Symposions, erhellend ist ohne Zweifel auch Habermas' umfangreiche Replik auf die einzelnen Beiträge, die im Folgenden unter der Rücksicht ausgewertet wird, was sich daraus für die Habermassche Perspektive auf das Problemfeld Religion ergibt. Dabei berücksichtigen wir nicht nur Habermas' eigene Standortbestimmung, sondern auch seine Reaktion auf die theologischen Gesprächsofferten von Johann Reikerstorfer und Magnus Striet. Abschließend wird unter Einbeziehung von Habermas' Aufsatzsammlung „Zwischen Naturalismus und Religion" nach dem Ertrag seiner jüngsten Äußerungen zum Problemfeld Religion zu fragen sein. Nicht eingegangen werden kann in diesem Zusammenhang auf die prinzipiellen Probleme, die sich aus Habermas' nachmetaphysischem Ansatz ergeben, da die Diskussion dieser Probleme zweifellos eine eigene Abhandlung erfordern würde. Die folgenden Ausführungen beschränken sich also auf eine Rekonstruktion der Habermasschen Perspektive.

1. Standortbestimmung

Gleich zu Beginn seiner Replik bescheinigt Habermas dem Gros seiner Wiener Gesprächspartner, dass sie ihm eines voraus hätten. Sie könnten sich nämlich auf religiöse Erfahrungen und die andauernde Vertrautheit mit der Praxis einer Glaubensgemeinschaft stützen. Für sich nimmt er nur in Anspruch, zu einer Generation zu gehören, in der „auch noch die säkularen Gemüter so aufgewachsen [sind], dass sie von Erinnerungen an eine religiöse Sozialisation zehren können"[1]. Außerdem nimmt er für sich „ein gewissermaßen irenisches Verhältnis zu Kirche und Theologie"[2] in Anspruch, das durch ein liberal-protestantisches Elternhaus befördert worden sein mag. Ausdrücklich weist er schließlich darauf hin, dass es zu seiner Studienzeit vor allem Theologen waren – konkret nennt er in diesem Zusammenhang seine akademischen Lehrer Gollwitzer und Iwand – die sich während der Zeit des Nationalsozialismus nicht hatten korrumpieren lassen und die daher auch in der frühen Bundesrepublik „den Mut hatten, gegen einen erdrückenden Konformismus mit ununterbrochen fortdauernden Mentalitäten den Mund aufzumachen"[3]. Wenn man aber von Theologen eher als von anderen einen moralisch aufrechten Gang lernen könne, lege sich die Schlussfolgerung nahe, dass man auch die Tradition, aus der sie lebten, nicht einfach polemisch beiseite schieben könne.

Das mag es nach Habermas auch erklären, warum sein eigenes Interesse an religionsphilosophischen Fragen, „nicht im strengen Sinne religionsphilosophischer Art ist"[4]. Denn es geht ihm „nicht darum, religiöse Rede und Erfahrung auf einen angemessenen philosophischen Begriff zu bringen"[5]. Ebenso wenig ist er von der apologetischen Ab-

[1] *J. Habermas*, Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in: *R. Langthaler/H. Nagl-Docekal* (Hgg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Wiener Reihe: Themen der Philosophie; 13), Wien 2007, 366–414, hier 367.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.

sicht geleitet, „eine begründende Kontinuität zwischen Grundüberzeugungen der christlichen Lehre und zeitgenössischen philosophischen Diskursen herzustellen“ [6]. Vielmehr geht es ihm darum, sich des Erbes der religiösen Tradition zu vergewissern. Er ist nämlich der Überzeugung, dass das nachmetaphysische Denken „den Faden zu den unabgegoltenen semantischen Potenzialen einer ihm äußerlich bleibenden Religion nicht abreißen lassen“ [7] dürfe. Denn es sei, „mit [...] Kant gesprochen, nicht im Interesse der Vernunft, ‚der Religion unbedenklich den Krieg anzukündigen‘“ [8].

Zu dem in der Literatur viel diskutierten Problem einer veränderten Sicht der Religion in seinem Spätwerk merkt Habermas an, dass sich sein „zunächst von Hegel bestimmter Blick auf eine Religion, die in der modernen Welt einer dialektischen Aufhebung zusteuert, [...] tatsächlich geändert“ [9] habe. Denn „[d]ie Indikatoren für ein Fortbestehen der Religion in der gesellschaftlichen Moderne“ hätten sich „inzwischen verdichtet“ [10]. Allerdings meint er, aus den Anzeichen einer erneuten Vitalität religiöser Energien ergebe sich nur dann eine kognitive Herausforderung für die Philosophie, wenn man eine solche empirisch festgestellte Tatsache als „Symptom für das Fortbestehen einer Gestalt des Geistes“ [11] interpretiere. Denn allein unter dieser Beschreibung könne man die Fortexistenz der Religion als ein „Fortbestehen aus internen oder vernünftigen Gründen“ [12] verstehen.

Habermas spricht zwar von einem „neue[n] Akzent“ [13] in seinem Spätwerk, betont aber zugleich, dass dieser weniger mit der Veränderung seiner persönlichen Einschätzung der Religion zu tun habe, denn der politische Missbrauch der Fundamentalismen im Westen wie im Osten sei „abschreckend genug“ [14]. Eher hänge dieser neue Akzent mit einer skeptischeren Einschätzung der Moderne zusammen. Heute komme man nämlich um die Frage nicht herum:

> Sind die geistigen Potentiale und gesellschaftlichen Dynamiken, die eine global gewordene Moderne aus sich selbst heraus aufbieten kann, stark genug, um ihre selbstdestruktiven Tendenzen, in erster Linie die Zerstörung ihres eigenen normativen Gehaltes, aufzuhalten? [15]

Dieser Zweifel ist freilich, wie Habermas deutlich macht, kein neues Motiv bei ihm, wenn dieser auch – vielleicht bedingt durch Alterspessimismus – in den letzten Jahren stärker geworden sei. Bereits in seinem Benjamin-Aufsatz aus dem Jahr 1972 sei von Benjamins ‚rettender Kritik‘ die Rede. Seit seiner ersten Begegnung mit den Texten Benjamins im Jahr 1956 habe ihn dessen Gedanke einer „profanen Entbindung von semantischen Potentialen, die sonst ‚dem messianischen Zustand verloren gehen‘“ [16], fasziniert.

Der italienische Philosoph Paolo Flores d’Arcais unterstellt Habermas neuerdings einen problematischen Sinneswandel. Wenn Habermas in seinen jüngsten Veröffentlichungen vom religiös unmusikalischen Bürger eine Einübung in einen selbstreflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung fordert, die auf eine Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne ziele, dann werde damit faktisch die Aufklärung gezwungen, auf ihre Kultur und Politik, die in „gelebte[r] Laizität“ [17] besteht, zu verzichten. Als misslich erachtet es Flores d’Arcais auch,

---

[6] Ebd.
[7] *Habermas*, Replik, 397.
[8] Ebd.
[9] Ebd. 393.
[10] Ebd.
[11] Ebd.
[12] Ebd.
[13] Ebd.
[14] Ebd.
[15] Ebd.
[16] Ebd.
[17] *P. Flores d’Arcais*, Elf Thesen zu Habermas, in: Die ZEIT, Nr. 48 vom 22.11.2007, 53.

dass Papst Benedikt die Habermassche Laizität „in katholische Sprache übersetzt“ [18] und die These vertritt, dass, um den Absturz der Demokratie in den Nihilismus zu verhindern, sich Gläubige und Atheisten so verhalten müssten, ‚als ob es Gott gäbe‘. Flores d'Arcais kann in einer solchen Forderung nur „die völlige Umkehrung der Moderne“ [19] sehen. Der Beitrag der Religion zur Demokratie, so betont er, sei „unentwirrbar ambivalent“ [20]. Von Ausnahmen abgesehen sei „die Religion eine sichere und permanente Versuchung zum konfessionellen Machtmissbrauch gegen die Demokratie“ [21]. Von einem Bedarf an Religion könne daher keine Rede sein. Habermas sei schlecht beraten, wenn er die Religionen „als Zuschlag für die Seele, das Gefühl und die Solidarität“ [22] bemühe.

Habermas verzichtet in seiner Replik auf eine eingehende Auseinandersetzung mit Flores d'Arcais, der ihm unter anderem auch unterstellt, die Wahrheiten der Naturwissenschaften seien für ihn das „wahre Schreckgespenst“ [23] und kurzerhand behauptet, die ‚Vernunft‘ Hegels, für die Habermas Weihrauch verbrenne, sei in Wahrheit die „alles durchdringende Restauration der Theologie gegen die Errungenschaften der modernen kritisch-empirischen Skepsis“ [24]. Habermas verweist vielmehr lediglich auf einen römischen Vortrag, aus dem hinlänglich hervorgehe, was seine eigene Position hinsichtlich der Frage von Religion und Öffentlichkeit sei. [25] Seines Erachtens ist es nicht sinnvoll, wenn man die „polyphone Komplexität der öffentlichen Stimmenvielfalt“ [26] vorschnell reduzieren würde. Der demokratische Staat sollte ihm zufolge weder Individuen noch Gemeinschaften davon abhalten, sich spontan zu äußern, weil er nicht wissen könne, ob sich die Gesellschaft andernfalls nicht von den „Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung“ [27] abschneide.

Habermas begegnet der Religion also nicht mit einem Pauschalverdacht. Er hält es durchaus für denkbar, dass auch säkulare Bürger im potenziellen Wahrheitsgehalt von Glaubensäußerungen eigene Intuitionen wiedererkennen können, die ihnen selbst verborgen geblieben oder von ihnen unterdrückt worden sind. Gleichzeitig stellt er klar, dass mögliche Wahrheitsgehalte religiöser Beiträge nur dann wirksam in verbindliche Entscheidungen der Politik einfließen könnten, wenn jemand sie aufgreift und in eine allgemein zugängliche Argumentation übersetzt. Auf keinen Fall dürfe man die Domäne des Staates, der über die Mittel legitimer Zwangsmaßnahmen verfügt, für den Streit unter diversen Glaubensgemeinschaften öffnen. Denn in diesem Fall könnte die Regierung zum Vollzugsorgan einer religiösen Mehrheit werden, die der minoritären Opposition ihren Willen aufzwingt. Habermas lässt keinen Zweifel daran, dass die demokratische Mehrheitsherrschaft in Tyrannei umschlägt, „wenn eine Mehrheit im Prozess der Gesetzgebung und der Gesetzesanwendung auf religiösen Argumenten beharrt und sich weigert, jene Art öffentlich zugänglicher Begründung zu liefern, welche die unterlegene Minderheit, sei sie nun säkular oder andersgläubig, im Lichte allgemein gültiger Standards beurteilen kann“ [28]. Auch die Kirchen dürfen sich nach Habermas nicht über die Grenzen der liberalen Kultur hinwegsetzen, indem sie Gewissenszwang ausüben und versuchen, „geistliche Autorität anstelle jener Art von Begründungen zu set-

[18] Ebd.
[19] Ebd.
[20] Ebd.
[21] Ebd.
[22] Ebd.
[23] Ebd.
[24] Ebd.
[25] Vgl. *J. Habermas*, Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 12 (2007), 1441–1446.
[26] *J. Habermas*, Babylonisches Stimmengewirr. Die demokratische Öffentlichkeit muss für alle Beiträge offen bleiben – auch für religiöse. Eine Antwort auf die Thesen von Paolo Flores d'Arcais, in: Die ZEIT, Nr. 49 vom 29.11.2007, 68.
[27] Ebd.
[28] Ebd.

zen, die im demokratischen Prozess nur deshalb wirksam werden können, weil sie die Schwelle zur Übersetzung in eine allgemein verständliche Sprache überwinden"[29].

Zu der Bestimmung des eigenen Standorts, die Habermas in seiner Replik vornimmt, gehört auch die Auseinandersetzung mit drei Einwänden gegen seinen Ansatz, die von C. Danz, R. Esterbauer und R. Gaberger vorgebracht werden. Danz zufolge ist Habermas' Interesse an der Eigenständigkeit der Religion aus dem Grunde zweideutig, „weil in das zugrunde liegende Verständnis der Religion unterschiedliche Aspekte eingegangen sind"[30]. Einerseits habe die Religion die Aufgabe, der Moral angesichts der entgleisenden Modernisierung unter die Arme zu greifen. Deshalb müsse ihre Eigenständigkeit gewahrt werden. Theologien, welche die Religion beziehungsweise die religiöse Erfahrung nur im Zitat mit sich führen und sich philosophischen und humanwissenschaftlichen Fragen öffnen, würden daher von Habermas kritisiert, weil sie einen Abbau der Ressource Religion begünstigten. Laut Danz läuft eine solche Sicht der Religion auf „ein cum grano salis substantialistisches Religionsverständnis"[31] hinaus, das lediglich eine verfallsgeschichtliche Deutung der Religion in der Moderne erlaube und eine Parallele in der barthschen Konstruktion der Theologiegeschichte habe. In der Spannung zu dieser Sicht der Religion stehe bei Habermas aber ein Religionsverständnis, das auf Modernisierung der Religion setze. Denn unter den Bedingungen einer reflexiv gewordenen Moderne, so betont er, komme auch die Religion nicht umhin, ein reflexives Verhältnis zu ihrer eigenen Tradition auszubilden. Dies aber führt nach Danz „in der Konsequenz zu solchen Formen von Religion und deren reflexiver Selbstbeschreibung, die Habermas als Auflösung der Religion in humane Vernunft kritisiert"[32].

Habermas verdeutlicht gegenüber Danz' Kritik zunächst die Intention seines Religionsverständnisses. Worauf es ihm ankomme, sei, so betont er, „dass der uneingeholte Bedeutungsüberschuss der religiösen Überlieferungen für die säkulare Vernunft zugleich Zumutung und Herausforderung ist"[33]. In dieser Betonung der „Heterogenität des Glaubens"[34] vermag er aber kein substantialistisches Missverständnis von Religion zu erkennen.

Konkret macht er gegen Danz geltend: Insofern, als es für das nachmetaphysische Denken entscheidend darauf ankomme, „aus der Genealogie der Vernunft selbst die Beziehung zur Religion als einem ihm äußeren Element durchsichtig zu machen", sei das Aufklärungskonzept einer Vernunftreligion, für das Danz plädiert, „nicht weniger ein Beispiel der vorschnellen Assimilierung des Fremden ans Eigene wie heute, auf eine viel krudere Weise, die neurologische Auflösung religiöser Meditationen in die Gehirnströme betender Mönche"[35]. Wenn man diese falsche Familiarisierung vermeiden möchte, biete sich eine Grenzziehung an, die weder ein substantialistisches Missverständnis noch ein vernunftfeindliches Religionsverständnis zur Folge haben müsse. Auch einen Fideismus könne man ihm nicht unterstellen, da er nur aus philosophischer Sicht über die Grenze von Glaube und Wissen spreche. Das Wort ‚Fideismus' sei in diesem Zusammenhang schon deshalb fehl am Platze, weil es ein bestimmtes theologisches Selbstverständnis der Religion ausdrücke. Wie sich die Religion unter den Bedingungen der Moderne aber selbst verstehen könne, darüber könne die säkulare Vernunft nicht befinden.

Ein funktionalistisches Missverständnis von Religion wirft hingegen R. Esterbauer Habermas vor. Allerdings schießt er mit seiner Kritik nach Habermas' Meinung weit übers Ziel hinaus. Denn er tue so, als sei ihm, Habermas, nicht klar, dass weder der politische Gesetzgeber noch irgendeine Philosophie, nicht einmal die Theologie, sondern

---

[29] Ebd.

[30] C. *Danz*, Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas, in: *Langthaler/Nagl-Docekal*, 9–31, hier 28.

[31] Ebd.

[32] *Danz*, Religion, 29.

[33] *Habermas*, Replik, 369.

[34] Ebd.

[35] *Habermas*, Replik, 370.

einzig die Glaubenspraxis der Gemeinde selbst darüber entscheiden könne, „was jeweils als ‚wahre' Religion gilt" [36]. Ihm als „Außenstehendem" komme es „gewiss nicht in den Sinn, christliche Offenbarungswahrheiten gegenüber religiösen Wahrheitsansprüchen anderer Herkunft auszuspielen oder gar eine christliche Konfession gegenüber der anderen auszuzeichnen" [37]. Es liege ihm fern, die Religion in funktionalistischer Perspektive lediglich als „machtausübende Wissensform" [38] zu betrachten. Habermas macht vielmehr deutlich, dass sein Interesse am Verhältnis von Glaube und Wissen, „Kantisch gesprochen, aus dem philosophisch selbstbezüglichen Interesse an der ‚Selbsterhaltung der Vernunft'" [39] resultiere. Eine solche Konstellation zwischen geistigen Gehalten lasse sich „nur aus der Teilnehmerperspektive aufklären" und „nicht aus der Sicht des beobachtenden und funktionalistisch urteilenden Machttheoretikers" [40].

Neben dem Substantialismus- und dem Funktionalismusvorwurf setzt sich Habermas auch mit dem Paternalismusvorwurf auseinander, der von W. Raberger vorgebracht wird. Er entdeckt nämlich als Kehrseite des philosophischen Wohlwollens, mit dem Habermas der Religion begegnet, auch „Momente der Vereinnahmung" [41]. Sie sind ihm zufolge an den von Habermas an die Religion gestellten Bedingungen abzulesen, etwa daran, dass sie sich mit den Reflexionen ihrer Gehalte an den Standards der weltanschaulich neutralen Säkularität und Profanität zu orientieren habe oder dass es für sie gelte, sich „durch Transformation der eigenen Perspektiventradition [...] mit den Maßstäben eines nachmetaphysischen Wahrheitsdiskurses zu identifizieren" [42].

Habermas verweist insofern zunächst auf die unvermeidliche Asymmetrie, die im Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Offenbarungsglauben besteht, als der Dialog, der hier stattfinde, unter der Bedingung einer eingeschränkten Perspektivenübernahme erfolge. Während nämlich der katholische Theologe mit dem Ziel, seinen Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen, alle Register des philosophischen Denkens ziehen könne, dürfe sich der Philosoph „schon aus methodischen Gründen nicht auf Offenbarungswahrheiten einlassen" [43].

Allerdings legt sich hier die kritische Rückfrage nahe, ob das von Habermas herausgestellte asymmetrische Verhältnis der Philosophie nicht genau den von Raberger beargwöhnten Paternalismus zur Folge hat. Habermas weist hier auf die beiden Perspektiven hin, die es zu unterscheiden gelte. Man könne nämlich sowohl *über* gläubige Mitglieder einer Religionsgemeinschaft sprechen als auch *mit* diesen. Den ersten Fall illustriert Habermas am Beispiel des deskriptiv verfahrenden Historikers oder Soziologen, der die Anpassung des religiösen Bewusstseins an moderne Lebensbedingungen als „eine Art ‚Modernisierung'" [44] beschreibt und des normativ urteilenden politischen Philosophen, der unverzichtbare normative Erwartungen begründet, die sich sowohl an religiöse wie nicht-religiöse Bürger eines demokratischen Verfassungsstaates richten. In beiden Fällen sind Praktiken und Überzeugungen von Religionsgemeinschaften, wie Habermas formuliert „Gegenstand, nicht Partner einer Untersuchung" [45]. Hier von Paternalismus zu sprechen, mache keinen Sinn. Anders sieht es im zweiten Fall aus, in dem es um eine „dialogische [...] Beziehung zu zweiten Personen" [46] geht. In einer solchen Beziehung ist eine Tendenz zur Vereinnahmung immer dann gegeben, „wenn die säkulare Person im Gespräch mit dem Gläubigen zugleich diagnostisch über ihn spricht" [47], indem sie

[36] Ebd. 408.
[37] Ebd.
[38] Ebd.
[39] Ebd.
[40] Ebd.
[41] *W. Raberger*, „Übersetzung" – „Rettung" des Humanen, in: *Langthaler/Nagl-Docekal*, 238–258, hier 248.
[42] Ebd.
[43] *Habermas*, Replik, 399.
[44] Ebd.
[45] Ebd. 400.
[46] Ebd.
[47] Ebd.

ihm etwa das Verfallsdatum seiner religiösen Überzeugung mitteilt. Indem hier die erste Person von der zweiten Person im Gespräch etwas enthüllt, was diese angeblich nicht wissen kann, weist sie ihr faktisch „die inferiore Stellung einer dritten Person“ [48] zu.

Das Paternalismusproblem spielt schließlich auch eine Rolle in einer vielzitierten Textstelle von Habermas' Aufsatzsammlung ‚Nachmetaphysisches Denken'. Dort heißt es: Die ihrer Weltbildfunktion weitgehend beraubte Religion sei von außen betrachtet „nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag“ [49]. Daher koexistiere auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis, und dies nicht im Sinne der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem. Die fortbestehende Koexistenz beleuchte sogar „eine merkwürdige Abhängigkeit einer Philosophie, die ihren Kontakt mit dem Außeralltäglichen eingebüßt hat“ [50]. Solange nämlich die religiöse Sprache „inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte“ mit sich führe, „die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren“, werde die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt „Religion weder ersetzen noch verdrängen können“ [51].

Habermas räumt in seiner Replik auf Raberger ein, dass eine solche Formulierung eine paternalistische Deutung nicht ausschließt. Denn man könne diese Formulierung durchaus so verstehen, dass sich hier ein Philosoph anmaßt, über das Ende des einstweilen unabgeschlossenen Prozesses der Übersetzung semantischer Potenziale der Religion Bescheid zu wissen. Habermas hat diese Formulierung freilich anders verstanden, nämlich „in einem agnostischen Sinne“ [52]. Er geht davon aus, dass heute geschichtsphilosophische Überlegungen über das Telos der Geschichte obsolet geworden sind. Daher seien auch keine Aussagen darüber möglich, ob sich die Deutungskraft der religiösen Semantik im Lichte zukünftiger Lebensumstände erschöpfen werde, so dass man von einem ‚Absterben der Religion' reden müsste, oder ob Glaubenswissen und Weltwissen als verschiedene Gestalten des Geistes beziehungsweise differente Sprachspiele nebeneinander fortbestünden. Diese Alternative ist im Übrigen, wie Habermas betont, „ganz unabhängig von der anderen Frage, ob und in welchem Umfang religiös gebundene semantische Potentiale für das sittliche Bewusstsein der politischen Öffentlichkeit und zum Nutzen des im ganzen säkular verfassten politischen Gemeinwesens entbunden werden können“ [53]. Weiter macht Habermas deutlich, dass ein Nullsummenspiel in diesem Fall schon deshalb ausgeschlossen sei, weil die Erwartung abwegig sei, „[...] religiöse Erfahrungsgehalte, die in der Kult- und Gebetspraxis einer Gemeinde verwurzelt sind, ließen sich ohne Rest in Inhalte einer öffentlichen Diskurs- und Begründungspraxis überführen“ [54].

2. Reaktion auf theologische Gesprächsofferten

Reikerstorfers theologischer Gesprächsbeitrag ist inspiriert von Überlegungen von J. B. Metz, der in der deutschsprachigen Theologie an herausgehobener Stelle für ein Gespräch mit Habermas steht. Metz hatte in einem Beitrag zur Habermas-Festschrift 1979 unter Hinweis auf die Formulierung von Joseph Ratzinger, das Christentum sei die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist, eine Halbierung des Geistes des Christentums beklagt. In der ratzingerschen Formulierung, so seine Kritik, werde unterschlagen, dass es „ein originäres Geist-

[48] Ebd.

[49] *J. Habermas*, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: *Ders.*, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main ²1988, 35–60, hier 60.

[50] Ebd.

[51] Ebd.

[52] *Habermas*, Replik, 400.

[53] Ebd.

[54] Ebd.

und Denkangebot für das Christentum auch aus Israel“ [55] gibt. Dieses sieht Metz im Gedanken einer „anamnetische[n] Grundverfassung des Geistes, die […] nicht identifiziert werden kann mit der zeit- und geschichtsenthobenen platonischen Anamnesis“ [56]. Außerdem mahnte Metz später auch eine Fundierung der kommunikativen Vernunft in der anamnetischen Vernunft an. In seiner Replik auf Metz bestritt Habermas nicht nur das von Metz behauptete Fundierungsverhältnis, sondern auch die Metzsche Halbierungsthese und erinnerte daran, dass die Geschichte der abendländischen Philosophie nie einfach nur eine Geschichte des Platonismus gewesen sei, sondern zugleich auch eine Geschichte des Protests gegen ihn. Faktisch sei es in der Geschichte der abendländischen Philosophie zu einer „Unterwanderung der griechischen Metaphysik durch Gedanken genuin jüdischer und christlicher Herkunft“ [57] gekommen. Ohne diese Unterwanderung stünde uns nicht das Netzwerk spezifisch moderner Wortbedeutungen zur Verfügung, „[…] die im Begriff der kommunikativen und zugleich geschichtlich situierten Vernunft zusammenschießen“ [58].

Metz hatte auf Habermas' differenzierte Replik seinerzeit nicht in gleicher Differenziertheit geantwortet. Er wiederholte vielmehr in seiner kurzen Antwort auf Habermas, wie Müller betont, „unverkürzt seine von Habermas kritisierte These von der Halbierung des Geistes des Christentums“ [59]. Während Habermas seine Replik auf Metz überschrieb mit ‚Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?‘, betitelte Metz seine Antwort an Habermas mit ‚Athen versus Jerusalem? Was das Christentum dem europäischen Geist schuldig geblieben ist‘.

Da Metz an dem Symposion nicht teilnahm, wird der Gesprächsfaden des in den 70er-Jahren von Metz begonnenen Gesprächs mit Habermas durch J. Reikerstorfer fortgeführt. Letzterer versucht seinem Gesprächspartner, wie Habermas formuliert, „einladende Brücken“ [60] zu bauen. So begegnen Habermas seine eigenen Worte als eingestreute Zitate in einem freilich gänzlich anderen Kontext, nämlich im Kontext einer negativ-theologischen Gottesrede. Habermas kann freilich nicht verhehlen, dass er Reikerstorfers Vorgehensweise „ein wenig als bedrängend empfinde[t]“ [61]. Einerseits bestärkt ihn zwar dessen praktische Theologie der Klage über das in der Normalität der gesellschaftlichen Moderne Vermisste, Verfehlte und Versagte darin, religiöse Überlieferungen angesichts der Abstumpfung normativer Sensibilitäten „nicht von vornherein ‚abzuschreiben‘“ [62]. Andererseits könne aber, so meint er, „die theologische Rekonstruktion dieses verschütteten ‚Vermissungswissens‘ aus der Passionsgeschichte Jesu“ [63] für einen säkularen Philosophen noch kein Grund sein, die kommunikative Vernunft mit ihrem Sprachapriori an ein Leidensapriori zurückzubinden, wofür Reikerstorfer plädiert.

Das Sprachapriori expliziert nämlich nach Habermas' Verständnis „unvermeidliche Bedingungen der diskursiven Einlösung kritisierbarer Geltungsansprüche im allgemeinen“ [64]. Bei Reikerstorfer ist hingegen „von sehr speziellen Geltungsansprüchen die Rede, die sich nur ‚im Horizont der Leidensgeschichte der Menschheit als wahrheitsfä-

---

[55] *J. B. Metz*, Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: *A. Honneth [u.a.]* (Hgg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (J. Habermas zum 60. Geburtstag), Frankfurt am Main 1989, 733–739, hier 734.

[56] Ebd.

[57] *J. Habermas*, Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: *Ders.*, Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt am Main ²1997, 98–111, hier 103.

[58] Ebd.

[59] *K. Müller*, Balancen philosophischer Topographie. Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube, in: *Langthaler/Nagl-Docekal*, 216–237, hier 220.

[60] *Habermas*, Replik, 404.

[61] Ebd.

[62] Ebd.

[63] Ebd. 404f.

[64] Ebd. 405.

hig erweisen können'" [65]. Mit der Idee der Sühne für begangenes Unrecht und der Idee der Wiedergutmachung von vergangenem Leiden, die Reikerstorfer hier ins Spiel bringt, verbinden sich für Habermas freilich so belastete Intuitionen, dass er keine Möglichkeit sieht, daraus starke moralische Geltungsansprüche ableiten zu können. Er will freilich nicht leugnen, dass er für den theologischen Ansatz von J. B. Metz „eine gewisse ‚Sympathie' empfinde[t]" [66], aber, wie er sofort hinzufügt, „nur in der halbherzig-ambivalenten Weise eines Außenstehenden, der weiß, dass wir in unseren Breiten vom biblischen Erbe leben und über die Profanisierung dieses Erbes die moralischen Sensibilitäten nicht verlieren dürfen, die einmal allgemein religiös eingeübt sind" [67].

Ungeachtet eines fruchtbaren Dialogs mit vielen Schülern von J. B. Metz ist sich Habermas bewusst, dass er Metz' Vorbehalte gegen seinen Ansatz nicht zerstreuen konnte. Denn von Metz werde immer wieder die anamnetische Vernunft gegen die Zeitunempfindlichkeit der kommunikativen Vernunft in Stellung gebracht. Habermas macht dagegen geltend: Ohne einen ‚Gott in der Geschichte' führe die radikale Historisierung der Vernunft zur „Preisgabe der Vernunft selbst, nämlich zur Lähmung der reflexiven Kraft, temporär von allem Distanz zu gewinnen und zeitweise jeden Kontext zu überschreiten" [68]. Bezüglich des in der Metz-Schule erhobenen Vorwurfs, dass er den Zivilisationsbruch des 20. Jahrhunderts trotz aller politischen Bemühungen philosophisch nicht ernst nehme und nicht wie etwa Adorno oder Levinas Auschwitz zum „Kristallisationspunkt allen Nachdenkens" [69] mache, verweist er auf J. P. Reemtsma. Dieser hatte vor einigen Jahren geltend gemacht: Selbst wenn sich der Zivilisationsbruch, den Auschwitz darstellt, denkerisch nicht bewältigen lasse, müsse das Denken doch, will es nicht zum Ritual regredieren, dem Umstand intellektuell und emotional Rechnung tragen, „‚dass es weiter geht'" [70]. Habermas gibt Reemtsma in diesem Punkt Recht und fügt hinzu, dass das, was aus falschen Ritualen in der Philosophie werden könne, sich am pseudoreligiösen Jargon des späten Heidegger ablesen lasse.

Zu dem zwischen Metz und Ratzinger umstrittenen Satz, das Christentum sei die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist, möchte er sich als Nichttheologe nicht äußern. Allerdings würde er eine Prämisse dieses Streits in Frage stellen. Er glaubt nämlich nicht mehr, dass die nachkantische Philosophie noch die theologische Erwartung einer metaphysischen Begründung des universalen Anspruchs der christlichen Gottesrede erfüllen könne, und verweist darauf, dass selbst Ratzinger mittlerweile einräumt, „dass die philosophische Grundlage des Christentums [...] ‚durch das »Ende der Metaphysik« problematisch geworden ist'" [71].

Magnus Striet bescheinigt in seinem Beitrag Habermas' Friedenspreisrede, diese sei „dialogoffen für die Theologie" [72]. Charakteristisch für Habermas' Argumentation in der Friedenspreisrede sei nämlich, dass dieser im Rückgriff auf Grundintuitionen der christlichen Schöpfungslehre den Grund für ein striktes Eingriffsverbot in das genetische Material ungeborenen Lebens benennt. Ausgehend von der Bestimmung Gottes als Liebe verdeutliche er, warum ein Gott, der den Menschen aus Liebe wollte, nur den freien Menschen als sein Ebenbild wollen konnte. Denn Liebe könne es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung, nicht geben. Dieses Gegenüber in Menschengestalt müsse seinerseits frei sein, um die Zuwendung Gottes erwidern zu können. Damit ist nach Striet exakt die in der Gottesebenbildlichkeitsaussage

[65] Ebd.
[66] Ebd.
[67] Ebd.
[68] Ebd. 406.
[69] Ebd.
[70] *J. P. Reemtsma*, Laudatio, in: *J. Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 35–57, hier 47.
[71] *Habermas*, Replik, 394.
[72] *M. Striet*, Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an J. Habermas, in: *Langthaler/Nagl-Docekal*, 259–282, hier 264.

ausgesprochene Intention christlicher Schöpfungstheologie und Anthropologie benannt.

Wichtig ist nach Habermas in diesem Zusammenhang weiterhin: Wenn sich Gott zur Schöpfung bestimmt, ist damit die Differenz zwischen Gott und Mensch keineswegs aufgehoben. Die in der ursprünglichen Schöpfungsbeziehung begründete Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf bleibt vielmehr konstitutiv für das Verhältnis von Gott und Mensch. Für Striet bringt Habermas damit in Erinnerung, „warum in der christlichen Theologiegeschichte immer wieder mit größter Entschiedenheit der ausschließlich in seiner Freiheit gründende Entschluss Gottes zur Schöpfung betont wurde“ [73]. Nur so war nämlich gewährleistet, dass Gott zu seiner eigenen Vollkommenheit der Schöpfung nicht bedurfte. Doch auch um der Freiheit des Menschen willen muss die Differenz zwischen Gott und Mensch gewahrt bleiben. Gott bleibt, wie Habermas formuliert, „nur so lange ein ‚Gott freier Menschen‘, wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnen“ [74]. Nur so lange nämlich bedeutet „die göttliche Formgebung keine Determinierung, die der Selbstbestimmung des Menschen in den Arm fällt“ [75]. Striet meint, in diesem Punkt sei der Philosoph Habermas „problemsensibler als so mancher Theologe vergangener oder heutiger Zeit, der meint, die menschliche Freiheit nicht in dieser Radikalität gegenüber Gott denken zu dürfen, da dies auf eine Gefährdung der Gottheit Gottes und damit seiner Vollkommenheit hinauslaufen würde“ [76]. Selbst wenn der Mensch im Gebrauch seiner Freiheit keinerlei kausaler Determination durch die göttliche Freiheit unterliegt, ist er damit, wie Striet weiter deutlich macht, noch keineswegs bindungs- und maßstabslos. Als Gottes Ebenbild soll der Mensch vielmehr diesem Gott entsprechen. Ihren Maßstab gewinnt menschliche Freiheit folglich in dem Gott der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, der sich im Erwählungs- und Exodusglauben Israels manifestiert hat. Damit aber ist zugleich klar: Der diesem Gott entsprechende Mensch muss sich durch moralische Sensibilität auszeichnen, die ihren Ausdruck findet in der unbedingten Achtung der Freiheit des Anderen. Auch diesen Gedanken findet Striet bei Habermas, wenn dieser formuliert:

> Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne ‚bestimmen‘, dass er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet.[77]

Striet bescheinigt Habermas aber nicht nur ein erstaunliches Gespür für theologische Zusammenhänge; er sieht sich durch Habermas auch in seiner eigenen Kantrezeption bestätigt, deren Quintessenz lautet:

> Kants Gottespostulat der praktischen Vernunft hebt die Ergebnisse der Transzendentalen Dialektik nicht auf, sondern fixiert nur kategorial den vom Menschen zu erhoffenden Gott. Der Glaube kann philosophisch kein anderes Resultat aufbieten.[78]

Allerdings fügt Striet gleich hinzu: Der Glaube könne an dem freien Gott als der alles zu sich eröffnenden Wirklichkeit festhalten, da auch für die Hypothese der Nichtexistenz des von Welt und Mensch unterschiedenen freien Gottes kein zwingender Vernunftgrund aufzubieten sei. Denn ob eine anfanglose und aus sich selbst existierende Welt das gesuchte Absolute ist, sei für eine „philosophische Vernunft, die sich dem dogmatischen Schlummer verweigert“ [79], ebenso wenig entscheidbar.

---

[73] *Striet*, Grenzen der Übersetzbarkeit, 268.

[74] *J. Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 30.

[75] Ebd.

[76] *Striet*, Grenzen der Übersetzbarkeit, 269.

[77] *Habermas*, Glauben und Wissen, 30f.

[78] *Striet*, Grenzen der Übersetzbarkeit, 279.

[79] Ebd.

So bleibt es für Striet dabei: „Der Glaube weiß zwar nicht, aber er hält begründet für wahr, was in seinem Ursprung steht: Offenbarung Gottes durch Gott selbst“ [80]. Im Übrigen stellt Striet klar, dass die Frage nach Gott nicht etwa Ausdruck der spekulativen Überheblichkeit des menschlichen Geistes ist, sondern der existenziellen Bedürftigkeit des Menschen nach einem Sinnverstehen des Ganzen und seinem Verlangen nach Rettung entspringt.

An die Adresse des postsäkularen Denkens gewandt, fragt er sodann: Wenn die Möglichkeit der Existenz Gottes theoretisch nicht ausgeschlossen werden kann, ist dann nicht doch „die am Ende seiner Vernunftreflexionen stehende [...] Wette Pascals [...] zu riskieren“ [81]? Ist dies „vielleicht sogar die moralisch gebotenere Alternative“ [82], anstatt sich bereits jetzt definitiv mit der Diesseitigkeit als einzig verbleibender Alternative abzufinden?

Wenn Habermas in seiner Friedenspreisrede darauf verweist, dass die semantischen Potenziale der Religion, die als einzige Hoffnung auf die Rettung der Toten und damit Trost vermitteln könnte, ausgeschöpft seien, so will Striet zwar nicht leugnen, dass es solche Ausschöpfungs- und Ermüdungspotenziale tatsächlich gibt. Dennoch erachtet er ein Offenhalten des Gottesgedankens für legitim. Als Begründung gibt er an: Solange der Gedanke des aus dem Tode rettenden und versöhnenden Gottes denkbar sei, dürfe „[d]as Faktische [...] keine Normativität entwickeln“ [83]. Weil der Tod nicht zu ertragen sei, bleibe „die philosophische Vernunft auf den Gottesgedanken verpflichtet“ [84]. Striet sieht hier „die Grenze der Übersetzbarkeit des semantischen Potenzials der Religion“ [85]. Gleichzeitig betont er: Für die Vernunft, die „den hypothetischen Gedanken auf den rettenden Gott in eine reale Hoffnung ummünzt“, bleibe nur „der Sprung in den Glauben“ [86].

Habermas leitet seine Antwort auf Striets Beitrag mit der Feststellung ein:

> Ich weiß nicht recht, warum ich die theologischen Ausführungen von Magnus Striet bei allem Agnostizismus mit großer Zustimmung lese. Vielleicht ist das nur die selbstgefällige Replik auf das großzügige Angebot, einigen meiner rhapsodischen Bemerkungen eine schöpfungstheologische Tiefendimension zu geben, die mich angesichts meines theologischen Unwissens nur beschämen kann. [87]

Striet sieht nach Habermas durchaus richtig die Probleme, die sich aus dem gattungsethischen Pluralismus ergeben, mit dem wir heute konfrontiert sind – treten doch im Kreis der Gattungsethiken mittlerweile „naturalistische Selbstbeschreibungen auf, die mit einem normativen Selbstverständnis verantwortlich handelnder Personen nicht mehr vereinbar sind“ [88]. Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einer existenziellen Beunruhigung, die sich daraus ergibt, dass wir ausgerechnet hinsichtlich der Frage, wie wir uns als Gattungswesen verstehen sollen, „mit einem fortbestehenden Dissens rechnen müssen“ [89]. Er glaubt, dass sich diese Beunruhigung spätestens dann auch bei dem religiösen Bürger einstelle, wenn dieser „sich an den Verzicht auf die politische Durchsetzung religiöser Wahrheitsansprüche erinnert, den alle Religionsgemeinschaften als Preis für die rechtlich gesicherte religiöse Toleranz entrichten“ [90]. So gesehen sitzen religiöse und nicht religiöse Bürger, wenn sie in der politischen Öffentlichkeit ihre Stimme erheben, wie Habermas formuliert, „im selben schwankenden Boot“ [91].

---

[80] Ebd. 279f.
[81] Ebd. 281.
[82] Ebd.
[83] Ebd.
[84] Ebd. 282.
[85] Ebd.
[86] Ebd.
[87] *Habermas*, Replik, 400f.
[88] Ebd. 403.
[89] Ebd.
[90] Ebd.
[91] Ebd.

Wenn in diesem Punkt kein Dissens mit Habermas besteht, so bleibt für diesen doch „ein Unterschied der Perspektiven, aus denen sich die Frage nach Existenz oder Nicht-Existenz Gottes für Theologen und Nicht-Theologen jeweils stellt“ [92]. Wenn es Striets Intention ist, den Glauben zwar nicht aus, wohl aber vor der Vernunft zu rechtfertigen, da er der Auffassung ist, die Theologie müsse „die Möglichkeit der Existenz ‚eines Gottes, der sich offenbart', mindestens e contrario begründen, indem sie mit philosophischen Mitteln die Gründe entkräftet, die für die Hypothese seiner Nicht-Existenz vorgebracht werden“ [93], dann kommentiert Habermas das wie folgt:

> Ich frage mich, ob in dieser Sache Theologen und Philosophen über dasselbe sprechen. Hier scheint mir Wittgensteins Mahnung, auf die Differenz der Sprachspiele zu achten, angebracht zu sein. Die ontologische Deutung des Existenzquantors ändert sich mit dem Anwendungsbereich. ‚Es gibt' Zahlen und semantische Gehalte nicht in demselben Sinne wie symbolische Äußerungen oder physische Gegenstände.
>
> Wenn nun die Existenz Gottes durch jene Art von ‚Vertrauen' bezeugt würde, das seine zuvorkommende Liebe im Gemüt empfänglicher, um ihr Wohl besorgter Personen weckt; und wenn sich dieses Vertrauen auf die Zusage eines Beistandes richtete, der alles innerweltliche Geschehen transzendiert; wäre es dann nicht verständlich, dass Aussagen über die ‚Existenz' eines solchen Gegenübers, das allein in der Dimension von Zuwendung und Verheißung präsent ist, ‚eine gewisse Ratlosigkeit' hinterlassen? [94]

Habermas knüpft mit diesem Kommentar an eine Formulierung von Striet an, der in seinem Beitrag auf das Problem hingewiesen hat, das die Frage nach dem präzisen semantischen Gehalt des Gottesbegriffs aufwirft. Seine Konkretisierung dieser Schwierigkeit könnte, so meint er, „als Warnung vor falschen oder voreiligen Analogien [...] für alle heilsam sein, die sich am Streit über die ‚Existenz Gottes' beteiligen“ [95]. Und in diesem Zusammenhang äußert er auch Verständnis für die Vorgehensweise einer negativen Theologie, „die für eine konsequente Vermeidungsstrategie lieber die paradoxe Struktur des Gedankens in Kauf nimmt“ [96].

3. Religionstheoretischer Ertrag

Abschließend seien einige Hinweise zum Ertrag von Habermas' religionstheoretischen Überlegungen gegeben:

1) Habermas bescheinigt den Weltreligionen, dass sie sich als einziges Element der für die Zivilisation der Alten Reiche grundlegenden Bausteine „in modernen Gesellschaften Vitalität und Geistesgegenwart bewahrt“ [97] haben. Daher überlebt die Religion ihm zufolge auch „nicht nur als ein Relikt aus der Achsenzeit“, sondern sie ist für ihn „eine historisch bewegende Kraft geblieben“ [98].

Habermas sucht dem Rechnung zu tragen durch seine Rede von der postsäkularen Gesellschaft, die darauf abhebt, „dass sich die Religion in einer zunehmend säkularen Umgebung behauptet und dass die Gesellschaft bis auf weiteres mit dem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften rechnet“ [99]. Allerdings lassen sich aus einer solchen Feststellung keine weitreichenden Folgerungen ableiten. Die „emphatische Redeweise von

---

[92] Ebd.
[93] Ebd. 403 f.
[94] Ebd. 404.
[95] Ebd.
[96] Ebd.
[97] Ebd. 369.
[98] Ebd.
[99] *J. Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 116.

einer ‚Wiederkehr' der Religion als Religion"[100] sucht man bei Habermas vergeblich. Stattdessen spricht er nur allgemein von einer „unerwarteten Revitalisierung wie auch der weltweiten Politisierung von Glaubensgemeinschaften und religiösen Überlieferungen"[101]. Auch von einer „Wiederbelebung religiöser Kräfte" ist die Rede, „von der nur Europa ausgenommen zu sein scheint"[102].

Ausdrücklich verweist Habermas auf die Unsicherheit aller empirischen Voraussagen hinsichtlich der Zukunft der Religion und begnügt sich mit Blick auf Arbeiten von F. W. Graf und P. L. Berger mit der Feststellung, derzeit wiesen die empirischen Tendenzen innerhalb des Westens „in die Richtung der kalifornischen Individualisierung einer entkirchlichten Religiosität, während weltweit die dezentralisierten Netzwerke der evangelikalen Strömungen des Protestantismus und des Islam auf dem Vormarsch sind"[103].

Im Blick auf die prinzipielle Fallibilität einer sich nachmetaphysisch verstehenden Vernunft muss seines Erachtens aber offenbleiben, „welche Denkströmung unter den Alternativen, die sich heute abzeichnen, aus intrinsischen Gründen Recht behalten könnte"[104]. Habermas nennt ohne Anspruch auf Vollständigkeit nur vier Alternativen, die denkbar sind:

Denkbar ist für Habermas einmal, dass es „im Zuge der Globalisierung unkontrollierter Märkte und entfesselter Produktivkräfte" zu einem „unwiderstehlichen Durchgriff von Praktiken der Selbstmanipulation" kommt, „die unter dem Dach eines naturalistischen Weltbildes ein normativ entkerntes Selbstverständnis des Menschen bestärken"[105].

Statt des szientistischen Naturalismus könnte sich aber zweitens auch die Modernisierungstheorie durchsetzen. In diesem Fall könnte es dazu kommen, dass die Weltgesellschaft verschiedene Versionen von Vernunftreligion beziehungsweise verschiedene Spielarten eines nachreligiösen Menschheitshumanismus fördert und damit „allen Religionen, auf dem Sockel einer durch und durch säkularisierten Weltkultur, das Schicksal des liberal ausgedünnten Kirchenprotestantismus"[106] bereitet.

Ungeachtet der Tatsache, dass aus den heute schon weitgehend säkularisierten Gesellschaften „kaum noch nennenswerte Impulse und Gegenbewegungen angesichts globaler Turbulenzen zu erwarten"[107] sind, wäre nach Habermas drittens auch Folgendes denkbar:

> [... D]as nachmetaphysische Denken könnte aus dem semantischen Haushalt religiöser Überlieferungen neue Energien schöpfen und die normative Substanz eines aufgeklärten, aber politisch und gesellschaftlich engagierten Selbstverständnisses regenerieren – und zwar ohne die Religionen zu verdrängen oder mit der Folge, dass beide Seiten in Dialog und gemeinsamer gesellschaftlicher Praxis ihre Gestalt verändern.[108]

Schließlich erwähnt Habermas noch eine vierte Möglichkeit, die denkbar ist. Seines Erachtens lässt sich auch nicht ausschließen, dass es zu einer Entkoppelung von Wissenschaftskultur und weltanschaulicher Produktivität kommt, was eine weitere Verbreitung der Esoterik sowie eine breitenwirksame Rückkehr zu kosmotheistischen und schöpfungstheologischen Weltbildern im Fernen Osten wie im Westen nach sich ziehen könnte.

2) Das nachmetaphysische Denken, so, wie Habermas es versteht, verhält sich der Religion gegenüber „lernbereit und agnostisch zugleich"[109]. Dass es für diese Lernbereitschaft gute Gründe gibt, macht Habermas wie folgt deutlich:

---

[100] *H. J. Höhn*, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007, 23.

[101] *Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion, 7.

[102] Ebd.

[103] *Habermas*, Replik, 408 (Anmerkung).

[104] *Habermas*, Replik, 408.

[105] Ebd. 409.

[106] Ebd.

[107] Ebd.

[108] Ebd.

[109] *Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion, 149.

> Im Gegensatz zur [...] Enthaltsamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann [...] [110]

Umgekehrt zeigen sich auch die Grenzen von Habermas' Zugang zur Religion. Deutlich wird das, wenn Habermas betont, die agnostisch bleibende Philosophie könne, wenn sie auf die Eigenart religiöser Rede und den Eigensinn des Glaubens reflektiere, „den opaken Kern der religiösen Erfahrung" bestenfalls umkreisen, da dieser dem diskursiven Denken „abgründig fremd" [111] bleibe. Ausdrücklich betont Habermas freilich auch, dass die Vernunft keineswegs Hegel und Kant in der Absicht folgen müsse, „die religiöse Form der Erfahrung als solche obsolet zu machen" [112]. Denn die Selbstvergewisserung der Vernunft könne zweifach erfolgen. Sie könne sich zum einen zum Ziel setzen, „am unbegriffenen Fremden religionskritisch die eigenen Maßstäbe zu bestätigen" [113]. Sie könne sich aber auch darauf beschränken, sich diesen Sachverhalt des unbegriffenen Fremden „selbstkritisch zu vergegenwärtigen" [114]. Für Habermas kommt nur Letzteres in Frage. Er distanziert sich also von der Vorgehensweise der klassischen Religionskritik.

3) Wirkungsgeschichtlich ist für Habermas Kierkegaard der Gewährsmann für die „unüberbrückbare [...] Heterogenität eines Glaubens" [115]. Ihm verdanken wir nämlich, wie Habermas betont, „ein ernstlich dialektisches Verhältnis zum Bereich der religiösen Erfahrung" [116], die sich in ihrem Kern dem säkularisierenden Zugriff der philosophischen Analyse ebenso entziehe, wie sich auch die ästhetische Erfahrung dem rationalisierenden Zugriff entzieht. Mit den Begriffen des Schönen, des Hässlichen und des Erhabenen leiste nämlich die Philosophie kaum mehr als „ein vorsichtiges Einkreisen jener sprachlos-sinnlichen Erregung, die das Spiel der reflektierenden Urteilskraft in Schwung bringt" [117]. Ähnlich wie die Quelle der Sinnlichkeit für den Verstand nicht fassbar ist, verhält es sich nach Habermas auch mit der von außen in die Welt einbrechenden ‚Transzendenz', die er einer diskursiv nachvollziehbaren „Transzendenz von innen" [118] gegenüberstellt.

Klar ist für Habermas allerdings auch, dass die Philosophie nur so lange vom religiösen Erbe zehren kann, wie für sie „die ihr orthodox entgegengehaltene Quelle der Offenbarung [...] eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt" [119]. Die Perspektiven, die entweder in Gott oder im Menschen zentriert sind, lassen sich für ihn also nicht ineinander überführen. Wenn die Grenze zwischen Glauben und Wissen porös wird und religiöse Motive unter falschem Namen in die Philosophie eindringen, landet man nach Habermas bei einer schwärmerischen Philosophie. Als Beispiel hierfür nennt er Heideggers Spätphilosophie. Religion solle hier, wie Habermas kritisiert, nicht anders als die Metaphysik Ausdruck der Seinsvergessenheit sein. Einzig die Ursprungsmächte eines erst ankommenden Mythos könnten die ersehnte Umkehr bewirken. Wenn Heidegger sich in

---

[110] Ebd. 115.
[111] Ebd. 150.
[112] *Habermas*, Replik, 394.
[113] Ebd.
[114] Ebd.
[115] *Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion, 251.
[116] Ebd.
[117] Ebd. 251 f.
[118] Ebd. 252.
[119] Ebd.

diesem Zusammenhang einer „neuheidnische[n] Spekulation über ‚die Flucht oder Ankunft der Götter'" [120] bediene, dann ergebe sich folgendes Problem:

> Ironischerweise steht dafür nur der bekannte eschatologische Wortschatz zur Verfügung. So redet denn der späte Heidegger von Schrecken, Wagnis und Sprung, Entschlossenheit und Gelassenheit, Andenken und Entrückung, Entzug und Ankunft, Hingabe und Geschenk, Ereignis und Kehre. Gleichzeitig muss er die Spuren der Herkunft dieses Sprachspiels verwischen. Denn die christliche Erlösungsbotschaft, auf deren Semantik er nicht verzichten kann, hat er längst zum bedeutungslosen ontotheologischen Zwischenspiel einer ‚abgelebten Herrschaft der Kirchen' herabgewürdigt. [121]

Von einem solchen Typ „schwärmerische[r] Philosophie, die sich verheißungsvolle Konnotationen eines erlösungsreligiösen Wortschatzes nur ausleiht" [122], grenzt sich Habermas deutlich ab.

Immer noch sympathischer erscheinen ihm vor diesem Hintergrund Versuche der Erneuerung einer philosophischen Theologie nach Hegel, für die charakteristisch ist, dass sich hier eine ihrer Grenzen innewerdende Vernunft ohne anfänglich theologische Absicht auf ein Anderes hin überschreitet. Gleichgültig, ob das nun geschieht „in der mystischen Verschmelzung mit einem kosmisch umgreifenden Bewusstsein oder in der verzweifelnden Hoffnung auf das historische Ereignis einer erlösenden Botschaft, oder in Gestalt einer vorandrängenden Solidarität mit den Erniedrigten und Beleidigten, die das messianische Heil beschleunigen will" [123] – in jedem Fall gilt nach Habermas:

> Diese anonymen Götter der nachhegelschen Metaphysik – das umgreifende Bewusstsein, das unvordenkliche Ereignis, die nicht-entfremdete Gesellschaft – sind für die Theologie leichte Beute. Sie bieten sich dazu an, als Pseudonyme der Dreifaltigkeit des sich selbst mitteilenden persönlichen Gottes dechiffriert zu werden. [124]

Auch solchen Versuchen gegenüber übt Habermas kognitive Urteilsenthaltung und erinnert daran, dass eine Philosophie, die sich ihrer Fehlbarkeit und ihrer fragilen Stellung innerhalb des Gehäuses der modernen Gesellschaft bewusst sei, auf der generischen, aber keineswegs pejorativ gemeinten Unterscheidung zweier Formen von Rede bestehen müsse, nämlich a) der säkularen ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen Rede, und b) der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede.

4) Seine eigene religionsphilosophische Position präzisiert Habermas wie folgt: Es komme für ein nachmetaphysisches Denken in Sachen Religion darauf an, zwischen Glauben und Wissen strikt zu unterscheiden, ohne die Gültigkeit einer bestimmten Religion zu unterstellen oder religiösen Überlieferungen insgesamt einen möglichen kognitiven Gehalt abzusprechen. Konkret könne man zwei Typen von Ansätzen unterscheiden: Ansätze, „die (in der Nachfolge Hegels) die Substanz des Glaubens in den philosophischen Begriff aufheben" und dialogische Ansätze, „die sich (wie Karl Jaspers) zu religiösen Überlieferungen zugleich kritisch und lernbereit verhalten" [125]. Die Unterscheidung dieser beiden Ansätze bemisst sich für Habermas daran, ob die Philosophie für sich in Anspruch nimmt, selbst entscheiden zu können, was wahr oder unwahr an der Religion ist, oder ob sie „die internen Geltungsfragen der Religion [...] einer rationalen Apologetik überlässt und allein daran interessiert ist, aus religiösen Überlieferungen kognitive Gehalte zu bergen" [126]. Konkret zählen in diesem Fall nur jene semantischen Gehalte, „die sich in einen vom Sperrklinkeneffekt der Offenbarungswahrheiten

[120] Ebd. 256.
[121] Ebd. 256f.
[122] Ebd. 257.
[123] Ebd. 114.
[124] Ebd.
[125] Ebd. 255.
[126] Ebd.

entriegelten Diskurs übersetzen lassen“ [127]. Habermas votiert im Sinne der letztgenannten Position und sieht dadurch sowohl die methodische Trennung der beiden Diskurs-Universen des Glaubens und des Wissens als auch die Offenheit der Philosophie gegenüber möglichen kognitiven Gehalten der Religion gewährleistet. Deren ‚Aneignung‘, so betont er, geschehe „ohne Absicht der Einmischung und der ‚feindlichen Übernahme‘“ [128].

Hans-Joachim Höhn hat gegen Habermas eingewandt, in der wohlmeinenden Absicht, der Religion zu attestieren, wie viel ethische Rationalität in ihr enthalten sei, lege er „in die religiöse Semantik etwas hinein, was das Religiöse dieser Semantik noch gar nicht erfasst“ [129]. Damit aber bleibe „ein entscheidendes Moment, das Religion als Religion erfasst, außen vor“ [130]. Unberücksichtigt bleibe der Umstand, dass jede Religion nicht primär in der Semantik einer Doktrin oder Moral begegnet, sondern in Praktiken, Ritualen und Symbolen.

Diese Kritik ist sachlich sicherlich berechtigt. Zu bedenken ist allerdings, dass Habermas' Interesse an der Religion kein religionsphänomenologisches ist. Auf eine umfassende Beschreibung des Phänomens Religion einschließlich seiner aktuellen Verwerfungen ist er nicht aus. Habermas geht das Thema Religion vielmehr aus einer genealogischen Perspektive an. Das nachmetaphysische Denken, so führt er aus, beschränke sich bei der Rekonstruktion seiner Entstehungsgeschichte nicht auf das Erbe der abendländischen Metaphysik. Es müsse sich ebenso seiner internen Beziehung zu jenen Weltreligionen vergewissern, „deren Ursprünge – wie die Anfänge der antiken Philosophie – auf die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends zurückgehen, also auf die von Karl Jaspers ausgezeichnete ‚Achsenzeit‘“ [131]. Die in dieser Periode wurzelnden Religionen hätten nämlich den kognitiven Schub von den narrativen Erklärungen des Mythos zu einem Wesen von Erscheinungen diskriminierenden Logos „in ganz ähnlicher Weise vollzogen wie die griechische Philosophie“ [132]. Die Nutzanwendung seines Plädoyers für eine genealogische Perspektive auf die Religion wird deutlich, wenn Habermas betont:

> Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht. Unter dieser Prämisse wäre es unvernünftig, jene ‚starken‘ Traditionen [...] beiseite zu schieben, statt den internen Zusammenhang aufzuklären, der diese mit den modernen Denkformen verbindet. Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollten sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können? [133]

Wichtig ist, dass hier der Hinweis auf die Religion als Inspirationsquelle in Frageform gekleidet ist. In einem anderen Zusammenhang heißt es ähnlich vorsichtig:

> Religiöse Überlieferungen scheinen, auch wenn sie sich einstweilen als das intransparente Andere der Vernunft präsentieren, [...] auf eine intensivere Weise gegenwärtig geblieben zu sein als die Metaphysik. Es wäre unvernünftig, a priori den Gedanken von der Hand zu weisen, dass die Weltreligionen [...] innerhalb des differenzierten

[127] Ebd.
[128] Ebd.
[129] *Höhn*, Postsäkular, 22.
[130] Ebd.
[131] *Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion, 148.
[132] Ebd.
[133] Ebd. 13.

Gehäuses der Moderne einen Platz behaupten, weil ihr kognitiver Gehalt noch nicht abgegolten ist. Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass sie semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben.[134]

5) Habermas kennt freilich auch eine „von nicht-agnostischer Seite betriebene Religionsphilosophie, die im Dienste der Selbstaufklärung der Religion steht", und „nicht wie die Theologie ‚im Namen' einer religiösen Offenbarung spricht, aber auch nicht bloß als ‚deren Beobachter'"[135], sondern „‚mit Bezug' auf eine als wahr unterstellte Glaubenstradition"[136]. Er hat keine Einwendungen dagegen, dass die moderne Spielart einer solchen Apologetik, die sich, anders als deren klassische Spielart, nicht mehr der Abkehr von den geistigen Grundlagen säkularer Kultur und Gesellschaft verschrieben hat, Seite an Seite mit der modernen Theologie eine „interne Rationalisierung" der Glaubensüberlieferung betreibt mit dem Ziel, „auf die modernen Herausforderungen des religiösen Pluralismus, des Wissensmonopols der Wissenschaften und des demokratischen Rechtsstaats eine dogmatisch befriedigende Antwort zu finden"[137].

Zur Erläuterung einer solchen Aufgabenbestimmung moderner Apologetik heißt es bei Habermas: Religiöse Bürger müssten erstens eine epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen finden, und dies sei nur möglich, wenn sie ihre religiösen Äußerungen selbstreflexiv zu den Aussagen konkurrierender Heilslehren in ein Verhältnis setzten, das den eigenen exklusiven Wahrheitsanspruch nicht gefährde. Zweitens müssten religiöse Bürger eine epistemische Einstellung zum Eigensinn säkularen Wissens und zum gesellschaftlich institutionalisierten Wissensmonopol wissenschaftlicher Experten finden, und dies sei nur möglich, wenn das Verhältnis von dogmatischen Glaubensinhalten und säkularem Weltwissen aus religiöser Sicht so bestimmt werde, dass die autonomen Erkenntnisfortschritte mit heilsrelevanten Aussagen nicht kollidieren. Drittens müssten religiöse Bürger eine epistemische Einstellung zu dem Vorrang finden, den säkulare Gründe auch in der politischen Arena genössen, und das sei nur möglich, wenn sie den egalitären Individualismus einer universalistischen Moral „in den Kontext ihrer umfassenden Doktrinen einbetten"[138].

Wichtig ist, dass diese Arbeit einer hermeneutischen Selbstreflexion „aus der Sicht der religiösen Selbstwahrnehmung"[139] erfolgen muss. Habermas ist der Meinung, letztendlich sei es die Glaubenspraxis der Gemeinden, die darüber befinden müsse, „ob eine dogmatische Verarbeitung der kognitiven Herausforderungen der Moderne ‚gelungen' ist"[140]. Nur dann könne diese nämlich von den Gläubigen als Lernprozess begriffen werden.

6) Generell ist bei der Bewertung von Habermas' jüngsten Äußerungen zum Problemfeld Religion zu beachten: Es wäre falsch, Habermas theologisch überzuinterpretieren oder vorschnell theologisch zu vereinnahmen: Das verbietet die eingeschränkte Perspektive, die er einnimmt. Im Blick auf einen kämpferischen Szientismus, „für den religiöse Überzeugungen per se unwahr, illusionär oder sinnlos sind"[141], sind sicherlich der Respekt und das Bemühen um Fairness herauszustellen, die Habermas' Verhalten gegenüber religiösen Traditionen auszeichnen. Habermas stellt ausdrücklich klar, dass er militante Formen der Ablehnung von Religion heute für obsolet hält. Im Übrigen kann man ihm nur zustimmen, wenn er die Auseinandersetzung mit einem weltanschaulichen Naturalismus sucht, der „sein wissenschaftliches Konto überzieht"[142].

---

[134] Ebd. 149.
[135] Ebd. 144.
[136] Ebd. 253.
[137] Ebd. 254.
[138] Ebd. 143.
[139] Ebd.
[140] Ebd. 144.
[141] Ebd. 254.
[142] Ebd. 153.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

Ferber, Rafael, *Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?* München: Beck 2007. 176 S., ISBN 978-3-406-55824-5.

Der Streit um die „ungeschriebene Lehre" Platons befand sich vor ca. 15 Jahren auf seinem Höhepunkt; inzwischen ist es still darum geworden. Auch Ferber (= F.) attestiert den beteiligten Parteien einen „stillschweigenden, jedoch vernünftigen, d.h. auf Gründen beruhenden, Dissens" (81). Dennoch oder auch gerade deshalb bringt er eine Neuauflage seines Buches von 1991 zum Thema, durchgesehen und um eine Retraktation (41 S.) erweitert, in der auf Platons Philosophiebegriff, der in der Forschungsdiskussion zunehmend an Interesse gewinnt, eingegangen wird.

Warum hat Platon nicht alles, was er der mündlichen philosophischen Mitteilung werthielt, auch schriftlich publiziert? Dies ist die Frage, die F. beantworten will, ohne dabei aber eine neue Rekonstruktion des Inhalts der ungeschriebenen Lehre zu unternehmen (13). Er setzt sich vielmehr kritisch mit ihrer Bewertung und Interpretation, z. B. durch H. J. Krämer u. a. Vertreter der sog. „Tübinger Schule" auseinander. Da vor allem eine nicht niedergeschriebene Rede Platons über das Gute bezeugt ist, setzt F. methodisch dazu bei der Analyse der Gleichnisserie der *Politeia* an, in der die Idee des Guten intensiv behandelt wird. Die Antwort der *Politeia* besteht laut F. darin, dass der Verzicht auf schriftliche Fixierung der Sache angemessen ist (25). Das Wissen um das Wesen der Ideen ist nicht in einem unveränderlichen Medium fixierbar, sondern wenn, dann in der lebendigen Seele vorhanden, und auch dort nie vollkommen. Gegen Interpretationen der platonischen Ideenschau als Mystik wendet F. u. a. ein, dass es sich nicht um unaussprechliche Wahrheit, Über- oder Irrationales handelt, geht es doch um das Verständnis der „Sache selbst" (49). Die mündliche Weitergabe ist jedoch angemessener als die schriftliche, da dem Sprecher stets der gewünschte Grad an Gewissheit fehlt – die schriftliche Fixierung würde die Illusion wecken, man gebe unwandelbare Erkenntnisse wieder (71). Unter Rückgriff auf Platons *Phaidros* weist F. auf: Wesentliches Kennzeichen des Philosophen ist, dass er immer noch Wertvolleres besitzt als das, was er geschrieben hat (28). Selbst der Dialektiker besitzt dabei nur einen bedingten Wissensanspruch; er ist kein Weiser, sondern bleibt stets „Philosoph" (35). Die ideale Methode der Dialektik wurde ebenso wie der ideale Staat nicht realisiert und ist vielleicht auch nicht realisierbar. Anhand des *Timaios* erläutert F., dass die Unwissenheit des Philosophen, z. B. in Bezug auf die Frage nach dem Ursprung von allem, nicht auf die Sokrates-Figur oder andere dramatische Notwendigkeiten zurückgeführt werden kann. In der Folge liefert er eine ausführliche Analyse der erkenntnistheoretischen Digression des *VII. Briefes*. Die letztlich unentscheidbare Frage nach der Verfasserschaft Platons wird dabei aus methodischen Gründen offen gelassen (zumindest 1991; aufgrund jüngster Publikationen scheint F. die Echtheit oder mindestens eine indirekte Authentizität für wahrscheinlich zu halten; 133.145). Der Verf. des *VII. Briefes* erläutert nach F. überzeugend, dass und warum die Sokratische Frage „Was ist X?" im analytischen Sinne positiv unbeantwortbar ist (59). Der Dialektiker hat es mit Sprache, mit Reden *(logoi)* zu tun. Jeder *logos* aber enthält schon seine eigene Insuffizienz (72). Als endliches und wandelbares Mittel eines endlichen und wandelbaren Wesens ist er zu schwach für die Erfassung und Mitteilung der unwandelbaren Ideen (74).

Soweit der seither viel diskutierte Text von 1991. In der anschließenden Retraktation, die immerhin ein Drittel des Buches ausmacht, schildert F. den Fortgang der Diskussion, antwortet auf Einwände, z. B. von Seiten der Tübinger Schule, und stellt weiterführende Fragen. Die Frage nach dem Philosophiebegriff Platons beantwortet er, anders als H. Krämer, Th. A. Szlezák oder K. Albert, dahingehend, dass „Platons Philosoph" eher der philosophierende Sokrates ist als die – eigentlich weisen – Philosophenkönige der *Politeia* (97f.). F. unterscheidet außerdem drei verschiedene Interpretationsmöglichkei-

ten des *VII. Briefes*, wobei die mystisch-neuplatonische Interpretation nicht, die einer intellektuellen Anschauung von Ideen und Prinzipien (H. Krämer) nicht ganz zutrifft. Letztere lässt sich aber mit der von F. favorisierten skeptischen Interpretation vermitteln. Im Vollsinne ist eine intellektuelle Schau nur dem desinkarnierten *nous* möglich, der inkarnierte *nous* kann sich dagegen auch hinsichtlich der letzten Einsicht irren (110). Ihm bleibt die Möglichkeit einer sukzessiven und approximativen Annäherung, die F. unter Bezugnahme auf Platons Formel der „Verähnlichung mit Gott" (Tht. 176b) erläutert. Die Seele kann als Spiegel der Wahrheit begriffen werden, der durch den sokratischen Elenchus gereinigt werden muss (117). Wie weit die Reinigung geht, ist freilich nicht vorhersehbar – der ‚Spiegel' kann jederzeit wieder Staub ansetzen und alte Flecken können wieder auftauchen. Die Verähnlichung mit den Ideen oder dem Göttlichen wird nie bis zur Identität von Denken und Sein getrieben werden können, die vorgeburtlich einmal gegeben war. Der Mensch kann seinen inkarnierten Zustand im Leben nicht verlassen – darin besteht seine ‚Gefangenschaft'. Der Blick auf den *Übergang* der Philosophie in die Weisheit ist jedoch Hinweis auf die Möglichkeit der ‚Befreiung' (120).

Insgesamt handelt es sich bei F.s Traktat um einen differenzierten Versuch der Vermittlung zwischen verschiedenen Interpretationsschulen der heutigen Platonforschung, der einiges an Plausibilität für sich beanspruchen kann. Manch einer mag eine Auseinandersetzung mit den Vorschlägen beispielsweise W. Wielands vermissen, der nur am Rande in der Retraktation erwähnt wird. Stattdessen ist der Einfluss H.-G. Gadamers, D. Davidsons und, im Hintergrund, L. Wittgensteins zu spüren. Die Konzentration auf die Begründung, Absetzung und Rechtfertigung F.s eigener Thesen macht das Werk kompakt und verleiht ihm eine klare Linie. Ein Register, eine Auswahlbibliographie und ein Verzeichnis von ca. 20 Rezensionen und Diskussionen zur ersten Auflage sind beigegeben. Die zahlreichen Endnoten (fast 30 S., darunter auch kleinere thematische Exkurse) erschweren die Lektüre etwas; außerdem wird die Kenntnis der in lateinischer Umschrift angegebenen griechischen Terminologie vorausgesetzt. Es handelt sich um kein Buch für Einsteiger, aber doch ein Muss für alle, die sich ein Urteil über den aktuellen Forschungsstand zur Thematik bilden möchten. M. Schwartz

Der Darwinismus-Streit, herausgegeben von *Kurt Bayertz, Myriam Gerhard* und *Walter Jaeschke* (Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert; Band 2). Hamburg: Verlag Felix Meiner 2007. 275 S., ISBN 978-3-7873-1825-4.

Die Aufsatzsammlung „Der Darwinismus-Streit" ging aus einer im Jahre 2003 in Bielefeld durchgeführten Tagung hervor. Dabei wurden die Aufsätze nach drei Themenbereichen gegliedert. Teil I beschäftigt sich mit der Theorie Darwins und dem Darwinismus. Der anschließende Teil II ist der Thematik „Weltanschauung, Religion und Kultur" gewidmet. Teil III schließlich setzt sich mit der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie auseinander. Die Aufsätze selbst zeichnen sich durch eine bunte Mannigfaltigkeit aus. Einem Kaleidoskop ähnlich wird der Versuch unternommen, sich dem Phänomen Darwin anzunähern und dabei unterschiedliche Seiten seines Werkes und dessen Wirkungsgeschichte zu beleuchten. Dabei werden überraschende rezeptionsgeschichtliche Zusammenhänge gezogen. So zeigt sich denn auch rasch, dass zwischen Darwin und dem Darwinismus eine scharfe Unterscheidung gezogen werden muss. Im Folgenden werde ich vorwiegend anhand einzelner ausgewählter Schlaglichter auf die Aufsätze eingehen.

W. Lefèvre („Der Darwinismus-Streit der Evolutionsbiologen") macht den Auftakt und unternimmt sogleich den Versuch, Klarheit in die Begrifflichkeiten (Darwin; Darwinismus; Evolutionstheorie u. a.) zu bringen. Dies deshalb, weil Darwin nicht der Begründer der Evolutionstheorie ist, sondern nur eine bestimmte Version dieser Theorie entwickelt hat. Im ersten Teil seines Aufsatzes wird die Entwicklung des Darwinismus und des Lamarckismus zu alternativen Evolutionstheorien aufgezeigt. Es folgen die Evolutionstheorie Haeckels und orthogenetische Evolutionstheorien.

Dass der Einfluss von Bildern auf die Wirkungsgeschichte nicht zu unterschätzen ist, zeigt *J. Voss* („Das erste Bild der Evolution. Wie Charles Darwin die Unordnung der

Naturgeschichte zeichnete und was daraus wurde") auf. Sie verweist dabei ebenso auf Darwins eigene Abhängigkeit von früheren Skizzen (er gab in einem Bild wieder, was ihm aus entsprechenden Diagrammen aus der Embryologie, der Taxonomie und der Geologie bekannt war) wie auch auf die Aufnahme der Lehre Darwins durch die Karikaturisten. Auf jeden Fall war sich Darwin der unverzichtbaren Aussagekraft des Bildes bewusst, legte er doch größten Wert auf die hohe Qualität der publizierten Abbildungen. Unleugbar gelingt dem in „*On the origin of species by means of natural selection*" (1859) beigelegten Diagramm die einprägsame Wiedergabe seiner ganzen Lehre auf kleinstem Platz – und dies erst noch durch eine „vielschichtige Gleichzeitigkeit".

M. Weingarten („Von Darwins Evolutionstheorie zum Darwinismus") behandelt die Umdeutung der darwinschen Theorie in ihre verschiedenen Spielarten. Dabei kreisen die Darstellungen insbesondere um die Fragestellung nach einer eventuell implizit vorhandenen Wertigkeit der Entwicklung i. S. eines Fortschritts; denn aus einer Theorie der Zufälligkeit wurde ein gerichteter Prozess, als dessen Krone der Mensch anzusehen ist: aus dem Konzept der Kontingenz eine naturwissenschaftlich fundierte Schöpfungstheorie.

J. Rohls („Darwin und die Theologie. Zwischen Kritik und Kultur") beginnt seinen Aufsatz mit Darwins Biographie: Darwin habe bis zu seinem Beagle-Abenteuer nicht an der wörtlichen Wahrheit der Bibel gezweifelt. Im Rückblick erschien ihm aber die Tatsache, dass er sein Studium der Theologie deshalb in Angriff genommen habe, weil er beabsichtigte, Landgeistlicher zu werden, geradezu als spaßig. Insbesondere das Problem des Wunderglaubens erschien ihm später als anstößig. Rohls weist auf, dass die Theologen nicht geschlossen gegen die von Darwin ausgehende Bedrohung anliefen. Obwohl einige seine Theorie als atheistisch brandmarkten, versuchten andere, sie in ihre Reflexionen mit einzubeziehen. Rohls zeigt weiter auf, dass die Rezeptionsgeschichte von nationalen Eigenheiten geprägt ist.

B. Kleeberg („Zwischen Funktion und Telos. Evolutionistische Naturästhetik bei Haeckel, Wallace und Darwin") geht der Frage nach, ob und wenn ja, wie Schönheit im Kontext der Evolution zu verstehen ist.

M. Ritzer („Darwin und der Darwinismus in der deutschsprachigen Literatur des 19. Jahrhunderts") stellt das Naturverständnis des 19. Jhdts. dar. Anhand einiger Darstellungen zeigt sie exemplarisch die Auseinandersetzung der Literatur mit dem Darwinismus auf. Dabei zeigt sich, dass sämtliche Bereiche des Lebens auf die Natur zurückgeführt wurden. Bezeichnend hierfür ist eine Textstelle aus dem Werk von Theodor Storm: „Als Reinhard zum Früchtesammeln in den Wald geschickt wird, bringt er zwar ein ‚Lied' zurück, sonst aber nur ‚Hunger und Durst': ‚Wer ungeschickt ist, muss sein Brot trocken essen', heißt es; ‚so geht es überall im Leben […]'."

P. Ziche (Wissenschaft als Weltanschauung, Weltanschauung als Wissenschaft. Der Darwinismus und die Verallgemeinerung von Wissenschaft um 1900") stellt am Beispiel des Physiologen Verworn (eines Haeckelschülers) auf, dass Darwins Aussagen sehr rasch als allgemeines Naturgesetz verstanden wurden, die auch auf der Ebene des Seelenlebens angewandt werden können (vgl.: Seelenleben der Marsianer). Zudem sei das Diktum vom 19. Jhdt. als Jhdt. der Naturwissenschaften ohne Darwin nicht denkbar.

D. Solies („Evolution oder Entwicklung? Kritik und Rezeption eines Darwinistischen Grundbegriffs") erläutert die weltanschaulichen Implikationen der neuen Entwicklungslehre, wobei Darwinismus und Materialismus oftmals gleichgesetzt wurden. Darwins Lehre vom Werden implizierte ein bestimmtes Verständnis von Entwicklung. Darüber, wie dieselbe zu verstehen sei, schieden sich die Geister. Herder, Goethe und Böhme verstanden unter Entwicklung noch eine Entfaltung verborgener Eigenschaften. Von einem solchen Verständnis kann aber seit Darwin nicht mehr die Rede sein. Doch sollte der Mensch als Produkt eines blinden Prozesses angesehen werden? Wenn ja, in seiner Gesamtheit?

F. Michelini („Darwin und das Problem der Zweckmässigkeit in der Natur") zeigt, dass Darwins Lehre bisweilen konträr verstanden wurde (Nach Marx versetzte sie jeglicher Teleologie den Todesstoss, Darwins Sohn Francis dagegen meinte, dass sein Vater die Teleologie wiederbelebt habe) und zeigt, dass beide Positionen miteinander versöhnt werden können. Wenn man das Naturgeschehen nämlich als Teleonomie versteht, kann

man von einer Zielgerichtetheit ausgehen, obwohl dieses Ziel vorher nicht gesetzt zu sein braucht. Weil aber Darwin das Universum nicht als Produkt des Zufalls verstanden wissen wollte, muss davon ausgegangen werden, dass uns aufgrund unserer erkenntnistheoretischen Unzulänglichkeit einiges als Zufall erscheint, das aus einer anderen Perspektive sehr wohl zweckgerichtet ist. Dabei ist eine solche Vorstellung nicht auf einen planenden Geist angewiesen. (Eine Konzeption, die im folgenden Jhdt. beispielsweise von Monod vorgetragen wurde.)

Im abschließenden Aufsatz wendet sich *R. Mocek* („Darwin und die Moral. Überlegungen zu einem Problemkern der Weltanschauungsdebatten in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts.") dem wohl relevantesten Aspekt der Darwinrezeption zu. Dabei zeigt er natürlich auch die damit verbundenen, bisweilen menschenfeindlichen Konsequenzen auf, wobei der Sozialdarwinismus nicht nur als Spielart einer Darwininterpretation aufzufassen, sondern in der Lehre Darwins selbst angelegt ist. Außerdem stellt er den Ansatz Nietzsches demjenigen von Spencer gegenüber und geht auf die Problematik des biologischen Arbeitersozialsmus ein. Als Gegenkonzept dazu stellt er Ostwalds Konzeption der „edlen Energie" dar.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Band a) die eigentliche Lehre Darwins (Nietzsche bezeichnete sie abschätzig als „Philosophie für Fleischerburschen") ausarbeitet, diese b) in ihrem geistesgeschichtlichen Kontext verortet und c) die Rezeptionsgeschichte als Umbiegen dahingehend deutet, dass Darwin als Kronzeuge für beinahe jede Position herangezogen wurde. Der Bd. selbst zeigt den mit Darwin zusammenhängenden Problemkreis auf, ohne jedoch den Anspruch zu erheben, diesen auch zu lösen. Aus der Lektüre wird aber ersichtlich, dass das Selbstverständnis und die Zukunft des Menschen von der Interpretation dieser Anfrage maßgeblich abhängen – nicht aber die ausgewiesene Stellung des Humanen im Gesamt des Kreatürlichen. Eine Frage bleibt: Kann das Humanum naturwissenschaftlich erklärt werden bzw., warum ist eine Antwort eher von anderer Seite zu erwarten? Der Darwinismus-Streit ist also bis heute nicht entschieden. Doch ist er dazu verdammt, ein Torso zu bleiben? M. Vonarburg

Seitschek, Hans Otto, *Politischer Messianismus*. Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluss an Jakob Leib Talmon (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft; Band 26). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2005. 296 S., ISBN 3-506-72929-2.

Seitschek (= S.) stellt zuerst das nicht allgemein bekannte Leben Jakob Leib Talmons (= T.) vor (19–30): Geboren in Rypin ca. 80 km nordwestlich von Warschau am 14. Juni 1916, wanderte er mit 14 Jahren nach Palästina aus. Nach dem Studium der Philosophie und Geschichte in Jerusalem wechselte T. 1939 an die Sorbonne, floh 1940 nach London und wurde 1943 an der „London School of Economics" unter dem Namen „J. L. Flajiszer" mit einer historischen Arbeit promoviert. 1949 kehrte er nach Jerusalem zurück, wo er an der Hebrew University dozierte. Aus der Vielzahl an Bekanntschaften seien hier nur jene mit Raymond Aron, Eric Voegelin und Manès Sperber erwähnt (22). T. starb am 16. Juni 1980 in Jerusalem. Über ihn hat Leo Strauss gesagt, T. sei eher Jude und Historiker als ein jüdischer Historiker (25).

Anschließend geht S. auf den Begriff und die Begriffsgeschichte des „Messianismus" ein (31–53). „Messianismus" heiße nicht bloß Erwartung eines Messias oder Hoffen auf das Weltende, sondern Nachfolge, und zwar „bedingungslose, begeistert-fanatische Nachfolge" (32), wenn er, der Messias, in der Welt auftrete. Während dieses und die folgenden Kap. reich und ausreichend dokumentiert sind, scheint mir diese Akzentuierung auf „fanatische Nachfolge" eher von S. vorgenommen als durch Quellen belegt zu sein. Dass der Messianismus so ausgelegt wurde, ist eine Sache; eine andere, ob dieser Akzent ursprünglich und lange Zeit auch begrifflich so gesetzt war. S. erläutert sodann die verschiedenen „Messianismen", wie sie im Laufe des Christentums, des Islam und des Judentums auftraten.

Nicht jeder „Messianismus" ist für T. ein politischer; diesen Begriff klärte T., und S. führt ihn uns vor (54–118). Was den „Politischen Messianismus" betrifft, so geht S. systematisch vor und setzt bei der Entwicklung zur Demokratie an. Diese habe sich in ei-

nen liberalen und einen totalitären Strang geteilt (17; 74). Die totalitäre Demokratie gehe von zwei Voraussetzungen aus: einer geordneten geschlossenen Weltsicht und dem Bestehen einer, nur einer einzigen Wahrheit (54), für welche sie, die Demokratie, radikal eintrete. Sie (54–82) bildete sich im französischen 18. Jhdt. heraus (Morelli, Mably, Rousseau) und verstand sich T. zufolge als Religion, als „neue Religion", als „weltliche Religion" oder als „ordre naturel" (64). Diese Religion sollte sich der Mensch ganz und gar zu eigen machen, so dass sie ihn zur Gänze beanspruchen durfte. Damit müsste sich nach der Absicht französischer Revolutionäre von 1789 die gesamte menschliche Existenz verändern (67), Erziehung rückte zur vorrangigen Staatspflicht auf. T. lenkte eher beiläufig den Blick auf den utilitaristischen Grundzug der totalitären Demokratie. Indem die Regime den menschlichen Eigennutz weckten und förderten, machten sie in einem nächsten Schritt den Vorrang des Nutzens der Gesellschaft plausibel und sicherten ihn mit totalitärem Zugriff ab (69). Anders gesagt: Je mehr dem einzelnen Menschen nahegebracht würde, sich nicht auf seinen Nutzen, sondern auf das Gemeinwohl auszurichten, desto weniger könnte der Staat sich selbst ins Spiel bringen und seine Interessen rechtfertigen.

Für das 20. Jhdt. sah T. es nun als angebracht an, den Begriff „totalitäre Demokratie" gegen den des „politischen Messianismus" auszuwechseln (75); mit „politischem Messianismus" ist „die Durchsetzung eines ideologischen politischen Programms durch das In-Aussicht-Stellen eines utopischen Ziels, das die Verwirklichung eines Heilszustandes bereits im Diesseits beinhaltet", gemeint (83). Nur Auserwählte wissen um sein Programm, nach dem sie die Massen zu führen haben; die Bürger müssen bis in ihr Innerstes hinein gehorchen und erlangen so – paradox! – das (ihr) Heil durch Selbsterlösung (87). T. zeigte, wie diese Demokratie krakenhaft das gesamte menschliche Leben umarmt und zum Erreichen des Heilszustandes passend macht. Wenn S. von naturrechtlichen Elementen im politischen Messianismus spricht, so will er sagen, dass dieses Programm sich als objektiv, unverrückbar und in Gott verankert vorstellte (86). – Dieser Begriff des „Politischen Messianismus" erläutere und präzisiere somit den Begriff der „Politischen Religion", den man öfter zur Erklärung der politischen Vorgänge im 20. Jhdt. heranzog und heranzieht. Denn erst der Begriff des Politischen Messianismus fasse angemessen die im 20. Jhdt. feststellbaren Aspekte diesseitiger Erlösung, der Auserwähltheit (einer Partei) und der eingeforderten totalen Gefolgschaft der Massen in den Begriff und helfe sie zu artikulieren. Der allgemein gehaltene Begriff der Politischen Religion hebe diese drei Charakteristika der totalitären Regime nicht genügend hervor (89–111; 111–118), betone nur den heilbringenden Aspekt des politischen Programms. Wer wiederum nur vom „Messianismus" rede, verwende einen zu allgemeinen Begriff für eine Bewegung, welche einen eminent politischen Charakter trage. Andererseits vermöge der Begriff der „totalitären Demokratie" es nicht, diese Heilsbewegung im Diesseits und das „Machen" einer fanatischen Gefolgschaft mitauszudrücken. Ein „Zwischenstück" geht der Frage nach, ob es in der Demokratie von heute politischen Messianismus gebe (118–121).

Von 122 bis 185 bespricht S. bestimmte Leitfragen im Werk T.s, vor allem jene nach dem Verhältnis von Religion und Politik in Europa und den USA. Die materialreichen Überlegungen hat S. mit großem Fußnotenapparat belegt.

Ein weiteres Kap. ist der Frage gewidmet, ob T.s Werk als eine Geschichtsphilosophie oder als philosophische Geschichtsschreibung zu verstehen sei (186–213). Eine „Philosophie der Geschichte" deute die Fakten von einer philosophischen Methodik her (186); T. verstehe sich vielmehr als Historiker, welcher Ideengeschichte betreiben wolle (208), damit handele es sich aber um eine philosophische Geschichtsschreibung (208). – Angriffe gegen T. blieben nicht aus; so warf man ihm vor, dem Totalitarismusbegriff eine verwirrende, ja gefährliche Wendung gegeben zu haben (27).

S. hat einen wichtigen Beitrag zur Ideengeschichte des 20. Jhdts., zum Totalitarismus sowie zur Geschichte und Entfaltung „politischer Religionen" geliefert. Er versteht es zu zeigen, dass T., welcher den Begriff „Politischer Messianismus" höchstwahrscheinlich als erster geprägt hat (siehe aber 84), als Historiker bereits einen mentalitätsgeschichtlichen Ansatz bevorzugte, bevor noch die Geschichtswissenschaft in breiter Front auf die Mentalitäten einging. Auch dieser mentalitätsgeschichtliche Ansatz half, neben einem ideengeschichtlichen, die Gründe und Abgründe – beides! – dieses Messia-

nismus zu erforschen. Weiterhin aber sind Unterscheidungen, welche T. traf, durchaus von Bedeutung geworden und geblieben, so seine Einteilung der Demokratie in liberale und totalitäre. C. B. Macpherson hat diese Unterscheidung aufgegriffen (2). S. macht auch darauf aufmerksam, dass die Totalitarismusforschung den religiösen Aspekt bislang zu wenig beachtet habe und dass eine lange Zeit hindurch die Nähe von Totalitätsstreben und religiöser Haltung ignoriert wurde.

Einige Bemerkungen: Auch wenn die Frage, ob politische Systeme überhaupt Heil versprechen können, glatt zu verneinen ist, so bleibt es doch interessant zu fragen, weshalb so viele Menschen dennoch offensichtlich Heil von weltlichen Regierungen erwarteten. Zirkulär ist die Aussage (15), dass totalitäre Regime des 20. Jhdts. sich gezwungen sahen, eine ganzheitliche, den Menschen ‚total' umfassende Ideologie ihrem politischen System zugrunde zu legen, um politische Macht zu erlangen und zu erhalten. Da sich politische Macht im vergangenen Jhdt. selbstverständlich auch ohne totalitäre Ideologie erwerben ließ, wäre es doch interessant zu wissen, weshalb es in bestimmten Staaten und Kulturen ohne eine solche Ideologie ging, und weshalb in anderen Staaten ein solcher Totalitarismus Erfolg hatte, zumindest für eine kurze Zeit. Zum Verhältnis von Religionen und totalitären Regimen: Dass Religionen den Menschen auf das Transzendente ausrichten wollen, ist ihre ureigene Angelegenheit; dieses Heil im Diesseits beginnen zu lassen, ebenfalls. Wollen hingegen die totalitären Regime den Menschen (nur) im Immanenten halten? S., der dies behauptet, fügt vorsichtig hinzu „in letzter Konsequenz" (15). Und doch machen sie den Religionen Konkurrenz und verpflichten ihre Bürger auf ein Letztes und Unbedingtes. Dass sie es im Diesseits schon anfangen zu verwirklichen (16), hat sein Gegenstück in der christlichen Auffassung, dass das Reich Gottes hier unter uns schon begonnen habe. Gehen also totalitäre Ideologien wirklich im Diesseits auf, verwalten sie nicht immer auch einen gar nicht einholbaren Rest, der sich hier gar nicht verwirklichen lässt? Wenn es so ist, wäre die Bezeichnung „politische Religion" durchaus wieder und noch angemessen, und ein Aspekt wieder stärker gemacht, der sich so nicht im Begriff des „Politischen Messianismus" findet.

Die Dissertation von S. ist solid, durchdacht und gut lesbar, wofür auch dem Verlag zu danken ist. Sie erweitert unser Wissen und macht es möglich, das 20. Jhdt. präziser zu verstehen. N. Brieskorn S. J.

Heidegger und die Griechen, herausgegeben von *Michael Steinmann* (Schriften der Martin-Heidegger-Gesellschaft; Band 8). Frankfurt am Main: Klostermann 2007. 302 S., ISBN 978-3-465-03540-4.

Die Veröffentlichungen dieses Bds. fußen auf den Referaten der international besetzten Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft, die vom 13. bis 16. 10. 2005 in Freiburg i. Br. stattgefunden hat. Sie seien in knapper Form vorgestellt.

Hans Ruin („Ein geheimnisvolles Schicksal. Heidegger und das griechische Erbe", 15–34) handelt von Heideggers (= H.s) Deutung der *moira*. *Moira* bedeutet ursprünglich der Anteil, der einem zufällt. Als Wort für das Schicksal, das einen trifft, gilt später die (von *moira* abgeleitete) εἱμαρμένη. H. liest die (beiläufig erwähnte) *moira* im Gedicht des Parmenides als dessen zentrales Wort, nämlich für das Geschick (des Seins). Ruin greift auf das „Schicksal" in SuZ zurück, um das späte „Geschick" zu verstehen. Schicksal in SuZ ist nicht Gegensatz zu Freiheit, sondern deren Gegenstück. Der Ausdruck „Schicksal" in SuZ ist doppeldeutig: Er meint zunächst das, was einem geschieht und mit der Geworfenheit der Freiheit (und der Sterblichkeit) selbst schon geschehen ist; da man dieses immer noch weggedrängt leben kann, meint er das angenommene, in die Existenz aufgenommene Schicksal. Dieses kann nun individuell betrachtet werden, oder in Aufnahme des wesentlichen Mitseins (mit dem eigenen Volk, mit der eigenen Generation) und dessen Schicksal. Die konzentriertesten Passagen zu diesem Thema finden sich in der „Rhein"-Vorlesung (GA 39). In der Rektoratsrede herrscht ein schwankender Bezug: teils auf das deutsche Volk (oder den Staat) in seiner jetzigen Lage, teils auf das griechische Erbe der Philosophie.

Heinrich Hüni („Heraklit oder ‚anderer Anfang'", 35–46) will sich Heraklit mit äußerster Vorsicht nähern, denn „Heraklit ist eine anziehende und doch ferne Gestalt".

Hüni zitiert zustimmend Gadamers Ansicht, der Bezug zu den Griechen sei für H. im Ganzen wesentlicher als die transzendental angesetzte Fragestellung von SuZ. Hüni deutet aber an, dass H.s Überzeugung, „dass die Phänomenalität ein Grundzug des Zu-Denkenden ist" (37), vielleicht schon zu viel in die Lektüre der Vorsokratiker hineinlegt. In H.s „Beiträgen" finden sich nur wenige Erwähnungen Heraklits; dagegen dominiert die (in Hünis Augen) ziemlich unvorsichtige, weil „allzu programmatische" (37), ja „übermäßige" (41) Rede von einem anderen Anfang, im Gegenüber zum ersten. Mit diesem selbst setzen sich die „Beiträge" nicht auseinander; er wird ganz verbraucht als das Gegenstück zum empfundenen „Ende" der Metaphysikgeschichte. Zu der Vorlesung von 1943 (in GA 55) bemerkt Hüni jedoch: „Angesichts dieser Vorlesung, die in der Zwiesprache mit Heraklit einen außerordentlichen Reichtum des Denkens zur Darstellung bringt, schwindet der Eifer für einen ‚anderen' Anfang"; hier „kann H. den Anfang seines Grundgedankens von der ἀλήθεια als Unverborgenheit in den Blick fassen" (43). Abschließend gibt Hüni seine eigene Kurzfassung der Lehre des Heraklit von der physis, ausgehend von Fragment B 30, in dem „dieser kosmos" als „immerlebendes Feuer" bezeichnet wird.

Michael Steinmann („Die Humanität des Seins. Das Denken des späten Heidegger und sein Verhältnis zu Parmenides", 47–74) behandelt den Satz des Parmenides ‚τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (‚Dasselbe sind Denken und Sein') in der Lesart, die H. von ihm im „Satz der Identität" gibt. H. macht „Dasselbe" zum Satzsubjekt; in ihm „gehören" Sein und Denken einander; das Sein „braucht" das Denken, das allein seine Differenz (von Anwesen und Anwesenheit) entfalten und austragen kann; das Denken ist auf die Entsprechung zum Sein angelegt. Sowohl das realistische wie das idealistische Verständnis des Verhältnisses zwischen beiden soll damit vermieden werden. Was vom Sein gesagt wird, wird ablesbar am Denken. Dieses fällt nicht mit propositionalen Setzungen zusammen, sondern entspricht mit seinen Suchbewegungen einem An-spruch, der sich gerade an den Bruchstellen zwischen den konstituierten Objekten manifestiert. „Das Sein ist keine transzendente ... Macht, sondern entfaltet sich im Denken und durch das Denken selbst. ... Das Sein ist für das Denken unverfügbar ... Dennoch ist es je nur so, dass es sich im Denken zeigt" (64). Daraus schließt Steinmann: „H. geht es auch dort, wo er in seiner Darstellung rein von der Perspektive des Seins auszugehen versucht, eigentlich nur um den Menschen" (64). Er vertritt sogar eine „Humanität des Seins", aufgrund derer H. einen Humanismus vertreten kann, der tiefer liegt als die bekannte humanistische Deutung des Menschen. Abschließend fragt Steinmann, warum H. in der Zeichnung des Verhältnisses von Sein und Denken nicht auf den Dialektiker Platon, sondern gerade auf den archaisch anmutenden Einheitsgedanken des Parmenides zurückgegriffen hat. Im Versuch einer Antwort schwankt er zwischen der Behauptung, schon Parmenides habe mehrfach auf das Denken reflektiert und seine Sätze über Sein enthielten weniger Sachaussagen als Sinnkriterien, und der These, H.s Deutung des Parmenides trage moderne Probleme in diesen hinein.

Lionel Pedrique („Heidegger über Platon: Annäherung und Entfernung", 75–92) unterstreicht, dass über der Distanzierung H.s von Plato seine Nähe zu ihm nicht übersehen werden darf; diese besteht in der gemeinsamen Zugehörigkeit zur Philosophie, als einer griechisch gegründeten Möglichkeit der abendländischen Kultur, und speziell in der Möglichkeit, die Was-Frage zu stellen. Doch sieht H. Platon kritisch als den Beginn der Metaphysik, d. h. der „Vergessenheit" der Frage nach der Wahrheit des Seins zugunsten der Richtigkeit des Erkennens als Anmessung an das Was des Seienden, und damit, in der Fernwirkung, als den Anfang der Degradierung des Seienden zum Gegenstand. (Was fehlt, ist H.s Kritik am Platonismus der Wertphilosophie. Was fehlt, ist auch, dass es noch mehr typisch Platonisches bei H. gibt als nur die Was-Frage und die Philosophie als solche, z. B. die Auffassung des Schönen.)

Rudolf Bernet („Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles und H.s Verständnis von der Bewegtheit menschlichen Leben", 95–122) legt dar, warum H. von der aristotelischen „Physik" fasziniert war. Bernets Aufsatz, der zu den präzisesten dieses Sammelbds. gehört, behandelt der Reihe nach die Physik-Deutung in GA 18 (1924); in GA 22 (1926), im Natorp-Bericht (1922) und in GA 33 (1931); schließlich im Physis-Aufsatz von 1939. Es geht um die ontologische Deutung der *kinesis*. Diese ist möglich durch das

Zusammen von *dynamis*, *steresis* und *energeia*. H. beginnt mit der *kinesis* in der Form künstlicher Herstellung, geht von dieser über auf die *kinesis* im Sinne des natürlichen Wachsens und kommt von da aus auf die Bewegtheit der menschlichen Existenz. – Das Halbfertige zeigt am deutlichsten das Werden an; es kann betrachtet werden im Hinblick auf das, was es schon ist und im Hinblick auf das, was ihm zum Fertigsein noch fehlt. (Bernet sieht hier H.s These angelegt, dass die *aletheia* zugleich Entbergung und Verbergung ist.) Aber auch das Fertige bezeugt, als Gewordenes, seine Zugehörigkeit zum Bereich der *kinesis*. – Das „gewachsene" Lebewesen kennt keinen Zustand des Fertigseins; es ist immer unterwegs *(ateles)*. Und mehr noch als die anderen *physei onta* ist der Mensch *ateles*; er hat bis zum Tode eine echte Zukunft vor sich. Während das „Gemächt" seine Ursache und sein Ziel außer sich hat, trägt das „Gewächs" beides in sich. Die *dynamis* kann passiv sein (als jeweilige Brauchbarkeit, Verwendbarkeit usw.) oder auch aktiv, als Trieb und Drang. *Dynamis* und *energeia* sind immer zusammen da, sowohl auf mehrere Seiende verteilt (wie z. B. im Lehren und Lernen, im Bewegen und Bewegtwerden), als auch zugleich im selben Seienden vereint. – In GA 31 konzentriert sich H. auf die *dynamis*. Deutlicher als im Verbrauch wird die passive *dynamis*, wenn sie die Form der Unbrauchbarkeit und Widerständigkeit hat, deutlicher als im Ausleben wird die aktive Kraft, wenn sie gehemmt ist oder zurückgehalten wird. Ohnehin ist Kraft ohne Gegenkraft nicht denkbar. Hier bereitet sich das Interesse für Nietzsches Begriff der Macht vor. – Abschließend wendet sich Bernet dem separaten Aufsatz vom „Wesen der physis" von 1939 zu. In ihm dokumentiert sich H.s Konzeption nach der „Kehre". So wie die *poiesis* etwas herstellt und es so in seinem Was offenbar macht, so und noch viel mehr macht es die *physis* selbst, die H. nun als „Aufgang" in die Anwesenheit, als Seinsgeschehen, als „Sichstellen in das Offene" deutet, wobei sie sich selbst zugunsten des Anwesenden verbirgt.

Walter Brogan („Aristoteles' doppelte ἀρχή: φύσις und κίνησις, 123–140) bezieht sich auf H.s Aufsatz „Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles, Physik, B 1". H.s These, die aristotelische Physik sei „das nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie", impliziert die weitere These, in der „Physik" habe Aristoteles das Problem gelöst, wie die Idee des „Seins" (die Beständigkeit bedeutet) mit dem vierfältigen Phänomen der Bewegung bzw. Veränderung (κίνησις) vereinbar ist. Die Lösung liegt bekanntlich einerseits in der Potenzialität des wesensmäßig umgrenzten Seienden, andererseits in der Kontinuität der Veränderung, die Brogan etwas dunkel so beschreibt: „Das natürliche Seiende bewahrt seine kontinuierliche Existenz, indem es sich vom Gewesenen entfernt und dem Zu-kommenden entgegensteht" (130). Übrig bleibt dabei aber das Problem, das Entstehen und Vergehen zu deuten. Denn die „γένεσις gibt es nicht aufgrund der φύσις wie die Bewegungen ... in den Kategorien von Quantität, Qualität u.s.w. ... Stattdessen *ist* die γένεσις das Wesen der φύσις" (131). Das Entstehen der natürlichen Seienden durch γένεσις unterscheidet sich wesentlich vom Entstehen durch künstliches Herstellen, u. a. dadurch, dass die ersteren von sich aus auf ihr eigenes Ziel ausgerichtet sind. Entstehen und Vergehen sind Weisen des Umschlags vom Nichtsein zum Sein bzw. umgekehrt, also zwischen kontradiktorischen Zuständen, die aber zu verschiedenen Zeiten herrschen und die Dualität von Form und Materie voraussetzen. Brogan zitiert H.: „Als ‚Gestellung in das Aussehen' ist die μορφή die φύσις der natürlichen Seienden." – In Bezug auf den Titel dieses Aufsatzes fragt man sich: Spricht denn Aristoteles jemals von der *kinesis* als einer *arche*? Brogan paraphrasiert die Aristoteles-Interpretation H.s so mitgehend, dass deren Eigenart ins Selbstverständliche verschwindet. Passagenweise ist nicht recht verständlich, was er sagen will.

Thomas Buchheim („Was interessiert H. an der φύσις?", 141–164): bezieht sich ebenfalls auf H.s Physis-Aufsatz, der erst 1958 veröffentlicht, aber bereits 1939 geschrieben wurde. In detaillierter Interpretation zeigt Buchheim zunächst, dass H. dort dem aristotelischen Begriff der *physis* gerecht wird. Die Frage ist aber, was H. damals an diesem Thema interessierte, über das er nachher fast vollständig schweigt. Als Motiv für das Schweigen vermutet Buchheim, dass H. seine Hoffnung aufgegeben habe, im Rückbezug auf das altgriechische Denken der *physis* (des Waltens des Seins im von sich her Seienden) in den „anderen Anfang" zu kommen, den er für nötig ansah.

Franco Volpi („‚Das ist das Gewissen!' H. interpretiert die Phronesis [Ethica Nicomachea VI,5]" 165–180): Volpi zeigt auf, wie viele Elemente in ‚Sein und Zeit' auf H.s Aristoteles-Lektüre zurückgehen. Die Unterscheidung des Zuhanden-, Vorhanden- und Da-seins entspreche der aristotelischen Einteilung der Handlungsformen *poesis*, *theoria* und *praxis*. Auch H.s anthropologischer Grundbegriff der „Sorge" gehe auf Aristoteles zurück [– was mich nicht ganz überzeugt; eher ist da wohl an die augustinische *cura* zu denken]. H. zeichne den Menschen, mit der aristotelischen Ethik, als handelndes Wesen, dessen Weisen des Wissens um seine Welt und um sich nicht, wie bei Husserl, das zuschauende Bewusstsein und Selbstbewusstsein, sondern praktischer Natur sind: die *techne* und vor allem die *phronesis*, die Volpi sorgfältig vergleichend skizziert. Dass H. die *phronesis* mit dem (christlichen und modernen) Begriff des Gewissens identifiziert, sei eine seiner Gewaltsamkeiten, die im Nahkampf mit dem antiken Meister entstanden sind und ein weiteres Nachdenken anstoßen sollen.

Emil Angehrn („Die zwiespältige Entstehung der Metaphysik", 183–202) zeichnet in großen Strichen das dreigliedrige geschichtsphilosophische Schema nach, das sich bei H. findet: ursprünglicher Anfang, progressiver Verfall in der Geschichte der Metaphysik, gegenwärtige Situation in der Unentschiedenheit, ob der Verfall weitergeht oder im Rückbezug auf den ersten Anfang ein neuer Anfang gelingen kann. Er vergleicht (mit skeptischem Blick) diesen Ansatz mit ähnlichen, die seit Nietzsches Rückgang zu den Vorsokratikern versucht worden sind.

Marco Casanova („Der Anfang des Endes. H. und die Macht des geschichtlichen Denkens", 203–252) versteht H.s Unterscheidung von „geschichtlichem" und „historischem" Bezug zum Vergangenen so, dass letzterer eine Deutung des Vergangenen mithilfe der unkritisierten Vorurteile sei, die jetzt gelten, ersterer aber von der Zukunft her gestaltet werde, d. h. von einem Vor-urteil bzgl. dessen, was im Kommen ist. [Diese „Deutung" ist aber nur dann keine Verbiegung der wirklichen Vergangenheit, wenn sie sich beschränkt, eine Fragerichtung zu sein bzw. eine Deutungshypothese. Sonst verliert die Vergangenheit ihre Eigenart und wird zum bloßen Reservoir von Anregungen. In der Tat: Hinter H.s Vorgehen stehen die drei Weisen der Geschichtsschreibung nach Nietzsche; und sowohl für die monumentalische wie die kritische ist nicht die objektive Wahrheit entscheidend, sondern nur der Wert fürs Leben]. Casanova zeichnet sehr ausführlich den „Abfall" nach, der sich durch die platonische Emanzipation des *eidos* aus der heraklitischen *physis* ergeben hat, die zusammen mit dem Aufgehen in die Unverborgenheit noch die Verborgenheit und mit dem Aufgegangenen noch den Aufgang selbst zu wahren wusste, – an H.s Zeichnung gegen alle Einwände festhaltend.

Arne Grøn („Die hermeneutische Situation – die Hermeneutik der Situation", 253–260) bezieht sich auf den sog. Natorpbericht von 1923 „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)". Er fragt, warum H. der Auslegung des Aristoteles, die dort skizziert wird, eine Auslegung der (ja nicht voraussetzungslosen) Situation beigibt, aus der heraus diese Auslegung vollzogen wird. Die Antwort ist, dass diese Situation grundlegend bestimmt ist durch eine doppelte Eigenschaft des Daseins: seine Faktizität, d. h. dass es unhintergehbar da ist und zu sein hat, und seine Tendenz zum Verfallen, d. h. der Aufgabe des Selbstseins auszuweichen. Letzteres geschieht dadurch, dass das Ich beim „man" Unterschlupf findet, oder auch dadurch, dass es sich ein Bewusstsein seines Seins dadurch verdeckt, dass es einer naturalistischen Weltdeutung huldigt, für die ein vulgärer Aristotelismus stehen mag. Grøn analysiert nun dieses Verfallen, das einem ja nicht bloß „passiert", als eine Haltung, die, obwohl sie dem innersten Wesen des Ich widerspricht, doch ein Akt des Ich ist. Er verweist auf Kierkegaard, dessen Deutung des verzweifelten Nicht-man-selbst-sein-Wollens, als Reaktion auf die Faktizität des menschlichen Seins, offenbar im Hintergrund der heideggerschen Analyse des Verfallens steht, freilich hier ohne die beim dänischen Meister vorliegende Klarheit, dass das Verfallen ethisch zu qualifizieren ist, weil die Fähigkeit, mit uns selbst anzufangen, immer gegeben ist und gerade dadurch bezeugt wird, dass wir uns vorfinden als solche, die gefehlt haben. Grøn weist (zu Recht) H.s Behauptung zurück, Kierkegaard könne nur bedingt als Philosoph gelten. H. habe vielmehr von dessen Analysen der Existenz-Struktur nicht wenig profitiert.

Ralf Elm („H.s früher Zugang zu den Griechen und seine Voraussetzungen", 261–293) stellt fest, dass der frühe Heidegger (bis etwa 1921) an den Griechen und speziell an Aristoteles kein positives Interesse hatte. Dessen Ontologie galt ihm eher als das Paradigma einer Philosophie des gleichbleibenden Seienden und insofern als das Gegenbild zu seiner eigenen („christlichen") Orientierung am geschichtlichen Sein, dessen ursprüngliche Dimension er im spontanen Vollzug des Dass erblickte. Von daher fragt es sich, warum und wie H. sich dann (wie es im Natorpbericht deutlich wird) einer Interpretation des Aristoteles zuwandte. Elm zeigt, wie zweideutig diese Zuwendung damals war. Einerseits versuchte H., Aristoteles für seine eigenen Fragen auszuwerten, indem er sich auf die Liste der Wissensformen von Nik. Ethik VI stützte und dabei die *phronesis* privilegierte, indem er Met. I,1 als Dokument der Seinsfrage las und aus Met. IX und Phys. II eine Theorie der Bewegtheit herauslas. Andererseits galt ihm die Seinsthese des Aristoteles, die sich am Fertigsein des Gewordenen oder gar an der Herstellungsunbedürftigkeit des Himmels orientierte, als etwas, von dessen starkem Druck er sich durch die phänomenologische Destruktion erst befreien musste, um seine Intuition der schöpferisch-eigentlichen Existenz zur Geltung bringen zu können. (Der – leider aus überfrachteten Sätzen bestehende – Aufsatz ist voll von faszinierenden Seitenblicken und Anregungen.)

Der Schwerpunkt des Bds. liegt auf der Beschäftigung H.s mit Aristoteles. Dabei wird die „Physik" gleich mehrfach behandelt. Es ist bemerkenswert, wie eng sich H. dabei an den alten Meister anschließt. – Drei Themen kommen in diesem Bd. kaum vor, nämlich (erstens) der Einfluss Nietzsches, der nicht nur auf die Vorsokratiker zurückgehen wollte, sondern auch eine besondere Schicksalsgemeinschaft zwischen den alten Griechen und den (künftigen) Deutschen behauptete. Zweitens vermisst man das ganz und gar Moderne und zugleich Exotische des Rückgangs H.s auf die frühesten griechischen Denker, trotz (oder wegen) des fragmentarischen Zustands der von ihnen überlieferten Sprüche. Drittens fehlt völlig H.s These von der Singularität des – für ihn auch heute bedenkenswerten – Phänomens der griechischen Götterwelt. Diese steht doch vermutlich in einer Beziehung mit dem Entstehen der Philosophie. – Die meisten Beiträge des Sammelbds. haben ein hohes Niveau. Leider war die Endredaktion nicht sehr sorgfältig. Zahlreiche Übertragungs- und Druckfehler sind stehengeblieben. G. Haeffner S. J.

McGinn, Colin, *Das geistige Auge*. Von der Macht der Vorstellungskraft [Mindsight ‹deutsch›]. Aus dem Englischen von *Klaus Laermann*. Darmstadt: Primus Verlag 2007. 224 S., ISBN 978-3-89678-293-9.

Der rote Faden im Buch des Philosophen Colin McGinn (= M.) sind die Dichotomie von „Vorstellen und Wahrnehmen" sowie die Frage, worin genau diese bestehe (8). Das Hauptaugenmerk von M. liegt dabei auf der Vorstellungskraft, die er als „geistige[s] Gebilde sui generis" (49) von der Wahrnehmung unterschieden wissen möchte; beide Modi finden ihren jeweiligen Gegenstand in „zwei inkommensurable[n] Räumen" (68). Über die Definition der Differenz beider möchte M. im dreizehn Kap. umfassenden Werk zu einem „umfassenderen Begriff des Sehens" kommen (11). M. weiß dabei um die Schwierigkeiten, die Begrifflichkeiten exakt zu bestimmen und zu definieren; so belässt er es bei seinen Überlegungen gelegentlich auch bei einer Aufzeigung des Problems und beim „Gefühl der Perplexität" bei Leser und Autor selbst (vgl. 71).

Den Ausgangspunkt zu seiner Untersuchung findet M. bei David Hume, der einen graduellen Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung postulierte (15 f.). Von dieser lediglich quantitativen Differenz wird sich M. konsequent absetzen (17 und passim), indem er das „geistige Auge", mit dem Vorstellungen und auch Träume (87–109) erfasst werden, als eigene Kategorie versteht, die der Wahrnehmung vergleichbar ist. Mit dieser Setzung ist es M. auf der einen Seite möglich, die Vorstellung im Anschluss an Wittgenstein und Sartre als statische Setzung zu verstehen und damit als Gegensatz zur Wahrnehmung als dynamischem Informationsfluss. Zum anderen denkt er die Vorstellung aber als „kognitive Verstärkung" eines bereits gegebenen Impliziten, das expliziert wird, und somit durchaus einen Erkenntnisfortschritt leisten kann (26–28).

Dagegen bieten die Vorstellungen keine Evidenz, dass die vorgestellten Dinge real seien (30), sondern eine „Objektidentität": Das Vorgestellte ist, was es ist (40–44).

Auch im Fehlen eines sensorischen Apparates, der als Grundlage einer Wahrnehmung dient, unterscheidet sich das „geistige Auge" vom körperlichen. Auch die Art der Erfassung eines vorgestellten Objektes folgt nicht der Anatomie und Physik der Augen, sondern ist vielmehr „selektiv, abstrahierend und punktförmig" (30–33) und stellt keine räumliche Beziehung zwischen dem Objekt und dem Vorstellenden her (40). Somit ist es auch kein klassisches Abbild, bei dessen Betrachtung der Vorstellende das Bild eines Objektes betrachtet. Die Betrachtung geht stattdessen auf das Objekt als solches, nicht auf die Vorstellung als Bild eines Objektes (73–86). Das Spiel von An- und Abwesenheit, d.h. die Abbildfrage als solche, stellt sich für M. als sekundär dar. Dennoch ist der Ort des visuellen Erlebens derselbe wie derjenige der „visuellen Vorstellung", dient doch das körperliche Auge lediglich als „Umwandler" von Informationen. Der Ort von Wahrnehmung und Vorstellung als „Variationen *eines* Themas" ist das Gehirn (55, kursiv im Text). Ebenso muss die Vorstellung, wenn sie sich nicht auf ein Abbild des vorgestellten Objektes, sondern auf das Objekt selbst bezieht, eine wie auch immer geartete „sensorische Grundlage" besitzen (58).

Einen Sonderfall dieser „phänomenale[n] Differenz" von Wahrnehmung und Vorstellung seien Traum und Hypnose, in denen diese Differenz nämlich aufgehoben sei (111–128). Ähnlich wie beim Lesen fiktiver Literatur würden kognitive und affektive Fähigkeiten stark beansprucht, sensorische Reize dagegen niedrig gehalten – dennoch seien die körperlichen Reaktionen etwa auf einen realen und einen geträumten Tiger strukturell gleich, so dass M. hier auch für einen weiten Begriff des „Glaubens" im Sinne von Vom-Sachverhalt-Überzeugtseins plädiert (128). Den Begriff des Glaubens greift M. nach zwei kurzen Kap. („Wahn" 129–136, „Die Einbildungskraft des Kindes" 137–143) wiederum auf im Rahmen einer weiteren Ausdifferenzierung, nämlich der von sensorisch verorteter Vorstellung und begrifflich gebundener, „kognitiver Einbildungskraft" anhand von Descartes' Gedankenexperiment des Tausendecks, die er als Unterart der Vorstellung bezeichnen kann (145–156). Auf Grund dieser Ausdifferenzierung kann M. so den vorher entwickelten weiten Begriff des Glaubens für die Vorstellung nämlich dahingehend differenzieren, dass Sich-Vorstellen unabhängig vom Wahrheitsgehalt des Vorgestellten und indifferent gegen Beweise sei, gegen die Art, „wie die Dinge wirklich sind" (149). Die Ebene der Vorstellung hat eine bewusste, subjektive Ebene, die der Glaube nicht aufweist (vgl. Kap. „Negation", 157–161, und „Bedeutung", 163–178).

In einem abschließenden Kap. benennt M. das „Spektrum der Einbildungskraft" ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung, die jedoch bereits im Zusammenwirken mit der Erinnerung an einen Sachverhalt zahlreiche „distinktive Merkmale der Einbildungskraft" zeigt. Gleichzeitig warnt M. davor, diese Übergänge als „automatisch" oder streng logisch fassen wollen statt lediglich als gedankliche Versuche zur Beziehung der Modi von Wahrnehmung und Einbildung/Vorstellung (179–183).

Der Anmerkungsapparat (184–221) und eine kurz gehaltene Bibliographie (222–224) schließen „Das geistige Auge" ab.

M. ist mit diesem Werk ein spannendes, entgegen seiner Zielsetzung aber nur schwer verständliches Buch zur Differenzierung von sinnlicher Wahrnehmung und Vorstellung gelungen. Die Komplexität und Komplementarität der Gedankengänge erlaubt kaum eine einzelne Kritik derselben. Zum einen versteht M. sein Werk als „Versuch" (vgl. 179–183), zum anderen ist er selbst bereits der stärkste Kritiker seiner eigenen Überlegungen (vgl. zum Traum 108 und 111–128). So sei an dieser Stelle lediglich die Frage gestellt, ob Wahrnehmung notwendig als passives Empfangen äußerer Reize, Vorstellung dagegen als kreativer, wenn auch nicht unbedingt freier Willensakt (vgl. 21) zu denken sei. Auch die Behauptung, das geistige Auge beziehe sich auf das Objekt selbst anstatt auf ein zwischengeschaltetes Medium, ist angesichts der Unterscheidung von *res quaedam* und *imago alterius* durch Thomas von Aquin nicht originell. Als weiteres Thema wäre für den Bereich der Theologie noch die „Vision" nicht nur spannend, sondern auch für den Rahmen der Untersuchung konsequent gewesen. A. Matena

Düwell, Marcus / Neumann, Josef N. (Hgg.), *Wie viel Ethik verträgt die Medizin?* Paderborn: mentis 2005. 395 S., ISBN 3-89785-246-2.

Der Bd. ist hervorgegangen aus der Jahrestagung 2003 der Akademie für Ethik in der Medizin; Thema ist das Selbstverständnis der Medizin- und Bioethik. Der einleitende Beitrag der beiden Herausgeber (Düwell ist Philosoph und Neumann Medizinhistoriker) skizziert die Geschichte der Medizin- und Bioethik mit Hinweisen auf wichtige Dokumennte, Publikationen und Institutionen. Seit der Mitte des 19. Jhdts. wird Medizin ausschließlich als angewandte Naturwissenschaft aufgefasst, sodass für ethische Fragestellungen kein Raum bleibt. Versuche an Menschen, die ohne Einwilligung der Betroffenen durchgeführt werden, wecken das Bewusstsein, dass der Fortschritt der Wissenschaft nicht der höchste und einzige Wert ist. Wichtige Schritte sind der Nürnberger Ärzteprozess (1947) mit den hier aufgestellten Normen, die bei Versuchen an Menschen unbedingt einzuhalten sind, und die auf dieser Grundlage verabschiedete Deklaration von Helsinki (1964). Als sachliche Gründe für die Notwendigkeit einer heutigen Medizinethik werden genannt: die Erweiterung technischer Eingriffsmöglichkeiten; die durch die Erfolge der Medizin bedingte Zunahme chronisch kranker und alter Menschen; der moderne Sozialstaat und die Ökonomisierung der Medizin; der Verlust moralischer Orientierungen im Umgang mit den Kranken; die Infragestellung der Autorität des Arztes. – Hilfreich sind Unterscheidungen und Begriffsklärungen. (a) Die ärztliche Ethik wird vom weiteren Begriff der medizinischen Ethik unterschieden, zu der auch Fragen nach dem Umgang mit den technischen Möglichkeiten (Gentechnologie, Transplantationsmedizin) und der Verteilung der Ressourcen gehören. (b) Es werden vier Begriffe von Bioethik unterschieden: ethische Reflexion auf das Leben; biomedizinische Ethik; Ethik der *life sciences*; Bioethik als Obergriff für Medizin-, Tier- und Umweltethik.

(c) Die beiden dominierenden Ansätze in der Bioethik sind die Kasuistik und der „Principalism", für den das klassische Buch von Beauchamp und Childress steht, die eine Liste von Prinzipien mittlerer Reichweite aufstellen, auf die sich alle Diskussionspartner, ob sie nun Teleologen oder Deontologen sind, berufen. Die Autoren verteidigen, und hier ist ihnen voll zuzustimmen, den Principalism. (d) Bei den Gremien, die sich mit bioethischen Fragen befassen, ist zu unterscheiden zwischen klinischen Ethikkommissionen zur Kontrolle von Humanexperimenten und Tierversuchen; klinischer Ethikberatung bei schwierigen medizinischen Entscheidungen und Gremien der Politikberatung. – Auf die leitende Frage des Bds. nach dem Selbstverständnis der Disziplin antwortet der Beitrag: Es ist nicht Aufgabe der Bioethik, einen politischen Konsens herbeizuführen; ihre Aufgabe ist vielmehr, „moralische Argumente, die im öffentlichen Diskurs auftauchen, mit den Mitteln der Moralphilosophie präzise zu formulieren und argumentativ zu prüfen" (44). Dem ist voll zuzustimmen. – Für die folgenden 23 Beiträge des in fünf Teile gegliederten Bds. muss ich mich auf wenige Hinweise beschränken.

Prinzipien und Begründung: Gegen Missverständnisse einer Prinzipienethik wendet sich *Klaus Steigleder.* Keine ernstzunehmende Moraltheorie werde die Bedeutung moralischer Erfahrung, der Tugenden, von Fürsorglichkeit und Mitgefühl bestreiten. „Eine Prinzipienethik wird allerdings darauf bestehen, dass Erfahrung, Wahrnehmung und Tugenden die Suche nach einem Moralprinzip und den Rekurs auf ein solches aufs Ganze gesehen nicht entbehrlich machen können" (54). *Michael Quante* fragt: Welche Prinzipien braucht die biomedizinische Ethik? Er zeigt die Vorteile von Prinzipien mittlerer Reichweite. *Oliver Rauprich* kritisiert die *common morality* von Beauchamp und Childress und argumentiert für ein reines Kohärenzmodell nach Art des rawls'schen Überlegungsgleichgewichts. Das Autonomieprinzip, so die These von *Monika Bobbert*, lässt sich hinsichtlich seiner Inhalte und Grenzen unterschiedlich interpretieren; es ist daher nicht ratsam, es als mittleres Prinzip in einer Argumentation zu verwenden, ohne es auf eine ethische Theorie zu beziehen. Ist das moralische Urteil, das ein Ethiker abgibt, den Moralurteilen überlegen, die jeder beliebige Mensch fällen kann? Wenn nein, wieso wird er dann als Ethiker in eine Ethikkommission berufen? *Bernhard Gesang* antwortet mit dem Kohärentismus. Der Ethiker könnte versuchen, das seinem Urteil zu-

grunde liegende Überlegungsgleichgewicht den anderen Kommissionsmitgliedern zu vermitteln. Meinungsumfragen können, so *Axel W. Bauer*, eine Moralbegründung durch die normative Ethik nicht ersetzen; das wäre ein naturalistischer Fehlschluss.

Kasuistik: *Albert R. Johnson* legt die Gesichtspunkte und Prinzipien dar, die bei der Beurteilung eines Falls zu berücksichtigen sind. Kasuistik ist die Interpretation eines einzelnen Falls, der wie ein Gemälde einen Vordergrund, einen Mittelgrund und einen Hintergrund hat. Die moralische Wahrnehmung sieht den einzelnen Fall in diesen Dimensionen. *Theo van Willigenburg* betont die Einzigartigkeit des einzelnen Falls und der in ihm moralisch relevanten Gesichtspunkte. Casuistry „denies that the range of ways in which the salient features together may form a moral pattern can be (fully) determined by general rules. This means that there is no substitute for detailed attention to each new case and the intuitive grasping of its moral shape" (174). Von einer moderaten Kasuistik, die zusätzlicher Prinzipien bedarf, unterscheidet *Gerald Neitzke* eine extreme Kasuistik, die sich selbst legitimiert. Die Lösung des problematischen Falls wird hier durch den Vergleich mit bereits gelösten Fällen gewonnen; der „aktuelle Fall wird gleichsam in einem Netz aus bestehenden Fällen verortet [...] Die Lösung des Falls wird ausschließlich durch die spezifischen Umstände des Falls selbst legitimiert" (219f.)

Ethikkomitees: *Erny Gillen* stellt die vom katholischen und evangelischen Krankenhausverband Deutschland ausgearbeitete Geschäftsordnung vor. Ethikkomitees sind Lernorte moralischen Argumentierens; hier wird exemplarisch gelernt, notwendige Entscheidungen zu treffen; die „moralische Entscheidungsfindung wird aus der Einsamkeit des einzelnen Gewissens in die Gemeinsamkeit geholt" (234). In den Bemühungen, klinische Ethikkomitees in den Krankenhäusern einzurichten sind, so zeigt eine von Matthias Kettner und Arnd May durchgeführte Befragung, nicht, wie man erwarten würde, die Universitätskliniken, sondern die Häuser in kirchlicher Trägerschaft führend. Die Mehrheit der ärztlichen Direktoren an deutschen Universitätskliniken, das ergibt eine Umfrage von Jochen Vollmann u. a., steht der professionellen klinischen Ethikberatung skeptisch gegenüber; die Ärzte fürchten u. a. eine Einmischung in ihren Entscheidungs- und Verantwortungsbereich.

Methodische Diskussionen in der Medizinethik. *Claudia Wiesemann* befasst sich mit den Grenzen, die sich aus einer am Begriff des Individuums oder der Gattung orientierten Ethik für die Lösung von Schwangerschaftskonflikten ergeben, und sie plädiert für eine „Beziehungsethik". Verantwortung auch für ein noch nicht geborenes Kind zu übernehmen macht das Wesen von Elternschaft aus. „Diese Verantwortung erstreckt sich nicht nur auf das Wohlergehen des Kindes, sondern darüber hinaus auch auf die Realisierung eines gemeinsamen Lebens. In der Eltern-Kind-Beziehung geht es nicht um die Rechte und Interessen von Einzelwesen, sondern um die gelungene Verwirklichung von Gemeinsamkeit und das Wohlergehen der Familie" (287). Ist sozialwissenschaftliche Forschung zu ethischen Fragen auch genuin ethische Forschung? Ein Ethiker würde diese Frage unter Berufung auf den naturalistischen Fehlschluss verneinen. Dagegen stellt *Tanja Tewes* Ansätze aus der angloamerikanischen Literatur vor, nach denen Bioethik auch in ihrem normativen Kern ein interdisziplinäres Unterfangen ist. Ein Mehrebenenmodell soll zeigen, dass Sozialwissenschaften, Psychologie, Rechtswissenschaften, Anthropologie, Philosophie und Theologie „gemeinsam und gleichwertig" (291) Beiträge zur ethischen Beurteilung bioethischer Praxis leisten. Der Beitrag von *Tanja Krones* und *Gerd Richter* bringt Umfrageergebenisse zur Bewertung der PID und zum Beginn des menschlichen Lebens; auf dieser Grundlage kritisieren die Autoren das Embryonenschutzgesetz und das Stammzellengesetz. „Es macht daher nach unseren Ergebnissen mehr Sinn, die ‚reproduktive Einheit von Mutter und Kind' [...] im Rahmen einer Fortpflanzungsgesetzgebung zu schützen statt den ‚Bürger Embryo', verstanden als jede totipotente Zelle, die das *Telos*, Kind zu werden, nicht (mehr) erfüllen kann" (325). Es wäre wünschenswert, so die These von *Hartmut Kreß*, wenn das Recht auf Gesundheitsschutz und Gesundheitsversorgung explizit in den Grundrechtskatalog der Verfassung aufgenommen würde. Mit dem Recht auf Gesundheit argumentiert er gegen die Vorschrift des Embryonenschutzgesetzes, die verbietet, bei der künstlichen Befruchtung mehr als drei Embryonen zu erzeugen. Würde man mehr Embryonen herstellen und diese außerkörperlich kultivieren, so könnte man feststellen, welcher Embryo ent-

wicklungsfähig ist und nur diesen einpflanzen, um so eine Belastung der Schwangeren zu vermeiden und die Gesundheit des Kindes zu fördern. Um dieses Gutes willen dürfte man dann „die eventuelle Entstehung einiger Frühembryonen, die überzählig bleiben, als unbeabsichtigte Nebenfolge und als kleineres Übel in Kauf nehmen" (348). Die Erzeugung überzähliger Embryonen ist in diesem Fall jedoch nicht, wie Kreß meint, eine „unbeabsichtigte Nebenfolge", sondern ein bewusst intendiertes Mittel.

Ethikräte: Politikberatende Gremien haben nach *Ulrike Riedel* die Aufgabe, als Grundlage für eine ethisch tragfähige politische Entscheidung den wissenschaftlichen Sachstand, die ethischen Probleme und die gesellschaftlichen Folgen einer Technologie umfassend aufzuarbeiten und die möglichen Alternativen darzustellen. Daraus ergeben sich Anforderungen an die politische Legitimation eines solchen Gremiums. Bei der Enquetekommission Recht und Ethik in der modernen Medizin stehe diese Legitimation außer Frage. Einer harten Kritik wird dagegen der Nationale Ethikrat unterzogen. Hier „fehlt es bezüglich der vorstehend umschriebenen Legitimation jedoch an allem" (370). Politisch sollte mit dem Nationalen Ethikrat ein Gremium geschaffen werden, „das von der Seite der Wissenschaft akzeptiert und wohl auch eingefordert worden war. Man kann sagen, dass die Einsetzung des Ethikrates auch eine Maßnahme der Standort- und Wissenschaftspolitik war" (371). Warum sollte sich, so fragt *Volker Gerhardt*, ein an moralischen Problemen interessierter Philosoph an der Beratung über Konflikte beteiligen, deren öffentliche Erörterung ohne Wirkung auf das moralische Verhalten seiner Zeitgenossen ist? Wer die Ethik voranbringen will, muss sich auf die Fragen einlassen, die in seinem Zeitalter strittig sind. Ethikkommissionen sind nicht nur ein Anwendungsfall für bereits feststehende ethische Theorien, sondern sie eröffnen „immer auch ein Feld für die Erkenntnis ethischer Problemlagen" (389). F. Ricken S. J.

Ethik Lehr- und Lesebuch. Texte – Fragen – Antworten. Herausgegeben von *Robert Spaemann* und *Walter Schweidler*. Stuttgart: Klett-Cotta 2006. 560 S., ISBN 3-608-94445-1.

1987 hatte R. Spaemann in der Serie Piper bereits ein Ethik-Lesebuch (Von Platon bis heute) herausgegeben (480 S.). In der Mitarbeitergruppe stand damals schon an erster Stelle sein damaliger Assistent, der jetzige Zweitherausgeber. Das Konzept ist erweitert und entfaltet worden. Nach der überarbeiteten und um einen Schluss-Absatz erweiterten Einführung Spaemanns (darin jetzt ein Druckfehler 18, III, 7: ein ordo) werden in sechs Gruppen 25 Texte geboten, die jeweils (außer den beiden von Spaemann) mit einer Einleitung versehen sind und denen sich Bearbeitungsfragen anschließen. Im Anhang (ab 489) finden sich die Anmerkungen zu den Einführungen (darunter intertextuelle Querverweise) und Primärtexten; zu deren Verfassern biographische Angaben; ein gegliedertes Verzeichnis weiterführender Literatur (1. Einführende und allgemeine Werke, 2. Antike Positionen, 3. Mittelalter ... bis zu 9. Analytische Ethik, Metaethik und Utilitarismus, 10. Kritischer Rationalismus, Methodischer Konstruktivismus, 11. Weitere Gegenwarts-Positionen (u. a. H. Jonas, E. Lévinas, P. Ricœur, Ch. Taylor); Quellenangaben; Antworten zu den Bearbeitungsfragen; schließlich bio-bibliographische Kurzinformationen zu den Herausgebern und den Autoren der Einführungen.

I. Was heißt Ethik? Platon (Macht: Gorgias), Aristoteles (Tugend: NE), Thomas v. Aquin (lex aeterna: S.th.), Kant (Pflicht: Grundl. I), Mill (Nutzen), Scheler (Wert), Habermas (Diskurs). – II. Freiheit: Thomas (Gewissen: De ver.), Kant (Grundl. III), Bergson (Zeit), Sartre. – III. Recht u. Gerechtigkeit: Aristoteles, Hobbes, Radbruch, Rawls. – Glück: Aristoteles, Epikur, Augustinus (Friede: De Civ.), Foot. – Freundschaft/Liebe: Platon (Eros), Aristoteles (Philia), Augustinus (Caritas: doctr. christ.), Spaemann (Wohlwollen). – An den Grenzen: Fichte (Das Böse), Scheler (Reue), Spaemann (Verzeihung).

Die Einführungen erschließen in je ihrer Weise (ohne festes Schema) leserfreundlich das Denken des Autors, die Fragestellung und den Text vor dem Hintergrund des jeweiligen Werks. Sechsmal ist Schweidler vertreten, zu Thomas schreibt *M. Rhonheimer*; auch die jüngere Generation ist beteiligt wie *M. Gillissen* (Bergson, Sartre) oder *U. Kruse-Ebeling* (zur Liebe bei Platon und Augustinus, zur Reue bei Scheler). – (Cor-

rigenda: ein zweiter Satzfehler: 155, 2: Belohnung. Gestolpert bin ich 135 über einen aufgeworfenen Problemknoten; 432 über den Satz, die privatio boni mache „geradezu das Wesen des Bösen aus, ja, ist Sinnbild seiner". Teil 1 verlangt wohl nach Verdeutlichung angesichts heutigen Unverständnisses; aber Teil 2? 204, II, 3: „unserer" ist Genitiv des Possessivums; 438 sollte in der nächsten Auflage das „nichtsdestotrotz" verschwunden sein, auch wenn der Kabarettisten-Ulk es inzwischen sogar in den Duden geschafft hat.)

Die wohlbedachte Auswahl überzeugt ebenso wie die Erschließung der Texte bis hin zu den Antwortvorschlägen und Hinweisen bzgl. der Bearbeitungsfragen. Dem Verlag ist nur zuzustimmen, wenn er das Arbeitsbuch „als Material eines anspruchsvollen Ethikunterrichts wie auch als Grundlage eines Selbststudiums" anbietet. Nachdrückliche Empfehlung. J. Splett

Awerinzew, Sergei, *Die fremde Sprache sei mir eine Hülle ...*, mit einem Vorwort von *Rosemarie Ziegler*. Wien: Verlagshaus Pereprava 2005. 206 S., ISBN 3-9501769-4-2.

In der Sowjetunion galt die Weltanschauung des Marxismus-Leninismus als unbestrittenes Fundament der politischen Praxis, aber auch der philosophischen Reflexion. Vor allem die Geisteswissenschaften hatten sich seinem Primat zu beugen. Und dennoch fanden sich in dieser gleichgeschalteten Welt Gelehrte von internationalem Rang: Philologen, Historikern oder Philosophien wie Michail M. Bachtin, Aaron J. Gurjewitsch, Alexandr S. Achiezer oder Aleksej F. Losev war es gelungen, sich kraft ihrer Kenntnisse Geltung zu verschaffen, wobei ihre Lebenswege oft genug von Verfolgung und zeitweiliger Lagerhaft überschattet wurden.

Auch Sergej S. Averincev (= A.) (1937–2004) zählt zu jener zerstreuten Riege von Wissenschaftlern, die sich ein unabhängiges Denken zu bewahren gewusst hatten. Freilich waren akademische Karrieren derartiger Geister außergewöhnlichen Bedingungen unterworfen und nicht zuletzt durch unangemessene Zurücksetzung gekennzeichnet. A. schloss sein Studium der klassischen Philologie mit einer glänzenden Dissertation über Plutarch ab. Als wissenschaftlicher Mitarbeiter konnte er von 1969 bis 1992 am Institut für Weltliteratur der Akademie der Wissenschaften in Moskau arbeiten. 1994 bis 2003 war A. als Ordinarius am Institut für Slawistik der Universität Wien tätig.

Es ist bezeichnenderweise auch ein Wiener Verlag, der erstmalig in deutscher Sprache eine Sammlung von 15 Essays und Vorträgen dieses Gelehrten vorlegt. Das Bdchn. belegt die ungewöhnliche Bandbreite der Forschungsgebiete von A., der neben seiner Tätigkeit als Altphilologe, Kultur- und Religionswissenschaftler auch als Übersetzer und sogar als feinfühliger Dichter hervorgetreten ist.

A. belegt in seinen tiefschürfenden Betrachtungen, die immer auch in den jeweiligen zeitgeschichtlichen Hintergrund eingebettet sind, seinen Zugang zu Schriftstellerpersönlichkeiten wie Alexej Tolstoi, Franz Kafka oder Osip Mandelstam, dessen Werk er mit dem deutschen Idyllendichter Ewald Christian von Kleist konfrontiert. Eindrucksvoll wird der deutsch-russische Konnex auch in einer Parallelstudie über Goethe und Puschkin dargelegt.

Einige kulturologische Wortmeldungen untersuchen die „Gegenwärtigen Geistesströmungen in Rußland", die „Humorlosigkeit des Zeitgeistes" oder greifen mit dem Beitrag „Zum Problem der Globalisierung" unmittelbar aktuelle Fragestellungen auf.

Ausführlich widmet sich A. in den übrigen Beiträgen im weitesten Sinne dessen, was man im Westen den „christlichen Osten" nennt. Der Bogen spannt sich dabei über die Anfänge – „Das Neue Testament und die hellenistischen Literaturgattungen" oder „Die Idee des »Imperium Sacrum« in Byzanz und Russland: Kontinuität und Evolution" – bis hin zu persönlichen Erlebnissen in der Sowjetzeit. In seinem Vortrag „Die Solidarität in dem verfemten Gott" möchte A. ausdrücklich seine Erfahrungen „als Mahnung für Gegenwart und Zukunft" verstanden wissen.

A., der sich zur russischen Orthodoxie bekennt, berichtet in seinem Beitrag „Jesus in der orthodoxen Christenheit" über orthodoxe theologische Hauptbegriffe und zeigt am Beispiel der Namensphilosophie prinzipielle Unterschiede zwischen Asketentum und Theologie auf. Auch die Skizze „Vom Wesen der Ikone" belegt exemplarisch A.s unge-

wöhnliche Fähigkeit, ja Gabe, angereichert von einem geradezu bedrückenden Wissen einem interessierten Publikum hochkomplexe Vorgänge in bekömmlicher Dosis vermitteln zu können.

So weltoffen und aufgeschlossen A. gegenüber fremden Ideen ist, so ungetrübt bleibt sein Blick auf wesentliche Eigenheiten. Im Beitrag „Das Heilige als Aufgabe für Reflexion und Erlebnis im Kontext der Polarität von »Omnipräsenz« und »Realpräsenz« skizziert A. eine binäre spannungsgeladene religionsgeschichtliche Entwicklung. Der Tradition einer Versprachlichung über die Allgegenwart Gottes in Exegese, Predigt und Diskurs stand immer auch eine entgegengesetzte Kultur gegenüber: „Die Kultur des Schweigens und der Ikone entspricht letzten Endes der Erfahrung der lokalen Realpräsenz Gottes." In diesem Zusammenhang führt A. auch die furchtbare Verfolgung der Religion durch die anti-theistischen Bolschewiki auf: „Ein katholischer Pfaffe (padre) und ein orthodoxer Pope entfesseln Affekte, die kein protestantischer Pastor zu erwecken imstande ist." Die Erklärung dieser Affekte siedelt A. nicht auf einer sozialpsychologischen Oberfläche an, sondern sucht sie in der mystischen Aura, „im Geruch der Weihe, des Sakramentalen". Und unmissverständlich bleibt A.s Schlussfolgerung dieser Untersuchung: „Religion ohne Mysterium, ohne Sakrament ist etwas, was den Gesetzen des menschlichen geistig-leiblichen Seins widerspricht."

A., der sich als „aufgeklärten Konservativen" bezeichnete, hat die Schrecken einer totalitären Ideologie erlebt und überstanden. Die liberalen Demokratien des Westens mit Diktaturen gleichzusetzen kam ihm nicht in den Sinn, und dennoch vermochte er es, auch Defizite und Fehlentwicklungen in den „offenen Gesellschaften" nicht auszublenden. Oft scheinen seine Vorlieben zwischen einem unreflektierten Irrationalismus einerseits und einer kalten Aufklärung andererseits angesiedelt.

Es ist ein ukrainischer Verlag, der seit einigen Jahren Zug um Zug die gesammelten Werke A.s in sorgsam aufbereiteten Bdn. herausgibt. Dass A.s Schriften im heutigen Russland aufmerksam rezipiert werden, stimmt hoffnungsvoll. V. Strebel

Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Herausgegeben von *Ian Kaplow* und *Christoph Lienkamp* (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat; Band 38). Baden-Baden: Nomos 2005. 228 S., ISBN 3-8329-1369-6.

Aristoteles beginnt seine Ausführungen zur Gerechtigkeit im fünften Buch der Nikomachischen Ethik mit Unterscheidungen zum Begriff der Ungerechtigkeit. Offensichtlich ist also erlittenes Unrecht der Sitz im Leben für die Frage nach der Gerechtigkeit. In der gegenwärtigen Diskussion sind es vor allem die Arbeiten von Judith Shklar, die nach dem Rawls'schen Gerechtigkeitssinn auf den „Sinn für Ungerechtigkeit" hingewiesen haben. Der vorliegende Bd. geht zurück auf ein Forschungsprojekt des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover und des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster. Die ersten sieben Beiträge versuchen, auf einer eher philosophischen Ebene den Begriff des Sinns für Ungerechtigkeit zu klären; die folgenden fünf befassen sich mit Anwendungsfragen.

Welche neuen Akzente setzt der Sinn für Ungerechtigkeit in der durch Rawls' Theorie der Gerechtigkeit bestimmten Debatte? Das Verlangen nach Gerechtigkeit ist genealogisch aus der Erfahrung der Ungerechtigkeit zu erklären. Aber so wenig Ungerechtigkeit auf das Fehlen von Gerechtigkeit reduziert werden kann, so wenig reduziert Gerechtigkeit sich auf die Abwesenheit von Ungerechtigkeit. Die Erfahrung von Ungerechtigkeit machen wir auch dann, wenn wir nicht angeben können, welche Gerechtigkeit hier fehlt, und Gerechtigkeit enthält stets auch positive Momente. Die Ungerechtigkeit kann in der Gerechtigkeit nicht aufgehoben werden, denn auch in einer idealen Gerechtigkeit gäbe es Ungerechtigkeit *(Burkhard Liebsch)*. Wie ist im Sinn für Ungerechtigkeit der Terminus „Sinn" zu verstehen? Es handelt sich nicht um ein zusätzliches Vermögen der menschlichen Erkenntnis, sondern um eine Fähigkeit der praktischen Vernunft *(Ian Kaplow)*. Der Sinn für Ungerechtigkeit, das zeigen die vergleichende Moralpsychologie und die interkulturelle Politik- und Sozialwissenschaft, ist ein universales Phänomen. Er ist die Antwort auf die Erfahrung von Leid, das die Menschen als Unrecht wahrnehmen und auf das sie emotional mit Empörung, Zorn u. a. reagieren

(Christoph Lienkamp). Gerechtigkeitssinn und Unrechtserfahrung sind komplementär. Wenn es keine Kriterien der Gerechtigkeit gäbe, wäre der Kampf gegen das Unrecht blind; ein Gerechtigkeitsideal bliebe leer, wenn es nicht auf reale Erfahrungen von Unrecht bezogen wäre *(Walter Lesch)*. Welchen Beitrag kann der Ansatz beim Sinn für Ungerechtigkeit für die Weiterentwicklung von Theorien der Gerechtigkeit im Hinblick auf die Globalisierung leisten? Die globale Situation wird zunehmend als ungerecht empfunden. Dem kann Rawls' Theorie nicht gerecht werden, weil sie „etatistisch" ist, d. h. weil sie die Forderungen der distributiven Gerechtigkeit auf die Ebene der Nationalstaaten beschränkt *(Gerhard Kruip)*. Für eine Theorie der Gerechtigkeit genügt es nicht, wie Rawls von den wohlüberlegten Urteilen zur Gerechtigkeit auszugehen; vielmehr muss auch der „Sinn für Ungerechtigkeit" in das Überlegungsgleichgewicht mit einbezogen werden; er motiviert die Suche nach einer angemesseneren Theorie der Gerechtigkeit *(Peter Dabrock)*.

Haben die Ansprüche der Palästinenser auf Rückkehr und Reparationen, die konstitutiv für den unter den Palästinensern geteilten Sinn für Ungerechtigkeit sind, normative Geltung? Die dagegen vorgebrachten Gründe, so die Antwort, unterminieren die Geltung dieses Rechtes nicht *(Lukas H. Meyer)*. Von den vier Thesen zur Psychologie der Gerechtigkeit *(Leo Montada)* seien zwei zitiert: „Das Gerechtigkeitsmotiv ist ein primordiales, ein nicht ableitbares Motiv des homo sapiens" (151). „Es gibt viele Gründe für die Annahme, dass das Gerechtigkeitsmotiv eine anthropologische Konstante, also universell ist. Keineswegs universell sind aber die Vorstellungen darüber, was gerecht und was ungerecht sei" (155). In welchem Verhältnis stehen die gesellschaftlich dominanten Gerechtigkeitsvorstellungen zu den Gerechtigkeitsvorstellungen von Migranten? Interviews mit „illegalen" Migranten bringen einen Sinn für Ungerechtigkeit zum Ausdruck, der die derzeit gültigen Gerechtigkeitsvorstellungen herausfordert *(Franck Düvell)*. Wie verhalten sich Verteilungsgerechtigkeit und Beteiligungs- bzw. Chancengerechtigkeit? Zu den schädlichen Auswirkungen der Globalisierung gehört vor allem, dass sie die globale Ungleichheit verstärkt. Ein Diskurs, der in einer solchen Welt die Bedeutung der Verteilungsgerechtigkeit in Frage stellt, hat ideologischen Charakter *(Wolfram Stierle)*. – Vermisst wird die in Sammelbdn. übliche bio-bibliographische Notiz zu den Autoren. F. Ricken S. J.

Dimensionen der Person: Genom und Gehirn. Herausgegeben von *Dietmar Hübner*. Paderborn: mentis 2006. 386 S., ISBN 3-89785-476-7.

Genetik und Neurowissenschaften stellen Fragen an den Begriff der Person, der für das menschliche Selbstverständnis und Zusammenleben grundlegend ist. Wesentliche Merkmale dieses Begriffs sind Verantwortung für die Handlungen und Würde. Ein von der Genetik und den Neurowissenschaften bestimmtes Menschenbild scheint die sittliche Zurechnung in Frage zu stellen, und beide Wissenschaften eröffnen Handlungsmöglichkeiten, bei denen zu prüfen ist, wie sie mit der Würde und Schutzwürdigkeit der Person vereinbar sind. – Der vorliegende Bd. geht zurück auf eine Klausurtagung des Instituts für Wissenschaft und Ethik (IWE) und des Deutschen Referenzzentrums für Ethik in den Biowissenschaften (DRZE) in Bonn. Seine Aufgabe ist die Integration medizinisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und philosophisch-geisteswissenschaftlicher Reflexion. Methode und thematischer Rahmen seien anhand von fünf der insgesamt 15 Beiträge dargestellt.

Der einführende Beitrag von *Dietmar Hübner* (= H.) beginnt mit einer kurzen Geschichte des Begriffs. Die beiden zentralen Gesichtspunkte sind Individualität und Vernunftfähigkeit, ihre normativen Entsprechungen Zurechenbarkeit und Schutzwürdigkeit. Im Mittelpunkt der neuzeitlichen Diskussion steht seit Locke die diachrone Identität. H. verweist auf die Diskussion in der Analytischen Philosophie (Peter Strawson und Harry Frankfurt) und auf Kants transzendentalphilosophische Diskussion. Der Begriff der Menschheit in Kants Selbstzweckformel führt zur Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Person. Gibt es Personen, die keine Menschen sind, und gibt es Menschen, die keine Personen sind? Kann überhaupt irgendein Mensch die Bedingungen des Personseins erfüllen? Weil Personsein Moralfähigkeit im vollen Sinn umfasst, ist damit

die Frage nach der Willensfreiheit gestellt. H. arbeitet die Reichweite der Provokation durch Genetik und Neurowissenschaften dadurch heraus, dass er unzureichende Antworten zurückweist. So sei nichts gewonnen durch den Hinweis, man habe es nicht mit geschlossenen, sondern mit offenen Systemen zu tun; ebenso sei es kaum erheblich, wenn zur Offenheit der Systeme noch eine intrinsische Zufälligkeit hinzukommen sollte. Schließlich sei es nicht von Bedeutung, dass die Systeme möglicherweise so komplex seien, dass sie keine verlässliche Vorhersage erlaubten. Der Angriff auf den Gedanken der Willensfreiheit ist nicht neu, und H. geht auf drei Erwiderungen der Philosophie ein; es sei zu klären, „wie überzeugend sie sich im Lichte der gegenwärtigen genetischen und neurowissenschaftlichen Entwicklungen darstellen" (44). (a) Reflexivität, so wendet H. gegen Harry Frankfurt ein, ist ein notwendiges Merkmal von Freiheit; sie ist aber als solche nicht hinreichend für Freiheit. (b) Abgelehnt werden ein cartesianischer Dualismus und die an ihn sich anschließenden Monismen, die nur eine der beiden cartesianischen Substanzen gelten lassen. Der idealistische Monismus habe seit dem Verblassen der großen spekulativen Systeme kaum mehr Bedeutung. Dagegen seien die physikalistischen Monismen im Vormarsch; hier werde der Gedanke der menschlichen Freiheit aufgegeben und das menschliche Verhalten als durch neuronale Prozesse, Veranlagung und Umwelt determiniert angesehen. Wird der Mensch in der Sicht dieser Theorien gesehen, dann verlieren alle Praxen des menschlichen Umgangs, die Verantwortung und Zurechenbarkeit voraussetzen, ihren Sinn. (c) Die größte Überzeugungskraft bescheinigt H. den Theorien, „welche das Verhältnis von Willensfreiheit und Kausalität im Sinne einer Doppelaspektivität zu begreifen suchen". Anstelle eines ontologischen Dualismus werde hier „eine unhintergehbare Perspektivität ein und desselben Gegenstands behauptet" (50). Genannt werden Aristoteles' Hylemorphismus, Kants Unterscheidung von *homo phaenomenon* und *homo noumenon* und aus der gegenwärtigen Diskussion die Unterscheidung von Ursachen und Gründen. Unklar bleibt hier der Begriff der Doppelaspektivität; nicht genügend berücksichtigt wird die Tatsache, dass auch der freie Wille eine Kausalität ausübt.

Das geschriebene Recht kennt, so *Sonja Rothärmel* (= R.), keinen einheitlichen Begriff der Person. Mit der Anwendung des Personbegriffs werden unterschiedliche Zwecke verfolgt; deshalb variieren sein Inhalt und seine Bedeutung je nach Rechtsgebiet. R. will zeigen, dass wir einen solchen verbindlichen Begriff der Person auch gar nicht brauchen. Im Personbegriff bündeln sich rechtlich geschützte Interessen. Er sei, wie der Begriff der Menschenwürde, nicht statisch konzipiert; diese beiden Begriffe entwickelten sich erst in Wechselwirkung mit den sich wandelnden gesellschaftlichen Wertvorstellungen. Statt bei der Frage nach den Grenzen persönlichkeitsverändernder Eingriffe auf die Natur und die unantastbare Würde des Menschen zu verweisen, sollte die gesellschaftliche Pflicht, Ermessensspielräume des Gesetzgebers zur Diskussion zu stellen, stärker betont werden, als es bisher bei der Debatte über den Lebensschutz der Fall war. Als wesentliches Moment der Menschenwürde könne man im Recht das Primat des Selbstbestimmungsrechts des Einzelnen über seinen Körper einschließlich der körperlichen Voraussetzungen für seine personale Identität ausmachen. Wie bei allen medizinischen Eingriffen, so ist auch bei Eingriffen in Genom und Gehirn eine Abwägung von Kosten und Nutzen vorzunehmen. Dieses Gebot hat hier ein besonderes Gewicht, weil hier besonders tief und irreversibel in die personale Identität des Menschen eingegriffen wird. Eine somatische Gentherapie sei nur dann zulässig, wenn der Patient unter einer schwerwiegenden Beeinträchtigung leidet, die nicht anders behandelt werden könne, und wenn die möglichen Folgen des Eingriffs in einer gewichtigen Entlastung des Patienten bestünden.

Der medizinhistorische Überblick von *Frank Stahnisch* zeigt, dass auch die modernen Methoden einer materialistischen Hirnforschung von Zusatzannahmen ausgehen, die über den jeweils streng umgrenzten Anwendungsbereich hinausweisen. Das Bild des Wechselverhältnisses von Genom und Gehirn sei in den modernen Neurowissenschaften hoch komplex geworden; weder die funktionale Kohärenz des Gehirns noch die Identität der Person lasse sich am Genom allein festmachen. „Eine solche Annahme begeht den Fehlschluss, das menschliche Genom von einer notwendigen Bedingung für personale Identität zu einer hinreichenden zu erheben" (173). Die Funktionsebene der Neurogenetik lasse sich in ihrer wechselseitigen Bezogenheit auf die soziale und physische Umwelt kaum als Determinismus beschreiben, was besonders aus der adaptiven

Flexibilisierung von Gehirn und Genom deutlich werde. Es gelte, ein plastisches, jedoch kohärentes Personkonzept herauszuarbeiten, das insbesondere die Empfänglichkeit des Gehirns für Umwelteinflüsse berücksichtigt und die wechselseitigen Abhängigkeiten von Gehirn, Genom und soziokulturellen Kontexten neu bestimmen kann.

Am Beispiel der Psychopharmaka geht *Sarah A. Shoichet* (= S.) auf die ökonomischen Hintergründe des Verständnisses von Krankheit und Gesundheit ein. Es gibt, so das Zitat des Nobelpreisträgers Sydney Brenner am Beginn des Aufsatzes, zwei Arten von Gesundheitsfürsorge: die Sorge für die Gesundheit der Bevölkerung und die Sorge für die finanzielle Gesundheit der Pharmaindustrie. Die Gesundheit der Bevölkerung hängt davon ab, dass die notwendigen Medikamente zur Verfügung stehen. Wenn aber die ‚Gesundheit' der Pharmaindustrie in einem gewissen Ausmaß von der Krankheit abhängt und die Begriffe Gesundheit und Krankheit keine Konstanten sind, dann kann die Pharmaindustrie Einfluss auf unsere Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit ausüben. Beruht, so fragt S., die verbreitete Behandlung von Depressionen mit Medikamenten auf den Ergebnissen unbeeinflusster Forschung, oder spiegelt sie die Tatsache, dass wir in einer Gesellschaft leben, in welcher die Menschen manipuliert werden zu glauben, dass die moderne Wissenschaft Pillen entwickeln wird, um alles und jedes zu heilen? Als weiteres Beispiel nennt sie die wachsende Zahl der Kinder in den USA, deren Attention Deficit Disorder (ADD) medikamentös behandelt wird. Beruht das auf Erkenntnissen der Medizin oder auf erfolgreichen Verkaufsstrategien der Pharmaindustrie? S. fordert die Wissenschaftler auf, grundlegende Fragen wie die, was eine Krankheit und was erforscht werden muss, selbst in die Hand zu nehmen, weil sie andernfalls nicht durch wissenschaftliche und ethische Analyse, sondern nach wirtschaftlichen Interessen entschieden würden.

Die Verhaltensgenetik unterscheidet sich nach *Marco Stier* (= St.) von anderen Wissenschaftszweigen dadurch, dass sie nicht die Gemeinsamkeiten von Individuen einer Art untersucht, sondern die Ursachen ihrer Verschiedenheit. Dadurch ist im Programm dieser Wissenschaft ein ethisches Problem angelegt: die Gefahr der Diskriminierung. Sie ergibt sich daraus, dass in der Praxis dem Unterschied zwischen genetischer Determination und Disposition nur eine geringe Bedeutung beigemessen wird. Während die gesellschaftliche Abwehr einer manifesten Disposition, die sich im Verhalten zeigt, berechtigt sein kann, führe die Tendenz der Gesellschaft zur Risikovermeidung dazu, Menschen lediglich aufgrund latenter Merkmale auszugrenzen. St. zeigt anhand von Beispielen, welche Formen eine solche Diskriminierung haben kann. So wird etwa ein Arbeitnehmer, der eine Disposition zu psychischer Instabilität zeigt, eher nicht eingestellt.

H. verweist auf die genetische Diskriminierung, die mit der pränatalen Diagnostik verbunden sein kann. Ein weiterer Problemkreis ist die Medikalisierung, d. h. dass menschliche Merkmale und Verhaltensweisen, die früher als naturgegeben, wenn auch bisweilen als unerwünscht galten, zum Gegenstand von Medizin und Therapie werden. Das kann bedeuten, dass gesellschaftlich nicht geschätzte Verhaltensweisen, die keine Krankheiten sind, pathologisiert und als therapiebedürftig erklärt werden; dem könne die Verhaltensgenetik Vorschub leisten. Schließlich geht St. auf Verantwortung und Strafe ein. Was bedeutet es für den Umgang mit dem Straftäter, wenn der Einfluss genetischer Merkmale auf das Verhalten als determinierend angesehen wird? Die Straffreiheit ist nur eine Möglichkeit. Wenn das Verhalten durch die Gene determiniert ist, warum sollte der Täter dann nicht in lebenslange Sicherheitsverwahrung genommen werden? Angenommen, es gibt Möglichkeiten, in die genetische Ausstattung eines Menschen einzugreifen und es besteht ein öffentliches Interesse an einem solchen Eingriff, warum sollte dann nicht eine lebenslange Zwangsmedikation angeordnet werden?

F. Ricken S. J.

Gleichheit und Gerechtigkeit in der modernen Medizin. Herausgegeben von *Oliver Rauprich, Georg Marckmann, Jochen Vollmann* (Ethica). Paderborn: mentis 2005. 338 S., ISBN 3-89785-311-6.

Gerechtigkeit ist nach John Rawls die erste Tugend sozialer Institutionen, und eine solche soziale Institution ist das Gesundheitswesen eines Staates. Die Beiträge dieses Bds. sind in vier Gruppen geordnet. 1. „Gleichheit oder Vorrangigkeit?" Hier geht es um die

Bedeutung und die Grenzen egalitaristischer Gerechtigkeitsvorstellungen. 2. „Soll die Anzahl zählen?" Wie ist der Konflikt zwischen Gesichtspunkten der Gerechtigkeit und der Effizienz zu entscheiden? Sollen die begrenzten Mittel so verteilt werden, dass in jedem Fall der größeren Zahl geholfen wird? 3. „Die Idee einer medizinischen Grundversorgung". Wie lassen die Kosten des Gesundheitswesens sich begrenzen? Anhand welcher Kriterien lässt sich zwischen notwendigen und nicht notwendigen Leistungen unterscheiden? 4. „Eigenverantwortung und medizinische Versorgung". Soll die Solidargemeinschaft auch für selbstverschuldete Gesundheitsschäden aufkommen? – Auf jeden dieser vier Problembereiche sei anhand eines Beitrags eingegangen.

Mit der von Harry Frankfurt, Derek Parfit u. a. vorgebrachten Kritik am Egalitarismus befasst sich *Oliver Rauprich* (= R.). Gleichheit gilt von jeher als ein wesentliches Merkmal der Gerechtigkeit; dagegen bezweifeln die Kritiker, dass Gleichheit als solche ein moralischer Wert ist, und sie bringen dafür zwei Argumente. (a) Gleichheit unter einer bestimmten Rücksicht kann auf zwei Weisen hergestellt werden; man kann eine Angleichung der schlechter Gestellten nach oben oder eine Angleichung der besser Gestellten nach unten vornehmen. Eine Angleichung von oben nach unten ist jedoch unter keiner Rücksicht wünschenswert. Daraus folgt, dass Gleichheit als solche kein Wert ist. (b) Es kommt nicht darauf an, wie viele Güter ein Mensch im Verhältnis zu anderen Menschen hat, sondern darauf, ob er genügend Güter hat, um ein menschenwürdiges Leben führen zu können. Entscheidend ist nicht die Gleichheit aller Menschen, sondern die Allgemeinheit bestimmter Standards. Wenn die vorhandenen Mittel nicht ausreichen, um diese Standards für alle Menschen zu sichern, dann haben die am meisten Bedürftigen den Vorrang. An die Stelle der Gleichheit tritt also das Prinzip, dass die am meisten Bedürftigen den Vorrang haben. R. vertritt einen pluralistischen Ansatz: Egalitarismus und Vorrangposition schließen einander nicht aus, sondern ergänzen einander; eine Gerechtigkeitskonzeption muss beide Aspekte integrieren, ohne ihre Unterschiede zu negieren. Er zeigt am Beispiel der Transplantationsmedizin, dass in der medizinischen Praxis sowohl der Gesichtspunkt der Gleichheit wie der des Vorrangs von Bedeutung ist.

1977 schilderte John Taurek folgende Situation: David ist todkrank, aber er kann mit einer bestimmten Menge eines knappen Medikaments gerettet werden. Es gibt jedoch noch fünf andere Patienten, die auf das Medikament angewiesen sind; jeder von ihnen benötigt aber nur ein Fünftel der Menge, die David braucht. Wie soll der Arzt entscheiden? Ein Utilitarist würde sich für das Überleben der fünf Patienten entscheiden. Dagegen hat nach Taurek die Anzahl der Überlebenden nicht die geringste moralische Relevanz. Was zählt, ist vielmehr der Anspruch der Patienten auf Gleichbehandlung durch den entscheidenden Arzt; er muss jedem Patienten die gleiche Überlebenschance geben. „Man sollte dann etwa eine Münze werfen: Kopf für David, Zahl für die anderen" (106). *Weyma Lübbe* geht ein auf die Kontroverse über diesen Kasus, und sie verteidigt Taureks Lösung. Worauf die Patienten einen moralischen Anspruch haben, ist, dass das Medikament in einer Art und Weise verteilt wird, die ihr je eigenes Überlebensinteresse nicht geringer achten als das des je anderen. Die Verteilungsgerechtigkeit ist hier nicht eine Eigenschaft des Resultates, sondern des Verteilungsprozesses: Wurde einer der Betroffenen willkürlich vorgezogen, oder wurde auf die Chancengleichheit geachtet?

Worin könnte eine medizinische Grundversorgung bestehen? *Christian Lenk* rekonstruiert aus der Diskussion über die medizinische Verteilungsgerechtigkeit vier fundamentale Kriterien. (a) Bedarfsgerechtigkeit. Der Gesichtspunkt, nach dem die Ressourcen verteilt werden, ist der Bedarf; die einzige Voraussetzung, um Ressourcen zu erhalten, ist der Nachweis des Bedarfs. (b) Gleichmäßigkeit der Verteilung. Jede Behandlung muss nach den gleichen Kriterien beurteilt werden; gleicher Bedarf erfordert gleiche Behandlung; Fälle gleicher Schwere und Dringlichkeit sollen gleich behandelt werden. (c) Schutz vulnerabler Gruppen. Dazu zählen z. B. Kinder, alte Menschen, Demenzkranke und körperlich und geistig Behinderte. Sie verdienen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, eine vergleichsweise privilegierte medizinische Versorgung. (d) Das Krankheitskriterium. Es ist in Beziehung zum Bedarfsprinzip zu sehen. Lebensbedrohliche Erkrankungen und die Gefahr irreversibler Schädigungen, etwa in der Pädiatrie, sind z. B. ein Grund, auch teure Hightechmedizin in den Bereich der Grundversorgung einzubeziehen.

Müssen die Betroffenen die Kosten für die erforderliche Behandlung selbst tragen, wenn die Erkrankung oder Verletzung auf ein selbst gewähltes Risiko zurückzuführen ist? *Georg Marckmann* (= M.) unterscheidet zwischen prospektiver und retrospektiver Verantwortung. Prospektive Verantwortung bezieht sich auf zukünftig zu Leistendes, retrospektive Verantwortung dagegen auf Handlungsfolgen, die einer Person zugerechnet werden. Bei der Frage, ob Eigenverantwortung ein Grund für ungleiche Leistungsansprüche ist, handelt es sich um die retrospektive Verantwortung. Hier nennt M. drei Probleme: (a) Das Problem der kausalen Verursachung: Die meisten Erkrankungen beruhen auf einem multikausalen Ursachengeflecht; außer Sportunfällen dürfte es deshalb nur wenige Fälle geben, in denen sich eine kausale Verursachung eindeutig nachweisen lässt. (b) Das Problem der Entscheidungsautonomie: Die zu verantwortenden Handlungen müssen auf einer selbstbestimmten Entscheidung beruhen, die in Kenntnis der Alternativen und der möglichen Folgen gefällt wurde. Die Handlungsfreiheit darf nicht durch Krankheit oder äußere Einflüsse eingeschränkt sein; die Betroffenen mussten vorher über die gesundheitlichen Risiken ihres Verhaltens aufgeklärt werden. (c) Das Problem der normativen Standards: Wo verläuft die Grenze zwischen nicht vermeidbaren Risiken des täglichen Lebens, und welche Risiken sind mit vertretbarem Aufwand vermeidbar? Die Auswirkungen bestimmter Lebensstile auf die Gesundheit können durchaus ambivalent sein; bei vielen Sportarten gibt es ein Verletzungsrisiko, aber sie mindern das Risiko von Herz-Kreislauf-Erkrankungen. Wie ist hier abzuwägen? M. plädiert deshalb für eine Förderung der prospektiven Eigenverantwortung durch gesundheitliche Aufklärung, Förderung gesundheitsbewussten Verhaltens und das Anbieten von Früherkennungsmaßnahmen. F. Ricken S. J.

2. Biblische und Historische Theologie

Markl, Dominik, *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes*. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5 (Herders biblische Studien; Band 49). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2007. X/346 S., ISBN 978-3-451-29475-4.

Was macht ein Volk zu einer politischen Gesellschaft, oder zugespitzter gesagt, eine Gruppe von Menschen zu einem Staat? Indem sie sich eine Verfassung gibt, so die Antwort. Diese Verfassunggebung ist ein Prozess, welcher mit einer Konstituente der verfassunggebenden Versammlung beginnt, und damit endet, dass das Volk die ausgearbeitete Verfassung in Kraft setzt und für verbindlich erklärt. Die Konstitution beginnt ihre Rechtskraft zu entfalten, sie wird ausgelegt und vielleicht auch einmal in einigen Artikeln oder auch als Ganze geändert. Das Volk ist nun Staatsvolk und lebt unter der für alle seine Mitglieder verbindlichen Verfassung. Dominik Markl (= M.) geht von einem solchen Prozess aus, der im 21. Jhdt. als Faktum das Staatsleben der meisten Völker prägt, und misst und vermisst mit einem solchen „Idealtyp" (mit Max Weber gesprochen) die Geschichte des biblischen Volkes Gottes.

M.s Vorgehensweise ist ergiebig, seine Anfrage zeitigt Ergebnisse, welche zu einem vertieften Verständnis Israels führen. So ergibt sich: Das Volk Israel erhielt eine Verfassung, wovon Ex 19–24 und Dtn 5 berichten. Allerdings gab es keine verfassunggebende Versammlung und keinen Akt des Volkes, mit dem es sich konstituierte. Gott nahm nämlich dem Volk die Suche nach einer Verfassung ab und gab ihm die „Zehn Worte" („Deka-log"). Gott setzte sie in Kraft und wachte über ihre Anwendung. Um diese Akte Gottes zu würdigen, helfen die „Großerzählungen" von der Schöpfung der Welt und dem Werden eines Volkes, welches dazu aus Ägypten ausziehen und durch die Wüste wandern muss, bis zum Tode des Anführers Moses. Er selbst ist noch ein lebendiges Verfassungsgesetz und bereitet die Zeit nach seinem Tode vor, wo nur noch die Verfassung, „das" Gesetz, spricht. Diese „Großgeschichten" berichten nicht nur, was war, was vorausging, sondern bilden regulative Kräfte einer Verfassungsauslegung. Das dürfen und sollen sie sein, denn dazu und deswegen hat Gott sie autorisiert. Überhaupt Gott:

Er ist der „archimedische Punkt [...] für die Verfassung des biblischen Volkes [...]: Gründer, Retter, Vertragspartner, König, Gesetzgeber, werbender und eifernder Liebhaber. Ohne Gott kein Volk, keine Freiheit, keine Identität, kein Recht, kein Ethos, keine Geschichte, keine Religion. Kein Universum, nichts" (287). Der Akt dieser Verfassunggebung, das ist nicht zu vergessen, ist selbst ein Text und damit eine „Identifikationsgestaltung für menschliche Gemeinschaften" (5).

M. schaltet ein *erstes* Kap. (A) (5–32) über „Erzählung und Recht" voraus; beide sind, so die These „Medien der Gesellschaftskonstitution". Beide, so darf ich anfügen, auf je einzigartige und unterschiedliche Weise: Die Erzählung hilft verstehen und normiert Aussagen über das Geschehen; das Recht ordnet und gestaltet. Die Erzählung blickt erst einmal nach rückwärts und schafft kollektive Identität für die Zukunft (16), Recht sieht nach vorne, bezieht jedoch seine Legitimität aus den zurückliegenden, einst gesetzten, jedoch weiter wirkkräftigen Verfassungsakten. Das Recht spielt im Umgang Gottes mit den Menschen, besonders den Völkern, eine wichtige, unersetzliche Rolle. M. weiß souverän mit den Erkenntnissen der modernen Sprachphilosophie umzugehen.

Das *zweite* Kap. (B) (33–274) arbeitet die Rolle des Dekalogs als Verfassung im Pentateuch heraus: Zuerst den „Bundesschluss am Sinai", soweit in Ex 19–24 berichtet (33–173), sodann die „Aktualisierung des Horebbundes", in der Fassung von Dtn 5 (174–254). Bundesangebot und Gehorsamsbedingung sind die wesentlichen Sprechakt-Elemente der Gottesbotschaft (71). Innerhalb des Bundesangebotes stellt Gott bereits in der Präambel die Bundesbeziehung her (97). Sie „eröffnet [...] jenen von versklavenden Mächten geschützten Raum der Freiheit, in dem das Gottesvolk vertrauensvoll seinem Wort gehorsam sein kann" (103). Auf 103 bis 123 bespricht M. die einzelnen Ge- und Verbote des Dekalogs. M.s Arbeit zu Dtn 5 geht exegetisch-theologisch gesehen trotz einiger Vorarbeiten (so von N. Lohfink) einen bislang wenig begangenen Weg (175). Eine Schlussüberlegung legt sodann beide Dekaloge vom gesamten Pentateuch her aus (255–274). Diese wenigen Seiten zu den Büchern Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium finde ich in ihrer Prägnanz, Orientierungsfunktion und auch Theologie sehr gelungen.

Der Verfassungskraft des Dekalogs, seiner Rezeption und seiner möglichen Funktion oder tatsächlichen Relevanz im heutigen Verfassungsleben ist das *dritte* Kap. (275–288) gewidmet. Dekalog und moderne freiheitliche säkulare Verfassung in Zusammenhang zu bringen, ist deswegen berechtigt, weil doch „Religion und Philosophie [...] von einem kulturwissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen zu den grundlegenden Bezugsfeldern des Verfassungsstaates" gehören (29, P. Häberle zitierend). Wer der (m.E. begründbaren) Ansicht ist, dass dem modernen Verfassungsstaat unter Anerkennung verschiedener Einflüsse, von Säkularisierungen und bei differenzierter juristischer Entfaltung doch ein christlich-jüdischer Ursprung nicht abzuerkennen ist, wird M.s Arbeit so verstehen und darin würdigen, dass von der Wirkung des Dekalogs auf die moderne Verfassung her sich der Dekalog neu lesen lässt und in vertiefter Weise zum Sprechen gebracht werden kann.

Die rein exegetische Arbeit an den Exodus- und Deuteronomium-Versen – welche Fachleute kompetenter zu würdigen wissen werden – setzt sich mit der Forschung intensiv auseinander, bringt die Texte zum Sprechen und dies in einer auch dem Nicht-Exegeten verständlichen Sprache. Die Dynamik von Ex 19 bis 24 wird dabei ebenso deutlich wie die „Nacharbeit" von Dtn 5, welche auf offene Fragen von Ex 19 bis 24 antwortet (56: „Was steht z.B. eigentlich auf den Tafeln? Einige Fragen werden erst im Dtn Vereindeutigungen erfahren"). Eine höchst anregende Arbeit, in einem mitreißenden Stil geschrieben, erwachsen aus dem Engagement für „eine Pädagogik interpersonaler Anerkennung" (286). N. Brieskorn S. J.

Gerstenberger, Erhard S., *Israel in der Perserzeit*. 4. und 5. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie; Band 8). Stuttgart: Kohlhammer 2005. 416 S., ISBN 3-17-012337-8.

Nach anderen Monographien wie seinem Kommentar zu Levitikus (1996) oder den „Theologien im Alten Testament" (2001) präsentiert Verf. als offensichtlich arbeitsamer „Pensionär" (9) diese historische und literaturgeschichtliche Einführung zur Perserzeit

als biblischer Epoche, die gemäß ihrem Anspruch breite Problemfelder in den Blick zu nehmen hat. Die Themenstellung gewinnt ihre Brisanz aus der Forschungsgeschichte der letzten Jahrzehnte, in denen immer mehr Forscher die Entstehung großer Textbereiche des AT in dieser Periode der Geschichte Israels verorten, während früher ein höheres Alter vieler Texte mit einem Entstehungszeitraum zwischen 10. und 6. Jhdt. v. Chr. angenommen worden war. Verf. schlägt mit diesem Versuch einer Gesamtdarstellung eine breite Bresche für die neuere Sichtweise. Zugleich vermutet er, die alttestamentliche Forschung müsse „noch weite Wege gehen, bevor sie ihre traditionellen Deutungsmuster hinter sich lassen bzw. ergänzen kann" (9).

Der Bd. gliedert sich in für die Reihe „Biblische Enzyklopädie" obligatorische vier Hauptteile: Die ersten beiden stellen einer kurzen Skizze des Bildes der persischen Periode, wie es explizit in biblischen Texten gezeichnet wird (13–35), „die uns erkennbare Geschichte" – d. h. die Bemühung um eine historische Darstellung mit Konzentration auf bibelwissenschaftliche Interessen – gegenüber (36–115). Der dritte Teil (116–322) deckt gut die Hälfte des Umfangs des Buches ab und behandelt literarhistorische Fragestellungen biblischer Schriften. Im vierten Abschnitt (323–404) wird nach dem „theologischen Ertrag" gefragt. Historische Landkarten (10f.), einige Abbildungen (z. B. 12, 48, 59, 73, 77) und eine Vielzahl von Textbeispielen bereichern Erscheinungsbild und Lebendigkeit der Darstellung. Drei Register (405–416) erleichtern die gezielte Handhabung des Buches.

Relativ wenige Schriften des AT (bes. Esra, Nehemia, Deuterojesaja, Haggai, Sacharja) – nur etwa fünf Prozent des Textumfangs – nehmen direkt auf die Perserzeit Bezug (14). Sie werfen Schlaglichter in die Periode der Rückkehr aus dem Exil, den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels, die Einrichtung der Provinz Juda sowie die Gestaltung der nachexilischen Gemeinde (14–31). Jedoch berichten die biblischen Zeugen „lediglich über ausgewählte Episoden" (32), und dies mit theologischem Interesse. Daher stützt sich die historische Darstellung auf außerbiblische schriftliche Überlieferungen besonders aus persischen und griechischen Quellen (36–39) sowie auf archäologische Funde und Befunde (39–44). Sie lassen Geschichte der Politik, Religion und des Alltagslebens nachskizzieren (44–74) sowie die Verhältnisse in Juda und in der Diaspora in Babylonien und Ägypten im Kontext des persischen Großreiches einschätzen (74–115).

Für die Literaturgeschichte der biblischen Schriften ist von besonderem Interesse, wie viele Texte erst in nachexilischer Zeit verfasst wurden bzw. ihre Endgestalt gefunden haben. Aus den zahlreichen Textbereichen aus allen drei Kanonteilen, die im dritten Abschnitt diskutiert werden, sei nur die besonders strittige Frage der Entstehung des Pentateuch herausgegriffen. Verf. hält in gängigen Modellen die „reader-response"-Perspektive für unzureichend mitberücksichtigt (294). Da der „entscheidende Antrieb zur Verschriftung … die öffentliche Verlesung des Textes (vgl. Dtn 29–31; Jer 36; Neh 8)" sei (294), bestehe der Pentateuch in einer „Ansammlung von Materialien für frühjüdische Gemeindeversammlungen, teils im Heimatland, teils in der babylonischen (vielleicht auch anderswo lokalisierten) Diaspora" (295). Es liege „in der Natur der Sache, dass die Konstitution der Jahwegemeinden um ihr religiöses Rückgrat, die Tora, herum erst nach der Befreiung durch die Perser im Jahre 539 v. Chr. gleichzeitig mit der Entstehung der Heiligen Schriften voll einsetzte und im 5. Jh. v. Chr. zu einem guten Ende gebracht wurde" (295). Die Suche nach Regeln und Richtlinien für die Gestaltung des kultischen und gemeinschaftlichen Lebens in der Perserzeit sei „die Haupttriebfeder der priesterlichen und dtr. Torasammlungen", von denen her „Zuwächse anderer, z. T. älterer literarischer Blöcke und Schichten" zu verstehen sei (298). Nach der „Modellierung der Exodusgeschichte nach den Bedürfnissen der judäischen Gemeinden der Perserzeit" (302) sei der Pentateuch mit alten Erzählungen über die Erzeltern und die Urgeschichte aufgefüllt worden (302–320). Wenn Verf. schließlich konzediert, dass die „tatsächliche Entstehung des Pentateuch" „trotz aller erhebbaren Daten und Umstände weitgehend im Dunkeln" liege (320), wird deutlich, dass in dem vorgestellten Denkansatz wiederum nur eine unsichere Hypothese vorgestellt wird. Die Annahme einer späten Gesamtkonzeption des Pentateuch könnte aber vielfache großkonzeptionelle literarische Zusammenhänge innerhalb des Pentateuch erklären, die in der jüngsten Forschung immer mehr in den Blick rücken, die aber in traditionellen Hypothesen eines vielphasigen, sukzessiven Wachstums kaum zu deuten waren.

Der „theologische Ertrag" bietet neben einer zusammenfassenden Darstellung babylonischer und persischer Religiosität (324–328) theologische Erörterungen zur Genese ekklesialer Strukturen, Monotheismus und Geschwisterethos in der Glaubensgemeinschaft (328–386) sowie aktuelle Bezüge („Anstöße zur Weltgestaltung" 386–404).

Insgesamt liegt mit diesem Buch ein Werk gereifter Entwicklung vor. Auf einem breiten Erfahrungshintergrund von Leben und Arbeit in Deutschland, Brasilien, Südafrika und den USA (9) beweist Verf. eine Offenheit für sehr verschiedene kulturelle Kontexte und Fragestellungen. Sprachlich gewandt und mit einer Weite des Horizonts verhandelt er die historischen und theologischen Fragestellungen unter Einbeziehung befreiungstheologischer, feministischer und ökumenischer Perspektiven sowie von soziologischen Forschungen. Nicht in allen Teilen sind höchste Konzentration und Präzision vorrangige Stileigenheiten der Darstellung. Und nicht in allen behandelten Themen kann auf so eingeschränktem Raum die im Rahmen der fachlichen Diskussion notwendige Tiefe der Reflexion erreicht werden. Dennoch bietet das Buch einen informativen, teils unkonventionellen und berücksichtigenswerten Beitrag für die alttestamentliche und religionsgeschichtliche Forschung sowie zum einführenden Studium. D. Markl S. J.

La Bibbia del xiii secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi. Convegno della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL), Firenze, 1–2 giugno 2001, a cura di *Giuseppe Cremascoli* e di *Francesco Santi* (Millennio Medievale; 49). Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzo 2004. XVI/379 S., ISBN 88-8450-118-0.

Es ist eine große Freude, diesen Sammelbd. der italienischen Kollegen vorzustellen, der einen bedeutenden Forschungsbeitrag zur Geschichte der Exegese leistet. In den beiden vergangenen Jahrzehnten sind immer wieder Untersuchungen zur Bibel und zur Bibelauslegung im 13. Jhdt. entstanden. Um so wichtiger ist es, dass sich jetzt die internationalen Fachleute zusammengefunden haben, um einen Überblick über die Forschungslage zu erstellen. Der Bd. umfasst im Einzelnen folgende Beiträge: Die „Introduzione" von *Giuseppe Cremascoli* (IX-XVI) zeichnet in großen Strichen die Forschungslandschaft nach und stellt jeden der folgenden Aufsätze in seinen Kontext. Teil 1 („La Bibbia del XIII secolo") besteht aus einem einzigen Aufsatz, dem status quaestionis aus der Feder von *Louis-Jacques Bataillon*: „La Bible au XIII^e siècle. Une incitation aux recherches de demain" (3–11); er bietet ein schönes Panorama unserer Kenntnisse zur Textgeschichte und zur *Glossa biblica* dar und formuliert einige Desiderata. Sie laufen im Wesentlichen darauf hinaus, die Weise der Aktualisierung der biblischen Botschaft im 13. Jhdt. zu untersuchen.

Der zweite Teil, überschrieben mit „I codici e il testo", stellt drei Abhandlungen zusammen: *Guy Lobrichon*: „Les éditions de la Bible latine dans les universités du XIII^e siècle" (15–34), *Pierre-Maurice Bogaert*: „Paris, 1274. Un point de repère pour dater la Bible (française) du XIII^e siècle" (35–45), *Rosanna Miriello*: „La Bibbia portabile di origine italiana del XIII secolo. Brevi considerazioni e alcuni esempi" (47–77). Guy Lobrichon, der französische Kenner hochmittelalterlicher Bibelausgaben, geht der Frage nach, wie die Pariser Dominikaner die Bibel herausgegeben haben: auf der Grundlage welchen Textes?, im Zusammenspiel mit der Glossierungstechnik des 11. und 12. Jhdts. oder mit einem neuen Zugriff?; waren die Ausgaben des 13. Jhdts. um Vereinheitlichung des Textes bemüht oder primär um seine Reform? Der belgische Benediktiner *Pierre-Maurice Bogaert*, ausgewiesener Historiker der lateinischen Bibel, geht der neuen französischsprachigen Bibelausgabe des Jahres 1274 nach, indem er sie im Kontext des 2. Konzils von Lyon verortet. Rosanna Miriello präsentiert die Ergebnisse ihrer Arbeit über italienische Taschenbibeln des 13. Jhdts.; instruktiv ist dabei besonders die Tabelle (61–69), in der sie die Handschriften nach materiellen Gesichtspunkten geordnet verzeichnet.

„Autocoscienza die criteri" steht über dem dritten Teil, der vier Abhandlungen umfasst: *Giuseppe Cremascoli*: „La Bibbia nella «Summa» di Guglielmo Bretone" (81–92), *Gillian Rosemary Evans*: „Gloss or Analysis? A Crisis of Exegetical Method in the Thirteenth Century" (93–111), *Gilbert Dahan*: «Sorbonne II.» Un correctoire biblique de la seconde moitié du XIII^e siècle" (113–153), *Mark Zier*: „The Development of the

Glossa Ordinaria to the Bible in the Thirteenth Century: The Evidence from the Bibliothèque Nationale, Paris" (155–184). Der Franziskaner Wilhelm von Brito hat mit seinen *Expositiones vocabulorum biblie* eine neue Gattung exegetischer Literatur geschaffen, so weist der Bandherausgeber in seinem eigenen Beitrag nach, wenngleich Wilhelm sich damit einreiht unter die Lexicographen seines Jhdts., wie beispielsweise Huguccio von Pisa und Eberhard von Béthune. Die englische Mediävistin *Gillian R. Evans* greift eine tiefer liegende hermeneutisch-theologische Problematik auf, wenn sie die Entwicklung der *Glossa biblica* im 13. Jhdt. in den Blick nimmt. Ausgehend von der heute eher bezweifelten Annahme eines am Ende des 12. Jhdts. fixierten Zustands der biblischen Glosse legt sie die veränderten Lektüretechniken bei den Mendikanten im 13. Jhdt. dar, die mitbedingt worden sind von den neuen exegetischen Arbeitsinstrumenten, wie z.B. den *Concordantiae* Hugos von Saint-Cher. In der Folge hätten sich eine „hard" und eine „soft" Exegese entwickelt. Erhellendes bietet zu dieser Fragestellung auch die Abhandlung von Christopher Ocker: Biblical Poetics Before Humanism and Reformation, Cambridge: Cambridge University Press 2002. *Gilbert Dahan* geht in seiner grundlegenden Studie der textkritischen Methode und den Quellen des Bibel-Correctorium *Sorbonne II* nach. Der amerikanische Gelehrte *Mark Zier* schließlich, mehrfach ausgewiesen durch seine Handschriftenstudien zur *Glossa ordinaria*, stellt seine neuesten Arbeitsergebnisse über die Geschichte des Bibeltextes am Beispiel von Handschriften der Pariser Nationalbibliothek dar. Sämtliche Beiträge sind reich dokumentiert mit Tabellen, Listen, Handschriftenbeschreibungen und vergleichenden Materialien.

Der letzte Teil trägt die Überschrift „Alla prova del testo" und weist die folgenden Aufsätze nach: *Riccardo Quinto*: „La parabola del Levitico" (187–267), *Athanasius Sulavik*: „*Principia* and *Introitus* in Thirteenth Century Christian Biblical Exegesis with Related Texts" (269–321), *Martin Morard*: „Entre mode et tradition: les commentaires des psaumes de 1160 à 1350" (323–352). In seiner meisterlichen Abhandlung skizziert Riccardo Quinto die wesentlichen Fragen und die geschichtlichen Marksteine der Rezeption des Buches Levitikus in der christlichen Latinität. Im Anhang fügt er Teileditionen der einschlägigen Kommentare von Petrus Cantor und Stephan Langton bei. *P. Sulavik* versucht, die große Formenvielfalt der *Principia* und der *Introitus* in die Exegese bei den Lehrern der Pariser Universität zu ordnen und die darin entwickelten Strukturen herauszuarbeiten. Angesichts der Materialfülle handelt es sich um einen hilfreichen Überblick. Verwiesen sei dafür auch auf die Untersuchung von Thomas Prügl: „Die Bibel als Lehrbuch: Zum ‚Plan' der Theologie nach mittelalterlichen Kanon-Auslegungen", in: *Archa Verbi 1* (2004) 42–66. Aus seinen laufenden Untersuchungen zur mittelalterlichen Psalmenauslegung teilt Martin Morard erste Ergebnisse zu den problematischen Autorzuschreibungen dieser Kommentierungen mit, welche er zudem im Anhang dankenswerterweise auflistet.

Im Übrigen ist der reiche Bd. mit vier Registern ausgestattet (Personen und Autoren des Mittelalters, moderne Autoren, Handschriften und Bibelstellen, 355–379).

R. Berndt S. J.

Chantraine, Georges, *Henri de Lubac, tome I.* De la naissance à la démobilisation (1896–1919). Préface de *Jacques Prévotat* (Études lubaciennes; VI). Paris: Les Éditions du Cerf 2007. VI/746 S., ISBN 978-2-204-08073-6.

In großen Zügen ist die Biographie Henri de Lubacs zwar bekannt, nicht nur durch verschiedene autobiographische Schriften des Kardinals zumindest zu Teilen seines Lebens („Mémoire sur l'occasion de mes écrits", „Mémoire sur mes vingt premières années" usw.), sondern auch durch einige neuere Lebensbeschreibungen (Antonio Russo, 1994 und Jean-Pierre Wagner, 1997); was bis jetzt jedoch fehlte, war eine umfassende Gesamtbiographie. Der Herausgeber der Œuvres complètes, Georges Chantraine (= Ch.), legt mit vorliegender Veröffentlichung den ersten einer auf insgesamt vier Bde. geplanten Biographie vor. Der Bd. umfasst die Zeit von der Geburt (1896) bis zur Entlassung aus dem Militärdienst (1919). Die folgenden drei Bde. sind den Zeitabschnitten 1919–1929, 1929–1960 und 1960–1991 gewidmet. In der Einleitung (8–56) des vorliegenden Bds. nennt der Biograph die Gründe, die ihn zu einer solchen umfassenden Lebens-

beschreibung gewissermassen prädestinierten: Da ist einerseits die persönliche Bekanntschaft mit dem Kardinal seit 1961 über drei Jahrzehnte hin, was andererseits für seinen Vorgesetzten ein Motiv war, ihn mit dieser Aufgabe zu betrauen. Hinzu kommt die gründliche Kenntnis seines Werkes und die Tatsache, dass der Kardinal ihm seine „Papiere" vermacht hatte. Dass der Biograph die vorkonziliare Kirche und zahlreiche der für Lubac wichtigen Zeitgenossen und Mitbrüder noch aus eigener Erfahrung kennt, erleichtert sicher auch das Verständnis für seinen „Gegenstand".

Das Gelingen einer Biographie wie der vorliegenden hängt nicht zuletzt davon ab, über welche Quellen der Autor verfügte. Und schon für diesen ersten Bd. kann man sagen: Der Biograph verfügt über ausgezeichnete, bisher weitgehend nicht ausgewertete Quellen. An erster Stelle sind hier die sich im Besitz der Familie befindlichen Briefe zu nennen, die der junge Lubac seinen Eltern und Geschwistern zwischen 1910 und 1923, also von seinem Aufenthalt im Kolleg von Mongré bis zu seinem Philosophiestudium in Jersey, geschrieben hat. Ein ganz bedeutender Teil dieser „Familienbriefe" stammt aus Lubacs Militärzeit, also aus den Jahren 1914 bis 1919. Über die Anzahl dieser Briefe kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man bedenkt, dass er in seiner Militärzeit mindestens zwei Briefe pro Woche an seine Familie schrieb. Zu den Familienbriefen kommen zahlreiche Briefe an andere Verwandte, seine Vorgesetzten in der Gesellschaft Jesu und zahlreiche Mitbrüder hinzu, mit denen er in Briefkontakt stand, ferner eine Art Tagebuch (Agenda) für die Zeit vom 1. Jan. bis zum 1. Nov. 1917. Der Biograph verwendet außerdem verschiedene Diarien aus dem Noviziat St. Leonards (England), die ihm nicht nur eine sehr detaillierte Schilderung des Noviziatsbetriebs in diesen Jahren, sondern auch Auskünfte über die Unterweisungen durch den Novizenmeister gestatten. Die vom „Service historique de l'Armée de terre" zur Verfügung gestellten Tagebücher erlauben zusammen mit den „Familienbriefen" eine detaillierte, stellenweise eine von Tag zu Tag voranschreitende Rekonstruktion seiner Militärzeit. Natürlich benutzt der Verf. auch die verschiedenen Dossiers des Archivs der französischen Jesuiten.

Ch. hat die in diesem ersten Bd. zu behandelnde Zeitspanne in folgende Abschnitte gegliedert: 1. Von der Geburt bis zum Abitur (1896–1912), 2. Das Universitätsjahr in Lyon (1912–1913), 3. Der Anfang des Noviziats in England (Oktober 1913-April 1915), 4. Die militärische Instruktion und der Fronteinsatz in Verdun (1915–1916), 5. Somme, Oise, die Champagne-Schlacht, Verdun und die Schlacht von Argonne (1916–1917), 6. Heimaturlaube (1915–1917), 7. Persönliches Leben (1915–1917), 8. Genesung in Saint-Maixent (Nov. 1917–Okt. 1918), 9. Vom Sieg der Alliierten bis zur Entlassung aus der Armee (31. Okt. 1918 bis 25. Sept. 1919).

Nennen wir jetzt aus der Fülle der Eindrücke, die die Lektüre dieses ersten Bds. der Biographie hinterlässt, drei mehr oder weniger zufällig ausgewählte. Der erste: De Lubac ist nicht nur ein ungemein fleißiger, sondern ein begnadeter Briefschreiber. Das zeigt sich schon in den Briefen des Siebzehnjährigen aus dem Noviziat in England. Hier beschreibt er meisterlich den typischen Charme der englischen Landschaft, die für den Franzosen kuriosen Sitten der Engländer, die „Hässlichkeit ihrer Bauweise". Seine Meisterschaft im Briefschreiben wird dann ganz besonders in seinen Kriegsbriefen deutlich, die durchaus zum Vergleich mit anderen großen Sammlungen von Landserbriefen herausfordern, den der Autor übrigens auch gegen Ende des Bds. durchführt (659–670). Der Landser, der es schließlich noch bis zum *sous-lieutenant* schafft, schildert in großer Objektivität und Plastizität, was er an der Front erlebt, freilich mit dem unterschwelligen Ziel, seine Eltern nicht unnötig in Angst und Sorge um ihn zu versetzen. Nennen wir im Zusammenhang mit diesem ersten Eindruck, von Lubac als leidenschaftlicher Briefschreiber, noch einen zweiten Zug, der gerade für diese Jahre charakteristisch ist: Der spätere Kardinal ist ein unermüdlicher Leser von – in diesen Jahren – hauptsächlich Geschichtswerken über sein Land, die Kirche usw. Und der Geschmack an den Quellen ist auch schon deutlich erwacht. An der Front liest er in den freien Minuten unter vielem anderen Caesar, Tacitus *(Germania)*, natürlich auf Latein, weswegen er seine Eltern um die Zusendung eines lateinisch-französischen Taschenwörterbuchs bittet.

Ein zweiter, im Hinblick auf das spätere Leben Lubacs wohl wichtigerer Eindruck: Er bleibt auch nach seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu außergewöhnlich eng mit seiner Familie verbunden, die ihn – und hier offensichtlich vor allem der Vater – vor dem Ein-

tritt religiös zutiefst geprägt hat. Die religiöse Berufung scheint sich hier ganz bruchlos und wie von selbst aus einem sehr tief und echt katholischen Elternhaus entwickelt zu haben. Gerade dieser erste Bd. gewährt damit einen Einblick in ein spezifisch französisches katholisches Milieu, aus dem dann eine ganze Generation von großen Katholiken in der ersten Hälfte des vergangenen Jhdts. hervorgegangen ist, von denen Lubac einer war.

Der dritte Eindruck ist eher eine Frage, die sich der Rez. stellt, der mehrere Jahre mit Lubac in der Jesuitenkommunität von Fourvière/Lyon gelebt, häufig persönlichen Kontakt mit ihm hatte und ihn als eher sensiblen, hoch empfindsamen, irgendwie auch äußerlich kränklich wirkenden Mann erlebt hat. Die Frage lautet: Wie war es möglich, dass der junge Mann, der doch aus einem so behütenden Elternhaus und einem noch mehr bewahrenden Jesuitennoviziat von Beginn des vergangenen Jhdts. plötzlich zum Militärdienst eingezogen wurde, die vier Jahre in der Hölle des Stellungskrieges in den Schützengräben in und um Verdun überlebt hat, ohne seelisch Schaden zu nehmen, wie es diese Biographie, glaubhaft gestützt auf die Quellen, schildert? Sein Biograph nennt ihn am Schluss der detaillierten Schilderung seines Einsatzes im Krieg sogar einen „friedlichen und fröhlichen Landser". Der Biograph deutet die Antwort an: „Er lebt im Frieden, soweit ihm das möglich ist, er weiht sich Gott durch seine jesuitischen Privatgelübde. Er bleibt in diesem Frieden, zusammen mit seinen Eltern, seinen Geschwistern, die sich ihrerseits auch der göttlichen Vorsehung anheim geben ... Er betet für seine Familie, seine Freunde, für die Toten, für den Frieden und den Sieg Frankreichs. In seinen Gebeten erwähnt er nicht den Feind, den er wie alle andern auch „boche" nennt ... Übel zugerichtet durch den Krieg, vom Abgrund Gottes und des Todes gepackt, ist Henri de Lubac ein friedlicher, fröhlicher Landser. So erscheint er nicht nur seinen Eltern, so ist er" (544).

Beigegeben ist dem Bd. eine sehr nützliche „Chronologie", die vor allem für die Zeit des Militärdienstes die Ereignisse und Ortsveränderungen Tag für Tag notiert (675–680), das Verzeichnis der benutzten Quellen (681–682), eine sehr reiche Bibliographie (682–702), ein Stammbaum der Familie (703–712) und ein Namenverzeichnis (713–738).

Man erwartet mit Spannung die Fortsetzung der Lebensgeschichte dieses großen Jesuiten und Theologen. H.-J. Sieben S. J.

Hafner, Johann Ev., *Selbstdefinition des Christentums.* Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2003. XV/654 S., ISBN 3-451-28073-6.

Das Buch stellt die redaktionell bearbeitete Fassung der gleichnamigen, von Klaus Kienzler betreuten Habilitationsschrift dar, die 2001 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg angenommen wurde. Es will mit Hilfe des Instrumentariums der systemtheoretischen Religionssoziologie von Niklas Luhmann die maßgebliche Selbstdefinition des Christentums in der Zeit seiner entscheidenden Weichenstellung in der zweiten Hälfte des zweiten Jhdts. (besonders bei Justin und Irenäus) als folgerichtige Entwicklung hin zu einer zukunftsfähigen Reflexivität und Identität beschreiben (darin die Interpretation Harnacks aufnehmend und neu bewertend), um auf diese Weise auch Identität und Zukunftsfähigkeit des heutigen Christentums im Kontext der aktuellen Vermischungstendenzen des Religiösen (vor allem durch die Esoterik) besser erkennen zu können (1. Einleitung, 1–17). Die Arbeit beansprucht in dieser Hinsicht, der erste größere systematisch-theologische Versuch zu sein, Luhmanns Religionstheorie auf eine genuin theologische Fragestellung anzuwenden (17). Im Unterschied zur bisherigen Patrologie und Dogmengeschichte, die die Entwicklung zwischen einem Anfang und der Folgezeit beschreiben, soll mit dem systemtheoretischen Instrumentarium die interne Logik dieser Entwicklung erkennbar gemacht werden (2f.). Die Arbeit setzt im zweiten Kap. (2. Fragestellung und Methodenwahl, 18–77) ein mit der Beschreibung des Ausgangsproblems, der heutigen Vermischungen des Religiösen (18–55), die einen theologischen Begründungs- und Begrenzungszwang implizieren und daher eine Selbstdefinition und eine Häresiologie nötig machen. Die bisherigen theologischen und dogmatischen Reaktionen sind für diesen Zweck aufgrund ihres unklaren Re-

ligionsbegriffs ungenügend (26–47; dieser Diagnose wird man zweifellos zustimmen müssen, auch wenn die Begründung dafür hier nicht sehr systematisch durchgeführt ist).

Als vielversprechender theologischer Lösungsansatz bietet sich eine systemtheoretische Betrachtung Luhmannscher Prägung an. Denn der religiöse Pluralismus und Synkretismus der radikalisierten Moderne lassen das Innen-außen-Problem des Christentums als Religion (Reich-Gottes-Anspruch und partikuläre historische Sozialform von Religion) in neuer Schärfe aufbrechen. Es bedarf also eines Religionsbegriffs, der dieses Problem bearbeitbar macht, d. h., der das Religiöse vom Nichtreligiösen, aber auch vom Andersreligiösen und vom Gleichreligiösen zu unterscheiden erlaubt, und zwar theologisch (von innen) und nicht nur religionswissenschaftlich, dabei aber gleichwohl die Unterscheidung nach außen kommunizierbar macht. Dies verspricht die systemtheoretische Religionstheorie Luhmanns, weil hier ein System dadurch entsteht, dass es seine Umwelt von sich unterscheidet und weil reflexive Systeme auch zu weiteren Unterscheidungen fähig sind und daher etwa im Selbstverständnis die Sichtweise der Umwelt mit der eigenen Sichtweise verbinden können. Insgesamt gibt es drei Perspektiven des religiösen Systems: die Beobachtung der Umwelt, d. h. anderer Systeme (des Fremdreligiösen wie Wissenschaft, Kunst usw.), die Beobachtung eines Teilsystems in der Umwelt (des Andersreligiösen, wie Heiden, Juden, Häretiker usw.), und die Beobachtung eines Teilsystems im System (des Gleichreligiösen, wie Kirchen, Riten usw.). „Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, zu rekonstruieren, wie die Differenz zum Nicht-Religiösen und zum Anders-Religiösen bestimmt wird. Wann werden Philosophen zu Häretikern? Wann wird eine Bibelauslegung zur Gegenkirche?" (54). Was nun speziell die Methode der Untersuchung betrifft, so wird die funktionalistische Analyse bewusst als Theologie betrieben (2.2 Zur Methode: Theologie und funktionale Analyse, 55–68). Die Systemtheorie bildet auch selbst einen Ansatz dazu, weil Systeme sich nur über ihre Selbstbeschreibung beschreiben lassen und die Beobachtung einer reflexiven Religion die Selbstbeobachtung berücksichtigen muss. Die Theologie ist eben das Teilsystem der Selbstbeobachtung im religiösen System Christentum, das für innere und äußere Konsistenz Sorge zu tragen hat. Wie man früher schon das Christentum mit Hilfe von importierten Differenz-Schemata beobachtet hat (Hypostase/Ousia, Akt/Potenz, Transzendentalität/Kategorialität, Archetyp/Phänotyp usw.), so sollen nun Schemata des Funktionalismus (System/Umwelt, Code/Programm) importiert und kontrolliert angewendet werden, um zur Selbstbeschreibung des Christentums angesichts diffuser Religiosität beizutragen. Funktion der Religion meint hier nicht (wie sonst häufig) eine manifeste oder latente Zweckdienlichkeit für anderes (Religion ist gut für die Gesundheit, für gesellschaftliche Integration usw.), sondern Bearbeitung des spezifisch religiösen Bezugsproblems, wie das Transzendente im Immanenten vorkommen kann. Hier ist das System durch seine Funktion und dessen Grundunterscheidung bestimmt. Religion wird nicht auf Nicht-Religiöses reduziert, sondern ist das System, das die Unterscheidung Transzendenz-Immanenz vornimmt und damit die Bedingungen seiner Fortsetzung schafft. Eine solche funktionalistische Analyse sieht von jeder Ontologie oder Metaphysik ab. Sie sucht nicht nach einer Erklärung der Welt aus ihren Gründen, sondern beschreibt Untersuchungsperspektiven. Sie beobachtet nicht Seiendes oder Phänomene, sondern Seins- und Phänomenunterscheidungen, d. h. Beobachtungen. Da der konditionale (und damit nicht-exklusivistische) Charakter der gewählten funktionalistischen Methode hinreichend deutlich ist, kann auch der übliche Funktionalismus-Vorwurf (Funktionalisierung als Aufhebung der Religion) m. E. als aus dem Weg geräumt betrachtet werden. Damit sind die methodologischen Weichen theoretisch so umsichtig gestellt, dass der theologische Wert der angewandten Methode rein pragmatisch nach seiner tatsächlichen Leistung bewertet werden kann. Was gibt also die systemtheoretische Untersuchung der ursprünglichen und geschichtsmächtigen Selbstdefinition des Christentums im zweiten Jhdt. zu erkennen?

Bevor sich der Autor dieser Kernfrage zuwendet, schiebt er allerdings noch zwei weitere Kap. ein. Sie sind in der Tat nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, eine insgesamt recht durchsichtige Darstellung der allgemeinen Systemtheorie Luhmanns (3. Allgemeine Systemtheorie, 78–138) und eine zusammenfassende Beschreibung des daraus abgeleiteten systemtheoretischen Analyserasters für die Christentums- bzw. Religionsana-

lyse (4. Das religionstheoretische Raster, 139–228). Um die Logik jeder möglichen Selbstdefinition von religiösen Systemen methodologisch abzubilden, werden (gut nachvollziehbar) vier Raster-Begriffe ausgewählt: Umwelt, Medium, Code (mit Kontingenzformel), Programm. Sie beginnen mit der anfänglichen Systemdifferenzierung und führen über die Ausdifferenzierung religiöser Wissensformen und die Codierung bis hin zur Selbstprogrammierung. Sie sind der Religion nicht äußerlich, sondern immer schon Elemente ihrer Selbstbeschreibung (139). Dieses Raster ist sehr hilfreich. Es bietet nicht nur die aus theologischem Interesse hervorgehenden theoretischen Weiterentwicklungen gegenüber Luhmann (146 Anm. 23, 155f., 173, 188–191, 203f.), sondern auch die Möglichkeit der Anwendung auf andere Gegenstände. Der Hauptteil der Arbeit (Kap. 5–8, 229–616) wendet sich nun auf dem Hintergrund dieses Rasters den Texten zu, in denen die Selbstdefinition des Christentums anfing, reflexiv zu werden, d. h., dieses anfing, sich selbst als Religion zu beobachten. Das geschah in der Konkurrenzsituation um die Mitte des zweiten Jhdts. in der Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie, den damaligen Kulten und der christlichen Gnosis. Am Beispiel der Rekonstruktion und des Vergleichs der drei Systeme Justin, Valentinianismus und Irenäus wird mit Hilfe des systemtheoretischen Rasters von außen beobachtet, wie ein Innen (die christliche Selbstdefinition) entsteht (229–231). Was die „Umwelt" betrifft (5. Umwelten, 229–397) so gibt es für Religion zunächst die gemeinsame Umwelt des Römischen Reiches nach 150 – sie bedeutet Transzendenzsteigerung, Verunsicherung, Pluralisierung, Ritualisierung, Internalisierung, Rationalisierung, Ironisierung (232–247). Daneben gibt es eine spezifische Umwelt für den Valentinianismus (der Spielart der Gnosis, die ihrerseits eine für Justin und Irenäus gemeinsame Umwelt bildete) (248–280) – ein philosophisch-christliches Lehrhaus, dessen Abgrenzung wegen der synkretistischen Praxis schwierig ist –, eine spezifische Umwelt für den Philosophen, Apologeten und Lehrer *Justin* (281–330) – die Protagonisten seiner Umwelt sind Dämonen, Heiden, Juden, Propheten/Philosophen, Christen und Häretiker – und eine spezifische Umwelt für den Bischof Irenäus von Lyon (331–370), der die Abgrenzung von der Gnosis als Häresie bestimmt, indem mit Hilfe der Glaubensregel die eigene Antwort als das Vorgängige gesetzt wird, im Verhältnis zu dem die Häresien nur Abweichungen darstellen.

Daraus ergibt sich bereits jetzt eine interessante Präzisierung des Häresiebegriffs (5.5 Die Entstehung von Hetero- und Orthodoxie, 370–397): Häresie ist ein Kommunikationsproblem zwischen Systemen und setzt eine reflexive Selbstdefinition voraus, wobei die Ausdifferenzierung von Orthodoxie und Heterodoxie letztlich interdependent erfolgt. Bei den religiösen „Medien" (6. Medien, 398–479) handelt es sich um die Formen oder Zeichen, die das Christentum des zweiten Jhdts. in den Vordergrund gerückt hat, um dem Glauben, dem zentralen Medium des religiösen Systems, angesichts der Tradierungskrise und angesichts der Konkurrenzsituation (besonders zwischen magischer Kultreligiosität und philosophischer Spekulationsreligiosität) eine vermittelbare Form zu geben. Da der religiöse Code eine ausbalancierte Verbindung der vier Extreme Spekulation, Magie, Ekstase, Interpretation erfordert und es im zweiten Jhdt. deutlich alternative Tendenzen auf der Ebene der religiösen Medien gegeben hat: eine Spekulationstendenz bei den Valentinianern, in der sich die Medien selbst depotenziert haben (alle Formen müssen überstiegen werden) (401–423), eine rationalisierende und moralisierende Tendenz bei Justin (Spiritualisierung des Kultes und Sittlichkeit als wahres Medium) (423–438), eine ekstatische Tendenz bei den Montanisten und eine magische Tendenz bei den einfachen Heidenchristen (398–400), ist darauf zu achten, wie die Identität des Christentums sich in einer Verbindung der Formen herauskristallisiert. Angesichts der internen Gefährdung, die die Gnosis darstellt, weil auch sie sich der christlichen Formensprache bedient, wird bei Irenäus (439–454) die apostolische Autorität als neue Selbstreferenz in den Mittelpunkt gerückt: als über Apostolizität definierter Kanon und als Glaubensregel (Kanonisierung zweiter Ordnung). Der reflexiven Selbstdefinition des Christentums entspricht die Geburtsstunde der Theologie (Theologie als Reflexions-Medium). Die Grundlogik, die alle Formen verbindet, wird erst im Zentralmedium eines Systems erkennbar, im Code bzw. in der Kontingenzformel, mit der ein System seinen Code insofern als Einheit behandelt, als die Kontingenzformel die Einheit der Differenz beider Seiten bezeichnet und deshalb auf beiden Seiten gleichzeitig vorkom-

men kann (7. Codierung/Kontingenzformel, 480–538). Im religiösen System ist der Code die Transzendenz-Immanenz-Unterscheidung. Die Differenzen innerhalb des Religionssystems werden in der Kontingenzformel ausgedrückt; bei Justin ist es „Logos" (480–507), bei den Valentinianern „Pneuma" (508–523), bei Irenäus „der Sohn" (524–538). Die Besonderheit der orthodoxen kirchlichen Position ist, dass der Offenbarer sowohl Teil der Immanenz als auch Teil der Transzendenz ist und damit Grund aller natürlichen Theologie und aller geschichtlichen Offenbarung ist. Codierungen setzen sich in Programmen fort. Sie sind die Reaktionsfähigkeit des Systems auf andere Situationen, indem sie religiöses Wissen organisieren, bestimmen, wie man mit dem Code umzugehen hat (8. Programme, 539–616).

Worin besteht also die Zukunftsfähigkeit der christlichen Rede von Gott bei den drei untersuchten Textgruppen des zweiten Jahrhunderts? Justin braucht keine Programme, weil das Christentum das Ziel der natürlichen Erkenntnisgeschichte der Menschheit ist (539–540). In der Gnosis gibt es insofern einen Programmierfehler, als hier die Unerkennbarkeit Gottes als gesteigerte Transzendenz gedacht wird, als reine Negation gegenüber der Immanenz (Welt als Verborgenheit des Göttlichen) (540–567). Irenäus liefert dagegen ein wirksames Programm: die Glaubensregel (568–616). Sie definiert, was im christlichen Sinn als vernünftig und wahr zu gelten hat. Sie verhindert das Abbrechen der Kommunikation ebenso wie das Wuchern der Information, sie legt gleichzeitig die Inhalte und die Form der Weitergabe fest. Als ausprogrammierter Code ist sie ein System von vier sich gegenseitig stützenden Formen, der Heiligen Schrift, der apostolischen Sukzession, der Auslegung (in der Predigt) und der kirchlichen Tradition, die außerdem hier so etwas wie eine Kontingenzformel (Einheit der Differenz) darstellt (610–613).

Das letzte Kap. (9. Selbstdefinition damals und heute, 617–630) geht auf dem Hintergrund des gesamten Durchgangs auf das Anfangsproblem, den aktuellen Definitionsbedarf des Christentums angesichts der Esoterik, zurück. Was trägt die hier weiterentwickelte Religionstheorie Luhmanns und deren Anwendung auf die frühe Selbstdefinition des Christentums im zweiten Jhdt. für das aktuelle Problem aus? Sie deckt vor allem die Differenz aus erster Transzendenz (als Codewert) und zweiter Transzendenz (als programmierbarer Kontingenzformel) auf. Von der Differenzierung dieser beiden Transzendenzen hängt es ab, ob die Auseinandersetzung mit anderen religiösen Formen gelingt. Und diese gehörte nicht nur zur entscheidenden Anfangsfrage, sondern gehört auch zur entscheidenden Zukunftsfrage von Kirche und Theologie. Das Fazit der christlichen Anfangskommunikation mit der Gnosis bei Irenäus gilt auch heute: „Gnostische Transzendenz übersteigt das Immanente durch immer höhere Transzendenzen. Orthodoxe Transzendenz übersteigt die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz" (623). Für eine solche theologische Codepflege ist die Systemtheorie Luhmanns hilfreich, obwohl sie natürlich auch ihre theologischen Grenzen besitzt (626–630).

Ein Literaturverzeichnis schließt den Bd. ab (631–654). Die umfangreiche Arbeit ist vorbildlich hinsichtlich der sorgfältigen kritischen und produktiven Rezeption der luhmannschen Systemtheorie in die Theologie und auch vorbildlich in der historischen Anwendung auf die Selbstthematisierung des Christentums im zweiten Jhdt. Man mag in Detailfragen anderer Auffassung sein, auf jeden Fall ist die Arbeit für eine ganze Reihe zentraler theologischer Fragen eine wichtige Stimme, die nicht überhört werden sollte: Das gilt für die Frage des normativen Charakters der altkirchlichen Weichenstellung in Kirche und Theologie (Konstituierung des „katholischen" Kirchentyps, Konstituierung christlicher Theologie, Bedeutung der Kirchenväter) ebenso wie für den Religionsbegriff und die interreligiöse Kommunikation, für die theologische Erkenntnislehre (Heilige Schrift, Glaubensregel, Dogma, Tradition, Häresie, Lehramt) ebenso wie für den christlichen Gottesbegriff (insbesondere das christologische und trinitarische Dogma). Formal gesehen ist leider eine Reihe drucktechnischer Fehler stehengeblieben (z. B. 37, Anm. 51; 63, Mitte; 69/70; 89; 109, Ende erster Abs.; 123, Mitte; 197; 228, Mitte; 230, Z 1 f.; 311, Mitte). S. Wiedenhofer

3. Systematische Theologie

Kehl, Medard, *Und Gott sah, dass es gut war.* Eine Theologie der Schöpfung. Unter Mitwirkung von *Hans Dieter Mutschler* und *Michael Sievernich*. Freiburg i. Br. [u. a.] Herder 2006. 432 S., ISBN 3-451-29273-4.

Es gibt aus den letzten Jahrzehnten nur wenige Gesamtdarstellungen der Dogmatik „aus einer Hand". Die nach meiner Kenntnis jüngste in deutscher Sprache aus katholischer Feder ist die von Gerhard Ludwig Müller (1995), die jüngsten aus evangelischer Feder sind die Werke von Wolfhart Pannenberg (1988–1993), Wilfried Härle (1995), Hans-Martin Barth (2002) und Gerda Schneider-Flume (2004). Die Fülle des zu bewältigenden und zusammenzudrängenden Stoffes muss Gefühle des Versagens wecken. Aber eine Reihe katholischer wie evangelischer Theologen haben in den vergangenen Jahren – ohne Selbstverpflichtung, daher ohne Zeitdruck und mit unregelmäßigen Erscheinungsterminen – sozusagen eine „Dogmatik in Einzeltraktaten" vorgelegt: zum Beispiel Jürgen Moltmann, Hans Küng, Walter Kasper, Walter Simonis. Zu ihnen gehört auch Medard Kehl. Es begann mit seiner „Hinführung zum christlichen Glauben" (1984), wurde fortgesetzt von der „Eschatologie" (1986), „Die Kirche" (1992) und gipfelt nun in der Schöpfungslehre, die die theologische Anthropologie einschließt. Es fehlt nur noch eine Sakramentenlehre, soweit diese nicht schon ansatzweise in der Ekklesiologie berücksichtigt ist.

Nach einer ausführlichen Einleitung, die die modernen naturwissenschaftlichen und philosophischen Herausforderungen des Schöpfungsglaubens einerseits (Evolutionstheorien, Naturalismus, Deismus) und dessen Grundbegriffe anderseits (*creatio*, *creatura*, Vorsehung u. a.) zusammenträgt (23–41) und zu einem Vorblick auf das Ganze gestaltet (49–57), eröffnet Kehl (= K.) den eigentlichen theologischen Entwurf nach einer für ihn auch sonst charakteristischen „dogmatischen" Methode: Er geht aus vom lebendigen Glauben der Kirche, nicht im Sinne der jüngsten lehramtlichen Dokumente, sondern der – möglichen und faktischen – Erfahrung der Glaubenden in Bezug auf das betreffende Thema, hier: des Schöpfungsglaubens (49!). Dazu dient hier die Osterliturgie. Denn das Osterereignis ist für den christlichen Glauben der Beginn der „neuen Schöpfung" und daher der Schlüssel zum Verstehen der Schöpfung überhaupt (58–70) – mit der Gegenlesung des Credo und der Schöpfungstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (71–87) und einem Blick auf die „lebensweltlichen Zusammenhänge", darin auch die Frage nach den Engeln (88–99). Dann folgen – ähnlich wie in „Die Kirche" – die historischen Vergewisserungen: biblisch (102–154) und theologiegeschichtlich (mit Schwerpunkt auf Irenäus, Augustinus, Thomas von Aquin, Romano Guardini, 156–236). Daran schließt sich die systematisch-theologische Entfaltung an, darin auch das Theodizee-Problem und die Frage nach Sünde und Erbsünde (238–300) und daraufhin sozusagen die „fundamentaltheologische Außenvertretung": die Bewährung im Dialog mit Anfragen von außen an den christlichen Schöpfungsglauben – hier also die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfungsglaube und Naturwissenschaften und der ökologischen Ethik (302–357). Den „Ausklang" bildet eine theologische Meditation zur Schöpfungsfrömmigkeit im Anschluss an den großen Kirchenvater Irenäus, der auch in den übrigen Abschnitten des Buches immer wieder als Kronzeuge aufgerufen wird (358). Der Abschluss des Buches bilden ein umfangreiches Literaturverzeichnis und 52 Seiten Anmerkungen. Für die Diskussion mit den Naturwissenschaften hat K. seinen Mitbruder Hans-Dieter Mutschler, einen ersten Fachmann auf diesem Gebiet, gebeten. Sein Beitrag bietet eine allgemeinverständliche und auch sprachlich wohltuend klare Zusammenfassung des Diskussionsstandes (302–331). Und weil K. in offenbar zu großer Bescheidenheit sich das nicht optimal zutraute, hat er das Kap. zur Lehre von der Erbsünde und zur jüngeren Diskussion um dieses umstrittene Thema seinem Mitbruder Michael Sievernich anvertraut (279–300).

Damit sie nur ja nicht als abschließendes „Gesamturteil" missverstehend „hängenbleiben", ein paar „pflichtschuldige" Rez.-Nörgeleien vorab! Das Buch hat leider kein Personenverzeichnis. Ein Sachverzeichnis ließe sich in diesem Fall wegen des sehr klein-

teiligen Inhaltsverzeichnisses leichter entbehren. Ein Personenverzeichnis aber weiß man (entgegen mutmaßlichem Verdacht) nicht so sehr zu schätzen, weil man mit seiner Hilfe schnellstmöglich dem Autor Lektüre-Defizite ankreiden könnte, sondern weil man gezielt finden kann, worüber der Autor mit den Kollegen in der Diskussion steht.

Die Feier der Osternacht als „Portal" zum Verständnis des Schöpfungsglaubens! In der Tat bietet K. eine tiefsinnige theologisch-homiletische Auslegung der Osterliturgie (63–70). Mit dem Stoff von Seite 58–70 kann ein Pfarrer mehrere Jahre die Osterpredigt bestreiten! Nur fragt sich, ob diese Auslegung nicht sehr idealtypisch ist. Was wird davon, auch bei bester liturgischer Gestaltung (wozu ich über gute aktive und passive Erfahrungen verfüge), wirklich *Erfahrung* der Teilnehmenden? K. scheint es sich selbst zu fragen: „Was Christen wirklich glauben, wenn sie Gott als ‚Schöpfer des Himmels und der Erde' bekennen, lässt sich nur zu einem gewissen Grad aus kirchenoffiziellen Liturgien und Texten ermitteln; es zeigt sich wohl unmittelbarer in volkskirchlichen oder (heutzutage noch stärker) in ‚kulturchristlich' geprägten Überzeugungen und Bräuchen" (88). Eben diese Einsicht leitet dann den Blick auf den Schöpfungsglauben „in lebensweltlichen Zusammenhängen" ein. Was wird aus dem österlichen „Portal" zum Schöpfungsglauben, wenn diese Feststellung am Ende in den „Glaubenssinn der Gläubigen" eingerechnet werden muss?

Ich nehme die Gelegenheit wahr, auch den folgenden Punkt einmal öffentlich zur Sprache zu bringen. Ganz besonders befremdet mich die Selbstverständlichkeit, mit der im Zeitalter der Nahost-Kriege zum österlichen „Portal" in den Glauben an die „neue Schöpfung" auch die (2.) Lesung über den Auszug aus Ägypten im Buch Exodus (14,15–15,1) gerechnet wird (60) – zumal mit dem Antwortgesang („Rosse und Reiter warf er ins Meer … Der Herr ist ein Krieger …")? Denkt denn niemand einmal daran, es könnte ein christlicher Araber unter den Gottesdienstteilnehmern sein? Ich gestehe, dass ich seit Jahren in keinen Osternacht-Gottesdienst mehr gehe, zumal ich weiß, dass der Pfarrer auf diese Lesung nicht verzichten wird. Es gibt ja so gute andere im Lesungsangebot der Osternacht! Ich weiß: die Symbolik der Taufe (siehe gleich 61)! Und der Ton liegt auf dem Thema der Befreiung, nicht auf dem Tod der Ägypter. Aber bei allem Respekt vor liturgischen Traditionen: Diese Symbolik klappert hinten und vorn. Denn im Unterschied zu den Täuflingen wurden die Israeliten ja nicht „untergetaucht", sondern durchquerten nach dem Text trockenen Fußes das Rote Meer. „Getauft", wenn schon, wurden „Rosse und Reiter" – *ohne* „aufzuerstehen". Die biblische Basis für die Parallelisierung ist zudem mehr als dürftig (1 Kor 10,1 f.). Und nach der historischen Basis der Erzählung darf man schon gar nicht fragen. Nichts für ungut! – aber Demarchen bei zuständigen Leuten am Ordinariat werden erfahrungsgemäß nur mit dem Hinweis auf die liturgischen Vorschriften beantwortet.

Doch genug der Nörgeleien! Die „Symbole der Schöpfung" (41–49) sind Einweisung in die Meditation, hier ganz konkret: in aktive Gotteserfahrung durch Betrachtung der Welt buchstäblich im „Licht" des Glaubens. – Nur zu richtig sind die Ausführungen zum immer wieder im Zusammenhang der Theodizeefrage problematisierten Begriff der „Allmacht" Gottes (76–79). Ihm im Blick auf das Kreuz Jesu einen Begriff von der „Ohnmacht Gottes" entgegenzusetzen ist kurzschlüssig, weil es den wahren *spirituellen* Sinn von Gott als „Pantokrator" aufhebt: dass wir tatsächlich mit Hoffnung vor Gott klagen und ihn um Errettung aus Unglück und Unheil bitten dürfen. Man darf bei „Allmacht" nicht der deutschen Assoziation von „Macht" = „Gewalt" verfallen. – Genauso klarsichtig und gegen Kurzschlüsse gefeit ist K.s Plädoyer für den „metaphysischen Gottesbegriff" (209–211).

Und was schon anklang: Immer wieder wird die theologische Argumentation durch sich selbst zur Anregung der Meditation. Theologie wird zur Doxologie und umgekehrt: So zum Beispiel bei der Auslegung der Schöpfungspsalmen (110–125). Und doch kommen die Unterschiede zum Neuen Testament nicht zu kurz. Die Taufe als „neue Schöpfung" hat eine *ekklesiologische* Sinnspitze. „Damit hat Paulus seinen Gemeinden ein sehr brauchbares, auch heute gültiges *Kriterium* zur Unterscheidung zwischen alter und neuer Schöpfung in der Kirche gegeben. Solange das Volk Gottes noch zur vollendeten Gestalt der neuen Schöpfung unterwegs ist, bleibt es den Anfechtungen der alten Schöpfung unterworfen, die sich eben von Rang- und Wertunterschieden her definiert

(leider auch in der Kirche, trotz der Mahnung Jesu: ‚Bei euch soll es nicht so sein' – Lk 22,26). Darum müssen die Gläubigen sich stets bewusst bleiben, dass sie ‚Kinder der Freien' (des ‚himmlischen Jerusalem') sind (Gal 4,31)" (146f.).

Zum schwierigen Thema der Schöpfungsmittlerschaft *Christi* – nicht nur des *Logos!* – analysiert K. genau die Texte – und verbindet dies mit einer Darstellung der geradezu atemberaubenden christlichen Sicht der Welt aufgrund der Rezeption der griechischen Logos-Vorstellung (147–154). So hoffnungsgewiss möchte man entsprechend im Zeitalter der Astrophysik noch einmal die Welt anschauen können!

Medard Kehl, von Herzen Dank für dieses wunderbare Buch! O. H. Pesch

Hofmann, Peter, *Die Bibel ist die Erste Theologie*. Ein fundamentaltheologischer Ansatz. Paderborn: Schöningh 2006. 462 S., ISBN 3-506-71369-8.

Wer Gott sei und ob und wie Gott mit seiner Welt umgehe, kann von uns Menschen her gedanklich nicht vorweggenommen werden. Gott selbst ist der Anfang vor allen Anfängen, und wenn er auf seine Welt zugeht, macht er sich darin „erkenntlich". Das Volk, das sich so bildet, erzählt sich und der Welt, dass und wie Gott aus sich heraus- und auf seine Welt zugetreten ist. Es hat das, was es zu erzählen hatte, in der zwei-einen Bibel des Alten und Neuen Testaments aufgeschrieben. Diese Bibel ist damit das Dokument der „ersten Theologie", und jede zweite Theologie bleibt wesentlich auf diese erste Theologie angewiesen und zurückbezogen. Die Fundamentaltheologie deckt diese Grundlagen auf und dient so der besonderen Selbstvergewisserung der theologischen Disziplinen: Was begründet die „Theologizität" der theologischen Aussagen, in die hinein sie sich entfalten?

Dies ist, aufs engste zusammengepresst, die Kernaussage des vorliegenden Buches, das bei aller Konzentration auf die angedeutete Mitte durch eine eindrucksvolle Breite und Weite der thematischen Entfaltungen besticht. Drei Impulse, deren Einfluss auf das Denken des Verf.s durchgehend spürbar ist, seien erwähnt: das personalistisch-dialogische Konzept einer christlichen Religionsphilosophie, wie es vor allem durch Jörg Splett vertreten wird (ihm ist das Werk auch gewidmet); das ästhetisch-dramatische Konzept einer christlichen Gesamtdogmatik, wie es im Werk Hans Urs von Balthasars Gestalt gewonnen hat; das Bibelverständnis, das seit einigen Jahren unter dem Stichwort „canonical approach" gehandelt wird und einem israel-sensiblen Konzept der christlichen Theologie entspricht. Der Verf. hat hier Wesentliches von Norbert Lohfink, Georg Steins u. a. übernommen.

Die Wahl des Titels – „Die Bibel ist die Erste Theologie" – lässt erkennen, dass der Verf. das ausführliche Kap., das dieselbe Überschrift trägt, als das für sein Buch entscheidende ansieht (257–331). Es setzt mit einer „Meditation über den Anfang" (260–283) ein: „initium und principium". Was es mit einem Anfang vor und in allen Anfängen auf sich hat, bedenkt die „erste Philosophie". Sie vermag aber nicht zu sehen und zu sagen, ob sich der, der allein auf diese Weise anfangen kann, tatsächlich und also geschichtlich in einem „Ich bin da" erwiesen hat. Doch die Bibel erzählt davon. Gottes Volk, das sich diesem Anfang verdankt, hütet sie und lebt und lernt aus ihr. Und so lenkt der Verf. den Blick auf „die Bibel als Erste Theologie" (283–306). Sie ist durch ihre kanonische Intertextualität bestimmt und bietet gerade auf diese Weise die Gehalte der Ersten Theologie. In ihrer in kanonischer Lektüre (306–331) sich vollziehender Übersetzung entsteht die „Zweite Theologie" mit ihren Disziplinen Exegese, Dogmatik und Fundamentaltheologie.

In den beiden umfangreichen Kap., die dem Zentralkap. folgen, lässt der Verf. erkennen, wie sich der gewählte Ansatz in einer Neufassung der Fundamentaltheologie auswirkt und bewährt. Deren erstes ist überschrieben „Gottes Einzigkeit in Wesen und Wort" (332–381). Konkret geht es um die „Lehr- und Lernfälle" „Gott" und „Offenbarung", die in fundamentaltheologischen Werken üblicherweise unter dem Leitwort „demonstratio religiosa" erörtert werden. Das zweite dieser Kap. –„Gottes Vermittlung in Erlösung und geschichtlicher Gestalt" (382–447) – ist den „Lehr- und Lernfällen" „Erlösung" und „Kirche" gewidmet. Es handelt sich um die Stoffe, die sonst unter den Überschriften „demonstratio christiana" und „demonstratio catholica" behandelt wer-

den. Was der Verf. in diesen „demonstrationes" darbietet, klingt vertraut und ganz neu zugleich. Vertraut, weil es sich um die Themen handelt, die zu einer klassischen Fundamentaltheologie gehören; ganz neu, weil ihre Durchführung sich aus einer entschlossenen Übernahme der Ergebnisse der kanonischen Bibelexegese ergibt.

Das Zentralkap. über die Bibel als der Ersten Theologie und die es weiterführenden zwei Kap. zur „demonstratio religiosa – christiana – catholica" bilden eine strukturierte Einheit, in der der im Titel des Buches angekündigte neue „fundamental-theologische Ansatz" vorgelegt wird. Diesem Textblock, der den zweiten Teil des umfangreichen Buches ausmacht, sind sieben Kap. vorgelagert, in denen einzelne „Problemfelder der Fundamentaltheologie" erörtert werden. Sie beziehen ihre innere Schlüssigkeit aus ihrer bisweilen nur auf den zweiten Blick erkennbaren Hinordnung auf das fundamentaltheologische Konzept des Verf.s. und bilden gleichwohl in sich gerundete Studien. Eine von ihnen gilt der Trinitätstheologie des Richard von Sankt Viktor. In einer anderen geht der Verf. auf das alte und immer aktuelle Theodizeeproblem ein und lässt sich bei seiner Erörterung nachdrücklich durch jüdische Autoren inspirieren. Zwei weitere Aufsätze gehören recht ausdrücklich in den Bereich des jüdisch-christlichen Gesprächs – „Das ‚jüdische Nein' zu Jesus und das ‚christliche Nein' zu Israel" (77–92) sowie „Schabbat und Sonntag. Eschatologie coram Israel" (204–254). Einer der längsten Textes des Buches ist ein Beitrag zu einer christlichen Theologie der Religionen – „Der eine Gott und die vielen Religionen" (136–203).

Der Verf. verfügt über eine bewundernswerte Kenntnis nicht nur der christlichen Theologiegeschichte, sondern auch der neuzeitlichen Philosophie und der jüdischen Religionsphilosophie. Er kennt die Themen des jüdisch-christlichen Dialogs. Er hat sich mit Fragen der biblischen Hermeneutik und da insbesondere des „canonical approach" vertraut gemacht. Seine Texte sind nicht leicht zu lesen: Das Niveau der Gedankengänge ist hoch; die Anspielungen auf das Denken anderer sind zahlreich; manchmal geraten die Texte wegen der Überfülle der in ihnen entfalteten Überlegungen aus den Fugen, der Leser kann den Überblick verlieren. Die in diesem Buch vertretene Konzeption einer Fundamentaltheologie ist in sich konsistent und aller Beachtung wert. Manch einem wird es nicht gefallen, wie sehr sich der Verf. von transzendentaltheologischen Ansätzen (z. B. Karl Rahners) freihält und das Korrelationsdenken (z. B. Paul Tillichs) mit Skepsis bedenkt. Angesichts der heute, d. h. wegen der anstehenden Umbauten im Gefüge des akademischen Faches Theologie, in besonderer Weise drängenden Frage nach dem Sinn auch der Fundamentaltheologie kann ein Studium dieses Werkes nur empfohlen werden, auch wenn dies nicht wenig Zeit und Kraft kostet. W. Löser S. J.

Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo. Mit einem Vorwort von *Christoph Kardinal Schönborn*. Herausgegeben im Auftrag des *Schülerkreises von Stephan Otto Horn SDS* und *Siegfried Wiedenhofer*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2007. 192 S., ISBN 3-86744-018-9.

Das Vorwort (7–22) belegt vor allem in längeren Zitaten Stellungnahmen des theologischen Lehrers aus den Jahren 1968, 1986, 1999 zum Thema. Schon früh hat er auf „Defizite an Schöpfungslehre" (16) hingewiesen und 1981 als Erzbischof von München seine Fastenpredigten unter den Titel „Im Anfang schuf Gott" gestellt. – Die Dokumentation der Tagung ist zweigeteilt: Vorträge – Diskussion.

Vorträge. Vier Vorträge wurden zunächst im Schülerkreis gehalten und am zweiten Tag im Beisein des Hl. Vaters wiederholt. 1. *P. Schuster* (= Sch. – theoretische Chemie), Evolution und Design. Auch mithilfe farbiger Tafeln eine informative Bestandsaufnahme. Komplexes Verhalten kann durch vielfache Anwendung einfacher Regeln entstehen (38); der morphologische und der molekulargenetische Stammbaum des Lebens stimmen „von Ausnahmen abgesehen bis in feinste Details überein" (40). Interessant der Hinweis auf Lösungen „evolutionären Bastelns", die sich als unkorrigierbar nachteilig erwiesen haben (51: der blinde Fleck in unserem Auge, die Überkreuzung von Luft- und Speiseröhre im Wirbeltierkehlkopf). „Nach dem heutigen Stand des Wissens erscheint die präbiologische und die biologische Evolution von den ersten vermehrungsfähigen Molekülen bis zum Menschen als ein Ganzes. Wir erkennen sie als einen Prozess, der

nach den Naturgesetzen abläuft und der keiner Intervention von außen bedarf" (55). Was Sch. fasziniert, ist der „schmale Korridor", auf dem der Weg zu uns geführt hat. – 2. *R. Spaemann* (= Sp.), Deszendenz und Intelligent Design. Die Philosophie ist keine Geisteswissenschaft, sondern sucht den Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaft zu verstehen. Was heißt, diese könne den Geist erklären? Absurd zu denken, eine mathematische Gleichung lasse sich je aus dem Gehirnzustand erschließen. Rekonstruieren können wir eher ein Bakterium als einen Menschen; aber wir werden nie wissen, wie es ist, ein Bakterium oder eine Fledermaus zu sein. Teleologie (Aus-sein auf) ist nicht aus ateleologischer Realität herleitbar. Ein Buchstabenwurf könnte zufällig zum Johannes-Prolog führen; doch zum Text wird die Konfiguration erst im Kopf des Lesers. Und was hier entsteht, ist nicht Komplexität, sondern etwas ganz Einfaches: Innerlichkeit. Um am Dualismus der Sichten festzuhalten, bedarf es des Schöpfungsgedankens. Dass Systemfunktionalität materielle Gebilde erklärt, sagt nichts über die Existenz eines zweiten Codes (Gott ist nicht an *Occams razor* gebunden, schon Bach war es nicht, in dessen Violinsonate g-Moll man vor einigen Jahren die geomantische Verschlüsselung eines lateinischen Trinitäts-Textes entdeckt hat [*entia* freilich werden hier nicht multipliziert – 124]). – 3. *P. Erbrich* (= E.), Zum Problem Schöpfung und Evolution. Er kritisiert die fraglose Rede von Zufall und Mechanismus. „Die Lebewesen müssen etwas ‚wollen'." Sonst „gibt es auch keine Konkurrenz, keinen Kampf" (67). Statt Anpassung an die Umwelt sehen wir eine immer größere Emanzipation von deren Zwängen (69),von den Fischen über die Amphibien, Reptilien, Läufer und Kletterer bis zum Menschen. Sprünge überbrücken soll die Rede von „Komplexität". Sie (überall vorfindbar) kennt Grade, Zweckmäßigkeit aber (nur im Lebendigen) nicht. Schließlich „Selbstorganisation": Genitivus obiectivus oder subiectivus? – 4. *Kardinal Schönborn*, Fides, Ratio, Scientia. Zur Evolutionismusdebatte, setzt beim Scholium Generale ein, das I. Newton der 2. Ausgabe (1713) seiner *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* hinzugefügt hat. Darin brauchte er Gott noch zum Erhalt der Planetenbewegung – anders als später Laplace. Auch Darwin wollte dem Materialismus wissenschaftlich zum Sieg verhelfen, in reiner Wissenschaftlichkeit? Warum darf in den USA der Materialismus im Biologieunterricht gelehrt werden, die Gottesfrage nicht? Das eigentliche Diskussionsfeld ist die Naturphilosophie. Tatsächlich beobachten wir in der Natur kein *design*, „sondern etwas, das auf *design* beruhen muss" (90). Wie ein Arzt (Natur-)Wissenschaftler und intuitiver Mitmensch sein muss, so sollte auch die Debatte breiter geführt werden. 1. Wäre die Unterscheidung von Hund und Katze bloß subjektiv, weil rein quantitativ *species* und *genera* nur *nomina nuda* sein können? 2. Nur geistig jedenfalls zeigt sich die Wesensform. 3. Zum Buch der Offenbarung gehört das Buch der Welt, dessen Sinn nicht die Buchstaben als solche sind. – Wird der Evolutionismus deswegen so heftig verteidigt, weil seine weltanschauliche Alternative der Schöpfungsglaube ist? Vom Schöpfer reden aber führt in die Theodizee-Problematik. Dazu bildet den Schluss der Hinweis auf den Gekreuzigten und das Ereignis der Auferstehung als „größte Mutation" (Benedikts erste Osterpredigt).

Der Diskussionsteil ist seinerseits zweigeteilt. Zuerst werden, am 1.9. innerhalb des Schülerkreises, die ersten drei Vorträge diskutiert, dann am 2.9., im Beisein des Papstes, die Vorträge 1, 2 und 4. Den Diskussionen fehlt naturgemäß die Ordnung der Referate. So beschränkt sich der Bericht hier auf einige klärende oder ergänzende Punkte. – Zum ersten Text kreisen die Fragen vor allem um Wahrscheinlichkeit und Zufall („Zufall" aufgrund von Informationsmangel oder – Quantenphysik – „absolut" [E., 68: Ereignis ohne Zielursache!]) sowie um die Frage kleiner Schritte (worauf Darwin aus historischen Gründen bestand) oder unerklärlicher Sprünge. Es klärt sich, dass der Artbegriff biologisch wohldefiniert ist: fruchtbare Nachkommen. Stammbäume werden heute – übereinstimmend – wie paläobiologisch molekular rekonstruiert. – Zum zweiten Text sind die Teilnehmer (verwunderlicherweise?) vor allem vom „unübersteigbaren Dualismus der Erkenntnisweisen" (125) irritiert sowie vom Hinweis auf den Schöpfer, den sie (statt im Sinne philosophischer Theologie [das Wort hat Platon eingeführt]) dogmatisch-theologisch auffassen. Beim dritten Text geht es weithin um die Frage der Zielstrebigkeit. Sie möchte Sch. sich anpassenden Molekülen nicht zusprechen, während E. sie sogar im „Sturz unbelebter Systeme" zum „Nullpunkt" stabilen Gleichgewichts sieht" (142). Um

selbst rückzufragen: Konkurrenz setzt Zielstrebigkeit voraus; aber muss man von jener reden, wenn im verräucherten England die weißen Birkenspanner weggefressen werden – bis die Luft reiner wird? Und zielt dieses, das Streben – über Nahrung und Kopulation hinaus – auf Emanzipation? (Pflanzen „wehren sich … gegen das Verwelken" [138]; doch würde E. bejahen, was ich zum Klee gelesen habe [der in schlechten Zeiten mehr Isoflavonoide erzeugt, was bei Kühen Scheinschwangerschaften bewirkt]. „Mit diesem Überlebenstrick versucht die Pflanze, die Vermehrung ihrer ärgsten Fressfeinde hintan zu halten"?) Wenn nicht, ließe „Emanzipation" sich auch als Anpassung an neue Umwelten denken? – Nach dem vierten Text eröffnet Benedikt selbst mit Fragen an Sch. eine abschließende Gesamtdebatte. Wahrscheinlichkeiten, Lücken, Sprünge, eine doppelte Rationalität (der – lesbaren – Materie als solcher und des Prozesses im Ganzen, „trotz seiner Irrungen und Wirrungen durch den schmalen Korridor hindurch" [152]). Sch.: Die Quantenphysik wurde akzeptiert, obwohl das Einstein-Podolsky-Rosen-Phänomen erst nach 70 Jahren bestätigt wurde. Gegenüber dem Baukastendenken der Evolutionstheorien ist philosophisch die Ganzheitsstruktur in den Blick zu nehmen *(J. Lehmann-Dronke)*. Anderseits sollten weder diese Theorien noch der Theologe eine zu kohärente Geschichte erzählen wollen, eingedenk vielfacher Kontingenzen wie des Artentodes durch Asteroideneinschlag.

Im Anhang folgt, eine dankenswerte Ergänzung, von *S. Wiedenhofer* (= W.) ein Akademie-Vortrag, der in Castel Gandolfo als Manuskript vorlag: Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie. Unterscheidung und Schnittpunkt. Der Schöpfungsglaube, trinitarisch (Gott über, mit und in uns), ist „ein zentraler Teil christlicher Grunderfahrung" (168), lehramtlich gegenüber Monismen wie Dualismen behauptet. Für den Aufweis seiner Vernünftigkeit zieht W. die transzendentale Erfahrungstheorie R. Schaefflers heran, zur Bestimmung einer Schnittstelle zwischen den Erfahrungsweisen (religiös, sittlich, ästhetisch, wissenschaftlich), die autonom, doch nicht autark sind. Der gesuchte Ort muss in einem kategorialen Schöpfungsbegriff liegen. Für den sind wesentlich die Totalabhängigkeit der Welt, die personale Freiheitlichkeit von Gottes Wirken, dessen dialektische Struktur (Nähe, Ferne …), die Sakramentalität der Schöpfung, in dialogisch-zeitlicher Gestalt. Zur unglücklich verlaufenen *intelligent-design*-Debatte nun: Will man die Erkennbarkeit des Schöpfungscharakters der Welt vermitteln, muss man kurzschlüssige Argumente vermeiden. Im aktualistischen Handlungsmodell ist der anthropomorphe Handlungsbegriff problematisch; das sapientiale Ordnungsmodell tendiert zu Deismus und Determinismus, ein Kraftfeld-Modell zu emanativem Pan(en)theismus. Es gilt sie also zusammenzunehmen. Schließlich nötigt die Ambivalenz unserer Welterfahrung das Reden von Schöpfung dazu, der Theodizeefrage und damit Soteriologie wie Eschatologie hinreichend Raum zu geben. – Den Schluss bilden bio-bibliographische Hinweise zu den Referenten wie dem Schülerkreis. J. Splett

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). Aschendorff: Münster 2007. 414 S., ISBN 978-3-402-02520-8.

Lüning (= L.) untersucht in seiner bei Harald Wagner eingereichten Habilitationsschrift (Münster 2006) das Kreuz als zentraler sachlicher Gehalt (Theologie des Kreuzes) und als heilsgeschichtliches Formalprinzip (Kreuzestheologie) in den Entwürfen Przywaras, Rahners, Sobrinos und Balthasars, die, von ihrem großen Rezeptionsradius abgesehen, gemeinsame ignatianische Wurzeln haben und sich – als vernetzte nachscholastische Theologien – in weitreichenden Verweisen aufeinander beziehen. Die Einleitung (1–28) geht diesen Wurzeln nach (10–26) und will das Kreuz als Gehalt und Prinzip dieser verschiedenen Ansätze einer katholischen Kreuzesthologie bestimmen (26–28).

Das erste Kap. gilt Przywara (29–116), dessen „rhythmisches" Prinzip der Analogie von der kenotischen Rhythmik des Kreuzes her zu verstehen ist (37). Exerzitiendeutung und Analogielehre erschließen sich gegenseitig hermeneutisch: Das Kreuz begründe soteriologisch-objektiv die Schöpfung; darum trete die durch Sünde verstörte Natur als ein *„staurologisches Abbild"* in analoge Entsprechung zum Schöpfer (48; Sünde als ke-

notische Analogie: 54–55). Der Mensch überwinde sich in völliger willentlicher Selbstübergabe („Selbstvernichtung") an den Gott, der ihm kenotisch schon in der Inkarnation auf das Kreuz hin entgegenkommt (56–62). Dabei werde das Kreuz nicht ästhetisiert; der Gekreuzigte wird eschatologisch über Sünde und Tod siegen (62–68). Die *„Allmacht Gottes steht für Przywara grundsätzlich unter einem kenotischen ‚Vorzeichen'"* (71), so dass das Kreuz Gott gerade nicht verberge, sondern enthülle (vgl. 72–75) und das *connubium* als *commercium* prägt (75–78; auch das werkzeugliche „Mitwirken" des Menschen gründe hier: 78–82). Problematisch erscheine Pryzwaras „Transpersonalisierung" Gottes, die im kenotischen Rhythmus das Gottsein Gottes in je größerer Unterschiedenheit zum widerständigen menschlichen Personsein herausstellt (83–85). Entsprechend schwierig bleibe die staurologische Neuschöpfung des Menschen zu denken, dessen Personalität sich im Mitschwingen mit der göttlichen Kreuzesrhythmik zu entleeren drohe (86–94). Auch die Kirche scheine „zum *personalen ‚Platzhalter'* eines entsprechend entpersonalisierten Gottes für die Menschen zu werden" (94–99, hier 98). L. folgt dieser kritischen Linie auch, wenn er das „Kreuz als Lebensform geschöpflichen Erlöstseins" (99–104) und die Welt als „Wirkraum der Erlösung" (104–106) thematisiert. Für das Ineinander von immanenter und ökonomischer Trinität bilde das Kreuz ebenso den Schlüssel wie für Pzyrwaras Erkenntnislehre (106–111 bzw. 111–116).

Das zweite Kap. erschließt die Exerzitien als „produktives Vorbild" (A. Zahlauer) auch für die Theologie Rahners, die christologisch bzw. soteriologisch bei der Inkarnation ansetze, in der Gott mit einem einzigen Menschen zugleich die ganze Menschheit annehme (119–132). Die kategoriale Erfahrung dieses geschichtlichen Ereignisses qualifiziere „Anthropologie als ‚transzendentale Christologie' und Theologie als ‚kategoriale Christologie'" (132–157, hier 132); vorab zu jedem „Ausgriff" des Menschen sei das Wort an den Hörer ergangen und dessen transzendentale Offenheit kategorial erfüllt (151; vgl. zur Autonomie des Menschen angesichts der Selbstmitteilung Gottes 157). Die ignatianische „Anwendung der Sinne" betätige sich dann als geschichtliche „Auskehr in die Welt" (139–151). Der Karfreitag erschließe Ausrichtung und Sinn des Lebens Jesu, wobei diese Finalität inkarnationstheologisch zu verstehen sei (158–164) – kategoriale Begegnung (ignatianisch gesehen) und transzendentaltheologisches Anliegen verschränkten sich insofern, als die „gegenstandslose Tröstung" im Bewusstsein „kategorial-überkategorial" geschehe (165–169). Die Möglichkeitsbedingung einer bewussten Christusbegegnung gewähre Gott jedem Menschen frei (169–173); scheinbar „scotistisch" trage Rahner seine Staurologie schon in die Schöpfungslehre ein (173–176; vgl. 162), da das Kreuz als „Realsymbol" die in der Schöpfung anhebende Erlösungsliebe zur Erscheinung bringe (175). Entsprechend seien der transzendentale Selbstvollzug der Freiheit und ihr existential-endgültig auf Gott gerichteter Vollzug einander „elliptisch" zugeordnet (176–183) – durch das „Sein zum Tode" als entscheidendes Existential (183–187), an dem Jesu partizipiere und das so seinem Tod die Heilsbedeutung „für uns" Menschen verleihe. „Fremderlösung" durch Gott und „Selbsterlösung" des Menschen schlössen darum einander nicht aus (187–190), auch wenn fraglich bliebe, inwieweit angesichts dieser existentialen Solidarität Gottes mit dem Menschen in strengem Sinne von Stellvertretung gesprochen werden könne (190–193), zumal wenn die menschliche „Natur" in der faktischen Gnadenordnung vorab zur Annahme des Heils schon konkret „übernatürlich" sei (193–204; vgl. bes. 201). Die Bedeutung des Kreuzes für die Nachfolge (205–217) und für Rahners „ekklesiologisch-eschatologischen Ansatz" (217–223) problematisiert L. ebenso wie dessen strittiges Trinitätsverständnis (223–226). Hier knüpft die Skizze von Jon Sobrinos ignatianisch geprägter und an Rahner orientierter „Grundlagentheorie" der Befreiungstheologie im dritten Kap. (229–257) an: Sobrino kontextualisiere überkommene Grundbegriffe, indem er sie auf den schillernden Begriff des „Volkes" beziehe (234). So entwickle er eine Christologie der Nachfolge aus einer „Analogie der Inkarnation" (236), bestimme aber den Gehalt seiner modifizierten Begriffe durch das Prinzip der „Option für die Armen" (insbesondere für das „Reich Gottes" als Utopie: 240–242). Nicht der auferstandene Christus des Glaubens, sondern der geschichtliche Jesus normiere das Reich Gottes und erhelle die Sohnschaft Jesu: eine „symboltheoretische ‚Humanisierung' des Inkarnationsgedankens" (248). Der impassible Gott sei im Kreuz zwar kenotisch präsent, aber nicht involviert (252–254); an die

Stelle des leidenden Sohnes trete das leidende Volk (nicht im ekklesiologischen, sondern befreiungstheoretisch-konkreten Sinn: 255). Ganz anders stelle sich die Kreuzestheologie von Balthasars (Kap. 4: 258–356) dar, die beim Transzendentale „pulchrum" ansetze und das Kreuz ästhetisch, doch nicht ästhetisierend in den Blick nehme (272–274). Das göttliche „lumen" erscheine als die „species" Christi, in seinem „*imaginierten* Bild" (279) – ein „Neochalkedonismus" mit neuplatonischer Ausrichtung, der Inkarnation kaum denken lasse (276). Inkarnation sei gleichwohl schon vor aller Schöpfung kenotisch-heilsgeschichtlich verstanden (280). Die göttliche Immanenz erschließe sich analog in der Ökonomie des Kreuzes (284). Das „lumen fidei" erleuchte den Betrachter, um ihn das Objekt des Glaubens schauen zu lassen; darin unterscheide sich diese Anschauungsweise von einer analogen weltlich-natürlichen Wahrnehmung (288). Im Zusammenhang mit Balthasars Entrückungs- und Erblickungslehre sieht L. das Ringen mit Hegel situiert; Balthasar nehme die „ökomische Dramatik" in die „immanente Dramatik" Gottes derart hinein, dass sie einen „Bedeutungsverlust" erleide (298; zur Verknüpfung von ästhetischer Ontologie und kreuzestheologisch zentrierter Offenbarung 299–303). Diese grundsätzliche Kritik entfalten L.s Überlegungen zum „‚Je-Mehr' göttlicher Herrlichkeit im Drama der Welt" (34–354; die Dramatik endlicher Freiheit als „*sichtbare* ‚*Verlängerung*' der innergöttlichen Relationen: 306 – eine Neigung „zu einem platonisierenden Antiochenismus" [?]: 308; vgl. 313–326). Im Erlösungsdrama partizipiere der Mensch durch Christus am trinitarischen Leben, indem er die kenotische Form Christi existentiell „nachahme" (336–344) und das „für mich" seiner Kenose im „für die anderen" lebe (344–350; zu Balthasars Gedanken der „Elongatur" als Stellvertretung in exklusivem bzw. partizipativem Sinne vgl. 350–354, 361). Die abschließende „Kritische Zusammenschau" der vorgestellten Ansätze (Kap. 5: 357–383) bekräftigt die Kritik an der von Przywara ins Unkenntliche gesteigerten „Ungestalt" des Kreuzes (371; 379), an Rahners „scotistischem" Mangel an „commercium" in der subjekthaften Begegnung mit dem göttlichen Geheimnis (372) und an von Balthasars Tendenz zur quasi-hegelianischen Entgeschichtlichung der ökonomischen Dramatik (370). L.s prägnantes Fazit: „Die in die Offenbarungsordnung hineingenommene Analogie bewahrt heilsgeschichtliches Denken vor einer selbstverabsolutierten ‚reinen' Dialektik, so wie umgekehrt heilsgeschichtliche Dialektik durch Rückbindung der Analogie ans concretissimum universale des Kreuzes den offenbarungstheologischen Grund der Analogie freilegt" (383; ausführliches Literaturverzeichnis 385–414). –

L. bearbeitet ein wichtiges, ja zentrales Thema: die ignatianische Prägung divergierender, aber einander beeinflussender großer Theologien des 20. Jhdts., die nicht unbedingt eine materiale Theologie des Kreuzes, wohl aber Kreuzestheologien entwickeln. Dabei erschließt er diese Theologien systematisch konsequent und setzt sie zueinander in Bezug. Er vernachlässigt allerdings ausdrücklich die genetischen Aspekte dieser Theologien und auch die Rezeptionslinien, die sie bestimmen und verbinden. Manches gerät daher etwas abstrakt und stark systematisierend (wie der gelegentlich allzu häufige Gebrauch von verbalen Etiketten wie „sachlogisch", „dialektisch", „antiochenisch" oder „scotistisch" anzeigt). Das spannende Verhältnis von Exerzitienexegese und Systematik wäre bei Rahner doch noch intensiver zu verfolgen, die Konzeption der Trilogie von Balthasars (das Verhältnis von Ästhetik, Dramatik und Logik) und ihre Bezüge zu seiner Exerzitienexegese bzw. seinen weniger systematisch angelegten Kleinschriften ließe sich stärker hervorheben. Aber diese bleibenden Desiderate schmälern das Verdienst der Arbeit nicht. Wichtig erscheint mir die Anregung, die Nähe von Balthasars zu Hegel zu problematisieren; vom „Epilog" der Trilogie als selbstkritisches Fazit her könnte dieses Thema weiter bearbeitet und die Frage gestellt werden, wie sich Anschauung und Begriff in diesem Ansatz zueinander verhalten. Ähnliches ließe sich zu Rahner fragen: Wie ist die Erfahrung bestimmt, deren „Begriff" er transzendental entwickelt? Wie viel Selbstkritik steckt hinter von Balthasars Rahner-Kritik? Wie wären die Leitbegriffe Analogie und Person im Blick auf die neuzeitliche Personproblematik zu vertiefen (und welches Licht fiele von einer solchen Vertiefung auf die Trinitätskonzepte dieser beiden „feindlichen Brüder")? Nicht nur die sorgfältige Darstellung der kreuzestheologischen Ansätze in der Nachfolge Przywaras (auch im genauen Blick auf Luther und die reformatorische Theologie), sondern ebenfalls die aufgeworfenen weiterführenden Fragen

belegen den hohen Rang dieser Monographie. (Errata u. a.: VI: Kap. 2, 1: statt „123" *119*; 11, drittletzte Zeile der Einrückung: zu streichen ist *der*; 41, Anm. 133: statt „sind" *ist*; 329, vorletzte Zeile: statt „ab" *an*). P. Hofmann

Weigl, Adrienne, *Der preisgegebene Mensch.* Überlegungen zum biotechnischen Umgang mit menschlichen Embryonen. Mit einem Vorwort von *Robert Spaemann*. Gräfelfing: Resch-Verlag 2007. 315 S., ISBN 978-3-935197-53-3.

Die Literaturliste zu Fragen des forschenden und dabei verbrauchenden Umgangs mit menschlichen Embryonen ist im Laufe der Jahre um sehr viele Seiten angewachsen, doch die Gräben des Dissenses zwischen Befürwortern und Gegnern dieses Unternehmens konnten nicht beseitigt und auch nicht überbrückt werden. Wie soll dies auch möglich sein angesichts der Tatsache, dass es buchstäblich um Leben und Tod von Embryonen geht? Diese Tatsache wird zuweilen vergessen, wenn es um Versprechungen über mögliche Therapien für bisher unheilbare Krankheiten geht, die allerdings bislang keineswegs eingelöst werden konnten.

Nach einer Einleitung (11–14), in der Weigl (= W.) Inhalt und Methode ihres Buches vorstellt, folgt im ersten Kap. (15–32) eine auch für Laien verständliche Einführung in die „[e]mbryologische[n] Grundlagen" (Keimzellen, Befruchtung, Furchungsteilungen und Morulastadium, Blastozyste und Implantation). Im folgenden Kap. (33–74) geht es um die naturphilosophische Deutung der naturwissenschaftlichen Fakten der Entwicklung eines menschlichen Lebewesens. Die zentrale These von W. lautet: Der frühe Embryo ist ein eigenständiger Organismus (47–50). Um den Nachweis für diese These zu erbringen, sind zunächst die Begriffe Organismus als „lebendige Ganzheit", Lebewesen als „organismische Einheit" zu klären und gegenüber anderslautenden Positionen zu begründen. „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile" (35). Und die Teile sind nur als Teile des Ganzen zu verstehen. Das Bein eines Hundes ist nicht selbst ein Hund. Zugleich aber ist das abgetrennte Bein eines Hundes nicht mehr das, was es war, als es mit dem Ganzen verbunden war. Dabei besitzt ein Lebewesen nicht nur einen hohen Grad an Zusammengehörigkeit, also nicht nur Ordnung, sondern auch Organisation, d. h. ein zweckvolles Zusammenwirken von Struktur- und Funktionselementen. Und das gilt vom Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle zu einer Zygote an. Wenn Lebewesen nicht zusammengesetzt werden, weil sie eine organismische Einheit darstellen, dann ist ihre permanente Veränderung als ein Sich-Entwickeln zu verstehen (vgl. 41), die auch die Gestalt (Morphogenese) betrifft. Im Unterschied zu einem Auto kann man deshalb auch nicht von einem halbfertigen Lebewesen sprechen. „Es ist jung, embryonal, keimhaft, aber immer ein ganzes Lebewesen" (41). Den artspezifischen Verlauf der Entwicklung garantiert die DNA. W. setzt sich im Folgenden (50–74) mit Einwänden auseinander: Die prinzipielle und tatsächliche Möglichkeit der eineiigen Mehrlingsbildung bis zum Abschluss der Nidation in die Gebärmutterschleimhaut der Frau ist ein häufig vorgetragenes Gegenargument, denn eine Entität, die sich noch teilen könne, könne kein Individuum sein. Zunächst gilt es zwischen Individuum im Sinne von Ungeteiltheit und im Sinne von Unteilbarkeit zu unterscheiden. Die Existenz eines Individuums hängt aber einzig und allein von seiner Ungeteiltheit, nicht aber von der Unteilbarkeit ab. Der Ursprungskeim ist also bis zur Teilung ein Individuum (vgl. 60). Ein anderer Einwand bezieht sich auf die Differenzierung in zwei Zellsorten: den Embryoblasten und Trophoblasten beim Übergang vom Morula- zum Blastozystenstadium, wobei sich der Trophoblast zur Fruchtblase, Nabelschnur und Plazenta weiterentwickelt, der Embryoblast dem Aufbau und der Gestalt des Körpers dient. Der Embryo im Blastozystenstadium könne folglich nicht als Mensch gelten, da ein Teil seiner Zellen nicht dem eigenen Aufbau diene. Der Fehler dieses Einwands besteht nach W. darin, dass ein späteres Stadium der Entwicklung einfach rückprojiziert werde. „Es ist richtig, dass zum Körper eines Säuglings oder eines Kleinkindes weder Nabelschnur noch Fruchtblase und Plazenta gehören. Daraus folgt jedoch nicht, dass das für den Embryo und Fötus genauso gelten muss" (62). Der prozentual hohe Anteil von spontanem Abgang von Embryonen zwischen Befruchtung und Nidation veranlasst einige, von einem „Präimplantationsembryo" zu sprechen, bei dem es sich nicht einmal um einen künfti-

gen Menschen handle. Doch Überlebenschancen sagen nichts darüber aus, wer oder was es ist. Das Spezifische des Menschen ändert sich nicht dadurch, ob er nun länger oder kürzer lebt. Besondere Aufmerksamkeit widmet W. dem Einwand, dass zur Entwicklung der Gestalt des Embryos Informationen seitens der Mutter notwendig seien. Aus diesem Grunde könne auch nicht von einer eigenständigen Entwicklung des Embryos gesprochen werden. Gegen dieses Argument wendet W. u. a. ein, dass sich der Embryo nach eigenen Gesetzen entwickelt. Aus einem Ziegenembryo im Uterus eines Schafes wird kein Schaf. In dem Gegenargument wird Autonomie in der Entwicklung mit Autarkie verwechselt. „Die Mutter entwickelt nicht den Embryo, sondern der Embryo entwickelt sich mit Hilfe der Mutter" (73).

Von der inneren Verbindung von Menschsein und Personwürde handelt das dritte Kap. (75–138). Die Würde des Menschen gründet in seiner Berufung zum Guten (vgl. 90). „Berufung" geht auf einen Anruf zurück, dem der Mensch in Freiheit antworten kann und soll. In diesem Zusammenhang zitiert W. E. Levinas: „Das Paradox solcher Verantwortung besteht darin, dass ich verpflichtet bin, ohne dass diese Verpflichtung in mir begonnen hätte ..." (Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, München 1992, 46; zit. bei W. 93). D. h., dass der Mensch entdeckt, dass es zu seinem Menschsein gehört, dass er auf das Gute hin ausgerichtet ist und er gut sein soll. Bewusst muss diese „Berufung" nicht notwendig sein. Gerade vom Phänomen der zum Guten berufenen Freiheit her kann es nicht sein, dass ein menschliches Lebewesen existiert, ohne Mensch zu sein, weil es aktuell noch nicht zu freien Entscheidungen von seiner Physis her fähig ist. Die Berufung zum Guten ist es, die den Menschen als Menschen auszeichnet. Diese Berufung kommt ihm als Angehörigem des Menschengeschlechts zu. Was den Menschen im Unterschied zum Tier zum Menschen macht, macht ihn von allem Anfang an dazu. „Berufen zum Guten ist der Mensch von Anfang bis Ende seines Lebens, für diese Bestimmung seiner Existenz gibt es nur eine Voraussetzung: eben diese Existenz" (96). Die Menschenrechte haben ihren Geltungsgrund in der Menschenwürde. Ein fundamentales Menschenrecht ist das Lebensrecht. Es gehört zu den Grundaussagen der Anthropologie, dass Leiblichkeit die Lebenswirklichkeit des Menschen ausmacht. Denn in seinem Leib ist der Mensch wirklich da. Er ist zwar nicht einfach sein Leib, aber er ist auch nicht ohne ihn. Wenn mein Leib getötet wird, sterbe ich. Wenngleich also Leib und Person zu unterscheiden sind, sind sie nicht zu trennen. Es gibt allerdings Ausnahmen vom Tötungsverbot wie etwa die Tötung in einer Notwehrsituation. Doch das Lebensrecht verträgt keine Einschränkung zum Zweck der Heilung, denn der Embryo bedroht niemandes Leben und deshalb ist die Berufung auf das Notwehrrecht in diesem Kontext völlig fehl am Platze (vgl. 119–120). Die Gegenposition basiert auf einer strikten Trennung zwischen „biologischem Menschsein" und „eigentlichem Menschsein". Letzteres wird entweder von außen zuerkannt und damit auch die Menschenwürde, oder es ereignet sich irgendwie im Prozess des Werdens. Gegen den Verweis auf die Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht wird vorgebracht, dies sei insofern ein naturalistischer Fehlschluss, als das Faktum der Zugehörigkeit zur Gattung *homo sapiens* keine Würde begründen könne. In der Tat: Die bloße biologische Gegebenheit ist nicht Geltungsgrund der Würde, „sondern die Erkenntnis, was Menschenwürde bedeutet, begründet, dass die biologische Existenz zum einzig erlaubten Kriterium des Handelns werden kann" (128).

Im langen vierten Kap. (139–246) beurteilt W. ausgehend vom und jeweils Bezug nehmend auf das Prinzip der Menschenwürde einzelne Techniken wie künstliche Entstehung, die verschiedenen Formen der Stammzellgewinnung von Splitting, Chimärenbildung, Tetraploid Embryocomplementation bis zum Klonen in dessen unterschiedlichen Varianten. Dieser Teil schließt mit einer ethischen Bewertung der Präimplantationsdiagnostik. Ausdrücklich sei auf die differenzierte Klärung des in der Diskussion strittigen Begriffs der Totipotenz (152–177) verwiesen. Zentral ist für W. der Begriff „Fähigkeit zur Ganzentwicklung": „Das Lebewesen entwickelt sich als ein vollständiges Lebewesen. Es gibt keine Pausen in der Ganzentwicklung, in denen die Ganzheit nicht gewahrt wäre, man kein lebendiges Ganzes vor sich hätte" (163). Totipotenz meint also nicht primär, dass die Zygote fähig wäre, „ein Ganzes zu bilden", sondern sie ist als „Fähigkeit, das Ganze zu sein und als Ganzes zu existieren, zu verstehen" (164).

In der öffentlichen Debatte um die rechtliche Ausgestaltung des Embryonenschutzes geht es um Fragen, ob es einen „gestuften Würdeschutz" geben könne, ob zwischen der Ausgestaltung des Paragraphen 218 StGB bzgl. des Schwangerschaftsabbruchs und des Embryonenschutzgesetzes ein „Wertungswiderspruch" vorliege oder nicht – und das vor allem vor dem Hintergrund der Urteile des Bundesverfassungsgerichts zum Paragraphen 218 StGB. Die Ausführungen W.s zu diesen Rechtsfragen im fünften Kap. (247–296) zeigen, dass sie auch in diesem Bereich über Sachkenntnis und Urteilsvermögen verfügt. Wird man der Aussage grundsätzlich zustimmen können, dass die „Geltung juristischer Normen ... nicht unabhängig von ihrer moralischen Wertigkeit" (249) sei, so bleibt dennoch die Frage: Wie soll der Gesetzgeber entscheiden, wenn gerade bezüglich der moralischen Wertung unterschiedliche Positionen vertreten werden? Das ist aber gerade bei dem in diesem Buch verhandelten Problembereich der Fall. Man muss keineswegs eine rechtspositivistische Position einnehmen, um in einer auch unter moralischer Rücksicht pluralistischen Gesellschaft an dieser Stelle weiteren Klärungsbedarf bei W. anzumelden. Dass der Würdebegriff auch im Sinne des Grundgesetzes keinen abgestuften Lebensschutz zulässt, dass ferner weder das Selbstbestimmungsrecht über dem Lebensrecht noch das Lebensrecht unter dem Recht auf Forschungsfreiheit steht, sollte in der Tat gerade vor dem Hintergrund der ersten Artikel der Grundgesetzes eigentlich nicht umstritten sein.

W. bemerkt in ihren „Schlussgedanken" (297), sie habe versucht, „dem Leser einen Denk- und Forschungsweg mit Argumenten so vorzulegen, dass er ihn nachvollziehen kann". Man kann der Autorin bescheinigen, dass ihr dieser Versuch gelungen ist. Deshalb sei die aufmerksame Lektüre dieses Buches allen empfohlen, die sich mit der Thematik des biotechnischen Umgangs mit menschlichen Embryonen einmal in Ruhe und gründlich beschäftigen wollen. Auch wer sich schon länger mit diesen Fragen auseinandersetzt, findet bei W. noch genügend neue Anregungen, die ein Studium des Bds. lohnen.

J. Schuster S. J.

„Dies ist mein Leib". Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen. Herausgegeben von *Jürgen Ebach [u. a.]* (Jabboq; Band 6). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006. 301 S./Ill., ISBN 3-579-05335-3.

Zwei Beiträge (nach dem Vorausblick der Einleitung [Gutmann/Ebach]) gelten Haut-Einstichen. *Käthe Meyer-Drawe* (Pädagogik): „Protokolle des Leibes", von dem Zeichen an, „mit dem Gott Kain markierte, um ihn zu strafen [?] und gleichzeitig vor Blutrache zu schützen" (22), über Schmuck- und Eigentumsmarkierungen bis zum Schmiss in schlagenden Verbindungen und heutigem Piercing (zum Schluss die „Inventarisierung" der Auschwitz-Häftlinge). – *Ulrike Bail:* „Hautritzen als Körperinszenierung der Trauer ... im AT" (bei jungen Frauen heute in albtraumhaften Spannungszuständen wirkt „kein Psychopharmakon ähnlich schnell und effektiv wie das Ritzen der Haut" [73]). – Dazwischen schiebt sich eine kritische Reflexion *Klaus Thraedes* (Patristik) zu ältesten Martyriumsberichten (bes. Polykarp und Felicitas/Perpetua – in scharfer Absetzung von Ignatius, der „kaum noch als christlich gelten kann" [47]). Verdunkelt hier (H. v. Campenhausen) Martyrerverehrung die Alleinerlösung durch Christus? Statt Substitution (in imitatio) sieht er doch (in Nachfolge und „nachgelagerter Legitimation" [43] des eigenen Weges) „körperliches Leiden als Christuszeugnis".

Andrea Bieler: „Real Bodies at the Meal", geht von einem Erlebnis in Berkeley aus, als ein HIV-infizierter Geistlicher (81) „broke the bread, lifted it up with his left hand, and pointed to his own body with his right hand saying: ‚This is the body of Christ – the body of Christ has AIDS'", um deutlich zu machen, dass Er nicht bloß in den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist (so freilich schon sprach- und symbollogisch verunglückt, weil ohne Unterscheidung von eucharistischem und kirchlichem Leib). – *Manfred Josuttis:* „Notizen zur Leiblichkeit der Gotteserkenntnis", greift auf Zen-Szenen und Sufi-Übungen zurück. Ver-stehen" bedeute, seinen Stand-Punkt verlieren (92f.); Erkennen besage (Gen 1,4) Kontroll- und Bewusstseinsverlust (96). Darum bringe auch bei Hiob statt theologischer „Sinnkrümel" erst „eine sportliche Herausforderung" (98) die Wende: „Gürte Deine Lenden ..." (Hiob 38,3). „Die entscheidende Frage betrifft die

leibliche Kraft: ‚Hast du einen Arm wie Gott?'" Ebd.: „Sinnliche Wahrnehmung beendet jede Sinndiskussion. ‚Eine Rose ist eine Rose ist eine Rose' [zudem wieder einmal ohne das vierte „ist eine Rose"]."

Wissenschaftlicher, im Vorgriff auf eine größere Monographie, befragt der Systematiker *Michael Weinrich* den theologischen Disput um die „Auferstehung des Leibes", angesichts von Zweifel (Mt 18,17) wie Abwehr (Apg 17,32, Celsus), mit physizistischen Reaktionen in der frühen Kirche, bis zur rationalistischen Auflösung in der Neuzeit (Troeltsch). Sie ist mit Paulus um Gottes willen zu vertreten, individuell wie gemeinschaftlich, so sehr sie sich hienieden allem Vorstellen entzieht. (Wann hätte christliches Denken sie als „allgemein plausible Erkenntnis propagiert" [107]? Darf es indes Platoniker nicht fragen, wie man eine mit-lebende Seele leiblos denken lasse [wobei Leib nicht Körper und Denken nicht Vorstellen heißt]?)

Eine „heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper" trägt (in Bern über K. Barths Mann-Frau-Figuration promovierend) *Ruth Heß* bei, etappenweise collagiert mit der Nacherzählung eines Romans Die Umwandlung: „‚... darin ist nicht männlich und weiblich ...'" Gal 3,28 sei vom (erst im 18. Jhdt. abgelösten [152]) Ein-Geschlecht-Modell her zu lesen (Frau als *mas occasionatus* – 162). Sodann ließe sich in endzeitlichem Perspektivenwechsel nach 1 Kor 13,9–12 eine „eschatische Pluralität der Geschlechtsleiber" annehmen, in der Gott die Auferweckten in je ihrer Individualität erscheinen lässt – „entfesselt von den vorgegebenen Grenzen einer (dualisierenden) Geschlechtermatrix" (165), „jenseits des hegemonialen Geschlechterduals" (175). Man muss hinter den Fall zurückgehen: Zeige sich nicht genauer Lektüre schon Gen 21,27 als „regelrechte Urstandsromantik" mit „heterosexistischen Untiefen" (168)? Wie bereits prälapsarisch die „sehr gute Welt" mit der Beherrschung von Erde und Tieren durch den Menschen „ein Moment an Gewalt" enthalte (169), stehe auch in unserer Frage statt bloßer Restitution der Schöpfungsordnung heilsame Neu-Schöpfung an (170). (Eine Umstellung vom hergebracht philosophisch-ontologischen auf ein leib-soziologisches Paradigma könnte vielleicht gar die Zwei-Naturen-Lehre und die Rede vom Leib Christi neu plausibilieren" – 180). – *M. L. Frettlöh:* „‚Gott ist im Fleische ...'", bedenkt zunächst das unglaubliche Geschehen, dass Gott Kreatur wird, wirkliche Menschwerdung des Schöpfers als Hommage an den Menschen. (Das Wort des Titels meine nicht die „entleibte Oblate" [193], sondern die Gemeinde, weshalb die liturgische Geste nicht auf das Brot, sondern auf die Gemeinde weisen sollte [1 Kor 11,23 f.: toûto meint in der Tat nicht árton, sondern tò sôma; doch wären *wir* „Leib für euch/uns"? Wieder (81) also müsste man differenzieren; zumal es 10,14 ff. um eine Agape (Kiddusch) ging, anstatt, wie meist gelesen, um die Eucharistie – siehe N. Baumert, Sorgen des Seelsorgers, 145–153].) Darum gelte es, den Mitmenschen „zum Fressen gern" zu haben. Dann erst: Gott im sündigen Fleisch, zur Hingabe an die Sünde, um die tödliche Besatzung des Menschen zu enden. Dass eine Privatdozentin der Theologie unter der unbefleckten Empfängnis Mariens die Sündlosigkeit [= Unsinnlichkeit] ihrer Mutter bei der Empfängnis versteht [205], ist nicht bloß in ökumenischer Hinsicht betrüblich. Aber eindrücklich klar wird, wie Christi Sündlosigkeit und sein Zur-Sünde-gemacht-Werden zusammengehören, in einem Stellvertretungsgeschehen, das – gegen den unausrottbaren Verdacht auf „patriarchalen Sadismus" – einfühlsam vermittelt wird, theologisch sowie anschaulich an L. Corinths „Großem Martyrium" und Luthers Lied „Nun freut euch ..." (EGB 341). Dankenswert schließlich, dass hier, gegen Barth, die Trinitätstheologie die Theodizeefrage nicht still stellt, sondern „radikal verschärft" (221).

Es folgen noch drei Kurztexte: eine informationsreiche Skizze *J. Ebachs* zu den Golem-Legenden vom Talmud bis heute, als Plädoyer für das Unterlassen von Dingen, die wir können (was jedoch heißt [242], die Schrift sei nicht bloß wörtlich, sondern buchstäblich zu verstehen [ich verträte das Gegenteil]?); sodann noch kürzer *Bernd Beuscher:* „Leibeigenschaften", worin er 1. – offenbar ernstlich – als wahre Liebe (= Fremden- und Feindesliebe) die Methode von Brechts Herrn K. vorstellt, das Gegenüber dem eigenen Entwurf anzugleichen, 2. sich gegen einen christlichen Fitness-Club in Amerika (The Lord's Gym) wendet und 3. (ohne nähere Auskünfte) den Film eXistenZ anpreist als „geniale cinematographisch-ekklesiologische Bestandsaufnahme dessen, was zur Zeit in der Kirche gespielt wird" (253); *Thomas Macho* informiert (vor allem nach dem HWDA)

über die Tiere – besonders Haustiere –, mit denen oder als die der „Leibhaftige" auftritt. Der sei „vielleicht das Haustier Gottes" (262).

Den Abschluss bildet – vor der alphabetischen Kurzvorstellung der Autorinnen und Autoren – ein Bericht des Seminarleiters *H.-M. Gutmann* und dreier Teilnehmer (*Karoline Faber, Eva Lemaire, Philipp Reinfeld*) über das Hamburger Projekt „Kobajabok": Erstellung eines halbstündigen Videofilms über Gen 32, 23–33 (den man bei J. Ebach beziehen kann). J. Splett

Heller, Michał, *Der Sinn des Lebens und der Sinn des Universums:* moderne theologische Studien [Sens życia i sens wszechświata ‹deutsch›]. Aus dem Polnischen von *Sven Sellmer.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. 239 S., ISBN 3-518-41847-5.

Der Krakauer Physiker und Theologe Michał Heller (= H.) legt mit diesem Buch den Versuch eines Brückenschlags zwischen seinen beiden Disziplinen vor, der jedoch beträchtlich anders ausfällt als das meiste, was man von solchen Brückenschlägen her gewohnt ist. Zum einen lehnt der Autor das gängige Verfahren ab, über epistemische und ontologische Voraussetzungen der Naturwissenschaft ein Brücke zu schlagen. Methodologische Untersuchungen wie etwa die von Pannenberg über das Verhältnis von nomologischem zu historischem Denken finden sich bei ihm ebenso wenig wie Überlegungen über das Verhältnis zwischen Natur- und Geisteswissenschaften wie bei Clayton oder über das Verhältnis zwischen ‚Ursachen' und ‚Gründen' wie bei McDowell usw. Auch findet man bei ihm keine überwölbende Metaphysik à la Whitehead oder Peirce, die in diesem Zusammenhang heute wieder vermehrt diskutiert werden, und keine Vermittlung über einen metaphysischen Begriff des ‚Lebens' wie bei Rahner und Jonas oder der ‚Evolution' wie bei Teilhard. Als Grundlage des Brückenschlages soll *einzig und allein* eine metaphysisch interpretierte mathematische Physik genügen, wie man sie in den platonisierenden Konzepten von Physikern wie Einstein oder Planck findet. Ein solcher Ansatz zieht natürlich zahlreiche Einwände auf sich. Sie liegen sowohl im philosophischen als auch im theologischen Bereich.

H.s Metaphysik der Mathematik beruht auf einer Erfahrung, die viele Physiker gemacht haben und die in der Wissenschaftstheorie in der Tat viel zu wenig beachtet wird, der Tatsache nämlich, dass die erfolgreichsten Kalküle, mit denen wir Natur beschreiben, oft sehr einfach, elegant, ja geradezu ‚schön' sind. Für viele Autoren sind diese Eigenschaften aber nur Eigenschaften unserer Theorien und nicht auch Eigenschaften der Natur. Hält man dies mit H. für unplausibel (205), dann hat das Universum *ipso facto* metaphysische Qualitäten. Die Frage ist nur, welche? Heller zitiert Einstein, welcher meint, dass in der heutigen materialistischen Epoche die Physiker die einzig religiösen Menschen seien (206).

Doch was soll in einem solchen Zusammenhang ‚religiös' heißen? Einstein, wie auch Planck, glaubten nicht an einen persönlichen, normsetzenden, transzendenten und geschichtlich handelnden Gott, sondern an ein apersonales, kosmologisches Prinzip, das nichts anderes tut, als die Berechenbarkeit der Welt zu garantieren. Mehr gibt der Gedankengang nicht her. Wenn H. eine solche Metaphysik der Mathematik bis ins Christentum hinein verlängert, so entbehrt das jeder Grundlage.

Damit der Brückenschlag gelingen könnte, bräuchte man wohl ein breiteres metaphysisches Fundament. Dieses könnte durch eine Reflexion auf den Begriff des ‚Lebens' zustande kommen. Aber diesen Weg hat sich H. verbaut, indem er die Biologie krass reduktionistisch deutet. Er sieht keine kategoriale Differenz zwischen der Biologie, die er auf Molekularbiologie reduziert, (159) und seinen eigenen Forschungen in der physikalischen Kosmologie (153). Nun ist die These, dass die DNA hinreichende Erklärungsgründe für Bau und Verhalten von Lebewesen enthält, schon rein innerbiologisch widerlegt. Hinzu kommt, dass kaum ein Wissenschaftstheoretiker noch an der Behauptung festhalten wird, die Biologie sei aus der Physik ableitbar. Biologie arbeitet, wie wir spätestens seit Ernst Mayr wissen könnten, mit eigenständigen Kategorien.

Hinzu kommt des Weiteren, dass der Reduktionismus in der Molekularbiologie insbesondere von der Morphologie, der Verhaltensforschung und anderen Disziplinen infrage gestellt wird. Die Verhaltensforschung hat dazu geführt, dass man heute unbefan-

gen über den ‚Geist der Tiere' diskutiert, wie überhaupt die Philosophie der Biologie seit 20 Jahren einen großen Aufschwung genommen hat. In diesem Zusammenhang wird auch das Teleologieproblem erneut diskutiert (Eva-Maria Engels, Georg Töpfer usw.): Es scheint nicht, dass wir Lebendiges reduktionistisch, also wertfrei und ateleologisch hinreichend beschreiben können. Wenn dies richtig wäre, hätte es die gravierendsten Konsequenzen für unser Naturverständnis. Aber H. scheint sich auf diese Diskussionen nicht eingelassen zu haben. Dies gilt übrigens auch für die Leib-Seele-Debatte, die keine Spuren in seinem Buch hinterließ.

Diese Debatte wäre aber gleichfalls für unser Naturverständnis und auch für die Theologie von fundamentalem Interesse. Vertritt man nämlich in diesem Zusammenhang *keinen* naturalistischen Standpunkt, schreibt man also dem Menschen emergente Eigenschaften zu wie Vernunft und Freiheit, dann gerät man sofort in die Aporie, dass diese Eigenschaften sich zwar in der Evolution herausgebildet haben, dass sie sich aber durch die Evolutionstheorie nicht erklären lassen. Aber dann bräuchten wir eine Metaphysik der Natur, die dieses Entstehen von Freiheit erklärbar macht, was der von H. favorisierte reduktionistische Darwinismus nicht kann. In diesem Zusammenhang polemisiert er gegen Autoren wie Teilhard und Rahner und nennt ihr Vorgehen ‚unwissenschaftlich', weil sie ein geistiges Element in die Evolution hinein verlegt hätten (145; 167). Aber wenn man das nicht tut, muss man den Darwinismus konsequent auf den Menschen anwenden, wie das die Soziobiologen und evolutionären Erkenntnistheoretiker tun. Dann gehen Vernunft und Freiheit verloren, an denen H. doch festhalten will. Würde man hingegen die Evolution metaphysisch deuten, dann hätte man die Möglichkeit, Sinn und Wert einzuführen, die man doch für einen solchen Brückenschlag braucht, wohingegen die Metaphysik der Mathematik dafür nicht hinreichend ist: H. vertritt die – zunächst – durchaus einsichtige These, dass Mathematik nicht nur ein formal-syntaktisches Spiel sei, sondern dass sie auch Bedeutung habe (200). Und was die Bedeutung für sprachliche Ausdrücke sei, das sei der „Sinn" für außersprachliche Gegenstände! Z. B. sei ein Stuhl nicht nur eine Ansammlung von Molekülen, sondern er habe den Sinn, zum Darauf-Sitzen zu dienen, und dieser Gedanke gelte nicht nur für Artefakte, sondern auch für Naturgegenstände. Ein Stern habe für den Astronomen Sinn, wenn er Objekt seiner Forschungen werde (201/2).

Man sollte hier mit Kant zwischen „äußerer" und „innerer Teleologie" unterscheiden. Der Stern ist nicht dazu da, Objekt unserer Forschung zu werden, während der Stuhl durchaus zum Sitzen da ist. Man kann also nicht von der äußeren auf die innere Teleologie schließen. Über diese Brücke lässt sich die Sinnkategorie nicht auf den Kosmos beziehen.

Denselben „antinaturalistischen Fehlschluss" (Hans Lenk) begeht Heller in Bezug auf die Wertproblematik. Es ist wohl wahr, dass Wissenschaftsphilosophen heute, im Gegensatz zum älteren Positivismus, nicht mehr grundsätzlich gegen Werte, jedenfalls im epistemischen Sinn, sind (207). Aber es ist falsch, daraus diesen ontologischen Schluss zu ziehen: „Die Welt ist also in dem Sinne „wertvoll", dass sie wertenden wissenschaftlichen Maßnahmen zugänglich ist (ihre Struktur enthüllt)" (208).

Was die Theologie anbelangt, so sind die Verkürzungen von diesem Ansatz her programmiert. H. akzeptiert einen Gott, der im Sinne von Leibniz dauernd rechnet und auf diese Art das Universum hervorbringt: „Dum Deus calculat mundus fit" (149). Man könne sich das so vorstellen, wie ein Physiker das Modell einer abstrakten Struktur konkretisiert: „Gott rechnet, und die Welt entsteht ... Der Logos, das sich selbst verwirklichende Wort" (150).

Weil die Mathematik zeitlos ist, verschwindet in einem solchen Konzept das Grunddatum christlicher Theologie, die Geschichtlichkeit. In diesem Sinn sagt H., dass Gott keine „außerordentlichen Interventionen" in der Welt hervorbringt. Er wirke nur durch den „natürlichen Weltlauf", d. h. durch die Naturgesetze (139). Er sei aber durchaus imstande, ein Gebet im 21. Jhdt. zu erhören, indem er die Anfangsbedingungen des Universums entsprechend festlege (146).

Hier ist die Entleerung von Geschichte und Freiheit deutlich. Zunächst gibt es keinen Historiker, der mit H. der Meinung wäre, dass Geschichte strengen Verlaufsgesetzen folgt, wie das in der physikalischen Kosmologie durchaus der Fall ist. Das wäre aber nö-

tig, wenn Gott die Erhörung eines Bittgebetes in die Anfangsbedingungen des Universums eingespeist hätte. Es wäre dann aber auch nötig, dass das Gebet zugleich miteingespeist worden wäre, sonst würden Gebet und Erhörung nicht übereinstimmen. Mit einem Wort: Dieser Physikalismus verwandelt die Welt in eine gigantische, determinierte Maschine, in der es keine Freiheit und keinen Dialog mit Gott gibt, im Gegensatz zu den christlichen Grundannahmen.

Man müsste H.s ‚Gott' wie bei Einstein auf ein spinozistisches Weltprinzip herabkürzen, , wenn sein Konzept stimmig sein sollte. Nun setzt er aber ganz traditionell damit an, dass Gott bei der Weltschöpfung zielgerichtet und nach Wertprämissen gehandelt hat (216). Wenn aber – theologisch gesehen – der so handelnde Gott sich vor allem in den Gleichungen der Physik ausdrückt, dann muss gelten: „Gottes Schöpfungsakt ist ein rationaler Akt, die Welt ist die Verwirklichung von Gottes Plan. Die wissenschaftliche Forschung stellt einen Versuch dar, diesen Plan zu entschlüsseln" (49). Die Sprache der Physik wird so zu Gottes „Sinnvermittlerin" (214). Andererseits betont H., dass „der Terminus „Sinn" im Wortschatz der Physik nicht vorkommt" (223). Das ist vollkommen korrekt, aber dann fragt es sich, wieso wissenschaftliche Forschung einen Versuch darstellen soll, „Gottes Plan zu entschlüsseln"? Tatsächlich gibt es doch sehr viele Physiker, die nichts von einem solchen Plan bemerken und die die Tatsache der Mathematisierung nicht auf ‚höhere' Gedanken bringt. H. behauptet zwar, dass man jemanden, der außer dem Materiellen noch „den Geist, Ideen, mathematische Objekte" annehme, „kaum als Naturalisten bezeichnen" könne (136), aber dagegen sprechen 100 Jahre Empirismus seit dem ‚Wiener Kreis'. Von Carnap bis Quine konnten sehr viele Empiristen die mathematische Weltbeschreibung sehr wohl akzeptieren, ohne im Geringsten an ihrem Naturalismus zu zweifeln.

Wahr könnte die Behauptung H.s nur sein, wenn es eine gelungene teleologische Interpretation physikalischer Sachverhalte gäbe. Dann würde der Plan oder die Idee erkennbar. Solche Interpretationen findet man bei Peirce und bei Whitehead, aber sie haben nicht viele Anhänger gefunden, weil man zu diesem Zweck Final- und Wirkusachen ineinander blenden muss, was zu Inkonsistenzen führt. Es ist charakteristisch, dass H. dieses Ineinanderblenden von Wirk- und Finalursachen erst gar nicht versucht. Doch wäre sein Unternehmen nur dann theologisch überzeugend, wenn es ihm gelänge, die eigene Physik in Termen der Schöpfungstheologie *konkret* zu deuten; denn die Pointe bei ihm ist ja, dass er über die Inhalte gehen will. Man findet aber zu diesem Thema nichts bei ihm.

H.s Brückenschlag ist also offenbar misslungen. Die Ursache liegt darin, dass er die Rolle der Philosophie unterschätzt. Der Grund dafür ist wohl, dass er die in Physikerkreisen übliche Geringschätzung der Philosophie kritiklos übernimmt und es daher gar nicht für nötig hält, sich kundig zu machen. So behauptet er z. B., es gebe in „gewissen philosophischen Schulen" die Auffassung, „Kausalität sei eine rein metaphysische Kategorie" (93). An wen mag er dabei denken? Lässt man die Publikationen von John Mackie bis Uwe Meixner vor sich Revue passieren, so will einem kein einziger Autor einfallen, auf den dieses Urteil zuträfe. Oder H. wirft den „professionellen Philosophen" vor, sie seien wissenschaftlich nicht darauf vorbereitet, mit den Neurowissenschaftlern „einen Dialog zu führen" (134). Wer mag nun hier gemeint sein? Ansgar Beckermann, Peter Bieri, Thomas Metzinger, Michael Pauen oder die zahlreichen angelsächsischen Autoren, die zu dem Thema gearbeitet haben? Aber keiner von ihnen entspricht diesem Klischee.

Geradezu unglaublich wirkt es, wenn er Teilhard, Rahner und Moltmann vorwirft, sie würden in ihrer Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft die Theologie wie eine „verknöchterte Disziplin" betreiben, indem sie einfach die Tradition fortsetzten (169). Das ist nun wirklich ein starkes Stück! Wer, wie der Rez., *Jahre* damit zugebracht hat, die heroischen Versuche einer Vermittlung von Thomismus und Kantianismus in der katholischen Maréchalschule zu studieren und Rahners über Jahrzehnte dauernden Versuch, diese Grundlagen zur Diskussion mit der Evolutionstheorie fruchtbar zu machen, verfolgen konnte, der kann über ein solches Fehlurteil nur den Kopf schütteln, insbesondere wenn man bedenkt, dass Rahner mit seinem Konzept der „Selbsttranszendenz" gerade an dem Punkt stark ist, wo H. seine größten Defizite hat!

Nach H. macht „fehlende Kompetenz den Wert philosophischen Nachdenkens über die Wissenschaft an der Wurzel zunichte" (70). Das bedeutet, mit zweierlei Maß zu messen. Wenn der Philosoph oder Theologe nicht an der vordersten Front der Forschung steht, sollte er über Naturwissenschaft nichts sagen dürfen. Aber würde dies nicht auch für den Naturwissenschaftler gelten, wenn er in der Philosophie dilettiert?

H. hat sich an verschiedenen angelsächsischen Autoren orientiert, wie z. B. Arthur Peacocke. Auch bei Peacocke ist es so, dass er sich zunächst in der empirischen Wissenschaft einen Namen machte, um dann, nach einem Theologiestudium, direkte Brückenschläge ohne philosophische Absicherung anzubieten. Bei Peacocke soll diese Brückenfunktion der Informationsbegriff übernehmen, der zu diesem Zweck metaphysisch angereichert wird, ohne wirklich dort anzukommen, wo er sollte, denn welchen Sinn macht es, Jesus Christus die „Information des Universums" zu nennen? Autoren, die die Philosophie nicht ganz ernst nehmen, werden keine tragfähigen Brücken zustande bringen. H.-D. Mutschler

4. Praktische Theologie

Lütz, Manfred, *Gott.* Eine kleine Geschichte des Größten. München: Pattloch 2007. XVI/297 S., ISBN 3-629-02158-8.

Keine Fachpublikation, obwohl der Autor (= L.), Chefarzt eines psychiatrischen Krankenhauses, auch ein theologisches Diplom besitzt: „Ich habe mir einfach vorgestellt, mit einem gescheiten, aber nicht überkandidelten Zeitgenossen ein Gespräch über Gott zu führen" (XII). „Je wichtiger die Dinge für alle Menschen sind, desto allgemeinverständlicher und einfacher muss man sie ausdrücken können" (XV – im Nachwort ist von „dem mitunter etwas hemdsärmeligen Sprachstil" die Rede; er habe „streng darauf geachtet, dass keine Theologensprache auftaucht" – 297).

Elton John beim Requiem für Lady Di, der Parthenon, Michelangelos Sixtina und Raffaels Stanza della Segnatura: Kap. 1 zeigt, wie Musik und Kunst uns über uns hinausreißen. Kap. 2 geht auf die psychologischen Erklärungen dieser Erfahrung ein: S. Freuds Vatermord, C. G. Jungs religionsfreundliche, doch eben so bedrohlichere Gnosis und V. Frankls Logotherapie, bei der L. die Gottesfrage zu funktional-pragmatisch behandelt sieht. Seine Sympathie gehört Therapeuten wie P. Watzlawik und St. de Shazer, die sich konsequent auf das konzentrieren, „was wirkt, unter absichtlicher völliger Vernachlässigung der Frage, was wahr ist" (23).

Im Kern psychologisch argumentiert (Kap. 3) auch die „wirksamste Widerlegung der Existenz Gottes" (25), nämlich L. Feuerbachs. Der begründet allerdings den Atheismus nicht, sondern setzt ihn voraus – und sucht unter dieser Voraussetzung den Glauben zu erklären (28 f.). Ebenso respektvoll wie er kann man seine Methode natürlich auch für die Erklärung des Unglaubens verwenden: Wunsch nach Ungestörtheit, Narzissmus, Anpassung, Kirchenärger. Statt um Psychologie sollte es aber um die Wahrheit gehen, in einer Frage auf Leben und Tod – wovon B. Pascal in seiner Wette ausgeht.

Dieser Ernst bestimmt den atheistischen Gottes-Protest (Kap. 4, hier orientiert sich L. vor allem an G. Minois, Geschichte des Atheismus). In der Antike richtet er sich gegen die Götter, schon im Mittelalter vereinzelt, gilt er dann in der frühen Neuzeit dem biblisch-christlichen Gott. Der Höhepunkt wird im 19. Jhdt. mit F. Nietzsche erreicht: „nach Aussage derjenigen, die ihn wohl wirklich geliebt hat, Lou Andreas Salomé, ein gequältes religiöses Temperament" (63). In seinem Todesjahr zerstört die Quantentheorie „schlagartig das alte naturwissenschaftliche Weltbild und leitet den Showdown des Atheismus ein" (65 – später fällt „mit der Urknalltheorie die atheistische Überzeugung von der anfangslosen Ewigkeit des Weltalls" – 66). Der organisierte Atheismus schrumpft „zu kleinen sektenartigen Zirkeln".

Dem stellt L. den „Gott der Kinder", die „Selbstverständlichkeit des Glücks" gegenüber (Kap. 5 – wofür er sich neben Jesus auch auf Nietzsche berufen kann). „Der Gott der Kinder ist kein Kindergott", sondern „ein von allen komplizierten Erwachsenen-

schlacken befreiter unmittelbarer Gott" (86). Dem folgt (Kap. 6) der Gott der Lehrer. L. protestiert gegen die Verformung des Religionsunterrichts zur Religionskunde und bietet zugleich einen „Schnelldurchgang" (100) durch die Religionswelt – bis zur Schwelle der drei Offenbarungsreligionen –, mit einigem Nachdruck auf der katholischen Anerkennung möglicher Gotteserkenntnis darin wie überhaupt seitens der Vernunft. – Das führt zum Gott der Wissenschaftler (Kap. 7). Den Kampf zwischen Religion und Wissenschaft gibt es ursprünglich im Christentum nicht, gerade nicht im römischen. L. verweist u. a. auf die Kalenderreform und die päpstliche Sternwarte. Der Fall Galilei wird auf sein (allzu) menschliches Maß zurückgeschnitten. „Doch nicht der wirkliche Galilei hat gewirkt, sondern die Meinung, die man über ihn über all die Jahrhunderte hatte" (120). Schon nicht mehr der christliche Gott ist es, sondern der des Deismus, auf den dann Laplace vor Napoleon verzichtet. In dieser Atmosphäre gegenseitiger Entfremdung wurde dann auch die Evolutionstheorie zum Streitfall. Große moderne Wissenschaftler sprechen wieder vom Wunder, so sehr es auch hier „Nostalgie und Traditionalismus" (142) gibt (besonders laut in der Hirnforschung).

In der Mitte des Buchs (Kap. 8) kommt der Gott der Philosophen zur Sprache. Die *quinque viae* des Aquinaten werden zitiert, Anselms Argument und Augustins Wahrheitsbeweis. Zum Weg in die Neuzeit mit ihrem Deismus wären wohl deutlicher die blutigen Folgen der christlichen Spaltung anzusprechen. Kant schafft angesichts des Theodizeeproblems und des Humeschen Skeptizismus dem Glauben Raum durch Einschränkung der Vernunft, indem er „Gott sozusagen zum Untermieter seiner Moralphilosophie" macht (172). L. würdigt Kierkegaard und Heidegger. „Inzwischen ist die öffentliche Bedeutung der Philosophie herabgesunken. Philosophen unterschiedlichster Richtungen vertreten geschmeidig annähernd jede denkbare Position. Gott ist kaum ein Thema" (177). Anderseits gibt es neue Anstöße: Habermas, Spaemann, Swinburne … Ob freilich der Gott der Philosophen die „causa sui" sein muss, auch wenn das – nach Descartes, Spinoza – Heidegger schreibt? – Pascal stellt ihm den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gegenüber. Ist Gott personal, dann kann man das Entscheidende nicht „über" ihn wissen, sondern nur von ihm und durch ihn: durch Offenbarung und vertrauenden Glauben daran (Kap. 9). Gott spricht mit den Juden – und sie mit Gott, ja ringen mit ihm: „Israel". Während sie vor ihrem Gott stehen, „beugen sich [die Muslime] vor ihm tief in den Staub" (197).

Schließlich (Kap. 10): „Die Antwort". Gott wird Mensch. Vor diesem Mysterium stößt natürlich nicht bloß all unser Verstehen an seine Grenzen, sondern gerade auch das Unternehmen eines solchen Buchs. L. versucht es mit diesen Sätzen: Gott Vater, der Schöpfer, kann nicht sterben und „die Welt ins Nichts versinken" lassen. „Deswegen gibt es Gott Sohn. Denn wenn Gott bloß scheinbar sterben würde, wäre das Ganze ein Possenspiel. Wenn es aber andererseits nur scheinbar Gott wäre oder ein Gott zweiter Klasse, der da am Kreuz stirbt, wäre eben doch nicht Gott selbst wirklich Mensch geworden …" Schließlich: „Sollte diese Tat wirklich kosmisch sein …, dann musste Gott ebenso persönlich für alle Zeiten bei den Menschen bleiben. Und das tut er – persönlich – als Heiliger Geist" (216 f.). Selbstverständlich (ebd.) nicht „muss" und „deswegen"; tatsächlich aber kennen wir Gott nur aus seiner Geschichte mit uns. Auf knapp sechs Seiten erhält der Leser Hinweise zur konziliaren Trinitätslehre und Christologie. Dann kommen die Schwierigkeiten vieler mit Kirche und Kirchenvertretern zur Sprache. Anderseits waren es immer wieder Begegnungen mit Christen, die Menschen beeindruckt und gewonnen haben, exemplarisch bei Edith Stein. Es gibt nicht bloß Dunkel, sondern durch die Jahrhunderte hin auch einladendes Licht. L. zitiert J. H. Newmans „Führ, mildes Licht" (in der Übersetzung von Cordelia Spaemann) und schließt das Kapitel mit dem großen Credo: „Alles andere – können Sie vergessen" (240).

Es folgen noch drei Kap. Darin geht es um die Gott-Erfahrung einzelner (wie bei A. Frossard), um neue Berührungen zwischen Gott und Psychologie, die umwandelnde Kraft persönlicher Berufung, abschließend nochmals, in Aufnahme des Beginns, um Kunst und Musik: die „Sinnlichkeit der Wahrheit".

Wie eingangs gesagt, richtet das Buch sich nicht an Philosophen und Theologen. Inhaltlich beschleicht den Rez. – im Blick auf die Gesellschaft außerhalb unserer Kreise – der Verdacht, hier könne zu viel rheinischer Optimismus walten. Über Nietzsches An-

titheismus oder Gottsuchertum mag man streiten, unstrittig ist sein diagnostischer Scharfblick. Seinerzeit schrieb er zur Wiederkehr der Religion, es scheine ihm, „dass zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, – dass er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Misstrauen ablehnt". Wobei das Misstrauen nicht einmal kämpferisch sein muss – wie in den von L. angesprochenen Zirkeln, statt Abwehr schlicht Abkehr, Sich-verabschiedet-Haben? Oder ist das jetzt wieder Fach-Pessimismus? Angezeigt wird das Buch hier, weil es vielleicht gerade den Fachleuten nicht schadet, einmal hineinzuschauen (was nicht heißt, sie sollten es selbst auch so versuchen) – und sei es bloß dazu, es Zeitgenossen zu empfehlen, welche die Theologen, von Kasper bis Waldenfels, gar Philosophen, nicht erreichen. Anderseits könnte ich mir für eine Neuauflage denken, dass der Autor abschließend (zwar keine Zitatnachweise – obwohl Endnoten dem Buchtyp nicht widersprächen –, doch) eine kleine Liste von Titeln anführt, die er persönlich seinen Lesern für ein weiteres Wegstück empfiehlt. J. Splett

Domsgen, Michael, *Familie und Religion.* Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie (Arbeiten zur Praktischen Theologie; Band 26). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, ²2006. 372 S., ISBN 3-374-02228-6.

An Hochschätzung religiöser Erziehung in der Familie durch Kirche, Gesellschaft und Politik fehlt es nicht, aber an einer religionspädagogisch qualifizierten Auseinandersetzung mit Familie und Religion – mit der Betonung auf „und": Denn dieser Erfahrungsraum ist wissenschaftlich noch immer vergleichsweise wenig erschlossen. Zwar haben psychologische und soziologische Disziplinen die Familienforschung weit vorangetrieben, insbesondere anhand systemtheoretischer Konzepte, und auch die Religiositätsforschung befindet sich im Aufwind; aber die Verknüpfung dieser beiden Forschungszweige fällt wissenschaftlich nahezu in Niemandsland. Schon darum verdient die Habilitationsschrift, die Michael Domsgen (= D.) dazu als evangelischer Religionspädagoge vorlegt, besondere Aufmerksamkeit. Diese besteht aus drei großen Abschnitten; dabei schenkt ihr Autor auffälligen inhaltlichen Differenzen zwischen Ost- und Westdeutschland fortwährende Beachtung.

In *Teil 1* zeichnet D. aktuelle Tendenzen des familialen Wandels im Konzert gesamtgesellschaftlicher Veränderungen nach. Was macht *Familie* aus? Zu ihrer Beständigkeit trägt praktisch weniger die eheliche oder nichteheliche Beziehung der Eltern bei, denn diese kann sich durch Trennung oder Scheidung auflösen, während die Eltern-Kind-Beziehung allenfalls ihre Form ändert, aber grundsätzlich nicht aufgekündigt werden kann. Dies unterstreicht auch das Kindschaftsrechtsreformgesetz von 1998. Ehe und Familiengründung sind in Ostdeutschland noch stärker als im Westen entkoppelt; als konstitutiv für Familie erweist sich vielmehr der generationenübergreifende Zusammenhang von Mutter und/oder Vater einerseits sowie Kind(ern) andererseits. In diesem pädagogischen Verhältnis setzt sich als dominantes Muster eine Erziehung zur Selbstständigkeit durch, insbesondere in höheren sozialen Schichten und mehr noch im Westen als im Osten. Neue Medien wirken als anonyme Miterzieher, ihr Konsum trägt dazu bei, dass sich kindliche Aktivitäten gleichsam von draußen nach drinnen verlagern und Heranwachsende zu Stubenhockern werden. Schon räumlich manifestiert sich damit ein zweifacher Trend: Für Eltern wächst die Bedeutung von Kindern, für viele andere Mitglieder der Gesellschaft nimmt sie jedoch ab. Im familialen Binnenraum wirken Großeltern prägend, obliegt nach wie vor der Frau die Vermittlung von Familie und Beruf, erweisen sich die erforderliche berufliche Mobilität als belastend und die Zusammenführung unterschiedlicher Kulturen als herausfordernd.

Im umfangreichsten *Teil 2* untersucht D. das Verhältnis von Familie und Religion. Wie lässt sich *Religion* bestimmen? D. orientiert sich zum einen im Anschluss an *Detlef Pollack* an vier organisationssoziologischen Kategorien (1) einer ‚kirchlichen Religiosität' derer, die einer christlichen Kirche angehören – in Deutschland etwa zwei Drittel der Bevölkerung –, (2) einer ‚christlichen Religiosität' derer, die keine Kirchenmitglieder (mehr) sind, sich aber als Christinnen und Christen verstehen, (3) eines ‚Atheismus' derer, die ausdrücklich ohne Glauben an Gott leben, und (4) einer ‚außerchristlichen Religiosität'. Zum anderen bezieht sich D. auf *Charles Y. Glocks* sozialpsychologische Di-

mensionierung von Religiosität (1) nach praktischen Vollzügen wie Gottesdienstbeteiligung und Gebet (rituelle Dimension), (2) nach der Zustimmung zu zentralen Glaubenssätzen (ideologische Dimension), (3) nach emotionalem Berührtsein (experimentelle Dimension), (4) nach religiös motivierten Einstellungen zu Fragen des Alltags (konsequentielle Dimension) sowie (5) nach den Kenntnissen der Glaubenslehre (intellektuelle Dimension). D. spannt jede organisationssoziologische Kategorie in alle fünf sozialpsychologischen Dimensionen aus und nutzt als empirische Basis Daten aus der dritten und – soweit vorliegend – auch aus der vierten *Mitgliedschaftsumfrage der Evangelischen Kirche Deutschlands*.

Kirchliche Angebote finden bei Familien Anklang, wenn sie sich mit ihrer Alltagswelt verweben lassen und darin unterstützend wirken. Abendgebete spielen eine wichtige Rolle, praktiziert vorrangig durch Mütter (rituelle Dimension). Dabei geht mit der Erfahrung der Elternschaft und der Verantwortung für den eigenen Nachwuchs eine wachsende Entschiedenheit im Glauben einher (ideologische Dimension). Unter evangelischen Christinnen und Christen kommt dem Gemeinschaftsbezug religiösen Erlebens und Empfindens insbesondere in Ostdeutschland eine große Bedeutung zu (experimentelle Dimension), und für die religiöse Sozialisation spielen das Familienklima und insbesondere die Großeltern eine Schlüsselrolle, wenn die (Groß-)Elternbeziehung zur Gottesbeziehung reizt – oder diese vergiftet (konsequentielle Dimension). Dabei scheint der Wissensstand von Kirchenmitgliedern zu religiösen Fragen insgesamt dürftig auszufallen (intellektuelle Dimension).

Menschen erfahren in ihrer Kirchlichkeit zwei lebensphasenspezifische Prägungen: zum einen als Kind in der eigenen Herkunftsfamilie, zum anderen als Elternteil in der selbst gegründeten Familie. Bei kinderlosen Erwachsenen entfällt die zweite Konfrontation mit Kirche, so dass es nicht wunder nimmt, dass kinderlose Frauen und Männer besonders stark vertreten sind in der Gruppe derer, die sich als christlich bezeichnen, ohne konfessionell gebunden zu sein. Diese leben vorwiegend in Westdeutschland.

Umgekehrt finden Menschen mit atheistischem Selbstverständnis – auch dank der Religionspolitik in der DDR – in Ostdeutschland eine Mehrheit. Die Wahrscheinlichkeit, dass so gesinnte Eltern im Osten ihre Weltanschauung an ihre Kinder weitergeben, ist mit über 85 % etwa so hoch wie die Chance, dass Eltern im Westen ihre konfessionelle Bindung an ihre Kinder tradieren. Diese Beobachtung unterstreicht die hervorragende Rolle, die das außerfamiliale Umfeld für die (Nicht-)Ausbildung einer Familienreligiosität spielt.

Kirchenmitglieder verstehen viele Formen außerchristlicher Religiosität nicht als Konkurrenz, sondern meist als Bereicherung ihrer eigenen religiösen Heimat, wenn sie diese als emotional wenig bewegend erleben oder etwa zur Förderung ihrer Gesundheit auch das „Pendeln" in Anspruch nehmen, wenn sonst nichts und niemand hilft. Insgesamt erweisen sich viele Formen nichtchristlicher Religiosität als individuell – und nicht familial – ausgerichtet. Auf der Hand liegende Herausforderungen entstehen allerdings religionsverschiedenen, vielleicht religionsverbindenden Familien, wenn der eine Elternteil kirchlich-konfessionell und der andere an den Islam gebunden ist.

D. fragt nicht nur danach, wie unterschiedliche Gestalten von Religiosität im Sozialraum einer Familie vorkommen, sondern auch nach Familie *als* Religion – mit quasi unverbrüchlicher Eltern-Kind-Beziehung und einem Transzendenzpotenzial, wenn Familie mit Geburt und Tod, mit Angst und Hoffnung auf Halt verbunden ist.

In *Teil 3* formuliert D. Perspektiven für zeitgemäßes religionspädagogisches Arbeiten in Praxis und Theorie. Zunächst untersucht er, ob und wenn ja, wie „Familie" in biblischen Traditionen vorkommt. Unser heutiger Familienbegriff ist biblischen Welten fremd; vielmehr spielt die Zugehörigkeit zu einem „Haus", also das Eingebundensein in familiale Lebensformen, eine herausragende Rolle. Hohe Wertschätzung erfahren Beziehungsqualitäten wie Liebe und Treue, wenn diese zum Verstehenshorizont für die Gottesbeziehung werden.

Hernach steckt D. den lernorttheoretischen Rahmen ab, innerhalb dessen Familie sich platziert – nicht nur neben, sondern in Beziehung mit Gemeinde, Kindergarten und Schule, die als sekundäre Sozialisationsinstanzen auf Familie verwiesen sind. Zur christlichen Praxis wird dabei jede Erziehung, die auf unbedingte Liebe setzt und in der die

daran Beteiligten sich wechselseitig schöpferische Freiheit auf eine offene Zukunft hin zumuten. Und nur auf dem Boden solchermaßen gelungener impliziter religiöser Erziehung kann diese christlich expliziert werden. Dabei beschränkt sie sich nicht auf Glaubensinhalte, sondern ist im Zuge des Lernens am Modell und des Einübens eines Habitus in den Prozess der Menschwerdung der Menschen, der kleinen wie der großen, eingebunden. Schließlich führt D. praktische Aufgaben einer christlichen Familienerziehung an, indem er bereits existierende evangelische und katholische Modelle daraufhin prüft, ob und wenn ja, wie sie sich bewähren, und weitere Desiderate vorbringt, die dem Lernort Familie den religionspädagogischen Platz zuschreiben, der ihm gebührt: D. setzt auf die Stärkung sowohl der erzieherischen als auch der religiösen Kompetenz von Eltern und Großeltern sowie auf die Unterstützung von Familien durch andere Lernorte des Glaubens.

Mit meinem Versuch, mit eigenen Worten inhaltlich zu konturieren, worum es D. geht, will ich den hohen Informationsgehalt würdigen, der dieses Buch auszeichnet, und zugleich die Notwendigkeit unterstreichen, „Familie *und* Religion" religionspädagogisch stärker zu gewichten als bisher. D. erleichtert dieses Vorhaben durch den klaren Aufbau seiner Studie, ihre durchgängig sehr verständliche Sprache und zahlreiche bündelnde Zusammenfassungen zentraler thematischer Abschnitte. Zum inhaltlichen Reichtum der Arbeit trägt auch die sich durchziehende Differenzierung einer Ost- und einer West-Perspektive bei; sie zementiert nicht Spaltungen, sondern schult die religionspädagogische Wahrnehmung.

Bei D. finde ich keine Neigung, „Familie" schön zu malen, auf eine gute Kinderstube zu reduzieren oder zu einer Trutzburg zu stilisieren, die sich von einer feindlichen Welt umgeben weiß. Auch Stichworte wie „Züchtigung und Kindesmisshandlungen" (71) tauchen auf, aber nach meinem Dafürhalten zu zaghaft, wenn ich daran denke, dass viel zu viele Kindern gar nicht die häusliche Wärme kennen, die sie vor der Kälte draußen schützt, sondern Familie als Tatort erleben. Und welche Rolle spielen Religion(en) und religiöse Erziehung dabei? Das Umkreisen solcher Fragen wird konkret, wenn Familie konkret wird: „Bisher ist noch zu wenig bekannt über die religiöse Kommunikation in der Familie und über die Bereitschaft von Eltern zur religiösen Erziehung. Wie schätzen sich Eltern selbst ein? Welche Hinderungsgründe kennen sie und welche Wünsche haben sie?" (301) Die Diagnose, dass in diesem Feld noch großer Forschungsbedarf besteht, teile ich, aber diese Einsicht führte bereits während der Jahre 2000–2002 an der Universität Tübingen zu einer multidisziplinären Pilotstudie zu Wirkzusammenhängen religiöser Familienerziehung – unter Beteiligung von vier Disziplinen: evangelischer und katholischer Religionspädagogik, Jugendpsychiatrie und Jugendkriminologie. Dabei kamen genau die von D. vorgebrachten Fragen zum Tragen, übrigens auch in Zusammenarbeit mit Familien, die dem Islam angehören, und Interdisziplinarität wurde konkret. „Pädagogik *und* Theologie müssen zum Zuge kommen, denn Religionspädagogik ist eine Disziplin *zwischen* Theologie und Pädagogik." (261) D.s religionspädagogischen Anspruch, beiden Disziplinen zu ihrem Recht zu verhelfen, teile ich, ebenso die Einsicht, dass sich dabei nicht nur konvergierende, sondern auch divergierende Optionen auftun. Aber gerade wenn die eine Disziplin der jeweils anderen nicht nur zum Steinbruch wird, aus dem letztere wegträgt, was ihr leicht genug ist und der Selbstbestätigung dient, sondern zu einem echten und darum auch widerständigen Gegenüber, lassen sich Differenzen überhaupt ausmachen; und deren Entdeckung spricht für die gelungene Interdisziplinarität des Prozesses, der diese Unterschiede erst hervorbrachte. Aber um nicht zwischen allen Stühlen zu landen, braucht es eine Positionierung: Ist es nicht legitim, einen interdisziplinären Prozess in disziplin*spezifischer* Absicht anzustrengen, und dies in der Hoffnung, dass dieser Prozess gerade in seiner Interdisziplinarität einem religionspädagogischen Ziel zugute kommt und letzteres in seiner theologischen Qualität aus jenem Prozess Gewinn zieht?

In jedem Fall halte ich es für einen religionspädagogischen Gewinn, dass und wie D. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie entwickelt. Auch wenn der Bd. schon in zweiter Auflage vorliegt, wünsche ich ihm über die bereits erreichte Breitenwirkung hinaus weitere Leserinnen und Leser – sowie die Umsetzung der darin formulierten Desiderate in Praxis und Theorie. K. Kiessling

Laux, Bernhard, *Exzentrische Sozialethik.* Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft (Forum Religion & Sozialkultur; Band 13). Berlin: Lit 2007. 264 S., ISBN 978-3-8258-9257-9.

Im Vorfeld der Parlamentswahl am 09. März 2008 haben die spanischen Bischöfe den Katholiken nahegelegt, nicht für den Ministerpräsidenten José Luis Rodriguez Zapatero zu stimmen. Das Programm der Sozialistischen Partei sei mit dem Glauben bzw. mit den christlichen Werten nicht zu vereinbaren. Insbesondere die Einführung der Ehe zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern und die Initiativen der Regierung zusammen mit der baskischen Untergrundorganisation ETA stünden nach Angaben der Spanischen Bischofskonferenz im Gegensatz zum christlichen Ethos. Deshalb seien die Partei und der Ministerpräsident für gläubige Katholiken nicht wählbar.

Eine solche Wahlempfehlung ist aus der Perspektive des sozialethischen Ansatzes von Bernhard Laux (= L.) zumindest problematisch, wenn nicht sogar inakzeptabel. In seinem Buch überdenkt er grundsätzlich die Stellung religiöser Argumente im politischen Diskurs bzw. die Einflussnahme religiöser Menschen auf politische Entscheidungen des weltanschaulich neutralen Verfassungsstaats. Die Stellung religiöser Argumente im politischen Diskurs (vgl. Kap 5, 205–232) sei zu komplex, als dass die kirchlichen Würdenträger eine zugespitzte Wahlempfehlung aussprechen könnten. Eine solche Wahlempfehlung verwische außerdem das Problem, dass in der politischen Öffentlichkeit zwischen Fragen des Guten und Fragen des Gerechten unterschieden werden müsse. Der Glaube dürfe von Anderen nichts einfordern, was nicht mit guten Gründen auch ohne den Verweis auf das christliche Ethos begründet werden könne. Zwar würden in der Politik nicht ausschließlich Gerechtigkeitsfragen bearbeitet; doch der Christ müsse auch in Fragen des Guten Lebens zu sich und zu seinem christlichen Ethos in Distanz treten und der Perspektive des Anderen stets einen Platz einräumen. Der moralische Gesichtspunkt des Christen erfordere „die Fähigkeit zum Perspektivwechsel, durch den die Fremdperspektive in der eigenen Position verarbeitet werden kann und muss" (229). Insofern könnte man L.s sozialethischen Ansatz auch unter den Titel „vom Anderen her denken" stellen. Dagegen erinnert der tatsächliche Titel des Buches zunächst an die anthropologische Konzeption Helmuth Plessners. Dieser hat den Menschen als Wesen der „exzentrischen Positionalität" charakterisiert. Und obwohl Plessner von L. an keiner Stelle der Untersuchung als theoretischer Bezugspunkt in Anspruch genommen wird, passt dieser anthropologische Begriff dennoch zu der von L. entworfenen sozialethischen Konzeption. Exzentrische Positionalität meint bei Plessner das Vermögen und zugleich die Möglichkeit, zu sich selbst, zum Anderen, und zur Natur in Distanz zu treten. Und der von L. vertretene Ansatz „exzentrischer Sozialethik" (vgl. dazu insbesondere Kap. 1, 11–24) fordert eben diese Distanz zum eigenen ethischen Lebensentwurf und die Unterscheidung zwischen Gutem und Gerechtem (vgl. dazu insbesondere Kap. 2, 25–82 bzw. Kap. 3, 83–137). Christliche Sozialethik ist für L. „in der disziplinären Ausdifferenzierung der Theologie in besonderer Weise Anwalt der Fremden. Die in der Gottesbeziehung der Glaubenden nicht Einbezogenen – die Nicht- oder Andersglaubenden, die Andersdenkenden und Anderslebenden – werden doch von dieser Gottesbeziehung betroffen" (47–48). Aus theologischen Motiven ruft L. – so könnte man es zuspitzen – zu einer Selbstsäkularisierung der Theologie auf. Er protegiert eine Sozialethik, die ‚in der Welt ist', die die „Autonomie irdischer Wirklichkeiten" (vgl. Gaudium et spes Nr. 36) wirklich ernst nimmt. Die Leitfrage seines zweiten Kap.: Braucht Moral Religion? beantwortet L. dann auch im begründungstheoretischen Zusammenhang negativ und verweist auf die Konzeption einer autonomen Moral (und hier insbesondere auf das diskursethische Theorieprogramm). Sieht man jedoch von der Geltungsfrage der autonomen Moral ab und wendet sich der Sinnfrage zu, dann braucht die Moral ihr entgegenkommende Lebensformen wie sie in religiösen Gemeinschaften verkörpert werden, womit der Raum für eine theologische Sozialethik eröffnet ist. Deshalb wendet sich L. in Kap. 3 auch der „Situation der Religion in der modernen Gesellschaft" zu. Die normative Konzeption einer „postsäkulare Gesellschaft" ermöglicht eine neue Koexistenz zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden in der pluralistisch verfassten Moderne. Den Nichtglaubenden können die Glaubenden angesichts der Autonomie der Moral nicht ihr

eigenes Ethos auferlegen, weil damit der Andere unterworfen werden würde. Gerade mit Blick auf die ethischen Konnotationen der Glaubensüberzeugungen fordert L. eine strikte Unterscheidung zwischen Fragen des Guten und des Gerechten (bzw. Ethik und Moral) ein; denn das christliche Glaubensethos erschließt sich außerhalb des Glaubenshorizonts nicht unmittelbar und kann im Gegensatz zu Gerechtigkeitsfragen nicht verpflichtend gemacht werden. Das wiederum bedeutet nicht, dass die Glaubenden nicht auch ihr Ethos in den öffentlichen Diskurs einspeisen dürften. „Die Achtung vor Anderen verwehrt es uns dann, in ihren Raum der Lebensgestaltung und der Überzeugungen zwingend zu intervenieren, auch wenn ihre ethischen Konzeptionen schlecht und ihre Überzeugungen falsch sind. Die Achtung füreinander kann es aber zugleich geboten sein lassen, ihnen mit Gründen zu verdeutlichen, dass ihre Lebensweise, die ihnen gut und richtig erscheint, schlecht und falsch ist. Allerdings bewegt sich die Kommunikation dann nicht im Feld moralischer Diskurse, sondern ethischer Argumentationen oder religiöser Gespräche mit ihren spezifischen Erfahrungskontexten und ihren eigenen Qualitäten des Einleuchtens und Überzeugtwerdens" (129). Eine solche Einschränkung ergibt sich für L. aus dem Glauben selbst und ist kein säkulares Toleranzgebot, sondern eben eine exzentrische Haltung. Die Verteidigung der Unterscheidung von Gutem und Gerechtem ist gerade aus der Perspektive einer Abwehr eines religiösen Fundamentalismus nur allzu verständlich. Damit will L. eine universalistische Moral sichern, die ein Zusammenleben in der pluralistischen Moderne erst ermöglicht. Allerdings stellt sich mit Rückgriff auf den von L. referierten Charles Taylor immer noch die Frage, ob die Bedingungen der Möglichkeit, einen solchen unparteiischen moralischen Gesichtspunkts einnehmen zu können, nicht doch so sehr mit einer bestimmten Lebensform verwoben ist, dass letztlich auch eine transzendental- oder universalpragmatisch fundierte Diskurstheorie der Moral an ein begründungstheoretisch nicht mehr einholbares Menschenbild gekoppelt ist. Handelt es sich bei den verschiedenen liberalen Gerechtigkeitstheorien nicht auch um Moraltheorien mit anthropologischem Vorzeichen?

In Kap. 4 (138–204) ermittelt L. deshalb eine exzentrische Handlungsperspektive. Demnach sind „Christinnen und Christen [...] in einer positiven und negativen Weise verpflichtet auf den Universalismus moralischen Sollens. Sie können sich weder moralischen Forderungen der Gerechtigkeit entziehen noch können sie unter Berufung auf ein christliches Ethos normative Regelungen durchsetzen wollen, die – ohne die rationale Zustimmung aller finden zu können – legitime Freiheitsräume beschneiden" (167). Der Andere darf gerade nicht mit dem Verweis auf das christliche Ethos moralisch gleichgeschaltet werden. Denn „Moral hat gegenüber christlicher Sittlichkeit restriktiven, einschränkenden Charakter. Christliche politische Programmatik wird auf das beschränkt, was dem Anspruch der Gerechtigkeit nicht widerspricht" (202).

Wie wirken die sozialethischen Erkenntnisse nun aber auf das kirchliche Leben zurück? Gibt es derzeit nicht eine merkwürdige Dichotomie zwischen der Sozialethik und einer Sozialethik des kirchlichen Lebens, eine Spannung zwischen universalisierbaren Fragen des Gerechten und partikularistischen Fragen des Guten? Wie kann die Kirche in der pluralistischen modernen Gesellschaft diese Spannung aushalten, wenn sie als Glaubensgemeinschaft doch auch insbesondere im Bereich der Sozialwirtschaft gemäß ihrem diakonischen Auftrag aktiv ist, hier aber nicht ausschließlich auf Christgläubige als Dienstnehmer zurückgreifen kann? Inwieweit kann die Kirche als Arbeitgeberin Anders- bzw. Nichtgläubigen bzw. ethisch andersdenkenden Christgläubigen mit einem eigenen Dienstrecht die persönlich Lebensführung derart normieren, dass er diese an der Glaubens- und Sittenlehre und nach den übrigen Normen der katholischen Kirche ausrichtet bzw. dass diese jener nicht widerspricht, wenn doch ein Dienstnehmer Elemente dieses christlichen Ethos nicht nachvollziehen oder leben kann? Muss die Kirche als Arbeitgeber dann nicht auch gerade mit Blick auf die unterschiedlichen Lebenspraxen das Toleranzgebot (vgl. dazu 122–130) zu Wort kommen lassen (vgl. dazu Kap. 5.3, 217–232)? L. mahnt zu Recht an, dass gerade dieses Toleranzgebot in Bezug auf die ethische Lebenspraxis „in der kirchlichen Lehre noch sehr unzureichende reflektiert" (232) wird. Aus der Perspektive einer exzentrischen Sozialethik muss aber auch ein kirchlicher Pluralismus des Ethos möglich sein; denn die exzentrische Struktur gilt auch für eine Sozialethik kirchlichen Lebens.

Was ist der Ertrag einer exzentrischen Sozialethik? Sie schärft den Blick dafür, dass die Menschenwürde und Menschenrechte unbedingt gelten und dass insbesondere Christen aus ihrem eigenen Ethos heraus aufgefordert sind, die Würde und Rechte (auch) der Menschen zu schützen, „deren Überzeugungen man ablehnt und deren Lebensführung man für falsch und schlecht hält" (237). A. Bohmeyer

Wer verantwortet das Böse in der Welt? Naturphilosophie, Theologie und Medizin im Gespräch. Herausgegeben von *Klaus Berger [u. a.]*. Regensburg: Pustet 2008. 158 S., ISBN 978-3-7917-2111-8.

Seit Jahren bemüht sich der bekannte Frankfurter Facharzt für Psychosomatische Medizin und Dozent an der Hochschule St. Georgen, Ulrich J. Niemann, um das Problem des Bösen. Aus dieser Forschungsarbeit sind bereits die beiden folgenden Bände entstanden: „Exorzismus oder Therapie? – Ansätze zur Befreiung vom Bösen" (2005) und: „Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie" (2007). Auch im vorliegenden Buch, das Ulrich J. Niemann mit Klaus Berger und Harald Herholz herausgegeben hat, geht es wieder um das Böse in der Welt. Die Arbeit enthält acht Vorträge, die hier kurz vorgestellt werden sollen. Im ersten Beitrag (Wer verantwortet das Böse in der Welt? 11–30) beginnt *Wolfgang Wickler* sofort mit einem „Paukenschlag", indem er nämlich das Böse auf das Wesen Gottes zurückführt. Denn dasselbe Verhalten, das wir beim Menschen „böse" nennen, war schon „Millionen Jahre, bevor es den Menschen gab, von Natur aus in den Lebewesen verankert" (26). Das Böse ist durch biologische Abstammung im Menschen angelegt. Und noch einmal radikalisiert: „Wenn tatsächlich das Böse schöpfungsimmanent ist, dann wollte Gott offensichtlich eine Welt, in der es das Böse gibt. Und wenn wir aus der Schöpfung auf das Wesen Gottes schließen dürfen, dann gehört das Böse zum Wesen Gottes" (29). Natürlich konnten die folgenden Referenten diese These nicht einfach stehenlassen, und so war die Behauptung von Wickler gleichsam „der Stachel im Fleisch der Tagung", den man gerne herausgezogen hätte. So schon gleich *Rainer Koltermann* (Die Unterscheidung zwischen „Bösem" und „Üblem" aus naturphilosophischer Sicht, 31–48), der folgendermaßen formuliert: „Das Böse besitzt … kein formales Sein, das dem Guten real entgegengesetzt wäre, wie Parsismus, Gnostizismus und Manichäismus lehren, die den Dualismus eines guten und eines bösen Weltprinzips behaupten" (32). Auch *Klaus Berger* (Der Kampf gegen das physische Übel und das moralische Böse, 49–63) geht noch einmal auf die These von Wickler ein, sieht die Lösung des Problems allerdings in einer besonderen Schöpfungstheorie (vgl. 29 und 49), die ihrerseits wieder neue Schwierigkeiten mit sich bringt. Berger vertritt die Ansicht, mit Schöpfung sei weniger die materielle Herstellung von Geschöpfen gemeint als vielmehr ein Herstellen von Ordnung in einem vorgefundenen Chaos. Dieses Urchaos, mit dem sich Gott auseinandersetzen muss, ist der Grund für den schlechten Zustand in der Welt. Im Übrigen stimmt der Beitrag von Berger eher resignativ. „Angesichts der Größe des Übels, besonders des Todes, und der Größe des Bösen, insbesondere der Verbrechen wie Auschwitz, könnte man zu der Meinung gelangen, die Gegenmittel (Medizin, Psychotherapie, Vergebung, Sakramente) seien eher gering, fast schmächtig" (63). Mit besonderem Interesse habe ich den kompakten Aufsatz von *Hans Gasper* gelesen (Die Unterscheidung zwischen „Bösem" und „Üblem" aus systematisch-theologischer Sicht, 64–91). Gasper sieht (mit Thomas von Aquin und Hegel) den letzten Grund des Bösen in der inneren, tendenziellen Unendlichkeit des Menschen. „Die tendenzielle Unendlichkeit einerseits, die Endlichkeit des Menschen andererseits sind die Konstitutiva. Es gibt eine Unendlichkeit des Erkennbaren und Wünschbaren, aber nur eine Endlichkeit in den vorhandenen Ressourcen und zu realisierenden Möglichkeiten, eine Endlichkeit nicht zuletzt an Raum und Zeit" (74). [Zwischenruf des Rez. zu 65, A. 2: Der dort angegebene Beitrag stammt nicht von Karl Heinz Menke, sondern von Karl-Wilhelm Merks.] Auch der Beitrag von *Franz-Josef Bormann* bewegt sich auf ganz hohem Niveau (Wer hat das Böse in der Welt zu verantworten? Unterscheidung zwischen „Üblem" und „Bösem" aus moraltheologischer Sicht, 92–108), macht freilich (wegen seiner Abstraktheit) die Lektüre nicht gerade zum Vergnügen. Was *Uta Bange* (Wir kennen das Gute und tun doch das Böse. Was kann die Psychologie beitragen? 109–120) schreibt, stimmt

außerordentlich traurig. Der Mensch ist offenbar doch nicht von Natur aus (so) gut, wie wir Theologen uns gerne einreden. „Vor allem die Sozialpsychologie und die Aggressionsforschung innerhalb der Psychologie haben in vielen Untersuchungen aufgezeigt, unter welchen Bedingungen Menschen ihre schlechtesten Seiten zeigen. Die Bestie schlummert in jedem Menschen und kann in bestimmten Situationen bei (fast) jedem geweckt werden" (120). *Ulrich J. Niemann*, † am 30.06.2008 (Verantwortlich für das Böse? Neuro-psychiatrische und psychosomatisch-anthropologische Anmerkungen zum Kampf gegen das Böse, 121–140), erinnert uns an die (an sich banale) Weisheit, dass die Abkehr vom Bösen „Arbeit und Mühe" macht, in kleinen Schritten geschieht, im Alltag verwirklicht werden muss. „Die Heilung des Neurotikers hat Freud mit dem Begriff ‚Arbeit' zusammengefasst. Bei Freud ist der Heilungsweg gekennzeichnet durch ‚Denkarbeit' ‚Traumarbeit' und ‚Trauerarbeit'" (133). Der letzte Beitrag des vorliegenden Buches wurde von *Harald Herholz* (Wer verantwortet böse Entwicklungen im deutschen Gesundheitswesen? 141–157) geschrieben und beleuchtet in sechs Thesen die Mängel in diesem Gesundheitswesen: 1. Im deutschen Gesundheitssystem haben sich etliche böse Entwicklungen eingeschlichen (zunehmender Ärztemangel, schlechte Versorgung auf dem Lande). 2. Es bestehen zu hohe Ansprüche bei den Patienten, die zu einer Überdiagnostik und zu Fehlformen bei der Verordnung von Medikamenten führen. 3. Weder die Ärzte, noch die Pharmaindustrie, noch die Krankenkassen oder die Patienten wollen die entsprechende Verantwortung übernehmen. 4. Eine staatliche Gesundheitsreform mit dauerhafter Lösung ist nicht in Sicht. 5. Eine wirkliche ärztliche Ethik führt ein Schattendasein. 6. Ohne eine Besinnung auf die Prinzipien von Menschenwürde, Gewissensfreiheit und Verantwortung aller Beteiligten wird jede Gesundheitsreform scheitern. – Wie soll man das vorliegende Buch beurteilen? Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Zugleich ist mir aber auch bewusst geworden, wie sehr das Böse sich in allen Strukturen unserer Welt breitgemacht hat. R. Sebott S. J.

Schmugge, Ludwig, *Ehen vor Gericht.* Paare der Renaissance vor dem Papst. Berlin: University Press 2008. 291 S., ISBN 978-3-940432-23-0.

Die Römische Kurie ist das Gesamt der Dikasterien (Behörden) und Einrichtungen, die dem Papst bei der Ausübung seines Hirtenamtes (zum Wohl der Gesamtkirche) helfen. Die Römische Kurie nimmt die ihr übertragenen Aufgaben im Namen des Papstes (und in seiner Autorität) wahr. Innerhalb der Römischen Kurie unterscheidet man das Staatssekretariat, die Kongregationen, die Gerichtshöfe, die Päpstlichen Räte, die Päpstlichen Kommissionen und die Ämter. Die Apostolische Pönitentiarie, von der im vorliegenden Buch die Rede ist, wird traditionsgemäß als Gerichtshof bezeichnet, obwohl sie eher als der „Gnadenhof" für den inneren Bereich *(forum internum)* zu qualifizieren ist, da ihre Aufgabe zum größten Teil in der Gewährung von Gnadenerweisen besteht. Die Pönitentiarie wird geleitet vom Kardinalgroßpönitentiar. Im vorliegenden Buch werden (in der Pönitentiarie registrierte) Bittschriften deutscher Ehepaare aus der zweiten Hälfte des 15. Jhdts. analysiert. Bis zum Jahr 1913 schlummerten diese Quellen in vergessenen (und zum Teil vermauerten) Räumen des Vatikan. Die Bittschriften blieben dann weitere 70 Jahre für die Benutzung gesperrt und sind erst seit 1983 der historischen Forschung zugänglich.

Das vorliegende Buch hat 5 Kap. Im ersten (Die Schätze des päpstlichen Gnadenamtes, 11–44) gibt der Autor eine Einleitung, die uns etwas sagt über die Formen der Genehmigung, über die entsprechende Registrierung in Rom, über die Wege der Übermittlung der Schriftstücke, über die entsprechenden Auflagen von Seiten der Pönitentiarie und über die Kosten des ganzen Verfahrens. Schon hier gilt: „Der ‚gemeine Mann' war kaum in der Lage, die Kosten für einen ordentlichen kanonischen Prozess aufzubringen, einfache Leute konnten sich allenfalls einen summarischen Eheprozess, aber kaum den Weg zum römischen Gnadenbrunnen leisten, schon gar nicht, wenn eine Komposition zu zahlen war" (44). Die Komposition war eine Strafzahlung und muss unterschieden werden von den Gebühren, die bei der Erteilung der Dispens, d. h. der Ausnahmebewilligung bzw. der Befreiung von Ehehindernissen, anfielen. Dass die Strafzahlungen in der Zeit, über welche im vorliegenden Buch berichtet wird (15. Jhdt.), recht hoch waren,

lässt sich aus der Tatsache ersehen, daß unter Pius II. (1458–1464) fast die Hälfte des gesamten päpstlichen Haushalts aus den Kompositionen bestritten werden konnte (vgl. 37). Im zweiten Kap. (Eherecht in Bittschriften, 45–73) beschreibt der Autor die Inhalte, um die es bei den Dispensen ging; er gibt also gleichsam einen Abriss des damaligen Eherechts. Vorweg etwas zu den Grundlagen des kanonischen Eherechts. „Das spätmittelalterliche Eherecht ruhte weitgehend auf den Beschlüssen des IV. Laterankonzils vom Jahre 1215. Damals hatten die Konzilsväter weitreichende Vorschriften erlassen, die alle in die zentrale kirchliche Rechtssammlung des 1234 von Papst Honorius promulgierten Liber Extra [extra, weil außerhalb des Dekrets Gratians] eingingen und zur Grundlage der spätmittelalterlichen Ehelehre wurden" (45). Ich will hier nur das Aufgebot und die (damals) häufigsten Ehehindernisse erwähnen. Das Aufgebot ist die öffentliche Ankündigung der Heiratsabsicht zweier Personen in einer Pfarrei. Das Ziel des Aufgebots ist es, dass andere Gemeindemitglieder ihr Wissen bezüglich eventueller Ehehindernisse der zuständigen kirchlichen Autorität mitteilen. Dass das feierliche Gelübde in einem Orden ein Ehehindernis ist, muss nicht eigens erklärt werden. Das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft ergibt sich aus der Nähe der Personen aufgrund ihrer Abstammung voneinander oder von einem gemeinsamen (näheren) Stamm. Schwägerschaft ist das Nahverhältnis des einen Ehegatten zu den Blutsverwandten des anderen Gatten. Die Schwägerschaft entsteht aus einer gültigen Ehe. Dem Hindernis der Schwägerschaft wurde seit dem 11. Jhdt. das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit (auch Quasi-Schwägerschaft genannt) nachgebildet, weil es gewisse Tatbestände als ehehindernd erklärt, die vom Hindernis der Schwägerschaft nicht erfasst werden, da die Ehe nicht gültig ist oder nur eine reine Geschlechtsgemeinschaft (Konkubinat) besteht. So entsteht zwischen dem einen Partner eines Konkubinats und den Blutsverwandten des andern das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit. Bereits in der frühen Kirche entstand die Auffassung, dass bei der Taufe (ähnlich bei der Firmung) als dem Sakrament der Wiedergeburt zwischen dem Taufspender und den Taufpaten einerseits und dem Getauften andererseits ein ähnliches Verhältnis besteht wie zwischen den Eltern und deren leiblichen Kindern. Dieses Verhältnis wurde als geistliche Verwandtschaft bezeichnet und war ein Ehehindernis. Seit dem CIC/1983 gibt es in der lateinischen Kirche (anders im CCEO; vgl. can. 811) das Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft nicht mehr.

Nicht ganz einfach war für den Rez. die Lektüre des dritten Kap. (Geschichten aus den römischen Suppliken, 75–184) unseres Buches. Hat hier der Autor nicht gar zu sehr der Versuchung nachgegeben, eine „Chronique scandaleuse" zu schreiben? Das gilt insbesondere für den Abschnitt „Das Kirchenrecht – ein Scheidungsinstrument?" (150–154). Im vierten Kap. (Eheprozesse vor deutschen Gerichten, 185–247) behandelt Schmugge die entsprechende Materie im damaligen Deutschen Reich. Er analysiert Akten aus den folgenden Diözesen: Konstanz, Chur, Basel, Freising, Regensburg, Passau, Würzburg, Augsburg, Köln, Eichstätt, Worms, Speyer und Brandenburg. Lässt sich das Prozessgeschehen an den Offizialaten im Reich überhaupt vergleichen? Bestanden da nicht große (vor allem regionale) Unterschiede? „Keineswegs, denn Eheprozesse waren nicht der Lust und Laune der jeweiligen Offiziale unterworfen, sondern wurden überall im christlichen Europa auf einer soliden Rechtsbasis, dem römisch-kanonischen ordo iudiciarius durchgeführt und nach den Vorschriften des kirchlichen Eherechts entschieden" (186). Im fünften Kap. (Ergebnisse, 249–259) wird vor allem der Frage nachgegangen, ob das Kirchenrecht das Sexualverhalten der Menschen im späten Mittelalter verändert hat und ob eine Art von „Sozialdisziplinierung" stattfand. Fazit: „Zahlreiche aus den Suppliken sich ergebende Details lassen den Schluss zu, dass in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts im Deutschen Reich durch das kanonische Eherecht und seine Durchsetzung über die Offizialate sowie die päpstliche Pönitentiarie eine Verschärfung der Sozialdisziplinierung eingetreten ist. Diese war offenbar in den südlichen und westlichen Gebieten des Reiches weiter fortgeschritten als in anderen Diözesen des Nordens und Ostens" (259). – Wie soll man die vorliegende Arbeit beurteilen? Alles in allem: ein schönes Buch! Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Auch der Verlag hat sich (bei Satz und Ausstattung) alle Mühe gegeben. Hin und wieder gibt es in der Arbeit kleine „Unebenheiten", die daher rühren, dass der Autor zwar ein hervorragender Historiker ist, aber kein Kirchenrechtler und erst recht kein Spezialist im kanonischen Eherecht. R. Sebott S. J.

ThPh 83 (2008) 481–495

Die Einheit der Welt im göttlichen Verstand

Ein Gottesbeweis in Kants vorkritischen Schriften und seine kritisch revidierte Fassung

Von Andree Hahmann

Gottesbeweise haben eine lange Geschichte in der Philosophie. So wird die Frage nach der Existenz Gottes von Kant in die Natur der menschlichen Vernunft selbst verlegt. Zugleich wird allerdings die Unmöglichkeit ihrer theoretischen Beantwortung herausgestellt. Stattdessen kann als ein wichtiges Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft* festgehalten werden, dass die Idee Gottes keine innere Unmöglichkeit enthält. Der *Kritik der praktischen Vernunft* bleibt nach Kant vorbehalten, die objektive Gültigkeit dieser Idee aufzuweisen. Doch dies war auch bei Kant nicht immer so; vielmehr ist in dieser „Erkenntnis" ein wichtiger Punkt der „kopernikanischen Wende" ausgesprochen. In der sogenannten vorkritischen Phase seines Denkens war Kant sehr wohl der Ansicht, dass es möglich sei – a priori sowie a posteriori – auf die Existenz Gottes zu schließen und diese damit beweisen zu können.

In der vorliegenden Untersuchung soll die kritische Wende im Denken Kants anhand eines aposteriorischen Gottesbeweises aus der vorkritischen Phase erhellt werden. In der Sekundärliteratur konzentriert man sich in der Behandlung der vorkritischen Gottesbeweise im Wesentlichen auf zwei Schriften Kants: die *Nova dilucidatio* sowie den *Einzig möglichen Beweisgrund*. In beiden Schriften liefert Kant ein ontotheologisches Argument, das von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit Gottes schließt. Doch neben diesem apriorischen Beweis für die Existenz Gottes findet sich, wie erwähnt, noch ein zweiter, aposteriorischer Beweis in der vorkritischen Philosophie Kants. Im Gegensatz zur ersten genannten Beweisart, die von Kant spätestens seit Mitte der 1760er-Jahre abgelehnt und schließlich in der *Kritik der reinen Vernunft* vollends entkräftet wird, übernimmt er den anderen, erstmals in der *Nova dilucidatio* formulierten Beweis, nahezu unverändert in seine Inauguralschrift aus dem Jahre 1770. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass dieser Beweis in einer kritisch revidierten Form sogar in die *Kritik der reinen Vernunft* Eingang gefunden hat, und zwar dort, wo Kant die Notwendigkeit der Existenz Gottes in praktisch-moralischer Hinsicht zu beweisen sucht.

1. *Influxus physicus* versus prästabilierte Harmonie

Zu den am heftigsten diskutierten philosophischen Fragestellungen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts kann sicherlich die nach den äußeren Bestimmungen einfacher Substanzen gerechnet werden, d. h. die Frage

danach, in welcher Art von Gemeinschaft einfache Substanzen stehen können. Kant stellt dazu in seiner *Nova dilucidatio* folgendes Problem heraus:

> Die einzelnen Substanzen, deren keine die Ursache des Daseins einer anderen ist, haben ein getrenntes, d. h. ohne alle anderen durchaus verständliches Dasein. Wird mithin einfach das Dasein einer beliebigen gesetzt, so ist in ihr nichts, was das Dasein anderer, von ihr verschiedener, dartäte.
> (PND, AA 01: 413.3–6; Übersetzung: Monika Bock[1]).

Kant verleiht hier seiner Überzeugung Ausdruck, dass aus dem Dasein einer Substanz nicht auf das Dasein einer anderen Substanz geschlossen werden dürfe. Sollte dies möglich sein, müsste eine notwendige Verbindung zwischen den einzelnen Substanzen angenommen werden, die gemäß dem Satz des zureichenden Grundes als Erkenntnisprinzip den Grund des Seins der einen Substanz in eine andere verlegen würde. Unter dieser Bedingung wäre die Substanz ihres Status der Selbstsuffizienz beraubt und würde zugleich aufhören, Substanz zu sein.[2] Einen ähnlichen Gedanken hat Kant zwar bereits in seiner *Wahren Schätzung* formuliert; nur sieht er sich in seiner Erstlingsschrift dadurch bloß veranlasst, die Eigenschaften der Ausdehnung in der Kraft der Substanz zu begründen, da in der Kraft der vollständige Grund der Bestimmungen einer Substanz enthalten sein müsse.[3] In dieser frühen Phase seines Denkens ist sich Kant noch nicht der Konsequenzen bewusst, die eine solche Konzeption der Substanz auf die Möglichkeit der Vereinigung von Substanzen hat. Das Problem der Gemeinschaft zwischen selbstsuffizienten Substanzen stellt sich ihm erst in den 1750er-Jahren. Ein Grund dafür könnte darin gesehen werden, dass sich Kant jetzt das Problem des Verhältnisses zwischen inneren und äußeren Bestimmungen einer Substanz auf ganz neue Weise stellt. Ein Anliegen Kants in der *Nova dilucidatio* nämlich besteht darin, zu beweisen, dass eine Veränderung in den inneren Bestimmungen einer Substanz notwendig auf eine Veränderung in den relationalen, äußeren Bestimmungen angewiesen ist.[4] Das notwendige Angewiesensein der inneren Bestimmungen auf die äußeren wird von Kant als Kritikpunkt an der leibniz-wolffschen Position formuliert. Insbesondere gegen die wolffsche Auffassung, den Grund der Veränderung

---

[1] Die benutzten Übersetzungen finden sich in: *I. Kant*, Werke in sechs Bänden, herausgegeben von *W. Weischedel*, Darmstadt 1960.

[2] Die Substanz wäre dann in logischer Hinsicht kein Subjekt mehr, sondern würde zu einem Prädikat werden, welches von einem anderen Subjekt ausgesagt wird. Das widerspräche nach Kant allerdings der Definition einer Substanz, die immer nur Subjekt und niemals Prädikat sein könne. Vgl. *I. Kant*, Refl 3829, AA 17: 305: „Die Begriffe der substantzen, in so fern sie abstrahirt seyn, sind nur respectiv: daher die Korper substantzen sind, in so fern sie die subiecten der inhaerentz ihrer accidentien seyn und keinem andern bekannten subiect inhaeriren; sie würden aber nicht substantzen heissen, in so fern sie wiederum ein ander subiect [seyn] haben, davon sie blos die Wirkungen seyn."

[3] Vgl. *I. Kant*, Wahre Schätzung, AA 01: 24.1–7: „Weil alles, was unter den Eigenschaften eines Dinges vorkömmt, von demjenigen muß hergeleitet werden können, was den vollständigen Grund von dem Dinge selber in sich enthält, so werden sich auch die Eigenschaften der Ausdehnung [...] auf die Eigenschaften der Kraft gründen [...]."

[4] Vgl. *E. Watkins*, Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge 2005.

der Bestimmungen einer Substanz in einer Kraft zu suchen, ist die kantische Kritik gerichtet. Darüber hinaus wendet sich Kant aber auch gegen die leibnizsche Theorie der prästabilierten Harmonie, da diese in seinen Augen keine reale Gemeinschaft zwischen den Substanzen zulässt, weil es nach Leibniz keine kausalen Einflüsse zwischen den einzelnen Substanzen bzw. Monaden geben könne.

In seiner *Nova dilucidatio* thematisiert Kant die Frage, von welcher Art diese Verbindung zwischen den Substanzen sein kann, wenn der Begriff der Substanz selbst es verbietet, aus dem Dasein einer Substanz auf eine andere schließen zu lassen.[5] Kant ist nicht nur der Überzeugung, dass die Substanzen aufgrund des Begriffs der Substanz selbst notwendig vereinzelt sind: Es darf zudem keine Substanz die Ursache des Daseins einer anderen sein. So sollen die Substanzen ein getrenntes, durch sich selbst intelligibel erfassbares Dasein haben. Denn schließlich darf es nichts geben, das von einer Substanz auf eine andere verweisen könnte. Aufgrund seiner Annahmen schließt Kant eine begriffliche Verbindung zwischen den Substanzen aus.[6] Stattdessen behauptet er: Wenn „nichtsdestoweniger alles im All in wechselseitiger Verknüpfung verbunden angetroffen wird, so muß man bekennen, daß dies Verhältnis von der Gemeinsamkeit der Ursache, nämlich von Gott als dem allgemeinen Grund (Prinzip) der Daseienden abhängt" (PND, AA 01: 413.13–15; Übersetzung: Monika Bock, korrigiert). In welcher Weise aber soll der göttliche Verstand als das Prinzip der Wechselwirkung fungieren?

> Das Schema des göttlichen Verstandes, der Ursprung des Daseienden, ist ein fortdauernder Akt, den man Erhaltung nennt, in welchem, wenn beliebige Substanzen für sich allein und ohne Verhältnis der Bestimmungen von Gott vorgestellt werden, keine Verknüpfung zwischen ihnen und keine wechselseitige Beziehung entstände; wenn sie aber in dessen Verstande als in Beziehung stehend vorgestellt werden, so beziehen sich die Bestimmungen später im steten Fortgang des Daseins dieser Vorstellung entsprechend immer aufeinander, d. h., sie wirken und wirken zurück, und es besteht ein äußerer Zustand der einzelnen, den es, wenn man von diesem Grundsatze abwiche, durch ihr bloßes Dasein gar nicht geben würde.
> (PND, AA 01: 414.1–8; Übersetzung: Monika Bock, korrigiert).

---

[5] Langton erkennt hier ein Indiz für ihre Reduktionismusthese, wonach Kant sich angeblich gegen Leibniz wende, der allein die relationalen Bestimmungen der Substanz auf ihre inneren Bestimmungen reduziere. Stattdessen müssten die relationalen Eigenschaften den Substanzen extra hinzugefügt werden. Vgl. *R. Langton*, Kantian Humility – Our Ignorance of Things in Themselves, Oxford 1998, 107–123. Watkins stellt meiner Meinung nach zu Recht den problematischen Charakter der Behauptungen Langtons heraus. Vgl. *Watkins*, Kant, 141–144. Denn Leibniz würde Kant in diesem Punkt gerade zustimmen, versichert Leibniz doch, dass die Monaden in keinem wirkursächlichen Verhältnis zueinander stehen. So steht für Leibniz die Monade zwar qua ihres Begriffs mit allen anderen Monaden in einem durch Finalursachen bestimmten und von Gott zu Beginn der Welt prästabilierten Verhältnis, aber die einzelnen Monaden stehen darum noch nicht in einem wirkursächlichen Verhältnis, d. h., *vires transeuntes* kann es zwischen Monaden nicht geben. Ob Kant diese übergehenden Kräfte zwischen den Monaden beziehungsweise einfachen Substanzen sieht, ist mehr als fragwürdig.

[6] Im Gegensatz zu Leibniz, für den jede Monade allein aufgrund ihres Begriffs auf alle anderen Monaden bezogen ist. Vgl. *G. W. Leibniz*, Monadologie, §§ 51, 52, 56; *Leibniz*, GP IV, 292; GP III, 634ff. (Brief an Remond, 11.02.1715).

Kant verlegt die Art der Verbindung der Substanzen in den göttlichen Verstand,[7] und zwar in das Schema des göttlichen Verstands. Im Schema des göttlichen Verstandes sieht Kant einen dauernden Akt, der die endlichen Substanzen nicht nur in ihrem Dasein erhält, sondern wodurch zugleich die Möglichkeit ihrer Gemeinschaft sichergestellt wird. Erst nachdem die Substanzen durch den göttlichen Verstand in Gemeinschaft stehend gedacht werden, können sie sich in ihrem Dasein tatsächlich aufeinander beziehen. Ohne das Eingreifen Gottes wäre eine Gemeinschaft der Substanzen unmöglich, da eine reale kausale Verbindung nach Kants Überzeugung dem Begriff der Substanz widersprechen würde. Da eine Gemeinschaft der Substanzen aber tatsächlich existiert, denn das beweist uns die Existenz der Körper, des Raumes usw., muss es auch einen göttlichen Verstand und damit Gott geben, der sich die Substanzen in ihren Bestimmungen entsprechend aufeinander bezogen denkt.[8]

Es handelt sich somit um einen aposteriorischen Gottesbeweis, da aus dem Gegebensein der Körper und des Raumes, die nach Kants Meinung eine Folge der Gemeinschaft der Substanzen sind,[9] notwendig auf ihre Möglichkeitsbedingung geschlossen werden muss: die Existenz Gottes. Die Bestimmungen der Substanzen beziehen sich real aufeinander, indem sie eine gegenseitige Wirkung ausüben, d. h., eine Substanz bestimmt etwas in einer anderen. Aber diese reale Beziehung kann ausschließlich durch das Eingreifen des göttlichen Verstands geschehen. Nur auf diese Weise können Substanzen, die bereits aufgrund ihres Begriffs „ein getrenntes, d. h. ohne alle anderen durchaus verständliches Dasein" (PND, AA 01: 413.4; Übersetzung: Monika Bock) haben, miteinander in Beziehung stehen und einander äußerlich sein, was sich aus ihrem Begriff allein nicht ableiten ließe.

Als Ergebnis seiner Überlegungen präsentiert Kant sein gegenüber dem herkömmlichen System des physischen Einflusses weit verbesserte *systema universalis substantiarum commercii*. In seiner Konzeption vereinigt Kant Elemente der leibnizschen Theorie der prästabilierten Harmonie mit dem Okkasionalismus Malebranches und dem System des physischen Einflusses. Zugleich wendet er sich gegen alle drei philosophischen Systeme, die für sich genommen zu große Schwächen aufweisen. Insbesondere gegen Leib-

[7] Auch hier findet sich eine Parallele zur KrV, wo Kant den Grund der Gemeinschaft der Substanzen im Verstand sieht, allerdings nicht im göttlichen, sondern im menschlichen, der mit quasi göttlichen Fähigkeiten ausgestattet wird. Siehe *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Nach der ersten und zweiten Originalausgabe, herausgegeben von *J. Timmermann*, Hamburg 1998, A211–218/B256–265 (Dritte Analogie der Erfahrung).

[8] Vgl. *I. Kant*, PND, AA 01: 413.10–15: „Cum ergo, quatenus substantiarum singulae independentem ab aliis habent exsistentiam, nexui earum mutuo locus non sit, in finita vero utique non cadat, substantiarum aliarum causas esse, nihilo tamen minus omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur, relationem hanc a communione causae, nempe Deo, exsistentium generali principio, pendere confitendum est."

[9] Vgl. *ders.*, PND, AA 01: 414.10–12: „Quoniam locus, situs, spatium sunt relationes substantiarum, quibus alias a se realiter distinctas determinationibus mutuis respiciunt, hacque ratione nexu externo continentur […]."

niz und Malebranche führt Kant an, dass ihre beiden Systeme keine reale Gemeinschaft der Substanzen zulassen. Gegen das System des physischen Einflusses spricht jedoch der Substanzbegriff selbst, sodass nicht der wahre Grund für die wechselseitige Verknüpfung der Dinge sichtbar wird. Die Möglichkeit einer solchen Gemeinschaft selbstsuffizienter Substanzen kann einzig unter der Annahme eines göttlichen Verstands gedacht werden, der die Substanzen nicht nur in ihrem Dasein erhält, sondern zugleich auch als der wahre Grund der Gemeinschaft angesehen werden muss – einer Gemeinschaft, die ohne das Eingreifen Gottes unmöglich bliebe.

2. Die Vereinigung der Substanzen durch den göttlichen Verstand in der Inauguralschrift (1770)

Die kantische Inauguralschrift muss zweifellos als ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zur *Kritik der reinen Vernunft* angesehen werden. Hier ist es vor allem die Neuerung im Raum-Zeit-Verständnis, die Beachtung verdient; immerhin übernimmt Kant diese nahezu unverändert in die transzendentale Ästhetik der KrV. Auf der anderen Seite trennen gewichtige Unterschiede die kantische Schrift aus dem Jahre 1770 von dem reifen Spätwerk. Die kritische Wende, mit der Kant elf Jahre später an die Öffentlichkeit geht, bahnt sich, wenn überhaupt, nur in ihren Grundzügen an. Für unsere Untersuchung von besonderer Bedeutung ist hierbei der Umstand, dass Kant in seiner Inauguraldissertation noch immer die Überzeugung teilt, eine Erkenntnis durch reine Vernunftbegriffe sei möglich, ja sogar notwendig. Als Argument für die einfache Substanz bleibt der Schluss von einer gegebenen Zusammensetzung auf das Einfache, das selbst keine Teile mehr hat und somit kein Ganzes mehr ist, auch 1770 noch in seinem Recht. Auf gleiche Weise endet die Verbindung der Substanzen nur bei einem Ganzen, was selbst wiederum kein Teil ist, d. h. bei der Welt. Indessen betont Kant den Unterschied zwischen den beiden von ihm identifizierten Erkenntnisvermögen: Sinnlichkeit und Verstand. Denn es ist nicht nur etwas anderes, sich mittels eines abstrakten Verstandesbegriffs aus gegebenen Teilen eine Zusammensetzung des Ganzen vorzustellen, sondern dies muss sogar fundamental von der durch das sinnliche Erkenntnisvermögen vollzogenen Anschauung unterschieden werden. Erkenntnis durch die reinen Vernunftbegriffe geschieht aufgrund abstrakter Begriffe; die Anschauung hingegen beruht auf den Bedingungen der Zeit und des Raums.[10] Genau darin sieht Kant das wesentliche Problem, an dem alle bisherigen Versuche, die Notwendigkeit einfacher Substanzen zu beweisen, gescheitert sind. Die Vereinbarkeit von unendlicher Teilbarkeit des Raums und der Einfachheit der Substanz muss notwendigerweise fehlgehen, wenn keine angemessene Trennung zwischen den beiden menschlichen Erkenntnisvermögen

[10] Vgl. *ders.*, MSI, AA 02: 387.15–20.

beachtet wird. Noch 1756 hat Kant selbst einen anderen Lösungsweg beschritten. In seiner *Monadologia physica* suchte er die Lösung für das Problem der Vereinbarkeit der unendlichen geometrischen Teilbarkeit des Raums mit der Einfachheit der Substanz nicht in der menschlichen Erkenntniskraft, sondern beruft sich auf den Unterschied zwischen inneren und äußeren Bestimmungen einer Substanz. Die inneren Bestimmungen galten ihm als notwendig unräumlich, die relationalen äußeren Bestimmungen hingegen als die räumliche Wirksamkeit der Substanz. Von dieser Lösungsstrategie hat sich Kant 1770 offensichtlich entfernt. Die Existenz einfacher Substanzen wird für ihn durch die reinen Verstandes- bzw. Vernunftbegriffe insofern garantiert, als diese auf das Einfache schließen lassen, sobald ein substantielles Zusammengesetztes gegeben ist.[11] Dazu ist es lediglich nötig, die Zusammensetzung aufzuheben.

Ganz anders hingegen verhält es sich in der Anschauung, weil nämlich

> [...] bei einer stetigen Größe der Rückgang vom Ganzen zu den angebbaren Teilen, beim Unendlichen aber der Fortgang von den Teilen zu dem gegebenen Ganzen keine Grenze haben, und deshalb auf der einen Seite eine vollständige Zergliederung, auf der anderen eine vollständige Verbindung unmöglich sein dürften, kann nach den Gesetzen der Anschauung, weder im ersteren Fall ein Ganzes in Ansehung der Zusammensetzung, noch im letzteren ein Zusammengesetztes in Ansehung der Ganzheit vollständig gedacht werden.
> (MSI, AA 02: 388.6–11; Übersetzung: Wilhelm Weischedel, korrigiert).

Die vollständige Auflösung und absolute Zusammensetzung sind damit undurchführbar, nicht jedoch unmöglich. Undurchführbar sind sie, weil sie den Gesetzen der Anschauung widersprechen und somit nicht anschaulich vorgestellt werden können.[12] Undenkbar wären beide allerdings nur dann,

---

[11] Vgl. *ders.*, Refl 4066, AA 17: 402.13–24: „Omne compositum substantiale constat ex substantiis simplicibus. Qvoniam enim partes sunt substantiae, [possu] existentia earum est subsistentia, et possunt existere, etiamsi non sint invicem compositae; ergo compositio omnis potest abrogari, ita ut tamen omnes partes talis compositi supersint. Abrogata autem omni compositione superstites partes sunt simplices. Dieser Beweis geht nur aufs compositum substantiale, [welches] und dessen Möglichkeit kan a priori, d.i. synthetice gedacht werden, weil alsdenn partes non compositae die principia der synthesis ausmachen, wodurch die idee des compositi entsteht. Aber ein compositum accidentale ist nicht allemal von der Art. Zeit und Raum haben keine Theile, die auch ohne alle Zusammensetzung [seyn] stattfinden könnten."

[12] Vgl. *M. Herz*, Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit, Hamburg 1990, 14–15: „Im letzten Fall aber, wo wir der Entstehungsart dieser beiden Begriffe [eines einfachen Dinges und der vollständigen Zusammensetzung; A. H.] durch das sinnliche Erkenntnisvermögen nachspüren, ist ein allgemeines Hinzudenken oder Aufheben der Zusammensetzung nicht hinreichend, sondern wir müssen vielmehr diese Begriffe von ihrem Ursprung an ihre ganze Bildung hindurch verfolgen, damit wir die Art, wie wir dazu gelangen, auf eine sinnliche Weise anschauend zu erkennen vermögend sind. [...] Dieses allmähliche Zusammensetzen und Auflösen kann nur in einer Reihe aufeinanderfolgender Augenblicke geschehen, und wir können und daher weder eine Analysis noch eine Synthesis vorstellen, es sei denn, daß wir den Begriff der Zeit schon vorher haben; ein Begriff, der [...] bei allen unseren sinnlichen Erkenntnissen zum Grunde liegt, aus den Erkenntnissen der reinen Vernunft aber gänzlich verwiesen werden muss. [...] die Zeit an sich aber weder aus einafchen Teilen besteht, die nicht wiederum sollten geteilt werden können [...] so werden wir uns auch vermittels des sinnlichen Erkenntnisvermögens weder von einer stetigen Größe noch von einem unendlichen Ganzen einen vollständigen Begriff machen können, weil wir in beiden Fällen keine Grenzen haben [...]."

wenn es den Gesetzen des Verstands widerspräche. Denn lediglich, was den Gesetzen des Verstands bzw. der Vernunft widerstreitet, ist unmöglich. Wird die Substanz jedoch zu einem Gegenstand der reinen Vernunft, ist sie notwendig aus der Sinnlichkeit ausgeschlossen und folglich nicht anschaubar. Die Grenzen der Sinnlichkeit mit denen des Verstands zu verwechseln, ist ein Fehler, den die Gegner der einfachen Substanzen offenbar begangen haben. Dagegen hebt Kant hervor, dass, sobald durch die Sinnlichkeit die Existenz von einem substantiellen Zusammengesetzten bezeugt wird, auch auf die einfachen Substanzen genauso wie auf ihre Vereinigung zu einer Welt durch den reinen Verstand mit Evidenz geschlossen werden kann.[13]

Doch hier wird man mit einem Problem konfrontiert, dem Kant schon in seiner *Nova dilucidatio* begegnete: Wie können absolut für sich bestehende Substanzen in einer realen Gemeinschaft miteinander stehen? Wie wir gesehen haben, war es 1755 das Schema des göttlichen Verstandes, mit dessen Hilfe die Substantialität der einfachen Substanzen trotz ihrer kausalen Gemeinschaft aufrechterhalten werden konnte und das, obwohl sie sich in ihrem Dasein auf die Existenz anderer Substanzen beziehen und so ihren selbstsuffizienten Status einbüßen würden. Kant betont dort, dass sich Substanzen in ihren Bestimmungen wechselseitig aufeinander beziehen, indem sie eine gegenseitige Wirkung ausüben. Auf diese Weise sind sie einander äußerlich, sodass Ort, Lage und Raum als ein Ergebnis dieser Beziehung der Substanzen angesehen werden können.[14]

In der Beantwortung derselben Frage, „wie denn mehrere Substanzen in eines zusammenwachsen könnten" (MSI, AA 02: 389.26–27; Übersetzung: Wilhelm Weischedel), weicht Kant nur leicht von seiner Position aus den 1750er-Jahren ab. In seiner Inauguraldissertation unterscheidet er den Stoff und die Form der Welt. Beim Stoff handelt es sich in seinen Augen offensichtlich um eine Mehrzahl an Substanzen, denn

> [...] niemand rechnet Akzidenzen, als Teile, der Welt zu, sondern als Bestimmungen, ihrem Zustande. Daher wird die so genannte egoistische Welt, die durch eine einzige einfache Substanz mit ihren Akzidenzen vollendet wird, wenig naheliegend Welt genannt [...].
> (MSI, AA 02: 389.29–32; Übersetzung: Wilhelm Weischedel).

---

[13] Vgl. *Kant*, MSI, AA 02: 389.12–20: „Ceterum compositis substantialibus sensuum testimonio aut utcunque aliter datis, dari tam simplicia quam mundum, cum facile patescat, argumento ab intellectus rationibus deprompto: in definitione nostra causas etiam in subiecti indole contentas digito monstravi, ne notio mundi videatur mere arbitraria et, ut fit in mathematicis, ad deducenda tantum inde consectaria conficta. Nam mens, in conceptum compositi, tam resolvendo quam componendo, intenta, in quibus tam a priori quam a posteriori parte acquiescat, terminos sibi exposcit et praesumit."

[14] Vgl. *Kant*, PND, AA 01: 414.10–12: „Quoniam locus, situs, spatium sunt relationes substantiarum, quibus alias a se realiter distinctas determinationibus mutuis respiciunt, hacque ratione nexu externo continentur"; PND, AA 01: 415.5–8: „Porro, cum determinationes substantiarum se invicem respiciant, h.e. substantiae a se diversae mutuo agant (quippe una in altera nonnulla determinat), spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur, cum quibus reactionem semper iunctam esse necesse est."

Damit meint Kant die spinozistische Folgerung einer einzigen, allumfassenden Substanz auszuschließen[15], da es in seinen Augen höchst problematisch ist, die Teile der Welt zu Akzidenzen zu machen[16].

Mit dem zweiten Aspekt ist die Form der Zusammensetzung angesprochen, die seiner Meinung nach keine Unterordnung sein kann. Denn im Fall einer Unterordnung würde es sich um ein Substanz-Akzidenz-Verhältnis handeln. Stattdessen muss hier eine Beiordnung der Substanzen anzutreffen sein. In einer solchen beziehen sich alle Teile aufeinander wie die Ergänzungsstücke zu einem Ganzen.[17] Die Art der Beiordnung bzw. Zusammensetzung bezeichnet die Form. Im Gegensatz zur Unterordnung, die in einem Abhängigkeitsverhältnis in der Art eines Begründeten zu seinem Grund besteht, soll sich die Beiordnung durch ein Wechselwirkungsverhältnis auszeichnen, das gleichartig und wechselseitig ist. Das Ganze der Substanzen bezieht sich nach Kant folglich real und nicht bloß ideal aufeinander.

> Die Verknüpfung aber, welche die wesentliche Form der Welt ausmacht, wird als der Grund der möglichen Einflüsse der die Welt ausmachenden Substanzen betrachtet. Denn die wirklichen Einflüsse gehören nicht zum Wesen, sondern zum Zustand, und die übergehenden Kräfte selbst, die Ursachen der Einflüsse, setzen irgendeinen Grund voraus, durch den es möglich ist, daß die Zustände von mehreren, deren Subsistenz im übrigen voneinander unabhängig ist, sich wechselweise als begründet aufeinander beziehen [...].
> (MSI, AA 02: 390.18–24; Übersetzung: Wilhelm Weischedel).

Der wirkliche Einfluss einer Substanz auf eine andere kann sich nicht auf das Wesen der anderen beziehen, er betrifft lediglich den Zustand, d. h. die Akzidenzen derselben. Vielmehr wird auch hier ein zusätzlicher Grund benötigt, der die Substantialität der einzelnen Substanzen trotz realem Ein-

---

[15] Dennoch bezeugen Reflexionen aus den Jahren 1769–1770, dass Kant mit dem spinozistischen Gedanken (natürlich nur insofern Spinozismus mit der Idee der einen Substanz gleichgesetzt wird) experimentiert hat. Vgl. *Kant*, Refl 3986, AA 17: 376.24–377.6: „Man kann annehmen, daß die Bewegung eines Korpers nur eine successive Gegenwart einer großen Wirksamkeit der impenetrabilitaet im Raume sey, wo nicht die Substantz den platz verändert, sondern diese Wirkung der impenetrabilitaet in verschiedenen Orten nach und nach succedirt, wie bey dem Schalle die Luftwellen. Man kann auch annehmen, daß es im Raume gar keine substantzen gebe, sondern eine großere oder kleinere Wirksamkeit einer einzigen obersten Ursache in verschiedenen Örtern des Raumes. Daraus würde folgen, daß die Materie unendlich theilbar wäre."; *ders.*, Refl 3988, AA 17: 378.24–26: „Woran erkennt man die Vielheit und Einheit der Substantzen. Die vorstellung des Ich ist wirklich eine Einheit; aber ist die Verschiedenheit der Örter ein Beweis der vielheit? Wenn man nur beobachtet [bricht ab]."

[16] Vgl. *ders.*, MSI, AA 02: 389.26–30; sowie *Herz*, 15: „Erstens die Materie im metaphysischen Verstande, oder die gegebenen Teile, unter welchen die Verknüpfung stattfindet, welche sie in ein einziges Ganzes verwandelt. Diese müssen, um Bestandteile einer Welt auszumachen, Substanzen sein. Alles übrige außer diesen ist bloß eine Bestimmung von ihnen und betrifft mehr ihren Zustand als sie selbst."

[17] Vgl. *Kant*, MSI, AA 02: 390.6–8: „*Coordinata* enim se invicem respiciunt ut complementa ad totum, *subordinata* ut causatum et causa, s. generatim ut principium et principiatum." Vgl. auch *Herz*, 15–16: „Diese muß wechselseitig und gleichartig sein. Wechselseitig, weil jede einseitige Verknüpfung höchstens nur ein ideelles Ganzes zuwege bringen kann; gleichartig, damit die ganze Verbindung überhaupt von einem einzigen Grund hergeleitet werden könne."

fluss erhält. Ohne diesen lässt sich eine übergehende Kraft nicht denken. Denn aus § 17 ergibt sich, dass, sobald mehrere Substanzen gegeben sind, das Prinzip ihrer möglichen Verbindung nicht aus dem bloßen Dasein folgen kann, sondern noch etwas anderes dazu nötig wird, aus dem sich die gegenseitigen Beziehungen herleiten.[18] Kraft ihres bloßen Daseins beziehen sich Substanzen nicht notwendig auf eine andere Substanz – mit Ausnahme auf die Ursache ihrer Existenz, d. h. auf Gott. Die Beziehung des Bewirkten auf die Ursache kann nach Kant jedoch keine Gemeinschaft oder Beiordnung sein, sondern drückt ein Abhängigkeitsverhältnis aus, und zwar eine Unterordnung. Findet demzufolge eine Gemeinschaft von Substanzen statt, bedarf es eines besonderen Grundes, der diese gestattet.

> Und darin gerade besteht das πρῶτον ψεῦδος des physischen Einflusses, nach seinem gewöhnlichen Sinn; daß er eine Gemeinschaft von Substanzen und übergehende Kräfte aufs Geratewohl als durch deren bloßes Dasein hinreichend erkennbar annimmt und folglich nicht so sehr irgendein System ist als vielmehr die Vernachlässigung jedes philosophischen Systems, als bei dieser Beweisart überflüssig.
> (MSI, AA 02: 407.23–27; Übersetzung: Wilhelm Weischedel).

Die zufällige Existenzweise der Substanzen verweist nach Kant auf eine extramundane Substanz, die selbst notwendig ist, und als Ursache des Daseins der zufälligen Substanzen angesehen werden muss.[19] Aus diesem Grund ist die Einheit der Welt in der Verbindung der Substanzen in den Augen Kants eine Folge ihrer Abhängigkeit von einer außerweltlichen Substanz, nämlich Gott.[20] In ihrem Dasein sind die Substanzen somit nicht nur

---

[18] Vgl. *Kant*, MSI, AA 02: 407.16–22: „Datis pluribus substantiis, *principium commercii* inter illas possibilis *non sola ipsarum exsistentia constat*, sed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipsam subsistentiam non respiciunt aliud quicquam necessario, nisi forte sui causam, at causati respectus ad causam non est commercium, sed dependentia. Igitur, si quoddam illis cum aliis commercium intercedat, ratione peculiari, hoc praecise determinante, opus est."

[19] Vgl. *ders.*, Refl 4137, AA 17: 430.2–15: „Eine substantz der Welt mag nicht der Schopfer einer andern seyn, weil sie sonst von sich selbst (ihrer ganzen Existenz nach) abhangen würde (ob commercium). (Denn Dinge, die in commercio stehen, können nur durch das, was ihre Existentz als äusserlich abhangig moglich macht, in commercio stehen.) Die substantia creatrix est extramundana. Der Schopfer einer substantz ist zugleich der Schopfer aller, weil sie alle übrige in abhangigkeit von dieser Versetzt. (Es ist keine Gemeinschaft ohne ein gemeines principium.) Die Erschaffung ist eine Einheit, d.i. es kamen nicht nach und Nach mehrere substantzen zu den erschaffnen hinzu. Denn sonst würden wir keine Regel oder Einheit zu dem Gebrauche unseres Verstandes haben. Wenn z. E. beym Wachsthum eines Baumes substantzen dazu entstünden; also muß das principium stabile perpetuum auch invariabile in Ansehung der qvantitaet seyn." Es können nur alle Substanzen zusammen erzeugt bzw. vernichtet werden, das gebietet die Einheit des Verstandes. Eine Konsequenz daraus ist das Prinzip der Erhaltung der Substanz „in Ansehung der Quantität".

[20] Vgl. *ders.*, MSI, AA 02: 408.13–19: „Substantiae mundanae sunt entia ab alio, sed non a diversis, sed omnia ab uno. Fac enim illas esse causata plurium entium necessariorum: in commercio non essent effectus, quorum causae ab omni relatione mutua sunt alienae. Ergo UNITAS in coniunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab uno. Hinc forma universi testatur de causa materiae et nonnisi causa universorum unica est causa universitatis, neque est mundi *architectus*, qui non sit simul *creator*." Vgl. auch *ders.*, Refl 4108, AA 17: 418.21–419.3: „Der mundus vere intelligibilis ist mundus moralis. Die principien von deren Form gelten vor iedermann, und aus derselben kan man auf Gott schließen als die causam mere intelligibilem;

erschaffen von Gott, sondern werden in einem dauernden Akt von ihm erhalten. Aufgrund der durch einen gemeinsamen Grund ausgehenden Erhaltung aller Substanzen von einer, ist auch die harmonische Verknüpfung der Substanzen nach gemeinsamen Gesetzen in Gott selbst begründet.

> Eine solche Harmonie aber nenne ich allgemein bestimmt, während diejenige, welche nur statthat, sofern beliebige individuelle Zustände einer Substanz dem Zustand einer anderen angepaßt werden, eine einzeln bestimmte Harmonie ist [...].
> (MSI, AA 02: 409.10–13; Übersetzung: Wilhelm Weischedel).

Trotz vieler Unterschiede, die die Inauguralschrift also von den vorkritischen Schriften Kant trennen, ist sich in diesem einen Punkt Kant auch 1770 noch sicher, dass nämlich die Substanz aufgrund ihres Begriffs notwendig auf das Eingreifen Gottes angewiesen ist, um mit anderen Substanzen in einer Gemeinschaft stehen zu können. Diese Überzeugung wird sich erst 1781 ändern, wenn Kant die Vereinigung der beiden Erkenntnisstämme, Sinnlichkeit und Verstand, als notwendige Bedingung für Erkenntnis behauptet. Von nun an wird eine reine Begriffserkenntnis von Kant als dogmatisch verworfen. Stattdessen müssen die reinen Verstandesbegriffe zuerst schematisiert werden, um als notwendige Erfahrungsbedingung auf das durch die Sinnlichkeit gebotene Mannigfaltige angewendet werden zu können. Zugleich ist die theoretische Erkenntnis auf die Erfahrung eingeschränkt. Das Übersinnliche bleibt zumindest in theoretischer Hinsicht unerkennbar. Dass sich jedoch im Bereich des Praktischen eine Möglichkeit offenbart, an das vorkritische Begründungsprogramm anzuschließen, soll im letzten Abschnitt gezeigt werden.

3. Der göttliche Wille in der Kritik der reinen Vernunft

In der allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze erläutert Kant die Notwendigkeit der Anschauung für die Möglichkeit der Erkennbarkeit einer Gemeinschaft der Substanzen:

> 3. Endlich ist die Kategorie der Gemeinschaft ihrer Möglichkeit nach gar nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen und also die objective Realität dieses Begriffs ohne Anschauung und zwar äußere im Raum nicht einzusehen möglich. Denn wie will man sich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Substanzen existiren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und also, weil in der ersteren etwas ist, darum auch in den anderen etwas sein müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann? Denn dieses wird zur Gemeinschaft erfordert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch

---

aber dieser mundus intelligibilis ist kein obiect der Anschauung, sondern der reflexion. Das Anschauen Gottes würde zugleich intuitum intellectualem von der Welt geben. Diejenigen, welche einen intuitum mere intellectualem annehmen, der nach dem Tode natürlicher Weise anhebe, behaupten, das die Seele nach dem Tode in der Andern welt sich sehe und nicht dahin übergehe (Abscheiden der Seele), daß sie zu dem mundo immateriali als der wahren substantz iederzeit gehöre, daß die cörperliche Welt nur eine gewisse sinnliche Erscheinung der geisterwelt sey, daß die Handlungen hier symbola von dem eigentlichen character in der intelligiblen welt seyn, und daß der tugendhafte nicht in den Himmel übergehe, sondern sich nur darin sehe."

> seine Subsistenz *völlig isolieren* [Hervorhebung; A. H.], gar nicht begreiflich. Daher Leibniz, indem er den Substanzen der Welt, nur wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der äußeren Anschauung vorstellen. Denn dieser enthält schon *a priori* formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft) in sich. (KrV, B292–293)[21]

Kant wiederholt hier noch einmal die Schwierigkeit, die uns schon 1755 und 1770 begegnet ist, und zwar die Frage, wie Substanzen, die sich bereits aufgrund ihres Begriffs „völlig isolieren" in einer Gemeinschaft stehen können. Bis in die Inauguraldissertation war Kant der Ansicht, dass dazu ein göttlicher Verstand vonnöten sei. 1781 hingegen bietet sich eine neuartige Lösung hierfür an; denn der Raum als äußere Anschauungsform enthält in sich bereits „formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft)". Wie diese Gemeinschaft im Einzelnen zu denken sei, führt Kant in der dritten Analogie der Erfahrung aus.[22] Damit scheint ein schnelles Wort auch zu diesem vorkritischen Problem im Denken Kants gesprochen zu sein. Aus dem Schema des göttlichen Verstands ist ein spontaner Akt des menschlichen Verstands geworden. Eine theoretische Erkenntnis des Übersinnlichen hingegen bleibt grundsätzlich ausgeschlossen. Allerdings gehört es zu den erklärten Hauptzielen der KrV das Wissen einzuschränken, um dem Glauben Raum zu schaffen. So darf es auch nicht verwundern, wenn zwar einerseits die theoretische Erkenntnis des göttlichen Verstands uneinholbar bleibt, der göttliche Willen aber zu einer praktisch notwendigen Idee unserer Vernunft wird. Auf diese Weise taucht das Problem der Möglichkeit einer Gemeinschaft selbstsuffizienter, isolierter Substanzen in einer kritisch revidierten Form erneut auf, nämlich in einer die praktische Philosophie betreffenden Frage. In seiner kritischen Moraltheologie erkennt

---

[21] Vgl. auch *I. Kant*, Refl CIX E 39 – A 235 [s. B 294], AA 23: 35.2–3: „*Mundus phaenomenon* oder ein Ganzes von Substanzen im Raum läßt sich leicht denken, aber gar nicht als *noumenon*, weil jene isolirt sind." *Ders.*, Refl 5863, AA 18: 371.14–15: „Im Begriffe des Raums liegts, daß eine substantz der Welt in eine andere nicht einfließen kan, ohne von ihr zu leiden." *Ders.*, Refl 5985, AA 18: 416.15–16: „Das *commercium* der substantzen als phaenomene im Raum macht keine Schwierigkeit – das andere ist transscendent." *Ders.*, Refl 5988, AA 18: 416.24–417.3: „Das sind nicht drey *systemata*, das *commercium* zu erklären, sondern die harmonie der *substantiarum* entweder *per commercium* oder *absqve commercio*. Jenes ist der *influxus physicus*. In der Sinnenwelt ist vermoge des Raumes schon eine Bedingung des *commercii*, und die äußere caussalitaet (des Einflusses) ist nicht schweerer zu begreifen, als die innere caussalitaet der *actionum immanentium*. Caussalitaet läßt sich gar nicht begreifen. Nehmen wir aber substantzen als *noumena* an (ohne Raum und Zeit), so sind sie alle isolirt; folglich anstatt des Raumes muß eine dritte substantz gedacht werden, darin sie alle unter einander *in commercio* stehen können *per influxum physicum*."

[22] Eine ausführliche und gute Diskussion der Dritten Analogie findet sich bei *J. Edwards*, Substance, Force, and the Possibility of Knowledge – On Kant's Philosophy of Material Nature, Berkeley [u.a.] 2000.

Kant den eigentümlichen Vorteil gegenüber einer jeden spekulativen Theologie,

> [...] daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweiset, geschweige uns davon überzeugen konnte. Denn, wir finden weder in der transzendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen hinreichende Ursache hätten. [...] Denn, wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden?
> (KrV, A814–815/B842–843).

In seiner vorkritischen Philosophie war Kant, wie gezeigt wurde, der Überzeugung, aufgrund des Gegebenseins einer Gemeinschaft von zufälligen Substanzen auf deren extramundane, notwendige Ursache in spekulativer Absicht schließen zu können. Von dieser Überzeugung nimmt Kant 1781 Abstand. Stattdessen gewinnt in seiner Moraltheologie die Frage an Brisanz, ob die einzelnen Akteure als Noumena betrachtet, d. h. als „vernünftige Wesen", die aufgrund ihrer Kausalität aus Freiheit handeln, genau in dieser Hinsicht, nämlich in ihrer noumenalen Kausalität, noch einer gemeinsamen Welt zuzurechnen sind. Denn in welcher Beziehung steht die Kausalität aus Freiheit des Einzelnen zu der freien Kausalität eines jeden anderen? Wie können die „vernünftigen Wesen" zusammen eine „moralische Welt" ausmachen? Das Problem der Vereinigung der Substanzen, dem sich Kant in der vorkritischen Philosophie gestellt hat, taucht damit in einem neuen Gewand in der kritischen Philosophie wieder auf.[23] An dieser Stelle soll bewusst nicht von noumenalen Substanzen die Rede sein. Dieser Ausdruck wird von Kant nicht verwendet und wäre auch im Rahmen seiner theoretischen Philosophie nicht haltbar. Dennoch sind die handelnden Akteure, insoweit sie aus Vernunftgründen, d. h. nach Zwecken handeln, nicht zum *mundus sensibilis* zu rechnen. Stattdessen gehören sie in

> [...] eine **moralische Welt.** Diese wird so fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird. So fern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen.
> (KrV, A808/B836).

Auch im Zusammenhang mit seiner Moraltheologie kommt Leibniz in den kantischen Überlegungen ein besonderer Stellenwert zu:

> **Leibniz** nannte die Welt, so fern man darin nur auf die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Guts

[23] Eine ähnliche Überlegung findet sich bei *H. Heimsoeth*, Studien zur Philosophie Immanuel Kants I – Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen, Bonn 1971, 89–91. Heimsoeth macht in diesem Zusammenhang auch auf die Bedeutung von Kants Schrift „Träume eines Geistersehers" aufmerksam.

> Acht hat, das Reich der Gnaden und unterschied es vom Reiche der Natur, da sie zwar unter moralischen Gesetzen stehen, aber keine andere Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt.
> (KrV, A812/B840).

Soll Moralität als Triebfeder in Frage kommen, muss angenommen werden, dass wir durch unsere sittlichen Handlungen auf eine Belohnung hoffen dürfen. Die Befriedigung aller unserer Neigungen sowohl in ihrer Mannigfaltigkeit als auch in ihrem Grade und ihrer Dauer nennt Kant Glückseligkeit. Sittlichkeit wird dagegen als die Würdigkeit definiert, glücklich zu sein. In dieser Hinsicht sieht sie von allen empirischen Bedingungen ab „und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Prinzipien zusammenstimmt" (KrV, A807/B835). Da diese nicht in der sinnlichen Welt zu erreichen ist, muss sie für eine andere, eine intelligible erhofft werden. In der intelligiblen Welt stimmen alle sittlichen Gesetze miteinander überein, da sie diesen gemäß angeordnet ist. Doch handelt es sich nur um eine „praktische Idee" (KrV, A808/B836), die zwar notwendig ist, aber in der sinnlichen Welt nicht angetroffen wird, noch werden kann. Als praktische Idee hat sie hingegen einen Einfluss auf die Welt, indem sie bestimmend auf das Handeln wirkt. Denn nur die Glückseligkeit, die mit der Sittlichkeit vernünftiger Wesen proportioniert ist,

> [...] macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen aber praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen, und welche freilich nur eine intelligible Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheißt.
> (KrV, A814/B842).

In diesem Zusammenhang erscheint es durchaus legitim, einen Bezug zur vorkritischen Philosophie herzustellen, da Kant selbst die Entwicklung der Vernunft mit einem Kreis vergleicht, und die Rückkehr zu ihrem Ursprung, d. h. der dogmatischen Philosophie, in praktischer Absicht betont wird.[24] In der *Nova dilucidatio* war es der göttliche Verstand, der die Substanzen

[24] *I. Kant*, FM, AA 20: 307.24–308.3: „Was also in theoretischer Rücksicht unmöglich ist, nämlich der Fortschritt der Vernunft zum Übersinnlichen der Welt, darin wir leben *(mundus noumenon)*, nämlich dem höchsten abgeleiteten Gut, das ist in praktischer Rücksicht, um nämlich den Wandel des Menschen hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel darzustellen, wirklich, d.i. man kann und soll die Welt nach der Analogie mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen läßt, (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung) *a priori*, als bestimmt, mit dem Gegenstande der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freyheit zusammen anzutreffen annehmen, um der Idee des höchsten Gutes nachzustreben, welches, als ein moralisches Produkt, den Menschen selbst als Urheber, (soweit es in seinem Vermögen ist) auffordert, dessen Möglichkeit weder durch die Schöpfung, welche einen äußern Urheber zum Grunde legt, noch durch Einsicht in das Vermögen der menschlichen Natur, einem solchen Zwecke angemessen zu seyn, in theoretischer Rücksicht, nicht, wie es die Leibnitz-Wolfische Philosophie vermeynt, ein haltbarer, sondern überschwenglicher, in praktisch-dogmatischer Rücksicht aber ein reeller, und durch die praktische Vernunft für unsre Pflicht sanctionirter Begriff ist."

notwendigerweise in ihrem Dasein aufeinander bezogen denken muss, um überhaupt eine reale Gemeinschaft der Substanzen zu ermöglichen. Daraus glaubt Kant, in der genannten Schrift einen Beweis für die Existenz Gottes ableiten zu können. Nach der kritischen Wende kann es jedoch keine Erkenntnis von Substanzen mehr geben, die ein unabhängiges Dasein haben und den göttlichen Verstand zu ihrer Vereinigung benötigen. Stattdessen ist es die Realität des Freiheitsbegriffs – der über die Erscheinungen hinaus auf eine intelligible Welt verweist, d. h. Kausalität nicht aufgrund der Gesetze der Sinnlichkeit, sondern aufgrund von Vernunftgründen –, die uns veranlasst, „nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen hinreichende Ursache" (KrV, A814/B842) haben. Die aufgeworfene Frage lautet folglich: „wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden?" (KrV, A815/B843) Unter Berücksichtigung der vorkritischen Position ist klar, dass eine solche Einheit nur durch einen Gott, in diesem Fall einen göttlichen Willen (als Pendant zum Schema des göttlichen Verstandes in der *Nova dilucidatio*) hergestellt werden kann.[25]

Ergebnis

Es hat sich herausgestellt, dass die „Moraltheologie" nach Kant notwendig auf ein einziges, vollkommenes und vernünftiges Urwesen führt. Darin muss ihr großer Vorzug gegenüber der „spekulativen Theologie", d. h. der theoretischen Spekulation, gesehen werden. Diese ist aufgrund ihrer not-

[25] Vgl. *Kant*, KrV, A814/B842: „Glückseligkeit also in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen, aber praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen, und welche freilich nur eine intelligibele Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheißt, deren Realität auch auf nichts andres gegründet werden kann, als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts, da selbstständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, nach der vollkommensten Zweckmäßigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführt." „Diese Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der speculativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen hinweiset, geschweige uns davon überzeugen konnte. Denn wir finden weder in der transscendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen hinreichende Ursache hätten. Dagegen wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit als einem nothwendigen Weltgesetze die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt. […] Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, u.s.w." (A814–815/B842–843).

wendig auf die Sinnlichkeit eingeschränkten Erkenntnisfähigkeit nicht in der Lage, dasselbe theoretisch zu beweisen. Das ist deshalb so, weil sich Gott theoretisch nicht als die verantwortliche Ursache aller Naturursachen bestimmen lässt und nur auf diese Weise ein „einiges Wesen anzunehmen" ist. Wird jedoch die Notwendigkeit einer sittlichen Einheit, d. h. einer systematischen Einheit der Zwecke, zugrunde gelegt, die allein die für uns verbindliche Kraft spenden kann, „so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt". Denn angenommen, es sei nicht ausschließlich ein Wille, sondern voneinander verschiedene, wie könnte auf diese Weise eine „vollkommene Einheit der Zwecke" stattfinden?

Die kantischen Ausführungen machen deutlich, dass sich ein wichtiger Aspekt, der im Zusammenhang mit dem vorkritischen Substanzbegriff eine bedeutende Rolle im Denken Kants gespielt hat, in abgewandelter, kritisch revidierter Form in der *Kritik der reinen Vernunft* wiedererkennen lässt. Es handelt sich hierbei um die Frage, wie Substanzen, die aufgrund ihres Begriffs eine selbstständige und isolierte Existenz haben, dennoch zu einer gemeinsamen Welt vereinigt werden können, und die kantische Antwort, die bis in die 1770er-Jahre auf das Schema des göttlichen Verstandes rekurriert. In der *Kritik der reinen Vernunft* hingegen ist es nicht der Begriff der Substanz, d. h. ihre dadurch aufgegebene unabhängige, isolierte Existenz, die den theoretischen Ausgangspunkt für die kantische Argumentation darstellt, sondern diese ist „in dem Wesen der Freiheit" gegründet, und damit eben nicht in theoretischer, sondern in praktischer Absicht.[26]

> Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem praktischen Gebrauche das Verdienst, ein Erkenntnis, das die bloße Speculation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen und dadurch zwar nicht zu einem demonstrierten Dogma, aber doch zu einer schlechterdings nothwendigen Voraussetzung bei ihren wesentlichsten Zwecken zu machen.
> (KrV, A818/B846).

[26] Dass Kant auch zuvor den praktischen Aspekt nicht ausgeschlossen, sondern mitgedacht hat, beweist eine Reflexion aus dem Jahre 1769. Vgl. *Kant*, Refl 4108, AA 17: 418.21–419.3: „Der mundus vere intelligibilis ist mundus moralis. Die principien von deren Form gelten vor iedermann, und aus derselben kan man auf Gott schließen als die causam mere intelligibilem; aber dieser mundus intelligibilis ist kein obiect der Anschauung, sondern der reflexion. Das Anschauen Gottes würde zugleich intuitum intellectualem von der Welt geben. Dienige, welche einen intuitum mere intellectualem annehmen, der nach dem Tode natürlicher Weise anhebe, behaupten, das die Seele nach dem Tode in der Andern welt sich sehe und nicht dahin übergehe (Abscheiden der Seele), daß sie zu dem mundo immateriali als der wahren substantz iederzeit gehöre, daß die cörperliche Welt nur eine gewisse sinnliche Erscheinung der geisterwelt sey, daß die Handlungen hier symbola von dem eigentlichen character in der intelligiblen welt seyn, und daß der tugendhafte nicht in den Himmel übergehe, sondern sich nur darin sehe."

ThPh 83 (2008) 496–511

Lehre der Philosophie oder Lernen des Philosophierens?

Zur Didaktik der Philosophie im Studium der Theologie

Von Bernd Irlenborn

Seit etwa fünfzehn Jahren gibt es in der Hochschuldidaktik unter dem Schlagwort „A Shift from Teaching to Learning" eine grundsätzliche Diskussion um einen Wechsel zwischen zwei Lehrmodellen.[1] Der Titel bezieht sich auf eine diagnostizierte beziehungsweise geforderte hochschuldidaktische Wende von einem primär instruierenden zu einem primär partizipativen Lehrstil. Im Hintergrund dieser Debatte steht eine Spannung zwischen zwei unterschiedlichen Lehrmodellen, die man grob so beschreiben kann: Auf der einen Seite findet sich das kognitivistisch geprägte Instruktionsmodell, das dozentenzentriert und auf die Vermittlung von Wissen angelegt ist („Teaching"), auf der anderen Seite das konstruktivistisch geprägte Partizipationsmodell, das studierendenzentriert und auf die Eigenaktivierung von Lernprozessen ausgerichtet ist („Learning").[2] Anlass für die Rede von einer hochschuldidaktischen Wende ist zunächst ein gesellschaftspolitischer Einfluss durch die Forderung eines „lebenslangen Lernens"[3], welche sowohl Studierende als auch Lehrende betrifft und – verbunden mit Schlagworten wie „Kompetenzentwicklung" und „Selbststeuerung" – zu einer mittelbaren Nivellierung akademischer Hierarchien und Vorrechte führen soll. Vor allem aber ist es der sich abzeichnende tiefgreifende Wandel der Lehr- und Lernstrukturen des europäischen Hochschulraumes durch die Maßgaben des Bologna-Prozesses, der einen solchen „shift" erwarten lässt bzw. notwendig zu machen scheint.

Ich möchte in diesem Beitrag die Relevanz und die Folgen dieser Diskussion für die Didaktik des Fachs „Philosophie" innerhalb des Studiums der Theologie untersuchen. Dabei sollen konzeptuelle Fragen, die sich aus der Verbindung von Philosophie und Didaktik ergeben, im Lichte von Erfahrungen der eigenen Lehrpraxis von Philosophie im Rahmen des Theologiestudiums analysiert werden. Im ersten Abschnitt wird kurz der Ort der Philosophie im Theologiestudium umrissen. Im zweiten Abschnitt skizziere ich ein klassisches Verständnis des Philosophierens, das in engem Zusam-

[1] Vgl. dazu *R. B. Barr/J. Tagg*, From Teaching to Learning – A new Paradigm for Undergraduate Education, in: Change 27 (1995) 12–25 (auch unter: http://ilte.ius.edu/pdf/barrtagg.pdf); *U. Welbers*, The Shift from Teaching to Learning. Zur historischen Rekonstruktion eines Paradigmenwechsels, in: *Ders. [u. a.]* (Hgg.), The Shift from Teaching to Learning: Konstruktionsbedingungen eines Ideals, Bielefeld 2005, 357–365.

[2] Barr/Tagg sprechen von einem „Instruction Paradigm" und „Learning Paradigm". Vgl. zu diesen Kategorisierungen auch *D. Kember*, A Reconceptualisation of the Research into University Academics' Conception of Teaching, in: Learning and Instruction 7 (1997) 255–275.

[3] Vgl. etwa *Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung* (Hg.): Strategie für Lebenslanges Lernen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2004, 14f.

menhang mit dem partizipativen Lehrmodell steht. Davon ausgehend soll im dritten Abschnitt untersucht werden, ob für die Didaktik der Philosophie überhaupt ein Wechsel vom Lehren und Lernen erforderlich ist. Im vierten Abschnitt geht es um konkrete Praxiserfahrungen, die in der Auswertung die modellhaften Überlegungen stützen sollen. Im fünften Abschnitt werde ich didaktische Konsequenzen aus den vorgestellten Überlegungen vorstellen. Im sechsten und letzten Abschnitt wird ein kurzes Fazit präsentiert.

1. Zum Ort der Philosophie innerhalb der Theologie

Die Analyse der didaktischen Situation des Fachs „Philosophie" setzt zumindest eine kurze und schlagwortartige Reflexion auf das Proprium der Philosophie und ihren wissenschaftstheoretischen Ort innerhalb des Theologiestudiums voraus. Offenkundig gibt es zahlreiche Ansätze, das Wesen der Philosophie zu bestimmen.[4] Grundlegend für einen solchen Versuch scheint mir weniger die Vorstellung eines klar umrissenen Lehrgebäudes als vielmehr die Praxis des Philosophierens zu sein: ein kritisches Infragestellen und Bedenken bestimmter allgemeiner Vorstellungen gegenüber ihrer vordergründigen Bestätigung. Von seinem Ursprung her widerspricht das philosophische Fragen dem vorphilosophischen Anschein, dass das, was Menschen begegnet (Dinge, Sachverhalte oder Vorstellungen), nicht mehr oder anderes ist als das, was ihnen vordergründig erscheint.[5] Bereits Parmenides provoziert mit der radikalen These, dass der Anschein, es gebe Werden und Vergehen, der vorphilosophischen *doxa* entspringe. Und auch das sokratische Gespräch macht deutlich: Was beispielsweise Tugend ist, ergibt sich noch nicht dadurch, dass man tugendhaftes Verhalten aufzählt.[6] Die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen ist insofern ein Kennzeichen philosophischer Praxis. Im alltäglichen Leben fehlen jedoch in der Regel Muße, Begabung oder Wille, den beschriebenen Anschein kritisch auf seine Voraussetzungen und seine Haltbarkeit zu prüfen. Philosophieren ist auf eine konstruktive Irritation oder Reaktionsverzögerung angelegt, auf ein Erstaunen und Innehalten, auf ein Infragestellen dessen, was vordem als selbstverständlich erschien.[7]

In diesem Kontext kann man Philosophieren unmittelbar als eine eminent praktische und diskursive Angelegenheit verstehen, und weniger als ein mo-

[4] Zu den Schwierigkeiten solcher Bestimmungsversuche vgl. *L. Honnefelder/M. Lutz-Bachmann*, Philosophie und Theologie. Eine Einführung, in: *L. Honnefelder/G. Krieger*, Philosophische Propädeutik; Band 1: Sprache und Erkenntnis, Paderborn 1994, 11–52.

[5] Dies ist zwar auch schon dem mythischen Denken klar; allein es versucht nicht, die Differenz zwischen Anschein und Sein autonom mithilfe der Vernunft, also ohne Rückbezug auf vorgegebene narrative Traditionen, zu hinterfragen.

[6] Vgl. *Platon*, Menon, 71e ff.

[7] Vgl. auch *T. Nagel*, What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy, New York 1987, 5.

nologisches Spekulieren. Wer sich einlässt auf diese Anstrengung, erfährt einen anderen Zugang zur Wirklichkeit, ein neues Orientierungswissen hinsichtlich des eigenen Handelns, das wiederum auf eine veränderte Praxis abzielt. Philosophischem Fragen geht es darum, intuitives Meinen in begründetes Wissen zu überführen. Dieses Verlangen kann nachhaltig sein und zu letzten Fragen führen, etwa über die Grundstrukturen des Seienden, über das Wesen des Menschen oder über die höchste Wirklichkeit. Solche „letzten Gedanken“ [8] sind unabschließbar und werden deshalb bis heute philosophisch als brisant erachtet und kontrovers diskutiert.

Nicht nur die Ausrichtung auf die letzte Frage nach der höchsten Wirklichkeit (philosophisch) beziehungsweise nach dem Gott des Glaubens als Ursprung der Welt (theologisch) verbindet die Philosophie mit der Theologie. Auch im Hinblick auf das oben skizzierte Selbstverständnis konvergieren Philosophie und Theologie: in der Anstrengung, das begriffliche Denken auf sich zu nehmen und damit der Meinung zu widerstehen, die Konstatierung des Erscheinenden reiche aus zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Aus diesem Grund gehört das philosophische Fragen in das Studium der Theologie: Es ist ein wesentlicher und immanenter Bestandteil der theologischen Reflexion selbst. [9] Dem steht nicht entgegen, dass Theologie und Philosophie sich disziplinarisch in ihrem Zugang zur Frage nach Gott deutlich unterscheiden. Wie weit das Fragen der philosophischen Vernunft reicht, ob es heute überhaupt noch letzte oder nur empirisch verifizierbare Fragen zulässt, hängt vom Standpunkt der jeweiligen Philosophie ab. Das Fragen der theologischen Vernunft geht von einer Antwort aus, die in der vorgängigen Offenbarung des letzten Grundes selbst liegt. Im Glauben an die Selbstoffenbarung des unsichtbaren Gottes in der sichtbaren Welt ergibt sich, dass das, was Gläubige erfahren, sich nicht erschöpft in dem, was ihnen erscheint: Schöpfung und nicht bloß Natur, Spur Gottes und nicht nur zufälliges Seiendes, Gnade und nicht reines Glück, – angesichts des Übels allerdings auch das Problem der Theodizee und nicht bloß der Anthropodizee. Da die Offenbarung Gottes der Ausgangspunkt des theologischen Fragens ist, ist Theologie primär Nachfragen und nicht Hinterfragen wie die Philosophie.

Dennoch wird von den Studierenden der katholischen Theologie beides verlangt. Dies hängt mit der Universalität des christlichen Glaubens und

[8] Vgl. *D. Henrich*, Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, 194–203, hier 195ff.

[9] An dieser Stelle ist Karl Rahner mit seiner These im Recht, es müsse „innerhalb der Theologie selbst philosophiert werden, schlichter: radikal gedacht, gefragt, konfrontiert werden“ (*K. Rahner*, Philosophie und Philosophieren in der Theologie, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band VIII, Einsiedeln 1967, 66–87, hier 72). – Ein solches metadisziplinäres Verständnis philosophischen Fragens ist anthropologisch begründet, wenn man den Begriff der Philosophie reflexionstheoretisch zu der Einsicht verflüssigt, dass der Mensch „von Natur aus Philosoph [ist]“ (*Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* [Hg.], Enzyklika „Fides et Ratio“, Bonn 1998, Nr. 64).

seiner Reflexion zusammen. Zunächst bezieht sich der Glaube auf alles Erscheinende: Alles, was ist und sein kann, muss entweder affirmativ oder negativ auf die durch den Offenbarungsglauben gedeutete Wirklichkeit bezogen werden können (theologisches Motiv). Zudem bezieht sich der reflektierte Glaube auf alles, was dieses Erscheinende *anders* deutet als er selbst (philosophisches Motiv). Dabei geht es um eine Auseinandersetzung mit allen nicht-christlichen Interpretationen der Wirklichkeit. Die Einübung in die Analyse dieser beiden Dimensionen ist eine grundlegende Aufgabe aller theologischer Disziplinen, vor allem aber des der glaubensbezogenen Vernunft immanenten philosophischen Hinterfragens. Die Herausbildung des Fachs „Philosophie" innerhalb des Studiums der Theologie ergibt sich erst aus dieser philosophischen Dimension des theologischen Fragens. Konkret wird dies an der Formulierung von bestimmten Lernzielen für die Lehre des Fachs „Philosophie" innerhalb des Theologiestudiums. Dabei geht es vor allem darum, die Studierenden zur Einsicht in die Voraussetzungen ihres Denkens und Handelns zu führen und damit „zur Verantwortung für das eigene Urteilen und Entscheiden zu befähigen".[10] Ein solches Lernen des Philosophierens ermöglicht eine für die Theologie grundlegende Reflexion auf die eigene Existenz, auf den eigenen Welt- und Gottesbezug.[11] Um diese Kompetenz zu erreichen, ist eine Lehre der Philosophie im Sinne einer systematischen Kenntnis bestimmter philosophischer Positionen und Denkrichtungen erforderlich. Welche Konsequenzen sich daraus für die Didaktik des Fachs „Philosophie" ergeben, wird noch zu untersuchen sein. Von der Geltung her ist jedenfalls erkennbar: Die Lehre der Philosophie zielt auf das Lernen des Philosophierens. Wie verhält sich diese These zur Reflexion auf die Didaktik der Philosophie?

2. Philosophie und Philosophieren

Von Immanuel Kant stammt ein Satz, der in der Reflexion auf die Didaktik der Philosophie immer wieder zitiert wird: Man könne nicht die Philosophie, sondern „höchstens nur *philosophieren* lernen".[12] Philosophie als ein festgefügtes System allgemein anerkannter Überzeugungen gibt es für Kant nur im Ideal. Deshalb bleibt *in praxi* das Philosophieren die einzige Möglichkeit, sich diesem Ideal anzunähern. Konkret bedeutet *„philosophieren* lernen" für Kant, das Talent der Vernunft „an gewissen vorhandenen

[10] So das von den deutschen Bischöfen formulierte Studienziel für das Fach Philosophie, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Rahmenordnung für die Priesterbildung, Bonn ²2004, Nr. 101. Vgl. auch: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Das Studium der Philosophie im Theologiestudium, Bonn 1983, 7–18.

[11] Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Rahmenordnung für die Priesterbildung, Nr. 101.

[12] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft (KrV), B865. Genau heißt es an dieser Stelle allerdings, dass man Philosophie nicht lernen könne, „es sei denn historisch".

Versuchen zu üben“[13], womit historisch greifbare Zeugnisse dieses Lernprozesses gemeint sind. Ein solches Lernen und Üben des Philosophierens ist fraglos ein höchst praktisches Unterfangen. Es zielt auf eine eigenständige Prüfung und Klärung, auf die Mündigkeit der Vernunft, selbstständig, ohne äußerliche Bevormundung und Instruktion, zu einer Urteilskompetenz zu gelangen.

Die Frage nach der Didaktik, also nach dem angemessenen Lehren und Lernen des Philosophierens, ist nicht erst dem Pathos der Aufklärung erwachsen, sondern begleitet die Philosophie schon seit ihrem Anfang in Griechenland.[14] Als berühmtes Ur- und Vorbild des philosophischen Lernens gilt das sokratische Gespräch. Auch hier ist entscheidend, dass nicht der Wissenstransfer historischer Theorien oder Lehrsätze vom Lehrenden zum Lernenden im Mittelpunkt philosophischer Didaktik steht, sondern der lebendige Austausch, der den Lernenden aus seiner vorhandenen Urteils- und Begründungsschwäche zur eigenständigen Einsicht in philosophische Problemstellungen führt. Das griechische Wort *didaskein* umfasst sowohl das Lehren als auch das Lernen. Dabei geht es nicht – wie bereits das sokratische Gespräch zeigt – um die Instruktion von außen durch den Lehrenden, sondern um die Aktivierung eigener Potenziale des Lernenden. Dessen Vernunft wird nicht als *a*-philosophisch, sondern als *vor*-philosophisch angesehen: Der Diskurs dient als Übung, das Talent der Vernunft auszubilden und zu formen, um Denkfaulheit und Bequemlichkeit zu überwinden. In diesem Sinne hat sich Sokrates bekanntlich als Mäeutiker verstanden, als „Geburtshelfer“, der den Gesprächspartnern durch philosophisches Hinterfragen hilft, ihre grundsätzlich bereits vorhandene eigene Einsichtsfähigkeit in philosophische Problemstellungen ans Licht zu bringen. Nicht aus Zufall haben Didaktiker und Philosophen versucht, im Ausgang von der sokratischen Mäeutik eine eigene Unterrichtsmethode zu entwickeln.[15]

---

[13] *Kant*, KrV, B866.

[14] Vgl. für einen neueren Überblick *E. Martens*, Philosophiedidaktik, in: *A. Pieper* (Hg.), Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch, Leipzig ²2004, 281–303, vor allem 281–284; *V. Steenblock*, Philosophische Bildung. Einführung in die Philosophiedidaktik und Handbuch: Praktische Philosophie, Münster [u. a.] 2002, vor allem 11–29. Älter, aber im Hinblick auf viele Artikel immer noch lesenswert: *W. D. Rehfus/H. Becker* (Hgg.), Handbuch des Philosophie-Unterrichts, Düsseldorf 1986.

[15] Vgl. *L. Nelson*, Die sokratische Methode (1922), in: *D. Birnbacher [u.a.]* (Hgg.), Das sokratische Gespräch, Stuttgart 2002, 21–72; *G. Heckmann*, Lenkungsaufgaben des sokratischen Gesprächsleiters, in: ebd. 73–91; vgl. dazu die Beiträge in dem von Birnbacher herausgegebenen Band; weiterhin: *R. Loska*, Lehren ohne Belehrung: Leonard Nelsons neosokratische Methode der Gesprächsführung, Bad Heilbrunn 1995; *G. Raupach-Strey*, Sokratische Didaktik: die didaktische Bedeutung der Sokratischen Methode in der Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann, Münster 2002. – Im Hintergrund des didaktischen Reformwillens und der Anknüpfung an Sokrates steht sowohl bei Nelson als auch bei Heckmann ein sozialistischer (und antikirchlicher) Reformwille, und zwar im Sinne eines Emanzipationsprozesses, der den Lernenden zu eigener Einsicht und Urteilsfähigkeit zu befähigen versucht, indem er ihm hilft, sich autoritätskritisch von äußeren Bestimmungsgründen zu befreien (vgl. *Nelson*, Das sokratische Gespräch, 44f.; *Heckmann*, Lenkungsaufgaben, 74f.). Die generelle Frage, inwiefern pädagogische Reform-

Philosophieren lernen hat insofern etwas mit Erziehung zu tun, mit der Herausbildung einer Kompetenz, über deren Anlagen der Mensch als solcher – wenn auch sicherlich mit unterschiedlichem Talent – bereits verfügt. Dieses Zutrauen impliziert nicht nur das Verständnis des Menschen als eigenständig-aktives Subjekt, sondern auch den Gedanken der wechselseitigen Anerkennung von Subjekten. Wenn es *die* Philosophie nicht gibt, dann muss nicht nur der Lernende, sondern auch der Lehrende sein Vernunfttalent immer wieder üben. Das heißt, fundamentaler als die didaktische Ungleichheit, also der Wissens- bzw. Übungsvorsprung des Lehrenden gegenüber dem Lernenden, ist die epistemische Gleichheit zwischen beiden im Hinblick auf gemeinsam vorhandene, der Ausbildung harrende Erkenntnisstrukturen.

3. Philosophie und Didaktik: Zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem skizzierten Modell des Philosophierens für die Diskussion um eine didaktische Wende? Wenn der Diskurs als primärer Lernort des Philosophierens ein monologisches Lehrkonzept ausschließt, dann dürfte eine hochschuldidaktische Wende für das Fach Philosophie an sich gar nicht notwendig sein. Denn der beschriebene „Shift from Teaching to Learning" scheint ja immer schon prägend für das skizzierte Selbstverständnis der Philosophie gewesen zu sein, wenn man seit dem Anfang dieser Disziplin eben nicht die Philosophie, sondern nur das Philosophieren lehren und lernen kann. Das beschriebene Instruktionsmodell wäre dann repräsentativ für die Lehre der Philosophie im Sinne einer primären Vermittlung von Wissen über philosophische Positionen und Lehrmeinungen; das Partizipationsmodell stünde dagegen für das Lernen des Philosophierens als ein diskursiver Prozess, bei dem es weniger auf Wissen als auf Kompetenzen ankommt und für den ein „Arbeitsbündnis"[16] zwischen Lehrenden und Lernenden entscheidend ist. Unter diesen Voraussetzungen wäre die Forderung einer „Wende" zum Partizipationsmodell im Grunde überflüssig, da sich das Instruktionsmodell für die Didaktik der Philosophie schon vom sokratischen Anfang an disqualifiziert hätte.

Diese Sichtweise erscheint mir jedoch – aus der Perspektive der Praxis universitärer Philosophieausbildung – als eine reine Wunschvorstellung, die auf einer Vermischung von Ideal und Wirklichkeit beruht. Kritisch kann man fragen: Entspringt die These vom dialogischen Lernen des Philosophierens nicht einer idealen und stilisierten Vorstellung, die man sich zwar auf der athenischen Agora vorstellen kann, nicht aber an heutigen Hoch-

bestrebungen, auch im Sinne eines „Shifts from Teaching to Learning", mit bestimmten politischen Ideen verbunden sind, wäre „ideologiekritisch" eigens zu untersuchen.

[16] *J. Wildt*, Ein hochschuldidaktischer Blick auf Lehren und Lernen. Eine kurze Einführung in die Hochschuldidaktik, in: *B. Berendt [u.a.]* (Hgg.), Neues Handbuch Hochschullehre: Lehren und Lernen effizient gestalten, Stuttgart [u.a.] 2002 (A 1.1), 1–10, 3.

schulen im Kontext von Massenuniversität, Modularisierung und Credit-Points? Was nützt der Verweis auf die Nichtlehrbarkeit der Philosophie durch Sokrates, Kant und Wittgenstein, wenn man anschließend doch einräumen muss, dass in der universitären Ausbildung faktisch nur eine Lehre der Philosophie, nicht aber ein Lernen des Philosophierens möglich sei? So heißt es etwa in dem lesenswerten Beitrag von Heinrich Watzka im Anschluss an eine Betonung der Nichtlehrbarkeit der Philosophie: „Dem Ideal, die Studierenden nicht zu ‚belehren', sondern sie durch ‚bloßes Fragen' zu einem eigenständigen Suchen und Auffinden relevanter ‚Zusammenhänge' zu bewegen, werde ich in meiner Unterrichtspraxis selten gerecht." [17] Die allgemeine Frage, die sich anschließt, lautet: Ist diese Defizienz systembedingt oder bloß zufällig?

Setzte man dieses Eingeständnis der Nichtlehrbarkeit von Philosophie voraus, wäre es dann nicht die folgerichtige Konsequenz, die Lehre der Philosophie an der Universität ganz infrage zu stellen oder sie zumindest als ‚unphilosophisch' anzusehen? Oder umgekehrt einzuräumen, dass das Lernziel einer eigenen Urteilsfähigkeit nicht notwendig durch eine Lehre der Philosophie erreicht werden kann? Und verschärft sich die Polarität zwischen der Lehre der Philosophie und dem Lernen des Philosophierens nicht noch, wenn man speziell die philosophische Ausbildung an theologischen Fakultäten ins Auge fasst? Denn die Praxis instruierender Lehre und die Neigung zur Rezeptivität der Lernenden liegen nahe, wenn das Fach „Philosophie" als Propädeutik der Theologie gerade und zumeist nur am Beginn des Studiums steht [18] und wenn die vorrangige Motivation zum Studium der Theologie nicht in einem voraussetzungsreichen Lernen des Philosophierens liegt. Insofern glaube ich, dass die angesprochene Defizienz bezüglich der praktischen Einübung in das Philosophieren generell nicht zufällig, sondern systembedingt ist.

Von daher möchte ich in diesem Beitrag dafür plädieren, die Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit hinsichtlich der Didaktik der Philosophie weder überzubetonen noch generell einzuziehen. Einerseits muss das Lernen des Philosophierens das Regulativ für die Lehre der Philosophie bleiben. Anderseits darf die Überbetonung der These einer Nichtlehrbarkeit der Philosophie nicht zu einer Aporie bezüglich der Praxis ihrer Lehre an Hochschuleinrichtungen führen. Um diese Überlegung zu begründen, möchte ich zunächst auf Erfahrungen aus der Praxis meiner Lehre von Philosophie im Rahmen des Theologiestudiums eingehen. Im Anschluss daran

[17] Vgl. etwa *H. Watzka*, Die Nichtlehrbarkeit der Philosophie als hochschuldidaktische Herausforderung, in: *M. Scheidler [u.a.]* (Hgg.), Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie, Freiburg i.Br. 2002, 138–148, 145.

[18] Diese Struktur hat sich durch den Bologna-Prozess insofern grundlegend geändert, als die Philosophie vom Studienaufbau auch im Hauptstudium gelehrt wird. In der „Ratio Studiorum" des Jesuitenordens ist die Lehre von Philosophie schon seit langem im Hauptstudium vorgesehen; vgl. *E. Runggaldier*, Von der Dienstfunktion der Philosophie an theologischen Fakultäten, in: ZkTh 119 (1997) 284–295, hier 285.

sollen die Konsequenzen für die Diskussion um die unterschiedlichen Lehrkonzeptionen und ihre Relevanz für die Didaktik der Philosophie erörtert werden.

4. Praxiserfahrung und -reflexion

Die Präsentation eigener Praxiserfahrungen hat hier einen rein exemplarischen und individuellen Charakter. Es geht nicht um eine detaillierte Darlegung und Vermessung eines Bedingungsfeldes, die mit dem Anspruch einer streng-wissenschaftlichen Validität oder Reliabilität verbunden wären.[19] Ausgangspunkt ist die Erfahrung, dass das am Anfang des Theologiestudiums stehende Fach „Philosophie" sowohl Lehrende als auch Lernende vor besondere Herausforderungen stellt. Dafür gibt es verschiedene Indizien:

- das Fehlen einer intrinsischen Motivation für das Studium der Philosophie: Der vorrangige Beweggrund für die Wahl des Fachs „Theologie" liegt in einer (unterschiedlich reflektierten) Faszination für den christlichen Glauben und nicht in einer Begeisterung für die Philosophie.
- eine Irritation am Anfang des Studiums aufgrund der Unkonventionalität des Studienfachs „Theologie": Vielen Studierenden ist die scheinbare Unzeitgemäßheit und das damit verbundene Wagnis ihrer Studienwahl – im Vergleich zu den Entscheidungen ihrer Kommilitonen und Schulfreunde – durchaus bekannt.
- die unbestimmten Berufsaussichten: Die Theologiestudierenden sind sich der besonderen Ungewissheit bezüglich der durch das Studium eröffneten Berufsperspektive bewusst; dies gilt auf je eigene Weise für Religionspädagogen und Lehramts- und Diplomkandidaten (darunter auch für Priesteramtskandidaten).
- die begrenzte Zeitkapazität: Angesichts der Tatsache, dass für manche Theologiestudenten, etwa für Priesteramtskandidaten, bereits die ersten Semesterferien oft mit mehrwöchigen Praktika angefüllt sind, bleibt keine Zeit für eine angemessene Vor- oder Nachbereitung philosophischer Lehrveranstaltungen. Zudem schränkt das aufwendige Sprachenstudium gerade in den ersten Semestern eine intensive Lektüre philosophischer Texte massiv ein.

Für Studierende ergibt sich angesichts dieser Situation eine bestimmte atmosphärische Unsicherheit zu Beginn des Theologiestudiums, die sich von den generellen Orientierungsschwierigkeiten zu Anfang eines jeden Studiums unterscheidet. Das Fach „Philosophie" stellt in diesem Kontext gewissermaßen einen intellektuellen Lackmustest für die eigene Studierfähigkeit dar. Angesichts dieser Irritation entsteht bei manchen Studierenden leicht

[19] Orte eigener Praxiserfahrungen bezüglich philosophischer Lehre: erstens die Theologische Fakultät Trier, zweitens das interdiözesane Seminar „Studienhaus St. Lambert" in Lantershofen, drittens die Theologische Fakultät Paderborn. An allen drei Institutionen sind je zwei philosophische Lehrstühle eingerichtet.

eine funktionale Sicht auf dieses Fach, die weniger den Lern- als den Absolvierungsprozess im Blick hat: Wie gelingt es am leichtesten, die Hürden des Fachs zu überwinden? Interessanterweise schließen die aus dieser funktionalen Sicht stammenden Versuche zur Reduktion von Komplexität – „lieber ein Seminar über Hannah Arendt als über Immanuel Kant" – ein intuitives Interesse für philosophische Fragestellungen gar nicht aus. Nur angesichts eigener Unsicherheit, fehlender akademischer Erfahrungen und zeitlicher Überforderung kann sich dieses Interesse kaum ausprägen. Dies führt dazu, dass auch am Ende des Grundstudiums der Sinn und Ort des Philosophiestudiums innerhalb der Theologie für viele Studierende unklar bleiben – und zwar trotz einführender Lehrveranstaltungen im Themenfeld von „Glaube und Vernunft". Diese Diagnose muss natürlich auch zur kritischen Beurteilung der gebotenen Lehre und ihrer didaktischen Qualität führen. Es bleibt jedoch das Problem, dass Philosophie oft wie ein Fremdkörper angesehen wird, der rein äußerlich in das Curriculum der Theologie geraten ist und formal absolviert werden muss.

Diese Einschätzung rührt von einer Beobachtung, die ich in folgender These zusammenfasse: Für viele Studierende scheint das Instruktionsmodell tendenziell angemessener zu sein als das Partizipationsmodell, um die Ansprüche des Fachs „Philosophie" innerhalb des Theologiestudiums zu bewältigen. Genauer gesagt gilt dies für die große Mehrheit der Studierenden, die sich mit dieser Disziplin schwertun. Anhaltspunkt für diese Einschätzung ist die Auswertung zahlreicher mündlicher und schriftlicher Rückmeldungen im Laufe und am Ende meiner jeweiligen Lehrveranstaltungen. Aus dem differenzierten Feedback ganz unterschiedlicher Studierender ergab sich: Je weniger partizipative Elemente im Sinne eines mäeutischen Lehrens des Philosophierens und je mehr Elemente im Sinne klarer Instruktion zu bestimmten philosophischen Positionen im Sinne der Lehre von Philosophie, desto besser die Rückmeldungen. Die Schwankungsbreite lag zwar nicht zwischen „gut" (bei Dominanz des instruierenden Lehrstils) und „schlecht" (bei Dominanz des partizipativen Lehrstils), sondern bewegte sich generell eher im oberen Bereich. Dennoch war an allen Ausbildungsorten der eigenen Lehre die ungenügende Zuordnung zum Instruktionsmodell der wichtigste Kritikpunkt vieler Studierender.

Natürlich könnte man im Anschluss an bestimmte Lernkonzepte erstens entgegnen, der (zumeist ja nicht definierte) Begriff „studierendenzentriert" verstehe sich nicht als Konzession an die Lernresistenz und Erwartungshaltung mancher Studierender, sondern als Herausforderung zum Aufbrechen einer rezeptiven Studienhaltung und zur Aktivierung eines selbstgesteuerten, tiefgehenden Lernens. Dieser Einwand scheint mir richtig zu sein in dem, was er definiert, jedoch falsch in dem, was er unterstellt; denn er übersieht strukturelle Gegebenheiten des Studierens: Es wäre naiv, wenn man von den Studierenden eine Strategie des Studiums und Lernens erwartete, um Flexibilität zu ermöglichen und lange Studienzeiten zu verhindern, und

sich dann darüber wunderte, wenn diese gegenüber für sie unklaren „Kompetenzen" standardisiertes und abprüfbares Wissen vorzögen. Sicherlich hat diese Unklarheit auch etwas zu tun mit einer mangelnden Verdeutlichung der Dozierenden, was genau unter diesen Kompetenzen zu verstehen ist. Dennoch scheint mir: Je mehr solche Kompetenzen existenzrelevant und metakognitiv formuliert werden, desto höher liegt die Gefahr der Überforderung der Lehre. Weiterhin könnte man an der beschriebenen Lehr-Erfahrung kritisieren, dass es dafür auch Gründe geben mag, die rein subjektiver Natur sind und eventuell auf eine gelungenere Darbietung des instruierenden Lehrstils hinweisen. Dagegen sprechen Erfahrungen im schwierigen Lehrformat der Vorlesung: Von der Mehrheit der Studierenden wurden Versuche, den monologischen und rein instruierenden Part des Vortrags durch den Einbau diskursiver Elemente (Rückfragen, Kurzdiskussionen, Lektüre von kurzen Quellentexten) zu dynamisieren, um eigenaktive Verstehensprozesse in Gang zu bringen, sehr kritisch bewertet. Sicherlich gibt es immer wieder einzelne hochbegabte Studierende, die genau solche Elemente schätzen, um sich kritisch einzubringen; doch dies sind meiner Erfahrung nach leider die Ausnahmen.

Wie erklärt sich das? Aus der Sicht der Studierenden scheint mir – strategisch betrachtet – die distanzierte Haltung gegenüber einer partizipativen Didaktik überhaupt nicht unvernünftig zu sein: Denn die mit dem Instruktionsmodell verbundene rezeptive Haltung erleichtert insofern ein vordergründiges Absolvieren des Fachs, als sie zeitliche Ressourcen bezüglich des eigenen Engagements schont und vom Dozierenden klar umrissene und abgesteckte Themenfelder erwartet, die es formal zu lernen und abzuprüfen gilt. Das Lernen zu lernen ist anspruchsvoller und zeitraubender, als Gelehrtes zu lernen: Jenes erscheint angesichts zeitlich eng abgegrenzter Lerneinheiten diffus und kaum messbar; dieses dagegen kann auch mit extrinsischer Motivation, mangelnder Begabung oder genereller Willensschwäche abgeleistet werden. Zudem wird den Studierenden der Philosophie schnell klar, dass das Lernen einer Urteilskompetenz als notwendige Bedingung das Lernen von Wissen voraussetzt, und nicht umgekehrt; denn ohne eine Wissensgrundlage wäre das Prüfungsgespräch im besten Fall ein spontaner sokratischer Dialog über ‚Gott und die Welt'. Anders ausgedrückt: Die Grundlage des Wissens bestimmter philosophischer Lehrinhalte ist stets das Fundament, auf dem sich die Ausbildung einer Kompetenz zum Philosophieren abspielen kann. Mit dem Erwerb einer einigermaßen soliden Wissensgrundlage ist das Bestehen von Prüfungen relativ sicher; mit dem Erwerb einer für die Studierenden gar nicht einsichtigen Kompetenz dagegen nicht bzw. nur, wenn gleichzeitig die Wissensgrundlage gesichert ist. Zudem stellt sich die Frage, ob man eine Kompetenz überhaupt ‚erwerben' kann. Man kann sie lernen, aber – gerade in Philosophie – nicht zwangsläufig abhängig vom modularisierten Zeitkorsett. Kompetenzen haben einen existenziellen Rückbezug und verfügen als habituelle Tüchtigkeiten nur in ihrer

äußeren Schicht über einen Fundus gelernten und abprüfbaren Wissens. Vor diesem Hintergrund lautet das Fazit meiner Lehrerfahrung: Gewünscht wird von den meisten Studierenden eher eine Lehre der Philosophie als ein Lernen des Philosophierens.

Ob sich diese Einstellung durch die Einführung der modularisierten Studienstruktur, bei der Philosophie auch im zweiten Studienabschnitt zu lehren ist, mittel- bis langfristig verändern wird, kann zur Zeit noch nicht beantwortet werden. Die Lehre von Philosophie auch im Hauptstudium stellt für die Didaktik dieser Disziplin sicherlich eine der positiven Folgen des Bologna-Prozesses für das Studium der Theologie dar. Die vorgesehene Vertiefung der philosophischen Reflexion im zweiten Studienabschnitt, wie sie in den von der Deutschen Bischofskonferenz 2006 beschlossenen „Kirchlichen Anforderungen an die Modularisierung des Studiums der Katholischen Theologie" formuliert wird, eröffnet den Lehrenden die Möglichkeit, deutlich stärker als im ersten Studienabschnitt statt der vorwiegenden Vermittlung philosophischer Theorien die praktische Einübung in das Philosophieren voranzutreiben. Da die Module nicht inhaltlich fest umschrieben sind, können Lehrende nach eigenem Ermessen und interdisziplinären Belangen inhaltliche Schwerpunkt vorgeben und somit didaktisch die Dominanz eines instruierenden Lehrstils aus dem ersten Studienabschnitt aufbrechen. Sicherlich kann die modularisierte Studienstruktur insofern auch interdisziplinär breitere Lernszenarien schaffen und damit die Herausbildung von Orientierungskompetenzen steigern. Problematisch erscheint mir dagegen für die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem „Shift from Teaching to Learning" und dem Bologna-Prozess die durch die neue Studienreform angelegte Effizienz-Ausrichtung an das Curriculum. Welche Rückwirkungen auf das Lernverhalten gerade für ein Fach wie die Philosophie ergeben sich, wenn die Studierenden in „Workloads" denken und mit „Credit-Points" rechnen müssen? Aufschlussreich ist, dass der mit dem „Shift from Teaching to Learning" verbundene beziehungsweise erhoffte Wandel der Lehrmodelle im Abschlussbericht eines europaweiten Projekts von Hochschulen zur Untersuchung der Konsequenzen des Bologna-Prozesses (immer wieder) als „shift from input to output" bezeichnet wird.[20] Sicherlich sind mit dem Begriff „output" in der Erwartung der Autoren dieser Studie auch Kompetenzen verbunden; es bleiben jedoch die Fragen, ob die Modularisierung faktisch nicht zu einer höheren Effizienz-Ausrichtung an das Studium führt und ob der individuell gestiegene Kostendruck durch Studiengebühren nicht eine zunehmende Erwartungshaltung der Studierenden zur Folge hat. Insofern dürften Anhänger des Parti-

[20] Dabei geht es um ein Pilotprojekt mit dem Titel „TUNING – Abstimmung der Bildungsstrukturen in Europa", das vom Verband der europäischen Hochschulen (EUA) getragen und von der Europäischen Kommission gefördert wird. Vgl. den „Final Report – Phase 1", 29, 63–64, 89 (unter „Publications" abzurufen unter: http://tuning.unideusto.org/tuningeu).

zipationsmodells mit Blick auf Reformen im Gefolge des Bologna-Prozesses – zumindest im Hinblick auf den ersten Studienabschnitt – vorsichtig sein.

Dies bedeutet: Die geschilderte Lehrerfahrung müsste Erstaunen hervorrufen, wenn man selbstverständlich davon ausginge, dass ein „Shift from Teaching to Learning", wohlgemerkt also die Abkehr von einem dozentenzentrierten Lehrmodell hin zu einer Orientierung an den Adressaten der Lehre, automatisch auch die Intentionen der Studierenden zum Ausdruck bringt. Fordert dieser „shift" nicht von den Studierenden – zumindest in Bezug auf das Fach „Philosophie" – einen mentalen Wandel, der gleichzeitig von der Modularisierung im Gefolge des Bologna-Prozesses und durch das auf „output" abzielende Studienverhalten verhindert wird?

5. Didaktische Konsequenzen

Welche Auswirkungen ergeben sich zum einen aus den konzeptuellen Überlegungen zur Philosophie und zum anderen aus den eigenen hochschuldidaktischen Erfahrungen? Nach meiner Überzeugung gilt es, für die Didaktik des Fachs „Philosophie" im Theologiestudium einen Mittelweg zu finden zwischen einer opportunistischen Kontinuierung des Instruktionsmodells und einer zwanghaften Implementierung des Partizipationsmodells: Jene entspricht nicht einem tiefen Selbstverständnis der Philosophie und damit nicht den Herausforderungen, die diese Disziplin an die Lernenden stellt, diese gilt es angesichts des skizzierten Grabens zwischen Anspruch und Wirklichkeit des Studiengangs zu kontextualisieren. Idealtypisch wäre ein solcher Mittelweg kein schlechter Kompromiss zwischen dem kognitivistischen und dem konstruktivistischen Modell, sondern eine kritische Fortentwicklung des Instruktionsmodells vor dem Hintergrund sich wandelnder Studienstrukturen einerseits und berechtigter Anfragen des Partizipationsmodells andererseits. Es wäre wenig zielführend, ein Modell gegen das andere auszuspielen. Besser scheint mir, mit dem Wissen um die Veränderungen des europäischen Bildungssystems im Hintergrund, die Vor- und Nachteile eines jeden Modells abzuwägen und die Vorteile so zu verbinden, dass die Zentrierung des neuen Konzepts nicht einlinig ausgerichtet ist, sondern gleichberechtigt den Dozierenden, den Studierenden und das Fach im Blick hat. Nur eine gute und ausgewogene Balance zwischen diesen drei Gesichtspunkten kann meines Erachtens ein gutes und effektives Lehr-Lernbündnis bewirken.

Es kann hier nicht darum gehen, das genaue Profil eines solchen Modells zu entwerfen. In der psychologischen und pädagogischen Forschung zu unterschiedlichen Lerntheorien wird etwa das Modell eines „wissensbasierten Konstruktivismus" diskutiert. Mit diesem Modell verbindet sich der Versuch, die Vorteile der kognitivistischen und der konstruktivistischen Lerntheorie mit dem Ziel zu verbinden, dass sich Instruktion und eigengesteuer-

tes Lernen nicht ausschließen müssen.[21] Wichtig erscheint mir, dass es eine Abwechslung von Lehrstilen gibt und dass sich so, bezogen auf das Lehrformat und die Lehrsituation, Instruktion und Diskursivität verschränken können. Im Folgenden sollen vier ausgewählte allgemeine Aspekte vorgestellt werden, die sich im Hinblick auf meine Lehrerfahrung bewährt haben und die Fortentwicklung eines vermittelnden Modells fördern können:

5.1 Lehrkonzeption

Bevor es um konkrete methodische Veränderungen der eigenen Lehrpraxis geht, sollten sich Lehrende über ihr Lehrkonzept im Klaren sein. Als Lehrender muss mir bewusst sein, (i) dass ich performativ immer ein bestimmtes Lehrkonzept verfolge (also selbst dann, wenn ich gar nicht darüber nachgedacht habe oder meine, keines zu haben bzw. haben zu müssen), (ii) welches Konzept ich verfolge, und (iii) welche didaktischen Konsequenzen sich daraus für die eigene Lehrpraxis ergeben. Dem Einfluss der hochschuldidaktischen Diskussion um den notwendigen Wandel von Lehrmodellen ist es zu verdanken, dass hier, vor allem bei jüngeren Wissenschaftlern, eine erste Sensibilität entstanden ist. Ohne eine Klarheit über das eigene Lehrkonzept sind Studierende nur Objekte der eigenen Lehre, unabhängig davon, ob ein eher instruierender oder diskursiver Lehrstil praktiziert wird. Die Kritik am klassischen Typus von Instruktion ist berechtigt, da bei diesem Lehrstil in der Regel keine Reflexion auf das eigene Lehrkonzept insofern zu erwarten war, als in der reinen Wissensvermittlung das einzige und unbefragte Lehrziel bestand. Dagegen muss man sich eine durch die Hochschuldidaktik angeregte ernsthafte Auseinandersetzung mit dem eigenen Lehrkonzept als eine Entscheidung für eine bestimmte Praxis der Lehre und als Ausschluss einer anderen denken. Bei der Abwägung der Gründe dürfte eine Studierendenorientierung insofern unvermeidbar sein, als Lehre an sich relational ist und sich mit dem Lehren des zu Lernenden immer auch auf das Lernen des Belehrten bezieht. Insofern ist die Entscheidung für ein Lehrmodell in der Regel auch eine Entscheidung für ein Lernmodell (Wandel vom „Lehren" zum „Lernen"), unabhängig davon, ob kognitivistische oder konstruktivistische Theorien im Hintergrund stehen.

[21] Vgl. *G. Reinmann-Rothmeier/H. Mandl*, Unterrichten und Lernumgebungen gestalten, in: *A. Krapp/B. Weidenmann* (Hgg.), Pädagogische Psychologie. Ein Lehrbuch, Weinheim [5]2006, 601–646. Lernen wird dort beschrieben als „eine persönliche Konstruktion von Bedeutungen, … die allerdings nur dann gelingt, wenn eine ausreichende Wissensbasis zur Verfügung steht. Zu deren Erwerb kann jedoch auf instruktionale Anleitung und Unterstützung nicht verzichtet werden" (ebd. 626).

5.2 Rollenklarheit

Neben dem Lehrkonzept ist die Frage nach der eigenen Rolle die zweite wichtige Voraussetzung für eine angemessene Verortung der eigenen Lehre. Für Lehrende gilt es, sich Klarheit über die eigene Rolle als Hochschullehrer zu verschaffen; denn nur so ist eine Transparenz für die Studierenden darüber möglich, welchen Lehrstil der Dozentin oder des Dozenten sie zu erwarten haben und was dies für ihren eigenen Lernprozess bedeutet. „Rollenklarheit" ist zum einen in deskriptiver Hinsicht gemeint: „Welche Rolle habe ich?"[22], zum anderen in normativer Hinsicht: „Welche Rolle will ich einnehmen?" Nehme ich eher eine fachlich-autoritäre Rolle, mit transparenten Lernzielen und klarer Stoffgliederung, sachlich und seriös vom Stil, rein themenbezogen, dabei freundlich und studierendenorientiert, aber eben doch mit der interpersonalen Distanz des Dozierenden ein, oder die persönlich offene Rolle des Lehrenden, der oder die Wissenschaft als Beziehungsgeschehen versteht, dabei auch an den Lern- und Lebensbiographien der Studierenden interessiert ist, Humor zeigt und nicht nur sachlich agiert, zudem zugesteht, nicht alles zu wissen und Fehler zu machen, auch neue Lehrformen ausprobiert, die Lernenden nach ihrer Einschätzung fragt und an ihrer Meinung interessiert ist? Jede dieser beiden idealtypischen Rollen ist studierendenorientiert, keine ist autoritär im disziplinarischen Sinne und keine monologisch im kommunikationstheoretischen Sinne – und doch unterscheiden sich beide Rollen sehr deutlich voneinander. Im Ausgang meiner beschriebenen Lehrerfahrung und in der kritischen Reflexion auf die Chancen des Partizipationsmodells bin ich vorsichtig, automatisch den zweiten Rollentyp als den – bezüglich der Orientierung auf die Studierenden – besseren zu bewerten. Offenkundig hat es früher einzelne faszinierende Lehrpersönlichkeiten gegeben, die zwar monologisch und instruierend waren, aber gleichwohl durch ihre Ausstrahlung und die Souveränität, mit der sie ihre Rolle wahrnahmen, Studierende begeistern und zum eigenen Bedenken des Gebotenen bewegen konnten.[23] Möglicherweise kommt es gar nicht unbedingt darauf an, eine feste und eindeutig definierte Rolle einzunehmen und diese in allen Lehrsituationen unverrückbar zu vertreten; vielleicht ist eine flexible Rollenzuschreibung für unterschiedliche Lehrformate sinnvoller. Entscheidend ist, dass sich der bzw. die Lehrende über die Rolle klar ist, die er bzw. sie einnimmt und einnehmen will. Rollenklarheit kann man sich aufgrund eigener Überlegungen und Auswertungen verschaffen, aber auch über externe Foren, etwa Supervision, kollegiale Praxisberatung oder Hospitation. Gerade die methodisch reflektiert durchgeführte und evaluierte wechselseitige Hospitation stellt nach meiner Erfah-

[22] Vgl. die Typologie bei *A. Winteler*, Professionell lehren und lernen. Ein Praxisbuch, Darmstadt ²2005, 24.

[23] Zu Kriterien für eine solche Ausstrahlung vgl. *C. Illies*, Wie lehrt man Philosophie?, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 27 (2005) 73–74.

rung ein sicherlich herausforderndes, gleichwohl aber äußerst nützliches Instrument zur Entdeckung der eigenen Rolle dar. Und auch darüber hinaus gibt es kaum einen besseren Weg, blinde Flecken der eigenen Lehrpraxis – eingefleischte mimisch-gestische Verhaltensauffälligkeiten und verbale Stilblüten – kennenzulernen.

5.3 Strukturierung

Es ist ein großer Unterschied, anzusetzen zwischen einer inhaltlich mehr oder weniger unstrukturierten Instruktion im klassisch-kognitivistischen Modell und einer fortentwickelten Version desselben mit unterschiedlichen methodischen Ansätzen und Strukturierungsebenen. Mithilfe von Überlegungen aus der Instruktionspsychologie kann der Lehrende den Lernprozess innerhalb der Sequenzen der Instruktion durch Strukturierungshilfen wesentlich fördern. So soll beispielsweise der Elaborations-Theorie von Charles M. Reigeluth zufolge der Lehrende zunächst eine Strukturanalyse des Inhalts durchführen. Dadurch kann der zu vermittelnde Stoff in verschiedenen Schritten strukturiert werden: als erstes mithilfe einer Vorstrukturierung des gesamten Inhalts und der Präsentation kurzer zentraler Auszüge („epitomizing"); dann wird der Gesamtinhalt im Überblick zuerst aus der Weitwinkelperspektive dargeboten, und von dort aus immer weiter spezifiziert („zooming-in").[24] Bei einer derart strukturierten Instruktion bleibt der Lernende zwar weithin rezeptiv; gleichwohl wird er aber kognitiv aktiviert. Auch unabhängig von dieser Theorie kann man festhalten, dass eine durchdachte Strukturierung des Stoffs unabdingbar für ein fortentwickeltes Instruktionsmodell ist und insofern auch eine wichtige Orientierung für den Lernprozess der Studierenden zum Ausdruck bringt.

5.4 Methoden

Ein gegenüber dem klassischen Instruktionsschema fortentwickeltes Lehr-Lernverständnis setzt eine breite methodische Kompetenz der Dozierenden voraus. Auch hier muss man die hochschuldidaktische Diskussion und die zunehmenden Anstrengungen, Lehrende unterschiedlichster Disziplinen für die dort gewonnenen Einsichten zu sensibilisieren, als äußerst fruchtbar bezeichnen. Die Vielfalt an Methoden stellt insofern eine Hilfe für die Lernenden *und* Lehrenden dar, als komplexe Inhalte beispielsweise mit einer Perspektivenübernahme im Rollenspiel tiefgehender und vielschichtiger vermittelt und gelernt werden können. Inwiefern welche Methodenelemente sich für unterschiedliche Lehrformate (Vorlesung, Seminar, Lektürekurs) eignen, kann nicht allgemein beantwortet werden. Gerade die in der

[24] Vgl. *C. M. Reigeluth/F. S. Stein*, The Elaboration Theory of Instruction, in: *C. M. Reigeluth* (Hg.), Instructional-Design Theories and Models: An Overview of their Current Status, Hillsdale 1983, 335–381.

Regel monologisch strukturierte und methodisch meist eindimensionale Vorlesung ist dabei sowohl für die Lernpraxis der Studierenden als auch für die Lehrpraxis der Dozierenden eine besondere Herausforderung.[25] Für das Lehrformat „Vorlesung" im Rahmen eines revidierten kognitivistischen Modells beziehungsweise einer praxisorientierten Mischform bietet es sich an, den Schwerpunkt einer (inhaltlich gut strukturierten) Wissensvermittlung mehrfach durch Sequenzen interaktiver Lehre zu vertiefen und dabei – je nach Zahl der Hörerschaft – neben dem längeren Impuls durch den Vortrag auch von verschiedenen Medien und Methoden Gebrauch zu machen. Natürlich sind solche Vertiefungen ohne eine straffe Strukturierung des Stoffs und ohne dramaturgische Sicherheit des Lehrenden nicht empfehlenswert. Insgesamt sei betont, dass die Methode im Dienst des Lehr-Lernprozesses steht und innerhalb desselben keine Autonomie gewinnen darf. Darin besteht die Gefahr einer vordergründigen Adaption des Partizipationsmodells.

6. Ausblick

Grundlegend für das jeweilige didaktische Selbstverständnis sollte die Einsicht sein, dass die oder der Lehrende den Studierenden nicht monologisch nur in einem Verhältnis der Belehrung gegenübertritt, sondern sie als je eigene Lernpartner versteht und mit ihnen ein „Arbeitsbündnis" eingeht. Dadurch ergibt sich sicherlich eine höhere Verwundbarkeit durch Kritik oder Indifferenz als in der Rolle des nach außen hin immunen, autoritär-unangreifbaren Lehrers. Eine in positivem Sinne gerechtfertigte Autorität des Lehrenden unter dem Aspekt von Ansehen und Anerkennung kann jedoch meines Erachtens erst durch eine offene und dialogische Lehrhaltung erwachsen. Nicht nur Lernende, auch Lehrende können durch einen solchen Lehrstil Kompetenzen erwerben. Zudem ist die Verbesserung der Lernatmosphäre nicht allein für die Studierenden von großer Bedeutung, sondern auch für die Lehrenden. Und dies gilt nicht zuletzt der Schonung eigener Ressourcen: Eine zweistündige Vorlesung in dem für die Studierenden oft intellektuell hoch anspruchsvollen Fach „Philosophie" ist ohne ein partnerschaftliches Lernklima für beide Seiten eine Zumutung. Eine hochschuldidaktische Wende in Richtung einer praxisorientierten Mischform aus kognitivistischen und partizipativen Elementen kann hier helfen, Lernblockaden und Bildungsdistanzen zu überwinden – eine entscheidende Voraussetzung für das Ziel einer erfolgreichen Umsetzung des Bologna-Prozesses.

[25] Zur hochschuldidaktischen Problematik von Vorlesungen vgl. *H.-P. Voss*, Die Vorlesung. Probleme einer traditionellen Veranstaltungsform und Hinweise zu ihrer Lösung, in: Neues Handbuch Hochschullehre (E 2), 1–10.

ThPh 83 (2008) 512–530

En todo amar y servir[1]

Die ignatianischen Exerzitien – „dramatisch" gedeutet

Von Werner Löser S. J.

Unbestreitbar war Ignatius von Loyola ein bedeutender Lehrer und Meister der christlichen Spiritualität. Im Übergang von der mittelalterlichen Welt und Kirche zur neuzeitlichen kam ihm eine wegweisende Sendung zu, die zu betrachten sich immer noch lohnt. Weltweit schließen sich verständlicherweise bis heute viele Menschen zu geistlichen Gemeinschaften zusammen, die miteinander so etwas wie eine „ignatianische Familie" bilden: die „Gesellschaft Jesu", die „Gemeinschaft christlichen Lebens", die „Congregatio Jesu", die „Action 365", ... Sie alle nehmen die Impulse auf, die von Ignatius ausgingen, und verstehen sie als Wegmarken auf ihrem christlichen Lebensweg. Im hinter uns liegenden 20. Jahrhundert haben mehrere katholische Theologen ganz neu auf das Charisma des Ignatius geschaut und aus einer „Theologie der ignatianischen Exerzitien" Einsichten für ihr gesamttheologisches Denken gewonnen. Schaut man sich aber genauer an, was den verschiedenen geistlichen Gemeinschaften und auch den Theologen bei Ignatius besonders wichtig ist, so zeigt sich ein recht facettenreiches Bild.

1. Formen der Exerzitiendeutung

Bis in unsere Zeit hinein lassen sich zwei große Interpretationsströme ausmachen. Der eine wurde jüngst von Gottfried Maron in seinem Buch „Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche"[2] noch einmal beschrieben und dann auch – aus evangelischer Perspektive und nicht ganz zu Unrecht – als unbiblisch beziehungsweise unevangelisch zurückgewiesen. Maron erinnert an die Nr. 21 des Exerzitienbuchs, in der er eine Art Definition der Übungen ausmacht: „Geistliche Übungen, um über sich selbst zu siegen und sein Leben zu ordnen." Dann stellt er fest, dass der Gedanke des Über-sich-Siegens das ganze Exerzitienbuch durchziehe. Ähnliches gelte für den Ordnungsgedanken. Beide Motive, der Drang des Übenden, sich mehr und mehr selbst zu beherrschen, sowie sein Wille, in seinem Leben Ordnung zu schaffen und die ungeordneten Neigungen zu überwinden, seien eher beheimatet in einer stoischen Ethik, die semipelagianisch ins Christliche hinein übernommen worden sei, als im biblischen Evangelium. Ein besonders bekannter Vertreter einer solchen Exerzitienauslegung war Alfons Rodriguez SJ mit seinem im Jahre 1609 zum ersten Mal veröffent-

[1] Leicht überarbeitete Fassung der Abschiedsvorlesung des Verfassers, gehalten am 4. Juli 2008 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.

[2] Göttingen 2001.

lichten Werk „Übung der christlichen Vollkommenheit". Die im Zeichen des Aszetischen laufende theologische und praktische Exerzitienrezeption, die es lange Zeit gab, hat indes in unseren Tagen an Bedeutung verloren.

Eine zweite Weise der Interpretation und Rezeption der ignatianischen Exerzitien hat die erste vielfach verdrängt und schließlich abgelöst. Sie hat gleichwohl eine bereits längere Geschichte. Man könnte sie die mystische nennen. Es bleibe hier unerörtert, dass es diese Weise des Umgangs mit dem ignatianischen Erbe in mancherlei konkreten Formen gibt. Sie kommen indes darin mehr oder weniger überein, dass in ihnen das Bemühen um die Erfahrung des nahen Gottes deutlich zum Zuge kommt. In einer gründlich reflektierten und von vielen gern aufgegriffenen Ausprägung hat in der jüngeren Zeit beispielsweise Karl Rahner diese Weise des Umgangs mit den ignatianischen Exerzitien vertreten. Man denke etwa an seinen berühmten Aufsatz „Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis"[3]. Karl Rahner, dessen Weise, die ignatianische Spiritualität zu erschließen, bedeutsam ist und bleibt, hat seine Sicht der Exerzitien vorwiegend in den Aussagen über die „zweite Zeit der Wahl" sowie in einigen „Regeln zur Unterscheidung der Geister" verankert. Die „zweite Zeit der Wahl" wird von Ignatius bekanntlich so beschrieben: „Wann man aus der Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten und aus der Unterscheidung verschiedener Geister genug Klarheit und Erkenntnis gewinnt."[4] Ein besonders wichtiger Anhaltspunkt für Rahners mystisch ausgerichtete Deutung der Exerzitien ist diese Unterscheidungsregel:

> Allein Gott, unser Herr, vermag der Seele Tröstung zu geben ohne vorhergehende Ursache. Denn es ist dem Schöpfer eigen, einzutreten, hinauszugehen, Regung in ihr zu bewirken, indem Er sie ganz zur Liebe zu seiner göttlichen Majestät hinzieht.[5]

Für den Vollzug der Exerzitien hat dies ein bestimmtes Verständnis der Rolle des Exerzitienbegleiters zur Folge:

> Der die Übungen gibt, soll sich also weder zu der einen Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit dem Schöpfer und Herrn.[6]

Hier sei nun jenseits der Alternative „aszetisch – mystisch" noch eine dritte Weise, das „en todo amar y servir" (Exerzitienbuch 233) zu deuten und zu leben, vorgestellt und stark gemacht. Sie sei als die „dramatische" bezeichnet. Das Attribut „dramatisch" wurde bereits vor einigen Jahrzehnten von Raymund Schwager auf das ignatianische Kirchenverständnis bezo-

[3] In: *F. Wulf* (Hg.), Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 342–405.

[4] *Ignatius von Loyola*, Die Exerzitien (im Folgenden: EB = Exerzitienbuch), übersetzt von *H. U. von Balthasar*, Einsiedeln, 13. Auflage 2005, 176.

[5] EB, 330.

[6] EB, 15.

gen.[7] Was er entfaltet hat, soll hier vertieft und erweitert werden. Das „dramatische" Exerzitienkonzept ist beispielsweise in dem ignatianischen Motto „En todo amar y servir": „Gott in allem lieben und ihm dienen" enthalten. Lieben und dienen, dies tun zu dürfen, darum lässt Ignatius in der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" bitten. Das ist ein kurzgefasstes Motto. Aber es enthält das Ganze. „En todo" – das meint die ganze Weite und Tiefe unserer Lebensvollzüge und Einsatzbereiche. „Amar", „lieben" – und „servir", „dienen", diese beiden Weisen christlichen Lebens gehören bei Ignatius so eng zusammen, dass sie sich nur im Miteinander verstehen und vollziehen lassen: Das Lieben hat die Form des Dienens, und das Dienen ist die Weise des Liebens. Um die inneren Dimensionen dieses Mottos zu entdecken, bedarf es eines Rückblicks auf einige Ereignisse im Leben des Ignatius. Es wird sich zeigen, dass zur Erschließung des „amar y servir" die Kennzeichnung „dramatisch" hilfreich ist; denn der, der sich an die Seite Christi rufen lässt, wird eben dadurch zu einem dort Liebenden und Dienenden, wo sich das Drama der Geschichte ereignet: Das ist die Welt als die Sphäre unseres Lebens.

Wie wurde Ignatius zu seinen Einsichten zum „en todo amar y servir" geführt? Eine Schlüsselgröße, die es hier auszuwerten gilt, trägt den Namen „Jerusalem".

2. Ignatius

2.1 Jerusalem

1521 war das Jahr, in dem der von Iñigo eingeschlagene Lebensweg durchkreuzt wurde: Auf dem Krankenlager traf ihn der Ruf Christi zu einem Weg der Nachfolge. 1522 hielt sich Ignatius vorwiegend in Manresa auf, wo ihn „Gott auf dieselbe Weise behandelte, wie ein Lehrer in der Schule ein Kind beim Unterricht unterweist" (Bericht des Pilgers 27). Gott führte ihn auf den Weg einer „discreta caritas" (Konst. 754). Sie sollte fortan durch drei Motive gekennzeichnet sein: Ignatius wollte Jesus folgen auf dem Weg der Armut; Ignatius wollte Menschen auf ihrem geistlichen Weg begleiten; Ignatius wollte künftig in Jerusalem leben. Diese drei Motive gehören innerlich zusammen.

> Sein fester Vorsatz war, in Jerusalem zu bleiben und immer die heiligen Stätten zu besuchen. Außerdem hatte er sich vorgenommen, über diese Andacht hinaus den Seelen zu helfen (Bericht des Pilgers 45).

Anfang 1523 brach Ignatius auf. Nachdem er in Rom den Segen des Papstes für seine Pilgerreise empfangen hatte, schiffte er sich in Venedig ein und

[7] Vgl. *R. Schwager*, Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-postoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius, Zürich [u.a.] 1970.

erreichte schließlich das Heilige Land und die Heilige Stadt Jerusalem. Als sich herausstellte, dass er dort nicht würde bleiben dürfen, kehrte er Anfang 1524 nach Spanien zurück. Es fällt auf, dass die Entscheidung, nach Jerusalem zu gehen, gleich zu Anfang ein ganz zentraler Inhalt seiner geistlichen Bekehrung gewesen ist. Er hatte sich dadurch auch nicht erschöpft, dass der Aufenthalt in Jerusalem schließlich doch nicht von Dauer hatte sein können.

Als Ignatius nach Jahren des Studiums am 15. August 1534 mit seinen ersten Gefährten auf dem Montmartre in Paris seine Gelübde ablegte, um so dem gemeinsam eingeschlagenen Weg eine dauerhafte Form zu geben, wurde der Wille, nach Jerusalem zu gehen, erneut bekundet. Diego Laínez hat später darüber berichtet:

> Und da in Paris unsere Absicht noch nicht war, eine Ordensgemeinschaft zu bilden, sondern uns in Armut dem Dienst Gottes unseres Herrn und dem Nutzen des Nächsten zu widmen, indem wir predigen und in Spitälern dienen usw., legten wir das Gelübde ab, wenn wir könnten, zu den Füßen des Papstes, des Stellvertreters Christi, zu gehen und ihn um die Erlaubnis zu bitten, nach Jerusalem zu fahren und, wenn die Möglichkeit bestünde, dort zu bleiben, indem wir uns selbst, und wenn unser Herr sich damit dienen lässt, auch anderen Gläubigen und Ungläubigen nützen; und wenn es innerhalb eines Jahres keine Möglichkeit gäbe, dorthin nach Jerusalem zu fahren, oder falls wir führen, dort zu bleiben, erklärten wir in dem Gelübde, dass es nicht unsere Absicht war, uns weiterhin zur Fahrt zu verpflichten, sondern zum Papst zurückzukehren und seinen Gehorsamsbefehl auszuführen, indem wir gehen, wohin er uns befiehlt. (MI, FN I, 110f.)

Die geplante gemeinsame Jerusalemfahrt kam dann doch nicht zustande, weil Pilgerschiffe 1537 daran gehindert wurden, die italienischen Häfen zu verlassen. Also machte die Gruppe der Gefährten wahr, was sie sich für solch einen Fall vorgenommen hatte. Sie ging nach Rom, um sich dort dem Papst für die Sendungen anzubieten, die er im Dienst der Kirche von ihnen erwarten würde. Halten wir gleichwohl fest, dass der Wille, nach Jerusalem zu gehen, um so die Nachfolge Jesu konkret werden zu lassen, bei Ignatius und den Gefährten stark und lebendig gewesen war.

Wofür stand in der Intention des Ignatius die heilige Stadt Jerusalem? Man wird nicht fehlgehen, wenn man hier auf zwei Motive hinweist. Das eine Motiv besteht in dem einfachen und frommen Wunsch des Pilgers Ignatius, dort leben zu dürfen, wo Jesus Christus gelebt hat, die Orte aufsuchen und betrachten zu können, die in den Evangelien erwähnt sind. Im „Pilgerbericht" wird erzählt, wie Ignatius das Ende seines ersten Jerusalemaufenthaltes gestaltet hat:

> Es überkam ihn der große Wunsch, vor der Abreise noch einmal den Ölberg zu besuchen, da es nun einmal nicht der Wille unseres Herrn sei, dass er an diesen heiligen Stätten bleibe. Auf dem Ölberg befindet sich ein Stein, von dem unser Herr in den Himmel auffuhr und auf dem man noch heute die eingedrückten Fußspuren sieht. Dies war es, was er noch einmal sehen wollte. ... Nachdem er dort mit tiefer Tröstung sein Gebet verrichtet hatte, kam der Wunsch in ihm auf, nach Bethfage zu gehen. Als er dort war, fiel ihm wieder ein, dass er auf dem Ölberg nicht richtig hingeschaut habe, an welcher Stelle der rechte und an welcher Stelle der linke Fußabdruck war. Also kehrte er dorthin zurück ..." (47).

Dies ist also das erste Jerusalem-Motiv für Ignatius: dort wollte er das Leben Jesu mit allen Sinnen betrachten und erfassen. Das zweite Motiv erschließt sich von der mittelalterlichen Kreuzzugsspiritualität her. Es waren vor allem christliche Laien, die sich seit dem 11. Jahrhundert zu den Kreuzzügen zusammentaten. Sie waren von einer zweifachen Absicht bewegt. Sie wollten zum einen Jerusalem als Ziel einer frommen Pilgerfahrt aufsuchen. Und sie wollten zum anderen die heiligen Stätten aus der Herrschaft der islamischen Staaten befreien, auch wenn dies nicht ohne den Einsatz von Waffen und Fäusten möglich wäre. Doch dazu wollte man um des großen, heiligen Zieles willen letztlich bereit sein. Hier tritt ein Aspekt hervor, der uns im Folgenden noch mehr beschäftigen wird: Gemeint ist das Kämpfen und Streiten unter dem Banner Christi und für die Errichtung seines Reiches inmitten der Welt. Wie Hans Wolter in einer großen Studie gezeigt hat, lässt sich die geistliche Lehre des Ignatius nicht verstehen, wenn man nicht in Rechnung stellt, dass die mittelalterliche Kreuzzugsmentalität in seinem Denken und Wirken noch wirksam war.[8] Leben in Jerusalem, das hat ihm sicherlich auch bedeutet: Dort sein und dort wirken, wo es galt, sich für die Freiheit und Würde der Ursprungsstätten des Christentums einzusetzen und dies im Widerstand gegen fremde Mächte zu tun. Ignatius freilich ging es nicht um ein Kämpfen und Streiten mit Fäusten und Waffen. Für ihn war es klar, dass nur die „Waffen des Geistes" eingesetzt werden durften: Gespräch und Gebet. „Gegürtet mit der Wahrheit, geschützt durch den Panzer der Gerechtigkeit, bekleidet mit den Schuhen der Bereitschaft, das Evangelium vom Frieden zu verkünden, und gedeckt durch den Schild des Glaubens" (Eph 6, 14f.) – auf diese Weise in Jerusalem für Christus und sein Reich zu kämpfen, gehört zur ursprünglichen Berufung des Pilgers aus Loyola. In alldem ist ein erster, ursprünglicher, der Vertiefung und Erweiterung noch bedürftiger Sinn des „en todo amar y servir" enthalten.

2.2 Die Exerzitien

Das Jerusalem-Projekt ging 1524 zu Ende und kam auch 1537 nicht zustande. Was dort in einer leibhaft konkreten Weise hätte geschehen sollen, wird nun in die Grundidee der Exerzitien aufgehoben und lebt dort verwandelt weiter: als das, was wir als die ignatianische Spiritualität kennen. Das Besuchen und Betrachten der Orte, an denen Jesus gelebt und gewirkt hat, wird zur Kontemplation der Mysterien des Lebens Jesu. Die zweite bis vierte Woche der Geistlichen Übungen gilt der Hinwendung zu Jesus, der seinen Weg von Bethlehem bis Jerusalem gegangen ist. Die Exerzitien sind nun das geistliche Jerusalem. Was Ignatius bei seinen Jerusalemaufenthalten

[8] Vgl. *H. Wolter*, Elemente der Kreuzzugsfrömmigkeit in der Spiritualität des Heiligen Ignatius, in: *F. Wulf [u.a.]* (Hgg.), Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 111–150.

realiter erleben wollte, das wird dem Exerzitanten spiritualiter geschenkt. Mit den Sinnen des Leibes dort, mit den Sinnen des Geistes hier hat er sich ja dem geöffnet, der ihm begegnen möchte: das ist der Herr selbst. Genauso wichtig ist aber ein Zweites: Die Kontemplation der Ereignisse im Leben Jesu hat nicht letztlich den Sinn, dass sich der Exerzitant darin ergeht und erfreut und es damit genug sein lässt. Nein, aus der Kontemplation erwächst sogleich das Hören auf den Ruf Christi, der den Exerzitanten in seinen Einsatz für die Befreiung und Versöhnung der Welt einbeziehen möchte. Der Platz, an den er so gestellt wird, ist ein ganz persönlicher, gerade ihm zugemessener. Es ist sicherlich ein Ruheplatz – im Sinne des Wortes Jesu: „Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch Ruhe verschaffen." Aber es ist ebenfalls ein Platz der Arbeit und der Mühe an der Front eines geistigen und geistlichen Kämpfens und Ringens; denn Jesu Weg und Werk ist ja selbst die Weise, wie Gott für seine Welt kämpft und sich abmüht, – wie Ignatius in der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" formuliert (Exerzitienbuch [im Folgenden EB], 236). Es geht in den Exerzitien darum, dass der Übende aufmerksam auf den Ruf hört und gehorsam auf den Ruf eingeht, durch den Christus ihn an einen bestimmten Platz in dem Einsatz stellen will, den er selbst zugunsten der Welt leistet und dessen Höhepunkt nicht mehr eine Aktion, sondern eine Passion ist: der Gang ans Kreuz. So zeigt sich: Was die Jerusalempilger an Kampf und Streit auf sich zu nehmen bereit waren, um Christus und seinem Reich gegen seine Feinde zur freien Entfaltung zu verhelfen – sei es leiblich, sei es geistlich –, das kann und soll sich nun in dem geistigen Jerusalem, das die Exerzitien sind, ereignen. Ignatius lässt damit rechnen, dass der Übende auf die auch um ihn ringenden, mächtigen Geister trifft. Es ist oft die sanfte, aufbauende, tröstende Macht der guten Geister, ja des Heiligen Geistes. Aber nicht selten ist es auch die zudringliche, verwirrende Macht der bösen Geister. Dann gilt es, die Mächte und Gewalten, die ihn gerade in dieser Zeit in ihren Bann zu schlagen trachten, zu entlarven und zu überwinden und sich dem guten, Heiligen Geist zu öffnen, dass er ihn bewege und begleite. Dass sich dies ereignet und dass die Seele des Übenden sich gerade in der Jerusalem-Zeit der Exerzitien als ein geistiger Kampfplatz darstellt, setzt Ignatius voraus. Wie sich der Übende verhalten soll, legt er in den beiden Reihen der „Regeln zur Unterscheidung der Geister" dar. In den Exerzitien geht dem Übenden aber auch auf, dass nicht nur seine Seele in der Zeit der Übungen, sondern auch die Welt, in die er bald wieder zurückkehren wird, in Wahrheit ein Kampfplatz ist, auf dem gute und böse Mächte und Gewalten um ihre Herrschaft über die Menschen ringen. In den Exerzitien lässt sich der Übende von Gott an den Platz senden, an dem er unter dem Banner Christi und mit den Waffen des Geistes für den Sieg der guten Mächte und das Kommen des Gottesreiches kämpfen soll und will. An Derartiges zu denken, ist unerlässlich, wenn man den Sinn und die Tragweite des „Liebens und Dienens in allem" im Sinne der Exerzitien verstehen will.

Diese Sicht der Exerzitienspiritualität bestätigt sich in vielen Texten des Exerzitienbuchs. Es sei beispielsweise an die beiden großen Meditationen erinnert, die Ignatius im Exerzitienbuch ausgeführt hat: die Betrachtung über den „Ruf des irdischen Königs, der ein Bild für den Ruf des Ewigen Königs Christus ist" (EB, 91–100), sowie die „Betrachtung über die zwei Banner, wobei das eine Christus, dem höchsten Befehlshaber und Unserem Herren, das andere Luzifer, dem Todfeind unserer menschlichen Natur, gehört" (EB, 136–148). Ein besonders aufschlussreicher Beleg für die hier entfaltete Sicht des Ignatianischen liegt vor in der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" (EB, 230–237), die in dieser Weise zu interpretieren freilich nur dem möglich sein wird, der mit den Konturen einer dramatischen Theologie vertraut ist.

Das Welt- und Menschenbild, das uns in den Exerzitien des Ignatius begegnet, ist nicht das einer ruhigen, hellen „prästabilierten Harmonie", freilich auch nicht das eines tragischen Kampfes zwischen Gott und dem Teufel, dem Reich des Guten und dem Reich des Bösen. Nein, es ist ein „dramatisches", das vom Ringen des Menschen, ja vorgängig sogar Gottes selbst um den Sieg des Lichts über alles Dunkel, um den Sieg der Gnade über die Sünde, um den Sieg des Lebens über den Tod gekennzeichnet ist. Dieser Sieg fällt aber nicht einfach vom Himmel; nein, er wird errungen durch den Einsatz Gottes selbst für seine Schöpfung und durch die Einbeziehung der von Gott gerufenen Menschen in diesen Einsatz.

3. En todo amar y servir – christliches Leben, ignatianisch

Einen bisher noch nicht erwähnten Text aus dem Exerzitienbuch möchte ich ein wenig genauer interpretieren. Es handelt sich um die Doppelbetrachtung über die „Menschwerdung" (EB, 101–109) und über die „Geburt Jesu" (EB, 110–117). Aus den knappen Hinweisen, die Ignatius dort gibt, lässt sich erheben, was er im Sinn hatte. Das „en todo amar y servir" dessen, der sich von Christus hat rufen lassen, deutet sich hier in seinem ursprünglichen Sinn an. Der Text hat diesen Wortlaut:

> Erste Betrachtung von der Menschwerdung
>
> Sie enthält das Vorbereitungsgebet, drei Einstellungen, drei Punkte und eine Aussprache.
>
> Das Vorbereitungsgebet wie gewohnt.
>
> Die erste Einstellung ist, den Vorgang vergegenwärtigen, den ich betrachten soll. Hier, wie die drei Göttlichen Personen die ganze Fläche oder das gesamte Erdenrund voll von Menschen überschauten und, sehend wie alle zur Hölle abstiegen, in ihrer Ewigkeit beschlossen, dass die zweite Person sich zum Menschen mache, um das Menschengeschlecht zu retten, und, als die Fülle der Zeit gekommen war, den Engel Gabriel zu Unserer Herrin sandten.
>
> Die zweite: Zurichtung des Schauplatzes. Hier schauen die gesamte Weite des Erdenrundes, auf dem so viele und so verschiedenartige Völker wohnen; und nachher im

besondern das Haus und die Zimmer Unserer Herrin in der Stadt Nazareth in der Provinz Galiläa.

Die dritte: Bitten um was ich begehre: hier bitten um die innere Erkenntnis des Herrn, der für mich Sich zum Menschen gemacht hat, dazu hin, dass ich jeweils mehr Ihn liebe und Ihm nachfolge.

Es ist hier der Ort, anzumerken, dass das gleiche Vorbereitungsgebet, wie es von Anfang an gebetet wurde, ohne Veränderung, und die gleichen drei Einstellungen auch in dieser und den folgenden Wochen vorzunehmen sind, letztere jedoch mit den Abwandlungen, wie der vorliegende Stoff sie bedingt.

Der erste Punkt ist: Sehen die Personen, die einen und die andern. Und zuerst die über dem Erdkreis, in so großer Verschiedenheit der Tracht wie des Benehmens, die einen weiß und die anderen schwarz, die einen im Frieden und die anderen im Krieg, die einen weinend und die andern lachend, die einen gesund und die andern krank, die einen geboren werdend, die andern sterbend usf.

Zweitens: Sehen und erwägen die drei Personen wie auf Ihrem Königstuhl oder Thron Seiner Göttlichen Majestät, wie Sie das ganze Erdenrund überblicken und alle Völker in so großer Blindheit dahinleben und sterben und zur Hölle fahren sehen.

Drittens: Sehen Unsere Herrin und den Engel, der sie grüßt; und sich besinnen, um aus solchem Anblick einen Nutzen zu ziehen.

Der zweite: Hören, was die Personen über dem Antlitz der Erde hin sprechen; wie sie sich miteinander unterhalten, wie sie schwören und lästern usw. In gleicher Weise, was die göttlichen Personen sagen, nämlich: ‚Lasst uns die Erlösung des Menschengeschlechts wirken usf.' Weiter, was der Engel und Unsere Herrin reden. Dann sich darüber besinnen, um aus ihren Worten einen Nutzen zu ziehen.

Der dritte: Das Tun der Personen über dem Antlitz der Erde betrachten; wie sie einander schlagen und töten, wie sie zur Hölle fahren usf. In gleicher Weise, was die göttlichen Personen tun, nämlich die Heiligste Menschwerdung wirken usf. Und ebenso was der Engel und Unsere Herrin tun, wie nämlich der Engel sein Amt als Gesandter ausübt und Unsere Herrin sich demütigt und der Göttlichen Majestät Dank sagt. Dann sich darüber besinnen, um aus all dem einen Nutzen zu ziehen.

Zum Schluss eine Aussprache halten. Sich überlegen, was ich den drei Göttlichen Personen sagen soll, oder dem Ewigen Wort, das Fleisch geworden ist, oder Unserer Mutter und Herrin. Gemäß dem, was jeder in sich verspürt, wird er bitten, um je bessere Nachfolge und Nachahmung Unseres Herrn, der soeben Fleisch geworden ist, und ein Vater unser beten.

Zweite Betrachtung: von der Geburt

Das gewohnte Vorbereitungsgebet.

Die erste Einstellung ist der geschichtliche Vorgang. Hier wie Unsere Herrin, etwa im neunten Monat ihrer Erwartung, nach frommer Betrachtungsweise auf einer Eselin sitzend, mit Josef und einer Magd, ein Rind mit sich führend, von Nazareth fortzieht, um nach Bethlehem zu gehen und den Tribut zu entrichten, den der Kaiser allen jenen Ländern auferlegt hatte.

Die zweite: Zurichtung des Schauplatzes. Hier mit den innern Augen die Straße von Nazareth nach Bethlehem sehen, ermessend ihre Länge und Breite, und ob der Weg eben ist oder durch Täler und über Hügel führt. Ebenso die Stätte oder Höhle der Geburt betrachten, wie geräumig, wie eng, wie niedrig, wie hoch sie ist, und wie ihre Ausstattung war.

Die dritte ist unverändert und wird verrichtet wie bei der vorhergehenden Betrachtung.

Der erste Punkt ist: Sehen die Personen, sehen also Unsere Herrin und Josef und die Magd und das Jesuskind, nachdem es geboren ist. Ich mache mich, als ob ich dabei gegenwärtig wäre, zu einem armseligen wertlosen Dienerlein, das sie anstaunt und betrachtet und in ihren Nöten bedient, mit der größtmöglichen Ergebenheit und Ehrfurcht. Dann mich in mir selbst besinnen, um einigen Nutzen zu ziehen.

Der zweite: Betrachten und erwägen, was sie reden, und mich in mir selbst besinnend einigen Nutzen gewinnen.

Der dritte: Schauen und erwägen, was sie tun, etwa wie sie reisen, wie sie sich anstrengen, dazu hin, dass der Herr in der größten Armut geboren werde, und am Ende von soviel Mühen, von Hunger und Durst, von Hitze und Kälte, von Schmähungen und Anwürfen am Kreuze sterbe, und alles das für mich. Dann mich besinnend einigen Nutzen im Geiste gewinnen.

Schließen mit einer Aussprache, wie in der vorhergehenden Betrachtung, und mit einem Vater unser.

Den Text der beiden berühmten Meditationen Wort für Wort zu deuten wäre jede Anstrengung wert. Hier sei jedoch stattdessen in zehn Sätzen festgehalten, was das Ergebnis solch einer Deutung wäre. Diese Sentenzen lassen erkennen, welche Züge eine dramatische Deutung der ignatianischen Lehre vom christlichen Leben aufweist. Und sie sind dann auch die Grundlage für die Bestimmung dessen, was Ignatius meinte, wenn er von „en todo amar y servir" sprach.

1) Das erste ist das sehende und hörende Wahrnehmen, also der Akt der Kontemplation, der eine Konkretion der Hin- und Zuneigung ist, also: „amar". Christliches Leben beginnt mit der Aufmerksamkeit auf das, was geschehen ist und „der Fall ist".

2) Das zweite ist das Sich-in-Anspruch-nehmen-Lassen zu Nachfolge und Nachahmung, die sogleich zum Dienen werden: also: „servir". Die Richtung des Dienens und die Züge seines Vollzugs stammen aus der Sendung.

3) Der „Gegenstand" der Kontemplation ist nicht mehr das irdische Jerusalem mit den Spuren des irdischen Jesus, sondern der dreifaltige Gott in seiner Hinwendung zu seiner Schöpfung. Diese hat sich verdichtet in der Menschwerdung und Lebenshingabe Jesu. Der „Gegenstand" hat also die denkbar größte Weite und Tiefe. Letztlich ist er das Ganze der Wirklichkeit: Gott selbst und die Geschichte des dreifaltigen Gottes mit seiner Schöpfung und seinem Volk.

4) Das „Aktionsfeld" des aufmerksamen und hilfsbereiten Gottes ist nicht primär je meine Seele (wie in der Mystik), sondern die Welt in ihrer ganzen Weite, mit ihrer Herrlichkeit, aber auch mit ihren Antagonismen: in ihrer Schönheit und Versehrtheit, in ihrer Lebendigkeit und Sterblichkeit, in ihrem Glanz und in ihrem Elend. Diese Welt ist der Schauplatz des Ringens der Mächte und Gewalten, der guten und der bösen Geister. Sie soll in ihre Versöhnung und Vollendung hinein geführt werden.

5) Und doch geht es auch um je mich: Ich bin es, der hier sieht, der hier hört und der „einen Nutzen zu ziehen trachtet". Dieser besteht im Finden des Platzes, den der wählende und rufende Gott für mich innerhalb des Dramas seines Ringens um seine Welt und die Menschen vorgesehen hat.

6) Im Gebet biete je ich mich Gott an: ja, ich wähle den von Gott für mich vorgesehenen Platz, den ich an der Seite und in der Gefährtenschaft Jesu einnehmen darf, und den mir zugedachten Dienst. Und so folge ich Jesus nach und ahme ihn nach und entspreche so innerhalb des göttlich-weltlichen Dramas der Sendung, die Gott für mich ersonnen und gewählt hat und die der Inhalt der Aktion ist, die dann der Gehalt und der Sinn meines christlichen Lebens ist, das sich auf der Bühne der Welt abspielt. Was sich auf solche Weise für ein Leben im christlichen Einsatz ergeben könnte, kann im Rahmen der Betrachtungen der Mysterien des Lebens Jesu, die die zweite Exerzitienwoche ausmachen, vorweg erwogen werden.

7) Der Weg, auf den sich der Exerzitant rufen und stellen lässt, ist an der Seite Jesu ein Weg, der nur durch Mühe und Not zum Leben führt. Mit ihm will er sich mühen, ja kämpfen, für den Sieg der Sache Gottes gegen die Sache der sich ihm widersetzenden Welt. In Jesu Leiden und Sterben tritt das Sich-Mühen, ja Arbeiten Gottes selbst geschichtlich zutage. Die Teilhabe des Christen auf dem Weg seines Mitgehens mit seinem Herrn, sofern er von Mühe und Not nicht frei ist, wird schwerpunktmäßig in der dritten Exerzitienwoche betrachtet. Der Durchbruch ins österliche Leben, der dem Leiden und Sterben mit Christus verheißen ist, kommt dann in den Betrachtungen der vierten Woche zum Zuge.

8) Aus alldem ist ersichtlich, was Ignatius im Sinn hatte, wenn er vom „En todo amar y servir" als dem Sinn des christlichen Lebens sprach. Solch ein Leben nährt sich aus der Kontemplation und mündet ein in die Aktion, die aber von jedwedem oberflächlichen Aktionismus zu unterscheiden ist – und dies nicht zuletzt dadurch, dass sie sich auch in der Form der Passion verbergen kann.

9) „En todo amar y servir" macht die Substanz des christlichen Lebens im ignatianischen Verständnis aus. Sie lässt sich weder auf aszetische Leistungen noch auf mystische Empfindungen einengen, sondern will als Mit-Sein und Mit-Leben und Mit-Wirken mit dem seienden, lebenden und in seiner weiten Welt wirkenden Gott verstanden und vollzogen werden.

10) Wenn wir verstehen wollen, was es mit dem ignatianischen Konzept christlichen Lebens auf sich hat, haben wir den überaus weiten, letztlich Gott und seine Welt und ihr Ringen miteinander umgreifenden Kontext, in dem es sich entfaltet, immer mit zu bedenken.

Alles dies lässt sich aus den beiden Betrachtungen des Exerzitienbuches erheben und wirkt sich in der Entfaltung des christlichen Weges aus, der sich an der Sendung des Ignatius orientiert.

4. Die Welt in ihren Auslegungen: „zwei Banner"

Ist das Bild der Wirklichkeit, das uns in den Exerzitien begegnet, veraltet? Gibt es sie noch, „die zwei Banner", die einander gegenüberstehen, die miteinander ringen und die Menschen auf jeweils ihrer Seite sehen wollen? Haben wir es hier nicht mit einem vor der aufgeklärten Vernunft nicht mehr vertretbaren Welt- und Menschenbild zu tun? Ja doch, es gibt die Welt, die sich in den beiden „Bannern" auslegt, auch heute noch; denn es gibt sie so immer. Die Banner sind nichts anderes als die Welt selbst, denen der Mensch in miteinander konkurrierenden Weisen ihrer Auslegung begegnet, und – vermittelt durch sie –, wird das Denken, Empfinden, Entscheiden, kurz: das Leben des Menschen, machtvoll beansprucht. Daraus folgt: Die Seele jedes Menschen einerseits und die menschliche Gemeinschaft andererseits werden zu dem Platz, auf dem das Ringen und Streiten der einander gegenüberstehenden Mächte und Gewalten stattfindet, sei es in leisen, sei es in schrillen Formen. Versuchen wir, die „beiden Banner" ein wenig zu erfassen und zu schildern.

Das eine Banner ist die Welt, sofern Menschen ihr mit der Intention begegnen, sie als eigenmächtige, sich selbst genügende, eines Gottes nicht bedürfende auslegen zu können und zu wollen. Und die so erschlossene Welt zieht dann ihrerseits die Menschen in ihren Bann. Einer so sich darstellenden Welt steht die Welt gegenüber, die zu erkennen gibt, dass sie aus ihrem Bezug zu Gott, ihrem Schöpfer, Begleiter, Vollender lebt: das andere Banner. Die Selbstauslegung der Welt als Gottes gute Schöpfung ereignet sich beispielsweise in dem immer wieder unser Staunen weckenden Wunder des Lebens. Wir begegnen ihm ständig; es entfaltet sich vor unseren Augen, Ohren und Händen und möchte uns ein Anlass zur nachdenklichen Dankbarkeit sein. Wenn wir solchen Dank vollziehen, so dienen wir der rechten Selbstauslegung der Welt.

Aber es gibt auch das andere: Menschen bemächtigen sich der Welt, die sich zeigt, und lassen sie in den ihr auferlegten Auslegungen als eine solche erscheinen, die eigenmächtig, selbstgenügsam eines Gottes als ihres Woher und Wohin nicht bedarf. Wenn Menschen dies tun, so vollziehen sie, was Paulus im 1. Kapitel des Römerbriefes ausführt: dass sie zwar in der Tiefe ihres Herzens wissen, dass sie und die Welt sich Gott verdanken, dass sie aber in der Weise des Undanks darauf reagieren und darin verwirklichen, was wir in einem ursprünglichen Sinn als Sünde bezeichnen. Solche aus solchem Undank stammenden Weltdeutungen, die ihrerseits mächtig auf uns Menschen einwirken, finden ihre Darstellungen und auch Bestätigungen und Vertiefungen auf den verschiedenen Feldern des menschlichen Sinnens und Sagens: in Philosophien und wohl auch in Theologien, in den Wissenschaften, in der Kunst, und alles dies in die Öffentlichkeit hineingetragen und allgegenwärtig und allbeherrschend gemacht durch die Medien aller Art. Und dies geschieht dann immer ganz konkret und macht vor nieman-

des Kopf und Herz halt. Wie sich das darstellen kann, wurde mir kürzlich bei einem Theaterbesuch deutlich. Was ich dort erlebte, sei im Sinne einer Illustration dessen, was ich darzustellen versuche, beschrieben.

4.1 Das eine Banner

April 2008, ein Samstagabend. Ich gehe ins Theater. Das Stück, dargeboten im Frankfurter Schauspiel, heißt: „Retten Sie mich! Reden Sie! Irgendwas!". Das Stück wurde neu komponiert aus verschiedenen Texten, die sich verstreut im Werk von Anton Tschechow finden. Wir Zuschauer nehmen auf unseren Stühlen, die rings um die Spielfläche auf der Bühne aufgestellt sind, Platz. Die Spielfläche, eine große Scheibe, dreht sich, einmal schneller, einmal langsamer. Über dieser Scheibe wölbt sich als großer Halbzylinder ein Geflecht aus Binsen. Der so umgrenzte Raum ist die Welt. Die Welt wird innerhalb des unermesslichen Universums verortet. Dies geschieht in Sätzen, die gleich am Anfang und unentwegt von einem an den Rändern dieser Welt Laufenden gesprochen werden. Schließlich hebt sich der Binsenschirm ein wenig. Uns Zuschauern wird Einblick und Anteil an dem, was sich inmitten dieser Welt tut, gewährt. Zehn Menschen, je zur Hälfte Frauen und Männer, bevölkern sie. Sie repräsentieren die Menschheit; denn sie gehören allen Alters- und Berufsgruppen und allen Bevölkerungsschichten an. Die Scheibe, auf der sie leben, sich bewegen und existent sind, dreht sich ununterbrochen. Die Menschen sind lebendig und quirlig und Krüppel zugleich. Alle haben ihren gewöhnlichen Platz in Rollstühlen, die sie ab und zu verlassen, um aber gleich in sie zurückzukehren. Sie tun, was Menschen zu tun pflegen: Sie reden, sie essen und trinken, sie gehen und laufen, sie lieben sich, sie streiten miteinander. Manchmal ist es schön, manchmal ist es schrecklich, manchmal verläuft es ruhig, manchmal herrscht das reinste Chaos. Ab und zu treten Kinder auf die Bühne, wiederum zehn an der Zahl, fünf Jungen, fünf Mädchen. Mit ihnen wird sich wiederholen, was den Alten schon widerfährt. Das Stück erzählt keine Geschichte; es wird eher schon dargestellt, „was immer ist und nie geschieht", wie ein neuplatonischer Philosoph namens Sallustius im 4. Jahrhundert einmal formuliert hat, als er den Sinn der Mythen erläuterte.

Worin besteht das Ende dieser Welt? Um diese Frage zu beantworten und folglich so etwas wie eine Eschatologie vorzustellen, hat Karin Neuhäuser, die Regisseurin, ein unerbittlich hartes Bild gefunden: In der Mitte der sich drehenden Weltscheibe steht eine Säule, das ist eine Maschine – noch genauer formuliert – eine Häckselmaschine: Was man in sie hineinstopft, wird zerhackt und bleibt unten als Staub und Spreu liegen. In diese Maschine werden Teile der Welt hineingeworfen. Es geschieht mit ihnen, was geschehen soll. Und man kann sich vorstellen, dass nach und nach allem widerfahren wird, was bei einigem schon geschieht: der Absturz in den Orkus. Die Säule beziehungsweise die technische Apparatur zur Beförderung der Welt

in ihren Abgrund erinnert mich an den Omphalos in den Ruinen von Delphi, der nach alter Vorstellung der „Nabel der Welt" war.

Das *Genus literarium* der Tschechow-Collage ist, so scheint mir, das des Welttheaters, des *theatrum mundi*, wie wir es etwa bei Calderón oder auch bei Hugo von Hofmannsthal kennen. Während es dort eine Geschichte zeigt, in der Gott und Welt und die Menschen miteinander, bisweilen auch gegeneinander, kommunizieren, und durch alles Auf und Ab hindurch doch so etwas wie ein Kosmos hervortritt, zeigt „Retten Sie mich! Reden Sie! Irgendwas!" eine dem sicheren tödlichen Untergang geweihte Welt, deren letzter Akt das wilde Durcheinanderschreien der Krüppel- und Kobold-Menschen ist. Diesen Tod bereiten sie sich durch das, was sie zuvor leben. Die Theaterleute haben somit der eigenmächtig, gleichwohl ohnmächtig sich aufdrängenden Welt, wie sie die Menschen in ihren Bann zu schlagen vermag, ihre Sprache und ihre Bilder geschenkt.

4.2 Das andere Banner

Und nun das andere Banner, das ebenfalls die Welt ist, die Welt aber nun, sofern sie etwas ganz anderes über sich zu erkennen gibt: Sie ist doch auch das Werk der Hände Gottes und sie hat doch auch einen Anfang und ein Ende und die Menschen, die sie bevölkern, sind von Gottes Sorge behütet. Auch dies stellen wir in einer Art Welttheater dar. Denn um so etwas handelt es sich doch, wenn Menschen die Liturgie der Kirche feiern, manchmal in feierlichen Formen, manchmal in bescheidener Weise. Aber um Welttheater handelt es sich stets. Liturgie – auch sie ein Spiel, das das Ganze der Gott-Welt-Mensch-Wirklichkeit gegenwärtig setzt. Am häufigsten vollziehen gläubige Menschen dies in der Feier der Eucharistie. Sie feiern sie vor allem am Sonntag, dem ersten Tag der Woche, an dem der Erschaffung der Welt und der Auferstehung Jesu Christi gedacht wird: österliche Liturgie. Die Liturgie der Kirche – eine Art Welttheater. Gespielt und gefeiert wird, dass die Welt ihren Ursprung in Gott, ihrem Schöpfer, hat, dass Gott seiner Welt in Jesus, seinem Sohn, nahegekommen ist und ihre Sünde getragen hat, dass Gott seiner Welt eine österliche Hoffnung gegeben hat und sie nun durch ihre Tode hindurch auf das himmlische Jerusalem, das ihr verheißen ist, zugehen darf: wahrlich ein *theatrum mundi* aus Gottes Gnaden.

So sind wir zwei Welttheatern begegnet: der Liturgie der Kirche hier und der, wenn man so einmal formulieren darf, Anti-Liturgie auf der Bühne dort. Beide sind viel mehr als ästhetische Events: Beide stammen aus dem Anspruch, nichts weniger als die Wirklichkeit der Welt, wie sie sich in den von Menschen ihr angesonnenen Auslegungen zeigt und auf das Sinnen und Trachten der Menschen machtvoll ausgreift, in Erscheinung treten zu lassen: zwei Banner. Beide konkurrieren miteinander, in letzter Hinsicht schließen sie einander aus. Indem beide erkennen lassen, dass in ihnen die den Menschen mächtig beanspruchende Wahrheit hervortritt, waltet zwischen ihnen

nicht weniger als ein Kampf auf Leben und Tod. Die Bühne ist die Welt, aber auch des Menschen eigene Seele. Die Wirklichkeit ist ein wunderlicher Zweikampf, ein *duellum mirandum*, – wie es in der Ostersequenz heißt. Er ist kein unterhaltsames Spiel, bei dem wir uns von den sonstigen Strapazen des Lebens erholen können. Er ist vielmehr ein ernsthaftes Ringen, das alle Kräfte kostet. Die miteinander ringenden Welten bleiben nicht Weltbilder, bei deren Betrachtung wir in Distanz verharren könnten. Nein, sie sind als die konkreten Kontexte unseres Lebens bei uns, in uns, sie drängen uns, sie fordern uns. Welt, das heißt: Macht und Anspruch. Wo kommt dieser Kampf und Streit in unserem Leben, in je meiner Seele zum Austrag? Die Welt in ihrer Eigenmacht greift nach mir, möchte mein Sinnen und Trachten besetzen. Aber eben auch dies: Die Welt als auf Gott, ihren Schöpfer und Erhalter und Vollender hin offene will mich auf ihren Wegen sehen. Sie ruft mich zu sich mit der Stimme, die keine andere ist als der ihr innewohnende Anspruch, in ihrer Weise wahr zu sein. Letztlich ist es nicht möglich, auf beiden Seiten zugleich zu leben und zu sterben. So ist unsere Seele ein Platz für Kampf und Streit.

Dies alles ist, so meine ich, von höchster Aktualität, die sich freilich nur zeigt, wenn wir zu erfassen trachten, was in uns und um uns in Wahrheit und also hinter den hellen und grellen Fassaden geschieht. Was ich meine, möchte ich mit einem Zitat zusammenfassen, das mich seit Jahrzehnten begleitet hat. Vor etwa einem halben Jahrhundert hat Erik Peterson in einem Fragment, das man später in seinem geistlichen Tagebuch fand, dies geschrieben:

> Nach dem heiligen Paulus haben wir nicht gegen Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die geistigen Mächte der Bosheit in der Himmelswelt (Eph 6,12), gegen den Herrscher, der Gewalt über die Luft hat (Eph 2,2). Gegen Fleisch und Blut zu kämpfen, gegen Marx und Hegel, das ist nichts gegenüber dem Atheismus, den wir mit der Luft einatmen. Dieser mit der Luft eingeatmete Atheismus der Weltherrscher droht uns zu erdrücken, er bewirkt, daß unser Gebet nicht zum Himmel aufsteigt; wir verlieren die Fähigkeit zum Beten, die bei den Alten Parrhesia genannt wurde. Es ist kein Zufall, daß wir die Atmosphäre der Geister in der Luft, den gelebten Atheismus in unseren Warenhäusern einatmen …[9].

Ist das eine zu düstere Sicht unserer Welt? Oder ist es nicht doch eine präzise Darstellung der Situation, in der wir in unserer Welt und Zeit leben? Ist hier nicht genau gesagt, wie mächtig die Mächte und die Gewalten sind, die uns, oft genug unter dem Schein des Guten, umgarnen oder niederdrücken wollen? Gottlob bleibt es gleichzeitig wahr, dass uns durch allen Lärm der Welt hindurch auch die Botschaft des Evangeliums noch trifft und ruft. Dieses *duellum mirandum* wird in je meiner Seele ausgetragen, ereignet sich aber zuvor und wesentlich in der Welt als der Sphäre unseres Existierens: Die Welt – zwei Banner, ein Drama. Unter welches der Banner lasse ich mich schließlich rufen? Für welche Ziele will ich mich letztlich einsetzen?

[9] *E. Peterson*, Fragmente, in: *Ders.*, Marginalien zur Theologie, Würzburg 1995, 146.

Dies ist der unter heutigen Verstehensbedingungen erschlossene Rahmen, in dem sich bewegt, was Ignatius von Loyola im Sinn hatte und was ihn bis heute ganz aktuell sein lässt. Er bleibt aber nicht beim Nachzeichnen dieses Rahmens stehen. Er möchte dazu beitragen, dass wir den persönlichen Ruf Christi vernehmen und für die Gestalt unseres Lebens übernehmen: das ist dann das *amar* und das *servir*.

5. Dankbare Erinnerung an zwei Theologen: Heinrich Schlier und Hans Urs von Balthasar

Das schon Gesagte sei noch ein wenig vertieft und mit den Überlegungen anderer vernetzt. Es gibt zwei Theologen, deren Denken geeignet ist, das, was Ignatius mit seinem „amar y servir" im Sinn hatte, aufzuhellen und anzureichern. Der eine war Heinrich Schlier, der andere Hans Urs von Balthasar. Beide sind in ihren Einsichten und Anliegen in je ihrer Weise den ignatianischen Grundoptionen ganz nahe. Der eine hat selbst über die Nähe seines Denkens zum ignatianischen oft Rechenschaft gegeben: Hans Urs von Balthasar[10]. Der andere hat darüber nicht ausdrücklich gesprochen; gleichwohl ist diese Nähe auch bei ihm unübersehbar: Heinrich Schlier.

5.1 Heinrich Schlier

Von Heinrich Schlier, dem großen Ausleger des Neuen Testaments, kann man die ignatianische Sicht der Welt lernen: dass sie nämlich in der Weise der zwei Banner nach uns ruft und greift und so bis in die Letztentscheidungen unseres Herzens beansprucht, als eine Aktualisierung der im Neuen Testament breit bezeugten Lehre von den Mächten und Gewalten zu verstehen. Schlier hat sich um das Verständnis sowohl der Engel als auch der die Menschen bedrängenden Mächte und Gewalten zeit seines Lebens bemüht und in immer neuen Texten darüber Rechenschaft gegeben. Am wichtigsten ist wohl sein kleines Buch „Mächte und Gewalten im Neuen Testament" aus dem Jahre 1958.[11] Heinrich Schlier lag immer daran, die biblischen Texte, in denen von den Mächten und Gewalten und auch von ihrer Überwindung durch Jesus Christus die Rede ist, in einer in heutigen Verstehenszusammenhängen überzeugenden Weise aufzuschließen. Jesus Christus hat sich, wie die Evangelien immer wieder bezeugen, den Mächten und Gewalten gestellt, die Dämonen überwunden und die von ihnen beherrschten Menschen befreit. Und er hat seine Jünger in diesen Einsatz mit einbezogen.[12]

---

[10] Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch. Auswahl und Einleitung von *J. Servais*, Einsiedeln 1993.

[11] *H. Schlier*, Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Freiburg i.Br. 1958; 2. Aufl. Einsiedeln 2007.

[12] Jesus hat sich, wie die Evangelien immer wieder bezeugen, den Mächten und Gewalten gestellt, die Dämonen überwunden und die von ihnen beherrschten Menschen befreit. In Mk 1, 32–34, also dort, wo es um Jesu Wirken in Galiläa geht, wird beispielsweise berichtet: „Am Abend, als

Das Leben mit Jesus ist von daher immer auch ein Sich-mit-Jesus-Einlassen auf die Unterscheidung der Geister und den Kampf gegen die bösen Mächte und Gewalten. Darum genau geht es auch in den ignatianischen Exerzitien. Denn sie sind die Zeit, in der der Übende und Betende sich darauf vorbereitet, sich unter das Banner Christi, des Königs, rufen zu lassen, um dort mit ihm und ebenso wie er für den Sieg der guten Mächte zu streiten: *amar y servir.*

Wie kann und wie soll der heutige Mensch mit den biblischen Texten umgehen, die von den Mächten und Gewalten sprechen? Heinrich Schlier plädiert hier für einen mittleren Weg zwischen zwei Auslegungswegen. Der eine ist mit dem Namen Rudolf Bultmann verbunden. Er hatte seine Auffassungen 1941 in seinem Aufsatz „Neues Testament und Mythologie" lapidar so zusammengefasst: „Erledigt ist durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur der Geister- und Dämonenglaube."[13] Schlier hat sich von den hermeneutischen Erwägungen seines großen Lehrers durchaus betreffen lassen, sich aber dann doch nicht dazu entschließen können, die neutestamentlichen Texte nur existential zu interpretieren. Nein: Er ließ sich von seiner Überzeugung nicht abbringen, dass die Mächte und Gewalten, von denen die Bibel spricht, auch heute noch ihr Wesen treiben. Für die ganz andere Konzeption steht in unserer Zeit vor allem Thomas Ruster, der 2005 eine umfassende „Himmelslehre" herausgegeben hat: „Von Menschen,

---

die Sonne untergegangen war, brachte man alle Kranken und Besessenen zu Jesus. Die ganze Stadt war vor der Haustür versammelt, und er heilte viele, die an allen möglichen Krankheiten litten, und trieb viele Dämonen aus. Und er verbot den Dämonen zu reden; denn sie wussten, wer er war." Bevor Jesus seine öffentliche Wirksamkeit aufnahm, hatte er sich in die Wüste begeben, wo er sich vierzig Tage aufhielt und sich der dreifachen Versuchung durch den „Versucher" aussetzte und widersetzte (vgl. Mt 4, 1–11). Zu den Wohltaten, die Jesus den Menschen erwies, gehörte immer wieder, dass er Menschen, die von bösen Geistern besessen waren, befreite (dazu z.B. Lk 9, 37–43; 11,14–26). Was sich durch Jesu ganzes öffentliches Wirken hindurchzog, vollendete sich am Ende. Auch in seinem Leiden und Sterben ereignete es sich, dass er auf die Mächte und Gewalten stieß; leidend und sterbend trug er ihre Angriffe und eben dadurch überwand er ihr Wesen und Wirken. Seine Auferweckung von den Toten ist das Offenbarwerden seines Sieges über sie. Durch Christus hat Gott „die Mächte und Gewalten entwaffnet und öffentlich zur Schau gestellt; durch Christus hat er, Gott, über sie triumphiert", heißt es in Kol 2, 15. In 1 Petr 3, 18–22 wird dies alles zusammenfassend so zum Ausdruck gebracht: „Denn auch Christus ist der Sünden wegen ein einziges Mal gestorben, er, der Gerechte, für die Ungerechten, um euch zu Gott hinzuführen; dem Fleisch nach wurde er getötet, dem Geist nach lebendig gemacht. So ist er auch zu den Geistern gegangen, die im Gefängnis waren, und hat ihnen gepredigt. […] Dem entspricht die Taufe […] aufgrund der Auferstehung Jesu Christi, der in den Himmel gegangen ist; dort ist er zur Rechten Gottes, und Engel, Gewalten und Mächte sind ihm unterworfen." In all dem zeigt sich: Man kann Jesu Weg und Werk nicht verstehen, wenn man nicht beachtet, dass er stets derjenige war, der sich den Angriffen der Mächte und Gewalten stellte und sie schließlich überwand, auch zugunsten der Menschen, zu denen er sich gesandt wusste und die im Bann dieser Mächte und Gewalten gefangen lebten. Als Jesus Jünger um sich scharte, um sie dann auszusenden, damit sie in seinem Namen und in seiner Vollmacht unter den Menschen wirkten, da gebot er ihnen auch, die Dämonen und unreinen Geister auszutreiben. In der Aussendungsrede, die Matthäus überliefert, heißt es: „Geht und verkündet: Das Himmelreich ist nahe. Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus!" (Mt 10, 7–8). Das Leben mit Jesus ist von daher immer auch ein Sich-mit-Jesus-Einlassen auf die Unterscheidung der Geister und den Kampf gegen die Mächte und Gewalten.

[13] Ebd. 15.

Mächten und Gewalten".[14] Im Gegensatz zu Bultmann unternimmt Ruster den Versuch, die über die Mächte und Gewalten sprechenden Texte der Bibel erfahrungsnah mithilfe soziologischer Kategorien zu interpretieren. Dazu bedient er sich der Gesellschafts- und Institutionenlehre Niklas Luhmanns. So erhellend viele seiner Analysen gesellschaftlicher Vorgänge sind, – ob das, was er dabei als sich immer wieder verselbstständigende Zwangssituationen aufdeckt, tatsächlich so unmittelbar als theologisch relevant gelten kann, wie er es unterstellt, möchte ich bezweifeln. Ein mittlerer Weg zwischen Bultmann und Ruster ist also mit dem Namen Heinrich Schlier verbunden. Wie geht er voran?

Er schlägt vor, die Mächte und Gewalten, von denen im Neuen Testament so häufig die Rede ist, als die Welt zu verstehen, sofern sie nicht nur der Lebensraum des Menschen ist, sondern ihn auch existentiell „angeht" und darin beansprucht. In der Welt tritt Gottes gute Schöpfung hervor. Darum dürfen wir ein aufrichtiges Ja zur Welt sprechen. Sie ist der Bereich, in dem wir unser Leben leben; in ihr finden wir vor, was wir zum Leben brauchen und was unser Leben bereichert. Die Welt, wie wir sie kennen, hat aber gleichzeitig auch noch eine andere Dimension. Es ist ja kennzeichnend für die Welt, dass sie uns ganz in Beschlag nehmen möchte und dies im Zeichen der Vorentscheidung, dass sie einen Gott, dem sie sich verdankte, nicht gern oder gar um keinen Preis anerkennen möchte. So sich gebend, so sich aufdrängend, lockt und verführt sie uns mit weitreichenden Verheißungen und Versprechungen. Sie begegnet uns, um es in der Sprache des Ignatius zu sagen, in der Weise der zwei Banner.

Schlier lehrt uns in seiner Bibelauslegung den kritischen Blick auf unsere Welt, der in den ignatianischen Exerzitien eine grundlegende Bedeutung hat. Er macht auch, wiederum biblische Texte auslegend, deutlich, welcher Art die Waffen des Geistes sind, die uns in der Nachfolge Jesu und im Raum seiner Kirche in die Hand oder besser: ans Herz gelegt werden, damit wir den „Mächten und Gewalten" nicht erliegen, sondern zum Aufscheinen der Gottesherrschaft beitragen: der lebendige Glaube, das Gebet, die Wachsamkeit und Nüchternheit, das Leben mit der Kirche, dann die tätige Liebe im Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden. Und dies sind dann die Motive, in die hinein sich das ignatianische „en todo amar y servir" entfaltet. Soweit in Kürze der schliersche Impuls, der helfen kann, die dem ignatianischen Konzept der Spiritualität zugrunde liegende Sicht von Gott und Welt und Mensch aufzuhellen.

[14] Mainz 2005, 2. Aufl. 2007. Siehe hierzu auch die Rezension von *I. Raguž*, erschienen in ThPh 81 (2006) 157–160.

5.2 Hans Urs von Balthasar

Die Bedeutung der geistlichen Lehre des Ignatius liegt nicht nur darin, dass ungezählte Menschen sich ihr anvertraut haben und so ihren christlichen Lebensweg entdeckt haben und gegangen sind. Er liegt auch darin, dass sie bedeutsame Impulse für die Gestaltung einer christlichen Gesamttheologie in sich birgt. Zu den großen theologischen Entwürfen, für die dies zutrifft, gehört ganz sicher das Werk Hans Urs von Balthasars, das man im Ganzen als eine weit ausholende Entfaltung und gründliche Erschließung ignatianischen Denkens verstehen kann. Nicht ohne Grund bildet deren Zentralstück die sogenannte „Theodramatik". Hingegen kann ein Vertrautsein mit solch einem großen Werk theologischer Reflexion dazu beitragen, dass man in den ignatianischen Texten, die manchmal recht knapp gefasst sind und oft der Eleganz (nicht der Prägnanz) entbehren, doch die starke theologische Substanz, die ihnen eigen ist, entdeckt. Von Hans Urs von Balthasar stammt vor allem der Hinweis auf die Weise, wie der gläubige Christ im Kampf und Streit mit den Mächten und Gewalten und für das Aufleuchten der Herrschaft Gottes inmitten seiner Welt seinen ihm von Gott zugedachten Platz findet.

Die zusammenfassende Formel für das, was in von Balthasars dramatischer Exerzitieninterpretation im Zentrum steht, heißt: Gottes Wahl wählen. „Mittelpunkt der Exerzitien ist die Wahl; die zentrale Begegnung mit Gott ist Begegnung mit einem wählenden Gott."[15] „Indiferencia" ist die aktive Bereitschaft, Gottes Wahl für je mich zu übernehmen. In diesem Sinne ergibt sich: *„Indifferenz ist der Grundakt der Kreatur."*[16] Der wählende Gott und der Gottes Wahl wählende Mensch: Das ist die entscheidende ignatianische Vision. Die sich daran orientierende Theologie versteht das Ganze der Wirklichkeit als ein großes, ernstes, schließlich durch Gottes Einsatz ins himmlische Jerusalem einmündendes Drama, in dem auch jeder Mensch seinen unverwechselbaren Part zu spielen berufen ist. Ihn zu erkennen und zu ergreifen, sich rufen und sich senden zu lassen, – das ist der Sinn der ignatianischen Exerzitien. Diese geistige Vision des Ignatius ist der Ausdruck einer starken „theologischen Sendung", von der die Theologen und Lehrer des geistlichen Lebens sich betreffen und anregen lassen könnten.

1971 gab von Balthasar einem kleinen Buch den Titel: „In Gottes Einsatz leben". Diese Formel fasst der Sache nach das dramatische Verständnis der Exerzitien zusammen: Das Wählen der Wahl Gottes führt seiner inneren Intention nach in das Leben in Gottes Einsatz. Dieses Leben wäre dann auch die Essenz der Liebe und des Dienstes, des *amar* und des *servir*, die in den Exerzitienbetrachtungen betend angeeignet werden sollen. Das „Leben in Gottes Einsatz" ist wesentlich durch zwei Dimensionen bestimmt, die in

[15] *H. U. von Balthasar*, Exerzitien und Theologie, in: Orien. 12 (1948) 229–232, hier: 230.
[16] Exerzitien und Theologie, 231.

den Texten des Ignatius nur verhalten zur Sprache kommen, aber bei von Balthasar ihre volle Ausdrücklichkeit finden. Die eine Dimension betrifft das Gottesbild, das nur als trinitarisches einen „Einsatz Gottes" zu denken erlaubt. Die andere Dimension betrifft die Bestimmung des Bereichs, auf den hin Gottes „Einsatz" erfolgt. Das ist die Welt und jeder Mensch in ihr. Beide Dimensionen lassen erkennen, was es für den, der sich rufen und senden lässt, mit dem *amar* einerseits und dem *servir* andererseits auf sich hat.[17] Und noch ein Letztes ist der Theologie von Balthasars zu entnehmen: Ermächtigt und ermutigt durch das Evangelium dürfen, ja müssen wir hoffen, dass das Drama der Geschichte schließlich in den Sieg der Gnade einmündet: in das himmlische Jerusalem, in dem Gottes Herrlichkeit ohne Ende aufleuchtet und zum ewigen Lobpreis Gottes führt. Ein Leben und ein Wirken im irdischen Jerusalem war Ignatius gegen seine ursprüngliche Absicht verwehrt. Aber das himmlische Jerusalem war Ignatius und ist uns allen, ja der ganzen Schöpfung, verheißen. Und so durfte Ignatius' Weg der „Liebe und des Dienstes in allem" und darf auch unser Weg dorthin schon jetzt und allüberall, und sei es unter den Mühen des geistlichen Dramas, „ad maiorem Dei gloriam" gegangen werden.

[17] In seinen späten Jahren hat von Balthasar einmal in einem ausführlichen Text dargestellt, wie eine Deutung der „Contemplatio ad amorem obtinendum" im Zeichen einer dramatischen Exerzitienkonzeption aussehen könnte. Er liegt im Schlusskapitel der Schrift „Christlich meditieren" vor (Freiburg i.Br. 1984, 79–90). In diesem Text zeigt der Verfasser, dass diese Exerzitienbetrachtung die christliche Aktion meint und dass diese Aktion auf den trinitarischen Gott zurück- und auf die Welt hin verweist. Zunächst der Verweis auf die Trinität: „In dieses Mysterium wird der christliche Meditierende zuletzt immer wieder geführt; er wird es anbeten, ohne es zu durchschauen, im Bewusstsein, innen in ihm zu existieren" (ebd. 90); aber auch auf die Welt: „Die Endbetrachtung der Exerzitien öffnet – so von Balthasar – die Leben-Jesu-Betrachtungen zu einer Betrachtung der kosmischen Dimensionen des göttlichen Weltplans und stellt sich je neu Gott für dessen Durchführung zur Verfügung" (ebd. 77). Und ein wenig später heißt es: „Die Übersteigung der persönlichen wie der kirchlichen Grenzen gehört zum Wesen von Christ und Kirche. So hat die Einbeziehung der Welt in die Meditation keineswegs den Charakter einer Zerstreuung, sie gehört zur Sammlung auf das Wesentliche: eben zur Intention Gottes in seiner Offenbarung" (ebd. 78). – Gottes Einsatz ist also nach von Balthasar nur als ein solcher denkbar, in dem einerseits der ganze dreieine Gott tätig und andererseits die Welt das Einsatzfeld sind. In der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" überlässt sich der Exerzitant Gott, damit er ihn in diesen Einsatz aufnehme. Dieser Einsatz kommt dort zum Tragen, wo der Kampf und Streit stattfinden: in der menschlichen Gesellschaft wie in den Seelen der Menschen; denn dort prallen die Welt, die sich im Zeichen ihrer Eigenmächtigkeit und Selbstgenügsamkeit aufdrängt, und die Welt, die ihre Herkunft aus Gott und ihre Zukunft in ihm zum Zuge kommen lässt, aufeinander.

ThPh 83 (2008) 531–561

Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integrismus

Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschreibers Henri de Lubac

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

Am 3. Oktober 1965, also während der vierten und letzten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, nahm Henri de Lubac den folgenden Eintrag in seinem jüngst erschienenen Konzilstagebuch vor[1]:

> Wie schmal ist doch der Weg, auf dem der Geist Gottes sich Bahn bricht, zwischen den ‚integristischen' Manövern, von denen die letzte Sitzung der theologischen Kommission uns ein neues (ohnmächtiges) Beispiel geliefert hat, und den Manövern eines umgekehrten, doch analogen Integrismus, von der Art, die die Intervention des guten Mgr. Marty[2] hervorgerufen hat.[3]

Einige Tage zuvor, am 30. September, beschließt der Konzilsperitus[4] eine ausführlichere Beschreibung der ersten Form des Integrismus mit folgender Feststellung:

> Alles dies finde ich heute, Zug für Zug, wenn auch in umgekehrter Richtung in den Parteien wieder, die sich jüngst gebildet haben, um über zahlreiche Individuen Macht zu haben, und an verschiedenen Stellen beginnen, eine Art von Diktatur auszuüben. Ich sehe hierfür sehr klare Anzeichen sowohl in Frankreich als auch hier in der Umgebung des Konzils. Es ist ein großer Unterschied zwischen der Situation heute und derjenigen von 1962.[5]

Die zwei Integrismen, die der französische Theologe hier gewissermaßen als die beiden Seiten ein und derselben Medaille miteinander konfrontiert, sind in seinen Augen einerseits die römisch-kuriale Theologie, andererseits die säkularistische. Jene hatte er vor allem zu Beginn des Konzils im Visier, diese zunehmend zu seinem Ende hin. Wir wollen uns im Folgenden zunächst mit de Lubacs näherer Kennzeichnung der römisch-kurialen Variante des Integrismus befassen, werden dann Stellungnahmen in seinem Tage-

---

[1] Carnets du concile. Introduit et annoté par *L. Figoureux*, avant-propos de *F.-X. Dumortier* sj., et *J. de Larosière*, préface de *J. Prévotat*, Paris 2007, 2 Bände, 567 und 570 S., ISBN 978-2-204-08447-5. Die wörtlichen Zitate wurden vom Verfasser dieses Aufsatzes ins Deutsche übertragen. Zur Abfassung und Überlieferung des Tagebuchs vgl. *L. Figoureux*, Introduction, ebd. Band I / XV–XLVII, hier XXIV–XXX; zur Bedeutung und näheren Beschreibung ebd. XXX–XLVII. – Zum genus literarium der Konzilstagebücher vgl. unseren Artikel „Konzilstagebücher. Eigenschaften, Entfaltung und Bestand einer Gattung", in: ThPh 83 (2008) 1–31.

[2] François Marty (1904–1994), 1960–1968 Erzbischof von Reims und Leiter der ‚Mission de France', 1968–1981 Erzbischof von Paris, Vorsitzender der Französischen Bischofskonferenz; seit 1969 Kardinal.

[3] Carnets, II, 428/9.

[4] Über de Lubacs Einfluss auf die Kontroversen in der Konzilsaula und auf die Entscheidungen des Konzils vgl. den sehr erhellenden Artikel von *K. H. Neufeld*, Henri de Lubac SJ als Konzilstheologe. Zur Vollendung seines 90. Lebensjahres, in: ThPQ 134 (1986) 149–159.

[5] Carnets, II, 423.

buch beachten, wo er neue Fehlentwicklungen der Theologie ausmacht, bevor wir zum Schluss auf Eintragungen zu sprechen kommen, in denen der Tagebuchschreiber solche Fehlentwicklungen als neue Form des Integrismus charakterisiert.

1. Römisch-kurialer Integrismus

Um die Heftigkeit der Kritik zu verstehen, mit der de Lubac, wie wir sehen werden, die römische Hoftheologie attackiert, ist zunächst an einige Fakten aus der Biographie des Tagebuchschreibers zu erinnern.[6] Die im Zusammenhang mit der Veröffentlichung seines Werks ‚Surnaturel' (1946) zunächst auf Frankreich beschränkte Kontroverse mit den Dominikanern, die in dem genannten Opus einen Generalangriff auf die neuscholastische Theologie ausmachten, schlug bald auch in Rom Wellen, wo der Ordensgeneral Johannes-Baptist Janssens[7] de Lubac zunächst zwar noch wohlwollend gesinnt war, ihn aber dann, als die Attacken auf den neben Daniélou wichtigsten Vertreter der sog. ‚Nouvelle Théologie'[8] gerade auch von seiten mehrerer Jesuiten immer heftiger wurden, fallen ließ. Anfang 1950 verhängte der Ordensgeneral ein Lehrverbot und entließ de Lubac aus der Leitung der Zeitschrift ‚Recherches de Science religieuse'. Auch die Patres Émile Delaye, Henri Bouillard, Alexandre Durand, Pierre Ganne, die ebenfalls als Anhänger der ‚Nouvelle Théologie' galten, wurden aus dem Lehramt entfernt, wegen, wie ihnen mitgeteilt wurde, „verderblicher Irrtümer über wesentliche Punkte des Dogmas". Zusammen mit de Lubac mussten sie das Scholastikat von Fourvière verlassen. De Lubac wurde nach Paris versetzt. Am Tag seiner dortigen Ankunft erschien die Enzyklika ‚Humani generis'[9] in ‚La Croix'. Die Enzyklika galt als Verurteilung der ‚Nouvelle Théologie'. De Lubacs Werke wurden aus den Ausbildungshäusern der Gesellschaft Jesu entfernt; außerdem wurden ihm theologische Veröffentlichungen verboten. Doch bald schon trat eine gewisse Entspannung ein. So gelang 1953 die Veröffentlichung von ‚Meditations sur l'Église'. Es folgten weitere Werke. 1959 konnte de Lubac, unterstützt von dem Lyoner Kardinal Gerlier, seine Lehrtätigkeit am dortigen ‚Institut catholique' wieder aufnehmen. Im Sommer 1960 kam die endgültige Wende. De Lubac wurde zum Konsultor der theologischen Vorbereitungskommission des geplanten Konzils ernannt.

De Lubac hält in der ersten Eintragung seines Konzilstagebuches am 25. Juli 1960 fest:

---

[6] Zum Folgenden vgl. *L. Figoureux*, Introduction, in: *de Lubac*, Carnets du concile, Band I, XV–XLVII, hier XVI–XXIV.

[7] Jean-Baptiste Janssens (1889–1964), Generaloberer der Gesellschaft Jesu seit 1946.

[8] Zur sogenannten ‚Nouvelle Théologie' vgl. *A. Raffelt*, Nouvelle Théologie, in: LThK 7 (1998) 935–937.

[9] Zu dieser Enzyklika vgl. *K. H. Neufeld*, in: LThK 5 (1996) 318–319.

In Fourvière, wo ich mich seit einigen Tagen erneut eingefunden habe, empfange ich ein offizielles, von Tardini[10] unterzeichnetes Schriftstück, das mich zum Konsultor der das Konzil Vorbereitenden theologischen Kommission ernennt. Ich hatte die Sache schon einige Zeit vorher durch eine Nummer von ‚La Croix' erfahren, die ich in einem Wartezimmer von Schwestern las, doch ich fragte mich damals, ob diese erstaunliche Nachricht exakt war.[11]

Ein Teil der Presse sah in dieser päpstlichen Berufung eine Rehabilitierung des Theologen de Lubac, die ‚Informations catholiques internationales' nannten sie „une rentrée par la grande porte".

Am 11. November 1960 trifft der Konsultor in Rom ein, am 19. November 1960 notiert er nach einem Besuch in der römischen Jesuitenuniversität Gregoriana:

Nach der gemeinsamen Erholung zeigte mir P. Henri Vignon[12] mit einer Menge Erklärungen die *Vota* der Gregoriana für das Konzil. Das ist der reinste Wahnsinn. Die guten Patres hier möchten alle ihre kleinen Schrullen feierlich kanonisieren lassen. Sektarismus und Kindereien. Besonders P. Eduard Dhanis[13] hat ein *Votum* über die Offenbarung und die Formulierungen des Dogmas verfasst. Keinerlei Gefühl für die Verkündigung der einfachen Größe des Glaubens der Kirche. Seltsame Verkleinerung, um nicht mehr zu sagen, des Glaubens an Christus. Ein anderes *Votum* will die verurteilen lassen, die hoffen, dass Gott ein ordentliches Mittel hat, die ohne Taufe verstorbenen Kinder zu retten, usw. Das ist die Art der Dinge, die seit der Ankündigung des Konzils in zahlreichen römischen Köpfen herumgeistern.[14]

Später korrigierte Lubac das „zahlreiche" in: „einige" und fügte hinzu:

Es scheint im übrigen, dass diese *Vota* nicht wahrhaft die Meinung der kompetenten Lehrer der Gregoriana wiedergeben.

Vom 19./20. September 1961 lesen wir folgenden Eintrag über die theologische Vorbereitungskommission des Konzils:

In dieser theologischen Kommission wird alles Wesentliche von einer kleinen Gruppe römischer Theologen gemacht. Sie diskutieren bisweilen untereinander, jedoch auf der Basis einer gemeinsamen Mentalität und gemeinsamer Reflexe. Sie kennen ihr Handwerk, doch wenig darüber hinaus. Man spürt bei ihnen eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber der Heiligen Schrift, den Vätern, der Ostkirche. Ein Mangel an Interesse und an Unruhe gegenüber aktuellen Lehren und Geistesströmungen, die im Gegensatz stehen zum christlichen Glauben.[15] Man hat den Eindruck, dass sie ihrer Überlegenheit zu sicher sind. Ihre Gewohnheit zu urteilen, reizt sie nicht zur Arbeit an. Es ist das Milieu des Heiligen Offiziums. Die Beobachtungen, Arbeiten, *Vota*, die von anderswo her kommen – ausgenommen diejenigen einiger Freunde und Wortführer –, nehmen ihre Aufmerksamkeit nicht in Beschlag, selbst wenn es sich um Bischöfe handelt.
Das Ergebnis ist das kleine System einer Schule, ultraintellektualistisch ohne große Intellektualität. Das Evangelium wird diesem System, das das ständige A priori ist,

[10] Domenico Tardini (1888–1961), 1952 Prostaatssekretär, 1958 Staatssekretär.
[11] Carnets, I, 7.
[12] Henri Vignon (1894–1963), Theologieprofessor an der Gregoriana.
[13] Belgischer Jesuit (1902–1978), Professor für Fundamentaltheologie an der Gregoriana, seit 1964 Konsultor des Heiligen Offiziums, Mitglied der Vorbereitenden theologischen Kommission und Konzilsexperte.
[14] Carnets, I, 21.
[15] Korrektur: „Sie kennen sie nicht".

angepasst. P. Dhanis, der eine bedeutende Rolle spielt, scheint in allem die Person Jesu Christi verkleinern zu wollen. Christus ist[16] nicht mehr als einer der *legatores divini*. Auf anonyme Weise wird er als solcher in dem Kapitel über die Offenbarung bezeichnet. Der lehrende Christus besitzt nicht die ‚Schätze der Weisheit und der Wissenschaft' (Kol 2,3). (Dhanis hat aus diesem selben Kapitel diesen paulinischen Text streichen lassen.) Die gesamte Offenbarung reduziert sich auf die Verkündigung einiger formaler Sätze, die zu denen hinzukommen, die man im Alten Testament findet, von analoger Natur zu denen der Propheten und Apostel. Aus diesen Sätzen bezieht die Kirche (= die Gruppe römischer Theologen) neue Sätze, um sie aller Welt aufzuerlegen. Mehrmals werden Formulierungen vorgelegt, die dazu bestimmt sind, den Fortschritt der Offenbarung bis zu Christus und den dogmatischen Fortschritt innerhalb der christlichen Offenbarung auf die gleiche Stufe zu stellen.
Es ist dieses kleine bis zur Manie vorangetriebene System, das einige uns seit zwölf Jahren als einzig rechtgläubig auferlegen möchten. Weil ich mich nicht beuge, ist alles, was ich schreibe, deformiert. Durch sein persönliches *votum* (das fälschlicherweise, trotz des Protestes von mehr als einem Professor, als *votum* der Gregoriana bezeichnet wird), durch die Redaktion mehrerer Passagen der vorkonziliaren Schemata, die ihm übertragen worden war, durch seine vielfältigen mündlichen Interventionen in der Kommission, sucht P. D. dieses System durchzusetzen und diejenigen verurteilen zu lassen, die in der Kirche auf die eine oder andere Weise Widerstand leisten. In der Gesellschaft erweist ihm der General nach wie vor blindes Vertrauen. Sein Einfluss ist in der Kirche gegenwärtig um so größer, als er öffentlich nicht bekannt und folglich nicht diskutiert ist. Er hat niemals eine auch noch so unbedeutende Veröffentlichung gemacht. Selbst innerhalb der Kommission geben sich viele über diese Dinge keine Rechenschaft. Gewisse Bischöfe sind diesbezüglich seltsam unschuldig.
Bei der Gesamtheit der hier versammelten Theologen spürt man keine Sorge um das, was notwendig wäre, um das christliche Volk zu nähren und zu leiten beziehungsweise um die Welt zum Evangelium zu rufen. All das, sagen sie, ist ‚Pastoral', keine ‚Dogmatik', es ist nicht unser Geschäft. Ihrer Vorstellung nach handelt es sich hier lediglich um praktische Anwendungen und Verbreitung ... Sie verstärken auf diese Weise eine gefährliche Dichotomie und ordnen sich die Hirten unter. Ihre ‚Dogmatik' selber scheint an den großen zentralen Dogmen kein Interesse zu haben. Sie weigert sich, das christliche Mysterium in seiner tiefen Einheit anzuerkennen. Sie verwandelt sich mehr und mehr in eine Ideologie mit pulverisierten Aussagen. Wenn man sie untereinander beobachtet, in ihrer verachtungsvollen Ahnungslosigkeit, hat man von ihnen manchmal den Eindruck von alten Kindern, denen man unvorsichtigerweise mächtige Zerstörungsmittel anvertraut hat.[17]

Am 26. September 1961 kommt der Tagebuchschreiber nochmals auf die genannten römischen Theologen zu sprechen:

Leichtfertigkeit dieser Versammlung von ‚Theologen'. Was am 25. September sich bezüglich des im Geheimen gegen mich gerichteten Textes ereignet hatte, ereignete sich auf analoge Weise bezüglich des P. Teilhard wieder, obwohl man diesmal wenigstens wusste, von wem die Rede war. Einzig im Vertrauen auf P. Dhanis nahm man einen ganzen Paragraphen an, der eine irrtümliche Lehre über die Schöpfung, so wie sie sich in den vervielfältigten Texten befindet, verurteilt. Man verlangt von dem Autor des Textes nicht, dass man diese Texte vorlege. Man verlangt nicht einmal, dass er eine einzige Zeile zitiert. Man nimmt seinen Text mit geschlossenen Augen an. Morgen werden die Konzilsväter ihrerseits, im Vertrauen auf 50 in der ganzen Kirche wegen ihrer Kompetenz speziell ausgewählte und mit der Verifikation betraute ernstzunehmende Männer, eine Verurteilung aussprechen, die dann definitiv ist. Jedes Mitglied der Kommission hat den Text des Berichterstatters vor sich, mehrere haben ihn zweifelsohne nicht einmal gelesen. Andere haben ihn, während sie über anderes reden hörten,

[16] Korrektur: „zunächst".
[17] Carnets, I, 34–35.

zerstreut gelesen. Niemand wäre bereit, mir das Vertrauen zu schenken, das ein jeder von ihnen dem Berichterstatter schenkt, wo doch dieser keinen einzigen Text zitiert hat und ich mehrere zitiere, die der Meinung des Berichterstatters widersprechen. Vielleicht denken einige auch (oder wissen es?), dass die Sache im Geheimen schon durch das Heilige Offizium entschieden ist, und befürchten, als Opponenten zu erscheinen.[18]

Einen Tag später:

Der ganze Freiheitsraum, den man zugesteht, ist derjenige, in dem die alten Schuldiskussionen stattfinden. Wir sind nicht in die befreiende Umwallung des Glaubens eingeschlossen, sondern in die engen Säle der Schule. Man sucht nach Formeln, die gleicherweise die Thomisten wie die Skotisten befriedigen können, so wie man es im 14. Jahrhundert gemacht hätte.[19]

Am 28. September 1961:

Wie immer haben mehrere die Tendenz zu denken, dass die Rolle eines Konzils darin besteht, die Lehre zu ‚präzisieren', das heißt praktisch, sie enger zu machen, sie bis zum äußersten zu konzeptualisieren, in den Punkten, in denen sich viele, gerade neue Schwierigkeiten geltend machen. Sie nennen das zweckmäßige Präzisierungen und Verurteilungen, um auf die Irrtümer unserer Zeit eine Antwort zu geben.[20]

Am selben Tag kommt de Lubac auf seine eigene Situation im Rahmen der Vorbereitungskommission und auf seinen Konflikt mit P. Dhanis zurück:

Ja oder nein, bin ich nun jemand mit einem schweren Irrtum in der Lehre, der unter verschiedener Hinsicht von einem ökumenischen Konzil zu verurteilen ist? Wenn ja, dann bitte ich, aus der das Konzil Vorbereitenden Kommission ausgeschlossen zu werden. Ich lege meine Demission in die Hände des Heiligen Vaters. Wenn nein, dann bitte ich wenigstens, dass eine offene Erklärung diesen Anschuldigungen ein Ende setzt bzw. dass die Oberen zwischen meinem Ankläger und mir ein Urteil sprechen (doch ich weiß wohl, dass ich das nicht erreichen werde).[21]

Immer noch am selben Tag:

Einmal mehr erkenne ich hier die Methoden, an die ich seit 12 Jahren gewohnt bin. Diese beiden *vota* sind direkt gegen P. Lebreton[22], P. de Grandmaison[23] und gegen mich gerichtet. Natürlich entstellen sie vollständig unsere Gedanken. Sie enthalten genau die von P. Dhanis gegen meine Studie über P. Lebreton gerichteten Zensuren (welche durch den letzteren wie auch später durch meine französischen Zensoren gebilligt worden war). Sie enthalten die Art von Formeln, die ich gewohnt bin und durch die alles verurteilenswürdig gemacht werden kann: ‚Hoc votum proponitur, quia sententiae similes illis quae in eo reprobantur, hodie ... intraverunt in theologiam quorundam catholicorum', ‚relativismi semina continent'. ‚Non desunt theologi qui negent aut propensos se praebeant ad negandum quaedam, quae in prima parte voti exponuntur ...' Es sind in ihrer Art exemplarische Formulierungen. Der Autor

[18] Ebd. I, 41–42.
[19] Ebd. I, 46.
[20] Ebd. I, 48.
[21] Ebd. I, 50.
[22] Jules Lebreton (1873–1956), Professor am Institut catholique von Paris, Schriftleiter der Zeitschrift ‚Recherches de Science religieuse' von 1927–1945.
[23] Léonce de Grandmaison (1868–1927), von 1908–1919 Schriftleiter der Zeitschrift ‚Etudes', Gründer der Zeitschrift ‚Recherches de Science religieuse' (1910) und ihr Leiter bis 1927.

scheint sein Gewissen, das von ihm ein sorgfältiges Vorgehen verlangt, damit beruhigt zu haben, dass es sich in Verdächtigungen objektiviert.[24]

Am 29. September 1961 fasst de Lubac seine bisherigen Erfahrungen mit der römischen Theologie zusammen:

Unter einer gewissen Rücksicht kann man sagen, dass es zwei Arten von Theologen gibt. Die einen sagen: Lesen wir die Heilige Schrift, den hl. Paulus usw. Erforschen wir die Tradition, hören wir auf die großen klassischen Theologen, vergessen wir nicht, unsere Aufmerksamkeit den Griechen zuzuwenden. Vernachlässigen wir nicht die Geschichte. Situieren wir die kirchlichen Texte in diesem weiten Kontext und versuchen wir, sie ihm entsprechend zu verstehen. Unterlassen wir es auch nicht, uns über die heutigen Probleme, Bedürfnisse, Schwierigkeiten usw. zu informieren. Die anderen sagen: Lesen wir die kirchlichen Texte dieser hundert letzten Jahre, Enzykliken, Briefe, Reden zu bestimmten Gelegenheiten, die gegen diesen oder jenen gefällte Entscheidungen, Monita des Heiligen Offiziums, usw. Stellen wir aus all dem ein Mosaik her, ohne irgendetwas verlorengehen zu lassen bzw. das kleinste Wörtchen zu korrigieren. Denken wir ein klein wenig weiter und geben jeder Aussage eine stärkere Bedeutung. Schenken wir vor allem nichts von außen Beachtung. Verlieren wir uns nicht in neuen Erforschungen der Heiligen Schrift oder der Tradition und a fortiori nicht neuerer Gedankenbewegungen, die uns Gefahr laufen ließen, unser Absolutes zu relativieren. In einem bestimmten Milieu gilt nur der Theologe der zweiten Art als ‚sicher'.
‚Hoc non fundatur in documentis' habe ich mehr als einmal gehört. Der Schluss, den man daraus zieht, lautet: Das ist keine sichere Lehre. Das ist eine Lehre, die man ausschließen soll, selbst wenn sie die Heilige Schrift und die Tradition für sich hat. Es zählen nur die kirchlichen Dokumente, vor allem die jüngsten. Die kleinsten Worte aus diesen Dokumenten werden als etwas Absolutes genommen. Die Antwort auf jeden Einwand gegen diese Vorstellung oder diese Formel oder diesen einseitigen Satz lautet: ‚Ipsa verba desumpta sunt ex documentis, sunt in talibus literis encyclicis, in tali oratione pontificali'. Aller Welt bleibt jetzt nichts mehr anderes übrig, als sich zu fügen. Wir haben es hier mit einem höchst übertriebenen methodischen Positivismus und einem Fundamentalismus des Geistes zu tun, die bei gewissen Leuten als Reaktion die Verachtung aller vom Lehramt ausgehenden Texte hervorzurufen droht.[25]

Am 6. März 1962 notiert der Tagebuchschreiber nach der Teilnahme an einer Sitzung der Vorbereitenden Kommission:

Nachmittägliche Sitzung im Vatikan. Fortsetzung der Prüfung des Projektes *De ecclesiae magisterio*. Man spürt, dass für die Gruppe der mit dem Heiligen Offizium verbundenen Theologen ‚unum est necessarium', nämlich die römische Macht, welche ihre Macht ist. Sie glauben aufrichtig, dass allein darin das Heil liegt. Daher ihre Tendenz, durch alle Arten von Formulierungen und mittels kanonistischer Spitzfindigkeiten, die Lehrfunktion der Bischöfe zu verkleinern, um diejenige der römischen Kongregationen und ihre eigene zu vergrößern.[26]

Und ein wenig weiter unten:

P. Congar ergreift das Wort, um über Theologen und Theologie zu sprechen. Man hört zerstreut hin, ohne dass irgend etwas folgt. So ist es immer, sobald es kein ‚Römer' ist, der spricht, wenn es sich nicht direkt um eine Detailbemerkung handelt zu dem vervielfältigten Text, der von der Unterkommission vorgeschlagen wurde. Die Konsultoren, die nicht zum inneren Kreis der Unterkommissionen zugelassen sind,

[24] Ebd. I, 51–52.
[25] Ebd. I, 53–54.
[26] Ebd. I, 69–70.

haben keinerlei Chance, irgend eine Überarbeitung oder Hinzufügung von Bedeutung zu erlangen.[27]

Aus Rom nach Fourvière, seiner Kommunität in Lyon, zurückgekehrt, notiert de Lubac am 12. März 1962:

In einer bestimmten gegenwärtigen Theologie gibt es einen gefährlichen Gegensatz zwischen sicheren und gefährlichen Wahrheiten. Es handelt sich dabei nicht um eine notwendige Pädagogik für das intellektuelle wie für das geistliche Leben. Es läuft auf den Gegensatz zwischen Wahrheit und Sicherheit hinaus. So wie ich sie in Rom funktionieren sehe, ist die Theologie mehr und mehr eine Spezialität, die immer komplizierter und verfestigter wird. Sie erneuert nicht, sie verwandelt nicht die alte Konzeption der ‚Königin der Wissenschaften', sie kehrt ihr den Rücken, ohne irgendwie ihren Anspruch verloren zu haben, über die Wissenschaften zu herrschen, das heißt sie von sich fernzuhalten in einer stolzen und systematischen Unwissenheit.
In dieser Art von Theologie stehen die Fragen, die die Leitung der Kirche betreffen, krankhaft im Vordergrund. Sie interessieren in erster Linie. Sie absorbieren die Energien eines Bataillons von Kanonisten, deren Hauptbeschäftigung darin zu bestehen scheint, die von ihren Vorgängern abgesonderten juridischen Formulierungen immer noch ein wenig weiterzutreiben. Einige von ihnen, die als fähige Theologen gelten, scheinen auch nicht einen Augenblick ihrer Existenz über das Glaubensgeheimnis nachgedacht zu haben. Eine solche Reflexion wäre übrigens auch unvereinbar mit ihrer Beschäftigung, so wie sie sie verstehen. Was diejenigen angeht, die sich anderen Teilen der Theologie widmen, so geht ihre ganze Sorge auf die Notwendigkeiten bzw. vorgeblichen Notwendigkeiten der Lehre und des Unterrichts. Bisweilen wirft man ihnen ihren ‚Rationalismus' vor, was jedoch ein zu großes, zu edles Wort ist, um ihren Verbalismus zu bezeichnen. Doch dass ihre Elucubrationen von geistlichem Sinn ebenso leer sind wie vom Bezug auf die Wirklichkeiten der Geschichte, das ist nur allzu wahr.[28]

Am 11. Oktober 1962 schließlich war das Konzil feierlich eröffnet worden. De Lubac ist wieder in Rom und macht am 14. Oktober folgenden Eintrag in sein Tagebuch:

Besuch eines jungen spanischen Paters, Professor für Kirchengeschichte an der Gregoriana. Er wünscht mit einem etwas übertriebenen Eifer, dass das Konzil dem gegenwärtig in der Kurie herrschenden Integrismus den Hals breche. Wenn nicht, so sagt er mir, sind wir für lange Zeit verloren.[29]

An dem Eintrag ist die Verwendung des Begriffs ‚Integrismus' für die kuriale Theologie interessant.

Drei Tage später äußert sich der Tagebuchschreiber ausführlicher zum Begriff ‚Integrismus':

Man redet gewöhnlich von dem ‚schrecklichen Kardinal Ottaviani'[30], von der ‚Strenge seiner Lehre' und nennt ihn den ‚Chef der Integristen' usw. Wir haben es hier mit einer äußersten Vereinfachung zu tun. Kardinal Ottaviani ist in meinen Augen eine starke Persönlichkeit, die man nicht auf die Züge eines Integristen reduzieren kann. Andererseits setzen solche Formulierungen voraus, dass man eine unselige und sehr schlecht begründete Unterscheidung annimmt. Man scheint zu glauben, dass der

[27] Ebd. I, 70–71.
[28] Ebd. I, 85–86.
[29] Ebd. I, 112.
[30] Alfredo Ottaviani (1890–1979), 1935 Assessor des Heiligen Offiziums, 1953 Kardinal, 1959 Sekretär des Heiligen Offiziums, Vorsitzender der Vorbereitenden theologischen Kommission.

Integrismus sich durch eine größere Festigkeit in der Glaubenslehre charakterisiert, durch eine Verweigerung menschlicher verarmender Zugeständnisse usw. Das ist falsch. In Wirklichkeit müsste man von der ‚Armut dieser Lehre', von ihrem Nichtkennen der großen Tradition sprechen. Um eine Leere herum Schranken anlegen und vervielfältigen, so könnte man fast die Tätigkeit gewisser Theologen des Heiligen Offiziums und solcher von ihrer Art definieren. Sie halten und verteidigen mit Nachdruck nichts anderes als:
a) verkleinerte Wahrheiten, zum Beispiel ziehen sie den natürlichen Gott dem christlichen Gott vor, eine abstrakte Idee der Offenbarung Christi. Sie lehren, dass Gott sich uns offenbart, ‚damit wir ihm dienen', nicht damit wir seine Söhne werden. Die Sünde, ob Erbsünde oder aktuelle, ist nur ein Verstoß gegen das Gesetz, nicht eine Verweigerung der göttlichen Berufung usw.
b) menschliche Theorien, meistens reichlich neueren Datums, kindische bzw. veraltete, an denen sie ebenso sehr oder noch mehr als am Dogma festhalten, auf die sie sich fixieren und die sie das Wesentliche des christlichen Geheimnisses vergessen lassen.[31]

In einer Bilanz zur ersten Konzilsperiode, die am 8. Dezember 1962 zu Ende gegangen war, war in einem Zeitschriftenartikel von den „unter Rücksicht der Lehre eher tadellosen Schemata" der Vorbereitenden Kommission die Rede. Dazu lautet de Lubacs Kommentar, der sich seit Ende der ersten Sitzungsperiode wieder in Fourvière/Lyon aufhält, am 8. Februar 1963:

So sagt man allgemein. Doch ich glaube, dass die Doktrin dieser Schemata arm und zu modern war, verbunden mit integristischen Übertreibungen, die von einer verkürzten Wahrheit herkommen.[32]

Am 22. Februar 1963 hält der Tagebuchschreiber fest:

Man kann den Eindruck nicht gänzlich zurückweisen, dass bei gewissen Kirchenleuten in Italien ein gewisser Rombegriff, eine gewisse Ideologie der *Romanitas* irgendwie zu ihrem Katholizismus und zu ihrer Liebe zum Papsttum gehören. Für sie, die naiv das Bewusstsein haben, das Herz der Kirche zu bilden, sind die ‚Transalpinen', die ‚Transmontanen' mehr oder weniger ‚Leute von draußen'. Eine ganz tiefe Erinnerung an das antike Rom vermischt sich immer noch mit ihrem katholischen Geist. In einer Versammlung der italienischen Bischöfe soll Kardinal Siri[33] gesagt haben, es sei ihre Aufgabe, Rom und den Heiligen Stuhl zu verteidigen, indem sie die Reihen schlössen und das ‚Schilddach' bildeten, dies eine alte römische militärische Metapher. Dabei im übrigen eine große Aufrichtigkeit. Man sagt, Kardinal Siri habe mehrmals nach bestimmten Sitzungen des Konzils geweint, weil er die Kirche für bedroht hielt. Eine solche, sich aus der Geschichte erklärende Vorstellung der Kirche hat ihre Größe und ihre Schönheit, auch wenn sie wenig dogmatisch ist und einen sehr spirituellen Katholizismus nicht begünstigt. Und sie ruft leicht parteiische und leidenschaftliche Reaktionen hervor.[34]

In den folgenden Sitzungsperioden hat de Lubac den römischen Integrismus immer seltener im Visier. Doch es kommt gelegentlich noch zu scharfen Stellungnahmen, so am 2. Juni 1964 nach dem Hinweis auf eine Nummer der Zeitschrift ‚Divinitas'[35], die ‚Qaestiones nunc agitatae' gewidmet war

[31] Carnets, I, 115.
[32] Ebd. I, 542.
[33] Giuseppe Siri (1906–1989), 1946 Erzbischof von Genua, 1953 Kardinal, von 1958–1965 Vorsitzender der italienischen Bischofskonferenz.
[34] Carnets, I, 543–544.
[35] Divinitas 8 (1964).

und in der folgende Autoren das Wort ergriffen hatten: Staffa[36], Lattanzi[37], Guérard des Lauriers[38], Schmaus[39], Balič[40], Gherardini[41] und Spadafora[42]. Ihr Wahlspruch lautet: *Standum firmiter per fidem*:

> Der größte Widerspruch kommt heute nicht vom antichristlichen oder atheistischen Denken, und auch nicht von den zahlreichen Dingen, auf die unsere Reformisten in großem Durcheinander oft dummerweise[43] in der Kirche hinweisen, ohne die gegenteilige Meinung zu sehen. Sie kommt von dieser kleinen Gruppe, von diesem Clan, der immer noch beansprucht, den Glauben zu monopolisieren und ihn auf diktatorische Weise aufzudrängen. Es gelingt ihm, selbst diejenigen, die ihn bekämpfen oder ihn widerwillig ertragen, glauben zu machen, dass er die Tradition repräsentiert, dass er die einzige Rechtgläubigkeit ist. Um ihm etwas entgegenzusetzen, nötigt er in dieser Zeit des Konzils zahlreiche Bischöfe, eine revolutionäre Haltung einzunehmen, die den Frieden der Kirche kompromittiert und falsche Interpretationen nach sich zieht. Es gibt nichts Demoralisierenderes als seine (geistliche und intellektuelle) Mittelmäßigkeit aus der Nähe zu beobachten, seine Ahnungslosigkeit, seine äußerste Selbstgefälligkeit, seine Skrupellosigkeit in den kleinen Intrigen, obwohl es im Privaten meistens anständige Leute sind.[44]

Am 1. Oktober 1965 ist der in seinen Augen immer besorgniserregendere neue Integrismus einer säkularistischen Theologie der Anlass, noch einmal einen Blick auf den kurial-römischen zu werfen:

> Aufgrund kleinerer Arbeiten, die zu verrichten ich Gelegenheit hatte, aufgrund zahlreicher Dokumente, die durch meine Hände gingen, aufgrund direkter Erfahrung seit langer Zeit bis zum heutigen Tag, und vor allem aufgrund meiner römischen Kontakte (zum Beispiel in der theologischen Vorbereitungskommission 1960 bis 1962) glaube ich gut zu wissen, was der Integrismus unseres Jahrhunderts ist: seine Ursprünge, seine Geschichte, seine Mentalität, seine Voraussetzungen, seine Methoden. Hier einige seiner Charakteristiken:

---

[36] Dino Staffa (1906–1977), Sekretär der Kommission für die Seminarien und Universitäten, 1967 Kardinal, Mitglied der theologischen Vorbereitungskommission. Sein Beitrag hat den Titel: De collegiali episcopatus ratione (3–61).

[37] Ugo Lattanzi (1899–1969), Doyen der theologischen Fakultät der Lateran-Universität. Konsultor der theologischen Vorbereitungskommission, 1962 Konzilsexperte. Sein Beitrag hat den Titel: Quid de episcoporum ‚collegialitate' ex novo testamento sentiendum sit (62–96).

[38] Michel Guérard des Lauriers (1898–1988), französischer Dominikaner, Philosophieprofessor, zunächst Anhänger von Mgr. Lefebvre, dann 1981 auch von diesem getrennt, 1983 exkommuniziert. Sein Beitrag hat den Titel: La communion intelligible dans la vérité entre l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée (97–130).

[39] Michael Schmaus (1897–1993), Theologieprofessor an der Münchener Universität, Mitglied der Vorbereitungskommission und Konzilsexsperte. Sein Beitrag hat den Titel: Animadversiones ad opus recens historiam traditionis non scriptae tractans (131–141). Es handelt sich um *J. Beumer*, Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, Freiburg i.Br. 1962.

[40] Carlo Balič (1899–1977), Mariologe, seit 1959 Professor an der Lateran-Universität, Konsultor des Heiligen Offiziums, Mitglied der theologischen Vorbereitungskommission. Sein Beitrag lautet: Maria madre et tipo della Chiesa (142–147).

[41] Brunero Gherardini, geb. 1925, italienischer, der Seminar- und Universitätenkongregation zuarbeitender Priester. Sein Beitrag hat den Titel: De fide in Lutheri Lutheranorumque doctrinis quaestiones selectae (148–168).

[42] Francesco Spadafora (1913–1997), Professor für Exegese an der Lateranuniversität. Sein Beitrag hat den Titel: Una recente introduzione al Nuovo Testamento (169–173).

[43] Korrektur: „bisweilen verleumderischer Weise".

[44] Carnets, II, 70.

- eine (spät-)scholastische Systematisierung, die absolut genommen wird und die lebendigen Quellen der Lehre versperrt;
- ein dem Leben des Geistes wie dem Geist des Evangeliums entgegengesetzter ‚Fundamentalismus';
- eine Vermischung von Glaubensdingen mit einem politisch-sozialen Komplex;
- eine Mentalität systematischen und böswilligen Verdachts, welcher das Bemühen hervorbringt, jeden in Misskredit zu bringen, der sich als unabhängig erweist;
- eine bisweilen sehr weit gehende Tendenz zur Clanbildung;
- intrigante Vorgehensweisen im Dienst der Herrschsucht.

Und ich habe (in der Geschichte und direkt) festgestellt, wie es dem Integrismus dadurch gelingt, bisweilen auch den kirchlichen Autoritäten Angst einzujagen, die Vorgesetzten (den Papst mit inbegriffen) zu bedrängen, ihnen Missbilligungen, Ausschließungen, Misstrauenskundgebungen, Verurteilungen zu diktieren, das normale Funktionieren der Regierungsorgane tief zu stören, vertrauensvolle Beziehungen zu zerstören und freimütige Aussprachen zu verhindern ...[45]

Wir hatten es bisher weitgehend mit Stellungnahmen mehr allgemeiner Art zum römisch-kurialen Integrismus zu tun. Doch der Tagebuchschreiber fürchtete nicht das Axiom *Nomina sunt odiosa.* Einige Eintragungen nennen, wie wir schon gesehen haben, deutlich Ross und Reiter. Besonders oft hat er dabei seinen Mitbruder Édouard Dhanis im Visier, so auch am 26. September 1961:

> Heute morgen, als ich auf den Wagen wartete, der mich mit dem alten P. Hürth[46] zur Cancelleria bringen sollte, kurzer Wortwechsel mit P. Dhanis auf dem Perron der Gregoriana. Gestern hatte ich ihm an derselben Stelle gesagt: ‚Ich respektiere Ihr Stillschweigen, doch ich bin immer bereit, mitbrüderlich mit Ihnen über die Vorwürfe in der Lehre zu sprechen, die Sie mir zu machen haben, sobald Sie es wünschen'. Nach der üblichen Begrüßung sagte er mir heute morgen: ‚Ich habe nicht recht verstanden, was Sie mir gestern sagen wollten'. Ich antworte ihm, dass wir seit neun Tagen kein einziges Wort über die Gegenstände unserer Kommission miteinander gewechselt haben, dass er sich indes sehr viel mit mir beschäftigt und dass ich von ihm gern einige Erklärungen hätte über den einen oder anderen Abschnitt der von ihm verfassten Texte. Er antwortet mir: ‚Ich werde Ihnen nicht antworten'. Ich frage ihn, warum nicht. Er antwortet mir: ‚Ich habe meine Gründe'. Ich sage ihm: ‚Das ist eine sehr schwerwiegende Verweigerung, für die es keinen Grund gibt'. Dann kommt P. Hürth und wir lassen ihn zusammen mit uns im Auto Platz nehmen.[47]

Am 6. März 1962 berichtet de Lubac über eine Sitzung der Vorbereitenden Kommission:

> Man spürte eine panische Angst, in irgendeinem Punkt die souveräne Freiheit des Papstes zu schmälern, sei es in Bezug auf das corpus der Bischöfe (‚subjective'), sei es in Bezug auf die Tradition (‚objective'). Dieser letzte Punkt wurde des langen und breiten von P. Dhanis ausgeführt. Der Papst, sagt er, hat es nicht nötig, die Bischöfe zu konsultieren bzw. auf irgendeine Weise die Tradition zu befragen. Er kann ein Dogma definieren, für das die Tradition keinerlei Hinweis enthält. Wenn das Dogma definiert ist, dann hat man daraus zu schließen, dass es implizit in der Schrift enthalten war, obwohl es niemand je vermutet hat.[48]

---

[45] Ebd. II, 423.

[46] Franz Hürth (1880–1963), Moraltheologe an der Gregoriana und einer der Berater Pius' XII., Mitglied der Vorbereitenden theologischen Kommission, 1962 Konzilsexperte.

[47] Carnets, I, 40; vgl. auch I, 49–50.

[48] Ebd. I, 69.

Auf de Lubacs Liste der römischen Integristen steht auch Mgr. Fenton[49]. Über ihn notiert er am 10. März 1962:

> Mgr. Fenton ist ein guter, fetter, freundlicher amerikanischer Junge. Er erzählt mir von seinem kranken Herzen, bittet mich, für ihn zu beten usw. Doch sein einziger Kirchenvater ist Bellarmin. Er ist ein integraler und simplistischer ‚Posttridentiner', und er ist ein Fanatiker.[50]

Zum selben Tag findet sich eine Eintragung über P. Hürth:

> Bei dieser letzten Sitzung hat auch P. Hürth das Wort ergriffen. Er spricht mit Autorität, ergeht sich in Subtilitäten, verliert den Faden. Man spürt, dass er sehr gehört worden ist (er wird es von einigen immer noch), doch er ist nicht mehr im Vollbesitz seiner Mittel. Er argumentiert mit einer von Pius XII. gehaltenen Rede, die von P. Larraona[51] als irrig erklärt wurde und die Pius XII. trotzdem im ‚Osservatore Romano' drucken ließ. Er insistierte auf der in seinen Augen entscheidenden Tatsache, dass diese Rede erst zwei oder drei Tage nachher erschien, was beweisen würde, dass der Papst die Zeit hatte, über die Einwände Larraonas nachzudenken. Seine Worte hätten unter diesen Umständen also ein ganz besonderes Gewicht, was uns dazu verpflichten würde, sie durch das Konzil zu ratifizieren usw. usw. Man entschied, dass P. Hürth ein schriftliches Votum verfassen und dass eine Unterkommission darüber befinden sollte. Es ist ein schönes Beispiel für diese erschreckend dekadente Theologie einer bestimmten Zahl von römischen Theologen, vor allem der Gregoriana, die unter Pius XII. allmächtig waren und deren Einfluss noch auf der Vorbereitenden Kommission lastete. Hoftheologie. Man spürt bei ihnen die Nostalgie nach einer Zeit, in der sie durch den Papst Rede auf Rede verkünden ließen, in die sie ihre kleinen Ideen unterbrachten. Sie würden gern immer noch die ganze Theologie, mehr noch, den Glauben selbst der Kirche, durch ein ökumenisches Konzil proklamiert, auf dieses unendlich Kleine und unendlich Komplizierte reduzieren.[52]

Kandidat auf de Lubacs Liste der römischen Integristen ist auch Mgr. Piolanti[53]. Über ihn notiert er am 19. November 1962:

> Mgr. Piolanti, Rektor des Lateranum, hat gestern im großen Saal seiner Universität eine feurige Rede gehalten. Es war die Schlusssitzung einer Woche von Vorträgen über die Konzilien. Er soll erklärt haben, dass das Konzil alle modernen Irrtümer verurteilen wird, vor allem diejenigen, von denen in *Humani generis* die Rede ist, und ganz besonders die ‚Nouvelle théologie' (nach P. Paul Goubert[54], der anwesend war, und der meint, dass diese Woche des Laterans ein Erfolg war).[55]

„Bei der Eröffnungssitzung", heißt es in derselben Tagebucheintragung, „hat Mgr. Parente[56], Assessor beim Heiligen Offizium, eine ähnliche Rede gehalten. Er ging bei den Verurteilungen bis auf Descartes, Kant und Hegel

---

[49] Joseph Fenton (1906–1969), Dogmatikprofessor an der Katholischen Universität von Washington, Mitglied der theologischen Vorbereitungskommission und Konzilsexperte.

[50] Carnets, I, 81–82.

[51] Arcadio Larraona (1887–1973), 1959 Kardinal, 1962–1968 Präfekt der Ritenkongregation.

[52] Carnets, I, 82.

[53] Antonio Piolanti (1901–2001), Rektor des Lateranum und Konsultor des Heiligen Offiziums. Mitglied der Vorbereitenden theologischen Kommission und Konzilsexperte.

[54] Paul Goubert (1901–1967), Jesuit und Professor am Institut catholique von Lyon.

[55] Carnets, I, 22.

[56] Pietro Parente (1891–1986), 1959 Assessor des Heiligen Offiziums, Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre (1965–1967), 1967 Kardinal.

zurück."[57] Am 17. Februar kommt de Lubac noch einmal auf Mgr. Piolanti zu sprechen:

> Ein holländischer Biennist aus dem Bellarmino hat mich besucht. Er verkündigt mir, dass ein dickes Buch auf Italienisch erschienen ist über Le ‚surnaturel', ein von Mgr. Piolanti geleitetes Sammelwerk[58]. Ein ganzes Kapitel sei gegen mich gerichtet und reihe meine Position unter die schwersten Irrtümer der Zeit gegen den Glauben. Verfasser des Kapitels ist P. Perego SJ, der sich seit zehn Jahren schon mehrmals gegen mich hervorgetan hat. Vor vier Tagen veröffentlichte der ‚Osservatore Romano' einen dithyrambischen Artikel über dieses Werk.[59]

De Lubac bezeichnet Mgr. Piolanti schon im Zusammenhang der Sitzungen des Vorbereitungskommitees als ‚Integristen und Extrinsezisten'.[60]

Der von der Presse sonst als Haupt des römischen Integristen behandelte Kardinal Ottaviani kommt bei de Lubac, wie wir weiter oben schon gesehen haben, verhältnismäßig gut weg.[61] Am 12. September 1961 notiert er über ihn in seinem Tagebuch:

> Im Laufe des Jahres hat Kardinal Ottaviani einen Band mit Schriften und Reden unter dem Titel ‚Le boulevard'[62], auf französisch: ‚Le rempart'[63] veröffentlicht. Zu defensiv. Ich fürchte, dass die wahre Übersetzung lauten müsste: ‚La ligne Maginot'.[64]

2. Zunehmende Anzeichen einer neuen Abirrung der Theologie

Wie bereits angedeutet, werden mit dem Fortgang des Konzils die Attacken auf den römisch-kurialen Integrismus immer seltener. Neue Gefahren geraten ins Visier des Tagebuchschreibers, aber sie werden zunächst noch nicht unter dem Etikett „neuer Integrismus" verbucht. Noch während der ersten Sitzungsperiode nimmt de Lubac am 11. Oktober 1962 zu dem von P. Chenu OP[65] vorbereiteten Manifest zur Eröffnung des Konzils Stellung:

> P. Daniélou ist sehr zurückhaltend. Nach dem, was er mir gesagt hat, wäre ich es auch. Ich fürchte etwas von demagogischem Ton und naturalistischem Geist, als ob die Kirche, weil sie sieht, dass sie die Menschen nicht mehr mit der Botschaft Christi, mit dem christlichen Mysterium, interessiert, eine Ersatzaktivität suchte, um zu überleben. Alles muss sich aus dem Glauben ergeben; dieser muss explizit und an erster Stelle stehen, vor allem in einem Konzil.[66]

Ein Artikel der italienischen Zeitung ‚L'Espresso', in dem das Konzil als eine Rehabilitierung der von de Lubac und anderen vertretenen sog. „Nou-

---

[57] Carnets, I, 22.
[58] Il soprannaturale, a cura di *A. Piolanti*, Turin 1960.
[59] Carnets, I, 31–32.
[60] Ebd. I, 52.
[61] Vgl. weiter oben im Text.
[62] Il baluardo, Rom 1961.
[63] Tatsächlich hat die französische Übersetzung, Rom 1963, den Titel „L'Église et la Cité".
[64] Carnets, I, 32.
[65] Marie-Dominique Chenu (1895–1990), von 1920 bis 1942 Rektor des Dominikanerstudienhauses Le Saulchoir. Nach Indizierung seines Buches ‚Une école de théologie. Le Saulchoir' Lehrverbot an der Ordenshochschule, Lehrtätigkeit u.a. am Pariser Institut catholique.
[66] Carnets, I, 104.

velle théologie" interpretiert wird, veranlasst am 29. Oktober 1962 folgenden Eintrag in das Tagebuch:

> Solche Artikel dienen dazu, eine Kampfatmosphäre zu schaffen, wenn schon nicht im Innern des Konzils, dann wenigstens in seinem Umfeld, in der öffentlichen Meinung, und alles zu verfälschen.[67]

Am 16. November 1962 notiert de Lubac in seinem Tagebuch:

> Um 16.30 Uhr Vortrag von Hans Küng, Professor in Tübingen, über die Kollegialität des Episkopats und die Dezentralisierung der Kirche. Er spricht mit der Verwegenheit der Jugend. Es ist seltsam, dies alles in Rom erschallen zu hören. Ich würde mir ein wenig mehr Ruhe und Innerlichkeit wünschen.[68]

Am 3. bis 5. April 1963, also in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Sitzungsperiode, notiert de Lubac:

> ‚Time' erwähnt auch die Vorträge von Hans Küng, der in Chicago, Notre Dame, Boston eine Art von radikalem Reformprogramm lanciert hat (Abschaffung des ‚Nihil obstat', des Index, des Sekrets des Heiligen Offiziums, dessen Methoden offend not only against the Gospel, but against the natural law, which is often quoted usw.[69]

Am 20. November 1963 – die zweite Sitzungsperiode war am 29. September eröffnet worden – hält der Tagebuchschreiber – noch kommentarlos – fest:

> Einige Priester der ‚Mission de France'[70] sind nach Rom gekommen und suchen das Konzil zu beeinflussen. Einer von ihnen macht Propaganda gegen die Atombombe.[71]

Einen Tag zuvor gibt es die Eintragung:

> Man spricht in diesen Tagen von in Frankreich erschienenen Artikeln über die Priesterehe. Es scheint so, dass es hier eine organisierte Propaganda gibt.[72]

Am 23. November notiert de Lubac:

> In Italien und auch sonstwo reduzieren einige alles auf Politik. Sie sagen, alles was tendenziell die Kurie schwächt, ein ‚technokratisches' Organ, erschüttert tendenziell die kapitalistische Ordnung. Von daher kommt die Feindschaft der rechten Presse gegen das Konzil.[73]

Etwas weiter unten vergleicht der Tagebuchschreiber die zwei Varianten des Extremismus:

> Die oft nicht nachprüfbaren Gerüchte dieser Art (über den möglichen Abzug der Italiener vom Konzil) werden zu leichtfertig von einer extrem antikurialistischen, ja antirömischen Partei verbreitet, die dem umgekehrten Extremismus analog ist.[74]

---

[67] Ebd. I, 182.
[68] Ebd. I, 305.
[69] Ebd. I, 546.
[70] Das 1942 in Lisieux eröffnete Seminar ‚Mission de France' war die erste Institution, die Priester gezielt auf ein Leben unter den Arbeitern ausbildete. Weitere Einzelheiten bei *G. Siefer*, Mission de France, Mission de Paris, in: LThK 7 (1998) 295–296.
[71] Carnets, II, 38.
[72] Ebd. II, 37.
[73] Ebd. II, 41.
[74] Ebd. II, 41–42.

Am 28. November 1963 kommentiert de Lubac die Gründung der Zeitschrift ‚Concilium':

> Während der Kongregation Treffen im Hotel ‚Columbus' (via della Conciliazione) für den Start der internationalen Zeitschrift ‚Concilium'. Zunächst Treffen des Leitungskommitees um die Patres Rahner und Schillebeeckx[75], dann erweiterte Versammlung. Die Organisation scheint seriös zu sein, der Geist zu trocken, zu ‚universitär', die Sprache zu ‚wissenschaftlich'. Die Theologen nehmen sich zu sehr ernst usw. Die beiden Direktoren erweisen sich indessen als sympathisch.[76]

Man wird die folgenden Kommentare zu dieser Zeitschrift im Auge behalten, sie sind aufschlussreich für die wachsende Distanzierung de Lubacs von einer gewissen Theologie, die er später als säkularistisch ablehnen wird. Aus einem Eintrag zum 3. Dezember 1963 ist zu schließen, dass die Priester der ‚Mission de France' im Visier des Tagebuchschreibers bleiben:

> Abbé André Laurentin[77] (Mission de France) geht uns auf die Nerven mit seinem Bericht über die Propaganda, für die einige Priester der ‚Mission de France' nach Rom gekommen sind, vor allem, was die Atombombe angeht. Er hat den Ton eines *miles gloriosus*. Er erklärt mir mit überlegener Miene, dass er an die ‚prophetischen' Gesten glaubt und dass ein Staatschef den Mut zu vollständiger Abrüstung seines Landes haben müsse usw. Ich frage mich, warum unsere Bischöfe sich mit solchen Leute umgeben und von ihnen umgarnen lassen.[78]

Am 9. Dezember äußert de Lubac erneut Ärger über die Medien:

> Am 6. gab es am Abend eine miserable Vorstellung des Konzils in ‚Cinq colonnes à la une'[79], verkürzte, auf Täuschung abzielende Interviews, der übliche Hohn und Spott, doch am Schluss eine Ansprache des Heiligen Vaters für die Katholiken Frankreichs. Im ‚Figaro' vom 9. Dezember gab es einen tendenziösen und unglücklichen Artikel des Abbé René Laurentin[80]: ‚Der Preis, mit dem das Zweite Vatikanum bezahlt wurde'. Ein Artikel zum Lob von P. Congar anlässlich des zu seiner Ehre gegebenen Festes am Sonntag dem 8. im Saulchoir. Verdientes, wenn auch disproportioniertes Lob. Einerseits ist die Optik des ganzen Artikels von einem übertriebenen französischen ‚Provinzialismus'. Andererseits spricht er vom Konzil, als ob dieses die ganze französische Avantgarde-Bewegung ratifiziert, sich zu eigen gemacht hätte, als ob alles in der Bewegung der Arbeiterpriester, der ‚Mission de France' usw. vollkommen gewesen wäre. Außerdem ist der Gesichtspunkt zu ‚dominikanisierend'. Zum Beispiel gibt es kein Wort zu den Irrungen von Montuclard[81] und anderen. Schließlich, als Folge davon, Irrtümer über die Affäre von Fourvière. Sie habe erst 1954 stattgefunden, als ob es sich um eine Folge der Affäre der Arbeiterpriester und der Schwierigkeiten, die den Dominikanern gemacht wurden, gehandelt habe. Lächerliche Vergröberungen: ‚Fourvière, die theologische Fakultät der Jesuiten, ist geschlossen, die Professoren sind in alle Welt zerstreut (!)'.[82]

---

[75] Edward Schillebeeckx, geb. 1914, Theologieprofessor in Löwen und Nijmegen.
[76] Carnets, II, 49.
[77] André Laurentin (1922–1998), 1962–1964 Vikar an Saint-Hippolyte (Paris).
[78] Carnets, II, 55.
[79] Bekanntes und beliebtes Politmagazin des französischen Fernsehens dieser Jahre.
[80] René Laurentin, geb. 1917, Theologieprofessor an der katholischen Universität von Angers, Mariologe, Konsultor in der theologischen Vorbereitungskommission, Konzilsexperte.
[81] Maurice Montuclard (1904–1988), Dominikaner von 1928 bis 1953, dann Ökonomist und Soziologe.
[82] Carnets, II, 59.

De Lubacs Sorgen um die Zukunft von Glaube und Kirche wachsen. Am 5. Juni 1963, also in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Sitzungsperiode, lautet seine Tagebucheintragung:

> Heute, Freitag Abend, nach dem Abendessen Unerhaltung mit den Patres Lucas[83] und Bosc[84]. In verschiedenen Milieus machen wir alle drei die gleichen Feststellungen über die schwere Krise des Glaubens, die in Frankreich wütet, und über die wachsende Trennung beider gegnerischer Lager.[85]

Orientierung in der Glaubenskrise findet de Lubac in einer Predigt Pauls VI., die in seinen Augen von „allen Integrismen befreit":

> Am 12. März 1964 eine Ansprache Pauls VI. in der Gregoriana. Er sagt nicht, dass eine Lehre sicher ist, dass eine Theologie gut ist, wenn sie eine solche von dieser oder jener Schule ist oder wenn sie mit dem hl. Thomas konform geht oder wenn sie sich auf die 24 Thesen[86] gründet usw., sondern wenn sie der geoffenbarten Wahrheit entspricht, die das Licht und die Kraft der menschlichen Intelligenz übersteigt, die nicht in ihren Grenzen eingeschlossen und einer persönlichen Auslegung unterworfen werden darf. Dies ist das richtige Kriterium, das uns a) zum Wesentlichen zurückführt, b) uns von allen Integrismen befreit, c) der seit einiger Zeit gefährlichsten Tendenz Abhilfe bringt, welche unsere Integristen (und viele andere) nicht sehen. Kurz vorher, Einweihung des Lehrstuhls des hl. Thomas im Lateranense durch Mgr. André Combes[87], der die Notwendigkeit der 24 Thesen behauptete. Nun, dieser ‚Thomismus' des 20. Jhs., vor allem der anscheinend engste und strengste, deckt alles, er hat offiziell die ‚Action française'[88] gedeckt, er hat den Progressismus gedeckt.[89]

Die französischen Bischöfe tragen an dieser Glaubenskrise Mitschuld. Am 27./28. April 1964, also zwischen der zweiten und dritten Sitzungsperiode, notiert der Tagebuchschreiber:

> Wie schwer fällt es unseren Bischöfen, die ‚Kollegialität' zu verstehen! Sie ist nicht die kollektive Organisation und das Anonymat des Episkopats mit dem fatalen Korollarium der Entfremdung des Bischofs von seinen Diözesanen und der Flucht vor den persönlichen Verantwortlichkeiten. Das genaue Gegenteil ist wahr. Die erste Pflicht des Hirten ist, den Glauben zu lehren, zu predigen, darzulegen, seine Implikationen für das Leben zu entfalten, ihn zu verteidigen. Es ist das, was heute in Frankreich am meisten fehlt. In Frankreich löst sich gegenwärtig der Glaube auf. Unsere sehr eifrigen Bischöfe scheinen das nicht zu sehen. Keines Hirten Stimme erschallt mit voller Lautstärke. Niemals die Darlegung eines Glaubensgeheimnisses und zunächst des Geheimnisses Gottes. Das ewige Lied über die ‚Action catholique'[90] ist da kein Ausgleich.

---

[83] Jean Lucas (1906–1970), französischer Jesuit, seit 1960 Direktor der französischsprachigen Sendungen von Radio Vatican.

[84] Robert Bosc (1909–1979), französischer Jesuit, 1960–1975 Professor für internationale Beziehungen am Institut für Soziale Studien des Institut catholique von Paris.

[85] Carnets, II, 89.

[86] Anspielung auf die 1914 von der Kongregation für die Seminarien und Universitäten aufgestellten 24 Thesen über die Hauptpunkte des Thomismus.

[87] André Combes (1899–1969), französischer Priester, Spezialist für Therese von Lisieux, Konzilsexperte.

[88] Royalistische und nationalistische, im Umkreis von Charles Maurras entstandene, im Anschluss an die Kirche für Ordnung eintretende Bewegung, 1926 formell durch Pius XI. verboten. Einzelheiten bei *Cl. Müller*, Action française, in: LThK 1 (1993) 121.

[89] Carnets, II, 106.

[90] Zur Geschichte und Problematik dieser Bezeichnung für die Aktivität katholischer Laien vgl. *P. Becher*, Katholische Aktion, in: LThK 5 (1996) 1347–1348.

Ein Missverständnis entfaltet sich und vertieft sich von Tag zu Tag mehr zwischen zahlreichen französischen Katholiken, die an sich schon wenig gläubig, politisiert und von einer progressistischen Ideologie der Lettre[91] beeinflusst sind, und dem konziliaren Aggiornamento. Das Konzil wurde zunächst in den Kategorien des Fortschritts interpretiert, doch schon jetzt erklären sich die Katholiken für enttäuscht. Sie begreifen, dass ihre Wünsche nicht ratifiziert werden. Daher die Kritik, die sich gegen das Konzil und den Papst erhebt.[92]

Nach dem Zitat aus einem Newman-Brief über den sich immer mehr ausbreitenden Atheismus[93] schreibt de Lubac am 24. Juni 1964:

Genau diese große Tatsache, die Newman wahrnahm, müsste in erster Linie das Konzil beschäftigen.[94]

Am gleichen Tag:

Vor 15 Jahren fand eine minutiöse, misstrauische, a priori feindliche Kontrolle des kleinsten Details unserer Lehre statt, nicht um darin einen Irrtum, sondern irgend etwas weniger strikt ‚Klassisches', d. h. etwas weniger an die Thesen, die Mentalität einiger Theologen vor Ort Angepasstes, aufzudecken. Und es wurden schwere Sanktionen ergriffen, entgegen aller Gerechtigkeit, unselig für die Kirche, beleidigend für die Wahrheit (vgl. den Fall des armen P. Alexandre Durand[95]), ohne dass irgendein Oberer zu reklamieren, eine Untersuchung zu erbitten, selbst ein wenig näher hinzuschauen wagte, worum es denn eigentlich ging. Es waren nicht die Genauigkeit und die Strenge großer Unternehmungen, sondern die hinterhältige Willkür und die Atmosphäre kleiner Intrigen des Verfalls. Heute kann ein jeder, privat oder öffentlich, mündlich oder schriftlich, innerhalb der Studienhäuser oder außerhalb von ihnen, jede beliebige Lehre vertreten, den Glauben erschüttern, selbst die Idee des Glaubens infrage stellen, ohne dass irgendein Oberer einschreitet ... Wohin wird uns diese mangelnde Konsequenz noch führen?[96]

Am 10. September 1964, also vier Tage vor der Eröffnung der dritten Sitzungsperiode, greift de Lubac das Stichwort ‚Anarchie' im Brief eines Mitbruders auf:

Seit diesem Winter habe ich diese wachsende Anarchie beobachtet, zahlreiche Slogans, zweideutige Sätze, doppeldeutige Urteile machen sich um das Thema der Öffnung der Kirche zur Welt hin breit. Gewisse Leute reden von einer ‚weiteren Transzendenz auf den Menschen hin', die uns der Dialog mit dem Atheismus entdecken lässt. Andere weisen jede Vorstellung von Offenbarung zurück. Sie reden davon, ‚die theologische Lehre in ihrer Tiefe zu verwandeln' und ihre Erklärungen lassen ahnen, dass es darum geht, die Dogmen aufzuheben, den christlichen Glauben über Bord zu

[91] ‚La Quinzaine' (1950–1954) und ‚Bulletin' (1954–1956) ablösende französische Zeitschrift, stark geprägt von der Problematik des römischen Verbots der Arbeiterpriester.

[92] Carnets, II, 107–108.

[93] Brief vom 6. Januar 1877 an Maskell, zitiert in: *W. Ward*, The Life of John Henry Cardinal Newman, II, London [u.a.] 1912, 416: „In etwa 50 Jahren wird eine Zeit kommen, in der der Unglaube sich ausbreitet. Dann haben sich die Wasser wie eine Sintflut ausgebreitet. Ich sehe die Zeit, die auf mein Leben folgt. Nur die Gipfel der Berge werden sich noch sehen wie Inseln in einer Wüste des Wassers. Wenn ich einen intelligenten, nachdenklichen jungen Mann sehe, dann zittere ich wie aus Angst und Schrecken, wenn ich an die Zukunft denke. Wie wird er dieser Sintflut der Vernunft, die da gegen das Christentum anwächst, widerstehen können?"

[94] Carnets, II, 109.

[95] Alexandre Durand (1898–1953), Theologieprofessor in Fourvière/Lyon, 1950 vom Lehramt ausgeschlossen.

[96] Carnets, II, 110.

werfen, wobei man eine gewisse Organisation der Kirche beibehält, nachdem sie umgewandelt und laizistsch gemacht wurde.[97]

Am 24. September kommt der Tagebuchschreiber auf das Thema der Öffnung der Kirche zur Welt zurück. Er fürchte,

ganz allgemein, dass der heute in der Kirche verbreitete Wunsch nach einer ‚Öffnung zur Welt' eine konfuse Haltung erzeugt, die uns nicht mehr mit der gleichen Gewissheit und Wahrheit wie der Apostel sagen lässt: ‚Wir sind nicht mutlos in unserem Amt, wir haben uns von aller schändlichen Heimlichtuerei losgesagt, denn wir gehen nicht mit Arglist um und verfälschen auch das Wort Gottes nicht' (2 Kor 4,1–2).[98]

Eine Formulierung seines Briefpartners aufgreifend, schreibt de Lubac diesem im Zusammenhang der Diskussionen um das Schema 13[99] am 25. September 1964:

Ja, man muss sich an alle Menschen wenden, doch das heißt nicht ‚an den einfachen Mann auf der Straße'. Man muss für viele lesbar sein. Doch ich glaube nicht, dass man jemals lesbar ist, indem man etwas von Bedeutung sagt, wenn man zu sehr danach sucht, es zu sein, wenn diese Sorge vorherrschend ist, und wenn man dazu bei der zaghaften Vorstellung von einer ‚Vorevangelisierung' steckenbleibt. Wenn dieses Schema trotz seiner Verdienste kaum lesbar ist, dann vor allem deshalb, weil es von einer verschwommenen Lehre ausgeht und weil man ihm eine übertriebene Zaghaftigkeit anmerkt. Auf diese Weise kann man nur eine Halbwahrheit bieten, ein halbbanalisiertes Evangelium, eine halbe Hoffnung, einen kraftlosen Moralismus, eine zu negative Apologetik. Der Leser wird einen im Ton gemäßigten ‚Triumphalismus' wittern, wo doch die geistliche Kraft eines demütigen Glaubens aufstrahlen müsste. Je mehr man sich durch die Skrupel, die sich hinter dem Wort ‚Vorevangelisierung' verbergen, von einer entschlossenen Sprache entfernt, umso mehr akzentuiert man die Fehler, auf die Sie hinweisen. Die Kirche erscheint dann mehr oder weniger als ein ‚An-sich', und nicht als die Botschafterin einer auf Jesus Christus gegründeten Hoffnung. Das Übernatürliche erscheint, im Maße, als man es einzufügen wagt, als etwas Hinzugefügtes. Christus scheint nur ein Mittel zu sein. Die Welt bekommt durch ihn nicht mehr ihre Bedeutung. Die Eschatologie schmeckt nach Zeitlichem. Die *altior dignitas*, auf die man den Menschen hinweist, ist etwas sehr Verschwommenes usw. Die Welt trifft man nicht ins Herz, und der christliche Glaube ist halb verraten. Diese allgemeine Bemerkung genügt nicht für alles, gewiss nicht! Nicht weniger als andere bekenne ich die Notwendigkeit, die Welt von heute kennenzulernen, ihre Probleme zu verstehen, ihre Ängste wie ihre Hoffnungen zu teilen. Doch warum bilden sich heute einige ein, dass dies zu Lasten der christlichen Kraft und Klarheit geschehen müsse? Warum scheinen sie darauf zu verzichten, einmal mehr die volle und freudige Ankündigung der Guten Nachricht in den Ohren aller erschallen zu lassen? Warum zögern sie, unsere Hoffnung mit denjenigen zu teilen, denen wir sie mitteilen sollen? Es gibt hier eine Aufweichung, die zahlreiche Gläubige bekümmert und die zahlreiche Ungläubige feststellen. Während wir meinen, uns ihnen auf diese Weise zu nähern, entfernen wir uns von ihnen. Wenn wir nicht a priori davon überzeugt sind, aufgrund der Glaubenssicht, dass es eine bestimmte präetablierte Harmonie zwischen der in ihrer Fülle verstandenen Offenbarung Christi und der geheimen Erwartung gibt, die Gott in die Tiefe des Menschen aller Zeiten eingesenkt hat, dann verfehlen wir den apostolischen Mut, der allein eine Chance hat, den Menschen unserer Zeit zu erreichen. Wir machen eine *captatio benevolentiae*, welche sehr viele Formen haben kann, von der Kinderei

[97] Ebd. II, 111.
[98] Ebd. II, 138.
[99] Aus dem Schema 13 wird die spätere Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes).

bis zu einem widerwärtigem Manöver. Natürlich, unser Schema verfällt nicht total in solche Exzesse, doch es gibt heute diese schiefe Ebene, die ich genannt habe, in einem Teil der Kirche. Und ich glaube, es ist unsere Pflicht, von Anfang an solchen möglichen Verführungen zu widerstehen usw.

Sein eigener Kommentar zu diesem Brief lautet: „Ich habe Zweifel, dass dieser Brief irgendeinen Einfluss hat, um meinen Korrespondenten zu überzeugen." [100]

Am 10. Oktober 1964 notiert der Tagebuchschreiber:

In den Zeitungen (selbst vor kurzem noch in ‚Le Monde') spricht man weiter von ‚konservativen' und ‚fortschrittlichen' Bischöfen und teilt sie in Parteien auf. Man hat keinerlei Kenntnis von der christlichen Tradition. Man redet, als ob die Kirche im Mittelalter (einem oft späten Mittelalter) gegründet worden wäre, und von diesem Mittelalter kennt man nur einige historisch schlecht verstandene und karikiert dargestellte Züge. Man scheint zu glauben, dass es bei den Christen vor unserem Jahrhundert keinerlei Bewusstsein von religiöser Freiheit gegeben habe und auch keinerlei den Laien zuerkannte Initiative usw. [101]

Henri Fesquet, der Konzilsberichterstatter der Zeitung ‚Le Monde', hatte das Konzil kritisiert, es befasse sich nach seinen langen Debatten über kirchliche Angelegenheiten viel zu kurz mit den ‚wirklichen Problemen der Welt'. Dazu de Lubac in seinem Tagebuch am 10. Oktober 1964:

Von der Kirche, vom ‚Volk Gottes', von der christlichen Offenbarung, von Jesus Christus, von der Heiligen Schrift, vom Leben der Liturgie zu sprechen, heißt demnach, sich mit ‚ausschließlich kirchlichen Problemen' zu befassen? Sind die Probleme, die man aktuell nennt, die einzigen ‚wirklichen Probleme'? Kann ein Christ so denken? Und das Problem seiner Bestimmung, unserer allgemeinen Bestimmung, ist das nicht für einen jeden das höchste Problem? Ich schreibe Fesquet, um ihm das klarzumachen. [102]

In seinem Tagebuch vom 11. Oktober zitiert de Lubac aus diesem Brief an den bekannten Journalisten:

... Sie sagen uns, das Zweite Vatikanum habe bis jetzt ‚rein kirchliche Probleme' behandelt. Alles hängt von dem Sinn ab, den man den Worten gibt. Sollte die Reform der Liturgie etwa nicht das Leben aller Laien, und tiefer, als man vermuten könnte, interessieren? Und ist das Schema über die Kirche nicht zu einem großen Teil auf der Basis des ‚Volkes Gottes' konstruiert? Was das Schema über die Offenbarung angeht, welches von Gott spricht, der alle Menschen zu sich ruft, vom Evangelium Jesu Christi, von der Lektüre und vom Studium der Heiligen Schrift, betrifft es nicht direkt alle Christen und sogar, unserer Hoffnung nach, alle Menschen? Bemüht sich das Konzil nicht darum, uns von dieser in ihrer Radikalität unglücklichen Trennung von Kirchenleuten und Laien zu befreien? Sie sprechen dann von den ‚wirklichen Problemen der derzeitigen Welt'. Besteht nicht die Rolle derer, die das Evangelium einer jeden Generation zu übermitteln haben, wesentlich darin, bei allem an das menschliche Problem par excellence zu erinnern, das der Bestimmung des Menschen usw.? [103]

13. Oktober 1964: eine Eintragung zum eben angesprochenen Status des Laien:

---

[100] Carnets, II, 141–142.
[101] Ebd. II, 197.
[102] Ebd. II, 198–199.
[103] Ebd. II, 199–200.

‚Die Laien sind diejenigen, die am Volk Gottes teilhaben'. Jean Guitton[104] in ‚La Croix' vom 12. Oktober 1964. Die Formel ist heute geläufig, aber sinnwidrig. Am Volk Gottes haben teil alle Christen, alle Gläubigen, seien sie nun ‚einfache Gläubige' oder ‚Hirten'.[105]

In der Eintragung vom 17. Oktober geht es um eine Frage, die den Tagebuchschreiber mehr und mehr beschäftigt:

Gespräch mit Abbé Berrar[106], Pfarrer von Saint-Germain-des-Prés, einer der zum Konzil eingeladenen Pfarrer. Er fragt mich, was ich von einer Theorie halte, die sich, wie er sagt, in Paris, vor allem im Klerus, auszubreiten beginnt: Die Welt sei von jeher christlich. Die christliche Offenbarung bestünde nur darin, uns dies zu sagen. Es ist der einfache Übergang vom Impliziten zum Expliziten usw. Ich antworte ihm, dass ich hundertprozentig dagegen bin, dass es sich, objektiv gesehen, um den Verrat des Evangeliums handelt. Es ist die Theorie, die P. E. Schillebeeckx OP jüngst sogar in Rom entwickelt hat und die das holländische Dokumentationszentrum (DOC) verbreitet. P. Chenu tendiert in einem kleinen Artikel der ‚Nouvelle Revue de Théologie' über die ‚Consecratio mundi'[107] dorthin.[108][109]

Einen Tag später:

Im Séminaire français zeigen sich am Donnerstag mehrere unserer Bischöfe über den Druck unzufrieden, den einige aus Frankreich gekommene Priester auf sie ausüben. Diese Priester wollen ihnen spektakuläre Erklärungen abringen gegen die Atompolitik der französischen Regierung. Sie suchen, Verdammungsurteile dieser Art bis in die Konzilstexte hineinzubringen. Dieselben Bischöfe sind unzufrieden über das durch einige Arbeiterpriester, die auf die Zustimmung von Kardinälen pochen, veröffentlichte Manifest. Doch man muss feststellen, dass sich unsere Bischöfe manchmal zu leichtsinnig mit Priestern umgeben, die weder eine Sendung noch Kompetenz haben, und die nichts anderes zu tun haben als zu agitieren.[110]

Am selben Tag:

Ich bin mit meinem Brief über das Risiko eines Missverständnisses, das sich hinsichtlich des Konzils abzeichnet, fertig. Mgr. Véniat[111] und P. Martelet[112] stimmen zu. Ich überreiche ihn heute Nachmittag im kanadischen Kolleg Kardinal Léger[113]. Ich schreibe P. Karl Rahner im Germanicum: ‚Meine Zeilen sind ganz vertraulich. Für den nächsten Freitagabend und Samstag ist ein Treffen von ‚Concilium' angekündigt. Seit ich den Text von P. Schillebeeckx über ‚Kirche und Welt' gelesen habe (DOC, nr. 142), empfinde ich ein großes Unbehagen. Es ist mir nicht nur unmöglich, mich an eine solche theologische Richtung anzuschließen, sondern ich glaube, dass es, wenn ich dazu die Kraft habe, meine Pflicht ist, sie zu bekämpfen. Wenn eine solche Richtung diejenige von ‚Concilium' sein sollte, dann ist es besser, dass ich mich sofort aus

[104] Jean Guitton (1901–1999), katholischer französischer Philosoph, Mitglied der Académie française. Nimmt ab der zweiten Konzilssitzung als Laie am Konzil teil.
[105] Carnets, II, 202–203.
[106] Émile Berrar, geb. 1912, 1957–1967 Pfarrer an der Kirche Saint-Germain-des-Prés in Paris.
[107] NRTh 86 (1964) 608–618.
[108] Korrektur: „Auch Rahner".
[109] Carnets, II, 218.
[110] Ebd. II, 220.
[111] Henri Véniat (1917–1998), Bischof von Sarh (Fort Archambauld im Tschad) von 1961 bis 1987.
[112] Gustave Martelet, geb. 1916, Dogmatikprofessor in Fourvière/Lyon, Konzilsexperte von Mgr. Véniat.
[113] Paul-Émile Léger (1904–1991), 1950–1968 Erzbischof von Montréal, 1953 Kardinal, ab 1968 Missionar in Kamerun. Mitglied der theologischen Kommission.

dem Leitungskomitee zurückziehe. Wie viel weiser, wie viel ausgeglichener, wie viel wirklich christlicher ist (zum Beispiel) das Denken eines P. Teilhard, das indes so viele Theologen aufschreckt. Niemals hätte er gesagt, dass die Offenbarung nichts anderes tut, als das implizite Christentum der profanen Welt zu entfalten. Ich rede Klartext, um deutlich zu sein. Doch dies muss für jetzt noch unter uns bleiben usw.'
Heute nachmittag übergebe ich meinen Brief (mit Anhängen) über die falschen Interpretationen des Konzils an die Adresse von Kardinal Léger.[114]

Am 19. Oktober, immer noch ‚Concilium' betreffend:

Unterhaltung mit Jean Guitton, der mich um Auskünfte über ‚Concilium' bittet. Er vermischt allzu leicht Rousselot[115] (Yeux de la foi), de Broglie[116], Bultmann, Küng, Arbeiterpriester usw. All das stellt für ihn die ‚progressistische Tendenz' dar. Es ist unmöglich, ihm die kleinste Erklärung zu Gehör zu bringen.[117]

23. Oktober 1964:

Eine Absurdität verbreitet sich mehr und mehr: Zu den Christen muss man nach dem Evangelium reden, zu den Ungläubigen müsse man nach dem Naturrecht reden.[118]

Am selben Tag geht es erneut um ‚Concilium':

Am Abend um 21 Uhr findet im Albergo Minerva ein Empfang der Hauptleiter und Organisatoren der Zeitschrift ‚Concilium' statt. Ich langweile mich in der Gesellschaft dicker, Zigarren rauchender holländischer Geschäftsleute. Es gelingt mir, P. Rahner zu erwischen (der von München kommt), und ich habe ihn zwei Minuten für mich. Er versichert mir, dass die These von Schillebeeckx nur eine persönliche Meinung ist, dass sie die Zeitschrift nicht beeinflussen wird, und er bittet mich eindringlich, im Leitungskomitee zu bleiben. Ich bin nur zur Hälfte beruhigt. In der folgenden Stunde habe ich die Gelegenheit, meine Meinung zu diesem Gegenstand dem Abbé Jorge Mejía[119] (Buenos Aires) und vor allem P. Vanhagen OP, dem Sekretär von ‚Concilium', zu sagen.[120]

Am 31. Oktober hat der Tagebuchschreiber wieder die Bischöfe im Visier:

Eine Nummer von ‚Homme nouveau'[121] kritisiert einen gewissen derzeitigen Stil, der ‚die Kirche auf den Knien vor einer Mehrheit zeigt statt der Wahrheit unterworfen'. Das ist eine Übertreibung. Doch kann man nicht leugnen, dass die Bischöfe, die Persönlichkeit im Geist des Glaubens zeigen, nicht sehr zahlreich in Erscheinung treten. Doch ist das nicht immer so bei zu großen Versammlungen?[122]

Am 7. November setzt de Lubac seine Kritik an der Konzilsberichterstattung des Le-Monde-Journalisten Fesquet fort:

---

[114] Carnets, II, 220–221.
[115] Pierre Rousselot (1878–1915), französischer Jesuit und Professor am Institut catholique von Paris, im Ersten Weltkrieg gefallen.
[116] Guy de Broglie (1889–1983), französischer Jesuit und Professor für Fundamentaltheologie am Institut catholique von Paris. Thomist in der Linie von Pierre Rousselot.
[117] Carnets, II, 226.
[118] Ebd. II, 245.
[119] Jorge M. Jejía, geb. 1923, Exeget an der katholischen Universtität von Argentinien, 1955–1977 Schriftleiter der Zeitschrift ‚Criterio', Konzilsexperte, 2001 Kardinal.
[120] Carnets, II, 247.
[121] Katholische Halbmonatszeitschrift.
[122] Carnets, II, 265.

In ‚Le Monde' vom 7. November ein Artikel von Henri Fesquet über die Arbeiten des Konzils. Zahlreiche Fakten- und Urteilsirrtümer. Im Schema über die Bischöfe beachtet er nur diesen Punkt: keine Verpflichtung zum Amtsverzicht von einer Altersgrenze an. Doch er sagt nicht, dass der Text vorsieht, dass die Bischöfe auf sehr drängende Weise zum Verzicht eingeladen werden, wenn sie es von sich aus nicht tun. Im Gegensatz dazu notiert er die Abschaffung der Inamobilität (Unversetzbarkeit) der Pfarrer. Nach Fesquet sind die wichtigen Themen des Schemas 13 in einigen Zeilen ‚schnell zusammengepfuscht'. Die einzigen wichtigen Themen sind für ihn diejenigen, in denen es um profane Dinge geht. Das Konzil ist in seinen Augen eine Art politischer Versammlung, die sich mit den aktuellsten Details befassen muss, indem es sowohl die jeweilige Lehre der Päpste und Bischöfe als auch die Initiative von Christen jeden Standes ersetzt. Er versteht nicht einmal den Prozess der Ausarbeitung der Texte für das Konzil. Er sieht nicht einmal, dass die Interventionen, die er kritisiert, genau dies zum Ziel haben, Anhaltspunkte für die Arbeiten der Kommission zu geben, welche jetzt einen neuen Stand des Schemas erstellen soll. Nichts ist weniger ‚schnell zusammengepfuscht', ganz im Gegenteil. Andererseits scheint er nicht nur als etwas Wunderbares, sondern bis heute Unerhörtes die Tatsache zu betrachten, dass ‚Bestimmte mit Nachdruck daran erinnert haben, dass es kein Diebstahl sei, wenn man sich die Güter beschafft, deren man unbedingt bedarf'. Er scheint keine Ahnung davon zu haben, dass es sich hier um allgemeine Lehre handelt, die geläufigste, überall, in der Kirche, dass sie ausdrücklich in den Moralvorlesungen behandelt und dass an sie in einer Menge von Briefen, Reden, Predigten usw. zahlreicher Kirchenmänner erinnert wird.[123]

Am 15. November 1964 kommt der Tagebuchschreiber auf das Problem Kirche/Welt zurück:

Man redet über viele Dinge, aber vor allem über die derzeitige religiöse Situation, über die Theorien, die aufkommen (vor allem im Zusammenhang mit P. Schillebeeckx), über die Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt usw. ebenso wie über das Priesterbild und seine Rolle. Ich bemühe mich darum, die Probleme auf ihren einfachsten Ausdruck, auf Begriffe des Glaubens, zu bringen. Ich suche auch zu zeigen, wie sehr die heute diskutierten Fragen es nötig hätten, auf ihrer Basis, durch eine kohärente Lehre über Natur und Übernatur, beleuchtet zu werden.[124]

Schon drei Tage später hat de Lubac Veranlassung, auf P. Schillebeeckx zurückzukommen:

Am Nachmittag bringt mich einer unserer Bischöfe zur Sala Santa Agnes (Piazza Navona), Treffpunkt des holländischen Zentrums. Vorträge von P. E. Schillebeeckx und Mgr. Helder Cámara. Zwei sehr verschiedene Redner. Der erste voller Kraft, sehr radikal, vollständig ohne Nuancen, ein Publikum, das man eher belehren und mäßigen müsste, mit sich fortreißend und aufstachelnd. Eher Volkstribun als Theologe. Nichts in seiner Rede, um an die Grundbedingungen eines jeden wirklich evangeliumsgemäßen und katholischen Aggiornamento zu erinnern. Doch er ist heute weniger maßlos als in seinem Vortrag über die Kirche und die Welt. Er hat eine große Überzeugungskraft, aber auch etwas Brutales und ohne dass etwas eine Innerlichkeit verrät. Der zweite Redner, dem es in diesem übervollen Saal an Lebensraum fehlt, war weniger pittoresk und weniger lyrisch als in dem Saal des CCC in der Nähe von St. Peter. Aber sein Wort zeigt seine an ihm bekannten Eigenschaften: Offenheit, Herz, poetische Imagination. Was bei anderen eine Chimäre wäre, ist bei ihm eine wirkliche Kraft, geistlichen Elan zu erwecken. Er ist bestimmt kein Organisator, aber es gibt bei ihm einen liebenswerten und tiefen Schwung, der vom Evangelium herkommt.[125]

[123] Ebd. II, 281.
[124] Ebd. II, 309.
[125] Ebd. II, 327–328.

Die dritte Konzilsperiode war am 21. November 1964 abgeschlossen worden. Am 28. März 1965 befindet sich de Lubac wieder in Rom und notiert in seinem Tagebuch:

In der Zeitschrift ‚Commonweal' einen langen, aus dem Deutschen übersetzten Artikel von Hans Küng gelesen: ‚The Council, End or Beginning?' (12.2.1965)[126]. Ein zum Aufruhr anstiftender, oberflächlicher und polemischer Artikel. Sehr feindlich gegen Paul VI. Untertitel des letzten Paragraphen: ‚A Standstill is no longer possible'. ‚Die katholische Kirche ist durch das Konzil in eine hoffnungsvolle Übergangsphase voll neuen Lebens und unvorhergesehener Bewegung hineingekommen, so dass sich bei Laien und Amtsträgern das Problem Ordnung und Gehorsam in neuer Weise bemerkbar macht: Was ist von dem Pfarrer oder Kaplan oder Laien zu halten, der den Impulsen des Konzils gehorsamer ist als vielleicht sein eigener Bischof? Gehorsam – gegenüber dem Willen Gottes! – ist von allen in der Kirche verlangt. Und je größer die Verantwortung, umso größer die Verpflichtung zum Gehorsam ... Sollte die von Johannes XXIII. und dem Konzil ausgelöste Bewegung in der katholischen Kirche künstlich gebremst werden, so ließe sie sich zwar nicht stoppen. Aber dies würde zu höchst gefährlichen Spannungen führen, vor denen man jetzt nur warnen kann, und zu einer äußerst ernsthaften Vertrauenskrise gegenüber dem kirchlichen Amte, die zwar nicht ein neues Schisma, das heute niemand der Mühe wert findet, wohl aber eine weitere stille Emigration aus der Kirche zur Folge haben wird bei so manchen, die durch das Konzil wieder neue Hoffnung auf eine erneuerte Kirche und geeinte Christenheit geschöpft haben. Und wer möchte die Verantwortung für solches auf sich nehmen? Ein demagogischer Artikel, voller Drohungen und voller Arroganz.[127]

29. März 1965:

Nach der Sitzung zur Kurie, Borgo S. Spirito, P. Jean Daniélou getroffen. Wir sind über zwei Punkte einig: 1. Der Artikel von Schillebeeckx in ‚Concilium'[128] ist schlecht; 2. Die Action catholique in der französischen Form von heute mit mandatierten und spezialisierten Laien ist schlecht.[129]

Drei Tage später notiert de Lubac in seinem Tagebuch:

11.30 Uhr ist die Sitzung zu Ende. Am Ausgang Gespräch mit Mgr. Wojtyla. Er ist voll eines tiefen christlichen Sinnes, ohne irgendeine Sklerose. Rückkehr zur via Aurelia. Wir nehmen Mgr. Helder Cámara zur Domus Mariae mit. Bei Tisch legt uns Mgr. McGrath[130] die stark vereinfachte Vorstellung dar, die in zahlreichen Ländern von einer ‚Nouvelle Théologie' entstanden ist. Sie wäre Sache von Avantgarde-Theologen, vereint in einer Art von Schule. Man vermengt miteinander Congar, Schillebeeckx, Daniélou, Rahner, ego usw.[131]

Am 2. April 1965 ist in einer Diskussion der imVatikan tagenden theologischen Kommission irgendwie die Rede von einer Gleichsetzung von ‚konkretem Evangelium' und Soziallehre der Kirche. De Lubacs Kommentar dazu:

---

[126] *H. Küng*, Das Konzil – Anfang oder Ende? Eine Bilanz am Ende der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanums. Deutsche Fassung zuerst veröffentlicht in der ‚Frankfurter Allgemeinen Zeitung' vom 18./19. Nov. 1964, dann erweitert u.a. in: KNA-Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil Nr. 8/9 vom 18. Februar 1965, 10–18, Zitat auf S. 18.

[127] Carnets, II, 344–345.

[128] Kirche und Menschheit, in: Conc(D) 1 (1965) 29–40.

[129] Carnets, II, 345.

[130] Marco Gregorio McGrath (1924–2000), 1964 Bischof von Santiago de Veraguas (Panama).

[131] Carnets, II, 358.

Da haben wir es: das Evangelium auf eine Soziallehre *reduziert*[132] und für gewisse Leute das Konzil (und die ganze dogmatische und spirituelle Tradition) auf einige Kapitel von *Gaudium et spes* reduziert. Der Rest wird nicht geleugnet, doch man hält ihn für Abstraktionen.[133]

Auch in dem folgenden Eintrag kommt die Sorge um ein falsches Verständnis des Konzils zum Ausdruck:

Ein jeder beklagt sich darüber, dass die Konzilstexte nicht seine kleine Idee enthalten. Jemand brachte heute gegenüber P. Martelet seine Enttäuschung zum Ausdruck, dass man in dem *De ecclesia* bzw. in dem Dekret über das Laienapostolat keine Darlegungen über die Produktion und den Konsum finde ... Gewisse Leute wollen, dass das Konzil über alles rede, nur nicht über die christliche Offenbarung.[134]

3. Der neue Integrismus: die säkularistische Theologie

Bei einer ganzen Reihe der im Vorausgehenden zitierten Tagebucheintragungen klang schon an, was dann im Frühjahr, in der dritten Zwischenperiode des Konzils, den Theologen immer mehr mit Sorge erfüllt: ein mehr und mehr aufkommender und, wie er meint, das Konzil und die Kirche bedrohender Säkularismus. Zunächst fällt das Stichwort „Verweltlichung" in einem Eintrag vom 5. April 1965. Nach dem Beginn der letzten Sitzungsperiode wird diese Verweltlichung bzw. Säkularisierung dann ausdrücklich als neue Form des Integrismus identifiziert. In der Tat lautet die Eintragung vom 5. April:

Im Wagen, der uns von Santa Croce abholte, neue Klagen von Mgr. Nagae[135] und Mgr. Fernandez[136] über die zu ‚humanistische', d. h. profane und naturalistische Ausrichtung des Schemas[137]. Mgr. Fernandez wiederholt uns, dass man dafür die Franzosen verantwortlich macht. Tatsächlich ist das derzeitige Schema vor allem lovanistisch; doch ich muss zugeben, dass die Mentalität der französischen Kirchenleute, die unsere Bischöfe umgeben, dieselbe ist.
Man spricht noch von *conceptio christiana*, doch nur noch sehr wenig von *fides christiana*. Man verwechselt das Aggiornamento, das darin besteht, uns von unseren Altertümeleien, von unseren Engheiten, von unserer Unkultur, von unseren klerikalen Egoismen zu befreien, mit demjenigen, das darin bestehen würde, uns von der Kraft des Evangeliums zu befreien, die es doch im Gegenteil wiederzufinden gilt. Zur Zeit versucht eine ganze Strömung, die Kirche mittels des Konzils in eine kleine Verweltlichung[138] zu ziehen.[139]

Am gleichen Tag:

---

[132] Kursiv im Original.
[133] Carnets, II, 365–366.
[134] Ebd. II, 373.
[135] Laurent Saroshi Nagae (1913–1998), 1957–1979 Bischof von Urawa (Japan).
[136] Alejandro Fernández Feo-Tinoco (1908–1987), 1952–1984 Bischof von San Cristóbal (Venezuela).
[137] Gemeint ist Schema 13, d.h. die Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes'.
[138] Französisch: Mondalisation.
[139] Carnets, II, 374.

P. Beda Rigaux[140] hat Propaganda gemacht (gestern vor mir), für eine Idee, die Mgr. Charue[141] heute Morgen gegen Ende der Sitzung mit Wärme vorträgt. Er bittet darum, dass man in dem Kapitel über den Krieg den Jesaja-Text zitiert, der auf der Stirnwand der UNO eingeschrieben ist (über die Waffen, die zu Winzermessern werden sollen usw.)[142], um deutlich die Übereinstimmung mit diesem Organismus zu unterstreichen. Mgr. Philips[143] hat die Sache sofort der Billigung mehrer Bischöfe vorgelegt, inmitten von mehreren kleinen Angelegenheiten, in der zerstreuten Atmosphäre eines Sitzungsendes. Und die Bischöfe haben mit Handzeichen zugestimmt, ohne achtzugeben. Ich habe sofort eine kleine Note verfasst und sie Mgr. Ancel[144] ausgehändigt. Der hat sie, nachdem er sie gelesen hatte, unmittelbar Mgr. Guano[145], dem Sekretär der Kommission im Augenblick, als er den Saal verließ, überhändigt. Ich habe in dieser Note zwei Argumente gegen die Insertion des Jesaja-Textes dargelegt: 1. Wie sehr man auch die UNO schätzen mag, ist es nicht angebracht, mit ihr einen solchen Parallelismus zur Schau zu stellen, und zwar auf eine fast servile Weise. 2. Mehr noch, dieser Jesaja-Text ist ein messianischer und eschatologischer Text, den das Konzil nicht anders als in seinem christlichen Sinn zitieren kann. Wir haben nicht das Recht, ihn zu profanieren und in dieser Weise zu verweltlichen. Dass die UNO, die ein zeitlicher und religiös neutraler Organismus ist, sich seiner bedient, um ein Friedensideal zu symbolisieren, geht in Ordnung. Aber vergessen wir doch nicht, was ein Konzil ist, welches im Namen der Offenbarung spricht, vor allem, wenn es die Heilige Schrift zitiert. Sich für die zeitlichen Dinge zu interessieren ist eine Sache, die ewigen und übernatürlichen Dinge zu verweltlichen und zu neutralisieren, eine andere.[146]

Auf der gleichen Linie ist der Brief an P. Rahner, den de Lubac am 28./30. April im Hinblick auf ‚Concilium' vom 24. Mai in seinem Tagebuch zitiert:

Lieber P. Rahner, Pax Christi! Sie wissen, dass es mein Vertrauen Ihnen gegenüber war, das mich bewogen hat, in das Leitungskomitee von ‚Concilium' einzutreten. Es ist dasselbe Vertrauen, das meinen Provinzial bestimmt hat, mir zu raten, es zu tun. Im vergangenen Herbst habe ich Ihnen schon meine Bedenken mitgeteilt. Die fünf inzwischen erschienenen Nummern sind nicht von der Art, diese zu zerstreuen. Tatsächlich verstehe ich sehr wohl, dass Sie andererseits zu sehr beschäftigt sind, und es ist ein anderer Einfluss als der Ihre, der in ‚Concilium' vorherrscht. Bis jetzt ist der Wert der Artikel allgemein schwach (es gibt einige Ausnahmen), doch das ist nicht meine Hauptbeschwerde. Meiner Meinung nach ist es ein Verrat, ein Propagandainstrument im Dienste einer extremistischen Schule als einen theologischen Schwerpunkt zu präsentieren, der im Sinne des Konzils ist. Dieser unleugbare Charakter ist in der Nr. 5, die ich gerade erhalten habe, noch akzentuiert. Es ist also meine Absicht, mich aus dem Leitungskommitee zurückzuziehen. Ich möchte es nicht mit einem Eklat tun. Deswegen wende ich mich mit diesem ganz privaten und mitbrüderlichen

[140] Béda Rigaux (1899–1982), belgischer Franziskaner, Professor für neutestamentliche Exegese an der katholischen Universität von Löwen, Konzilsexperte.

[141] André Charrue (1898–1977), 1941–1974 Bischof von Namur, Mitglied und später Vizepräsident der theologischen Kommission.

[142] Jes 2,4: „Und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Lanzenspitzen zu Winzermessern."

[143] Gérard Philips (1899–1972), Dogmatikprofessor in Löwen, Mitglied der Vorbereitenden Kommission und Konzilsexperte, ab 1963 zweiter Sekretär der Theologischen Kommission.

[144] Alfred Ancel (1898–1984), 1947–1973 Lyoner Weihbischof, Mitglied der theologischen Kommission.

[145] Emilio Guano (1900–1970), 1962–1970 Bischof von Livorno, Mitglied der Kommission für das Laienapostolat.

[146] Carnets, II, 376–377.

Brief an Sie. Sie können, was auch wahr ist, erklären, dass ich mich von jetzt an für zu alt und krank fühle, um diese Aufgabe, so gering sie auch sei, auf mich zu nehmen. Glauben Sie bitte, lieber P. Rahner, an meine Gefühle mitbrüderlichen Respekts, in Christo Jesu.[147]

Am 10. September 1965, also vier Tage vor dem Beginn der vierten und letzten Konzilsperiode, schreibt de Lubac in sein Tagebuch:

Heute morgen bin ich in der Sakristei von Sant'Ignazio P. Sebastian Tromp[148] begegnet. Er hat mich nach Neuigkeiten gefragt und dann gesagt: ‚Alles ist durcheinander. Man gehorcht nicht mehr in der Kirche, selbst nicht mehr in der Gesellschaft'. Das ist nur allzu wahr. (Doch warum sind er und seinesgleichen in eine Opposition gegangen, die sich gegen jede Erneuerung richtete, was den ersten Taten des Konzils einen revolutionären Anstrich gegeben und von da an eine parakonziliare Verwirrrung erleichtert hat?)[149]

16. September 1965:

Heute morgen im Petersdom ziemlich lebhaft mit Hans Küng und einigen anderen über die neueste Enzyklika[150] diskutiert. Küng ist systematisch[151] dagegen.[152]

Fünf Tage später:

In einer der letzten Nummern von ‚Le Monde' unter den ‚Lesermeinungen' ein Artikel von heftigem, sogar grobem und dummem Antiklerikalismus, unterzeichnet mit Sulivan[153]. Der Autor ist ein Priester (Diözese Rennes?). Schadenfreude angesichts des Gedankens, dass das Konzil wenig Echo findet. Bittere und karikierende Kritik der Bischöfe usw. Das ist Verrat. Das ist selbst keine Behauptung mehr in einem unpassenden Ton. Das ist wütende Propaganda, um Verachtung und Spott über die Kirche Christi zu verbreiten. Selbst wenn der Priester an nichts glaubt, so schuldete er diesen Menschen, die unsere Bischöfe sind und die er in ihrer großen Mehrheit nicht kennt, doch ein wenig Respekt. Er könnte alles Gute, das es an ihnen gibt, sehen: respektablen Glauben, Hingabe in der Kirche, bei vielen einen aufrichtigen Eifer und ein tiefes Verlangen, die Dinge zu verbessern usw. Und er könnte auch leicht sehen, dass die Verachtung vonseiten der Welt (weniger vollständig, als er es sagt) nicht einzig von den Fehlern der Katholiken herrührt. Dieser Autor erweist sich als ohne Herz und ohne Gewissen. Und natürlich zum Schluss das alte Lied: Jesus hat nicht das Christentum gegründet. Das ist einer der Slogans dieser Tage, der leider auch von einer unserer offiziellen Zeitschriften verbreitet wird.[154]

21. September 1965:

Heute Nachmittag im Sekretariat für die Nichtgläubigen. Vorsitzender von Kardinal König[155]. Meiner Meinung nach gibt es zwei Tendenzen, die eine und die andere ist

[147] Ebd. II, 395–396.

[148] Sebastian Tromp (1889–1975), niederländischer Jesuit, 1929–1967 Theologieprofessor an der Gregoriana, Sekretär der Theologischen Vorbereitungskommission, Konsultor des Heiligen Offiziums, Konzilsexperte.

[149] Carnets, II, 398.

[150] Enzyklika ‚Mysterium fidei' über die Eucharistie, veröffentlicht von Papst Paul VI. am 3. September 1965.

[151] Ergänzung: „mit einem bösen Ton".

[152] Carnets, II, 403–404.

[153] Joseph Lemarchand, Pseudonym: Jean Sulivan (1913–1980), Priester der Diözese Rennes, Schriftsteller.

[154] Carnets, II, 407.

[155] Franz König (1905–2004), 1956–1985 Erzbischof von Wien, 1958 Kardinal, 1965–1981 Präsident des päpstlichen Sekretariats für die Nicht-Gläubigen.

zu berichtigen bzw. ins rechte Gleichgewicht zu bringen: 1. unter dem Einfluss der ‚pastoralen' (es ist das Wort, das ständig gebraucht wird) Notwendigkeiten ebenso wie der psychosozialen Erhebungen läuft man Gefahr, an der Oberfläche zu bleiben, weil man die tiefen intellektuellen Ursachen nicht kennt und die notwendigen Auseinandersetzungen scheut; 2. das gesuchte und gepredigte ‚Verständnis' für die Atheisten und ihren Atheismus läuft Gefahr, bei den Gläubigen einen Minderwertigkeitskomplex hervorzubringen und den weltlichen Progressismus zu fördern, der alles zur Verleumdung der Gläubigen dreht und wendet.[156]

24. September 1965:

Ich bemühe mich, dem Bischof von Verdun zu erklären, dass für die Ehe die Definition eines spirituellen Ideals und eine hohe Meinung über die menschliche Liebe nicht genügen. Man muss doch einige sittliche Regeln aufstellen und daran erinnern, dass es sich um eine Institution handelt. Zu einigen anderen, die sehr wenig über die im Umlauf befindlichen Theorien und den mehr oder weniger deutlich stattfindenden Ausverkauf wissen, rede ich von dem Nutzen der letzten Enzyklika. Selbst Bischöfe scheinen zu glauben, dass jeder Hinweis auf die Lehre, jede genauere Unterweisung aus einer engen und restriktiven Mentalität kommt. In ihren Augen scheint geistige Offenheit dasselbe zu sein wie gestaltlose Intelligenz, aus der sie gern ein Ideal machen würden.[157]

Am 28. September hat de Lubac einen Bischof ganz speziell im Visier:

Ein unglücklicher Redebeitrag von Mgr. Marty, Erzbischof von Reims. Er liest einen Text vor, den ihm zwei Priester ausgehändigt haben (ich glaube sie zu kennen) und dessen Sinn er nicht versteht. Nach ihm ‚leugnet kein Atheist' Gott systematisch. Man darf im Atheismus nichts anderes sehen als die Gelegenheit, den Glauben, der immer als abergläubisch anzusehen ist, zu läutern. Ein Dialog, der über den Glauben an Gott oder sein Gegenteil stattfindet, wäre demgemäß lediglich eine Diskussion von ‚Systemen', die zu verpönen ist. Man kann und man muss dem Atheisten zum Aufbau der Welt und dem menschlichen Geist folgen usw., indem man dies von der übernatürlichen Hoffnung unterscheidet. Mit einem Wort, es ist eine Einladung, die Kirche in die Hände der kommunistischen Partei zu legen, deren Menschenbild und menschliche Ordnung als vollkommen vorausgesetzt werden und in keiner Weise kritikbedürftig sind.[158]

Einen Tag später:

Seit gestern Morgen denke ich an diesen Redebeitrag von Marty: dieser Dualismus menschliche Hoffnungen – christliche Hoffnung. Keinerlei Verbindung zwischen beiden. Keinerlei Einfluss der zweiten, um die ersteren zu begründen oder zu leiten. Die christliche Hoffnung in den Grund der individuellen Seele verwiesen und die Christen im Schlepptau eines Atheismus, der die menschlichen Hoffnungen monopolisiert ... Es ist genau das, worauf ich (zu kurz) im Vorwort zum ‚Geheimnis des Übernatürlichen' hinweise als auf die große Gefahr von heute. Doch wie den einen oder anderen unserer guten Bischöfe dazu bringen, eine einzige seriöse Seite zu lesen? Wie es ihnen verständlich machen?
Heute Morgen habe ich mich entschlossen, Mgr. Marty anzusprechen. Im linken Schiff des Petersdoms warte ich eine halbe Stunde auf ihn. Da ist er endlich. Ich halte ihn an und bitte ihn um die Erlaubnis, ihn unter vier Augen sprechen zu können. Er ist ein wenig verdutzt. Ich erkläre ihm, wie sehr mir sein Redebeitrag Kummer bereitet hat. Ich bin sicher, sagte ich ihm, dass er nicht habe sagen wollen, was er gesagt hat,

[156] Carnets, II, 409.
[157] Ebd. II, 412.
[158] Ebd. II, 418.

doch hat er es gesagt. Ich mache es ihm klar, indem ich einige im Flug aufgegriffene Sätze textgemäß auslege. Vor allem zwei Reflexionen: 1) Wer immer er auch ist, der Atheist leugnet Gott nicht systematisch. Dieser allgemeine Satz ist einfachhin falsch. Zahlreiche Atheisten würden ihn zurückweisen. Er zielt darauf ab, uns schutzlos dem Atheismus, dessen Tugenden man preist, zu öffnen. 2) Wahr ist, dass man sehr wohl unterscheiden muss zwischen auf der einen Seite der Naturordnung und den menschlichen Hoffnungen, auf der anderen der übernatürlichen Ordnung und der christlichen Hoffnung. Doch wenn man die Unterscheidung in eine absolute Dichotomie verwandelt, dann bedeutet dies die radikale Negation von Schema 13. In Wirklichkeit hat die Kirche kraft ihrer übernatürlichen Mission den Menschen selbst für diese Welt etwas zu sagen und kann sie dieser Welt bis hin in ihre ‚natürlichen' und zeitlichen Probleme Hilfe bringen. Der durch den Redebeitrag Marty etablierte Dualismus läuft darauf hinaus zu sagen: Begeben wir uns doch in die Schule des marxistischen Atheismus (denn es geht um den Marxismus, wenn man vage von ‚menschlichen Hoffnungen' spricht), um die Welt in seiner Nachfolge zu organisieren. Wir werden ihn darum bitten, uns lediglich im Grund unserer selbst eine Hoffnung auf ein Jenseits zu belassen. Das ist die Zerstörung der christlichen Hoffnung und die progressistische Illusion eines sauberen Staates …

Mgr. Marty hört mir mit einem gütigen, doch toten und erstaunten Blick zu. Ich habe den Eindruck, dass er nicht versteht. Ich erkläre ihm deutlich, dass es sich meinerseits nicht um eine politische Richtung und nicht einmal um Sozialkritik handelt. Es geht einzig um den christlichen Glauben. Meine Erfahrung hat es mir oft gezeigt. Er gibt mir keine Antwort. Bevor er mich gehen lässt, umarmt er mich. Auf meiner Tribüne erkenne ich einige Priester, die unsere Bischöfe vor kurzem in das Konzil eingeführt haben. Ihre Haltung und einige ihrer Äußerungen schockieren mich.[159]

Am folgenden Tag, dem 30. September, kommt es zu der ausdrücklichen Gegenüberstellung zweier Formen des Integrismus, des römisch-kurialen und des säkularistischen, die wir zu Beginn unseres Artikels erwähnt haben, und zur Feststellung des großen Unterschieds zwischen dem Beginn des Konzils und der jetzigen Situation[160]. In den folgenden Wochen notiert der Tagebuchschreiber Gedanken, die seine Analyse bestätigen. So schreibt er am 1. Oktober 1965:

Hexenjagd. Heute sind die Hexen nicht mehr die Juden wie unter Hitler. Auch nicht die Kommunisten, wie, so scheint es, in Amerika zur Zeit von McCarthy. Nein, es ist die katholische Kirche. Alles Übel kommt von ihr, ihren Gläubigen, ihren Oberen. Nichts, was etwas taugt in ihrer Tradition. Ihr Glaube an Gott ist immer nur Aberglaube gewesen. Die Ausübung ihrer Autorität war nie etwas anderes als tyrannische Unterdrückung. Keiner ihrer Heiligen hat jemals Liebe oder Gerechtigkeit ausgeübt. Sie ist immer und in allem zumindest ‚in Verspätung' usw. usw. Wir müssen uns in die Schule der Welt begeben, d. h., präzisiert man, des Atheismus. Nur Pharisäer oder rückständige Dummköpfe können glauben, dass der Atheismus Negation Gottes ist usw. usw.

Man sagt auch: Es ist ein Skandal, dass die Kirche die Psychoanalyse nicht ‚übernommen' hat. Bevor ich über ein solches Urteil schockiert bin, frage ich mich: Was heißt das denn? Wenn die Kirche sich daran machte, über alles zu urteilen, und sofort, und wäre es, um es zu ‚übernehmen', dann würde man zu Recht von geistlicher Tyrannei sprechen. Dieselben, die ihr vorwerfen, sich nicht in die Arme des Marxismus oder des Freudianismus zu werfen, hören nicht auf, im Namen der Autonomie der Wissenschaft und der Gesellschaft gegen sie die Stimme zu erheben …[161]

[159] Ebd. II, 421–422.
[160] Vgl. das Zitat weiter oben im Text, 531.
[161] Ebd. II, 425–426.

Am 5. Oktober 1965 notiert de Lubac Bezug nehmend auf die Rede des Papstes vor der UNO:

> Während der Sitzung habe ich diese Rede im ‚Osservatore Romano' gelesen, den offiziellen französischen Text. Er ist sehr schön, was den Inhalt, die Redaktion, die Sprache angeht. Ein Priester (der Mission de France) erklärt vor mir mit Verachtung und Ärger: ‚typischer Klerikalismus'. Und dies, weil Paul VI. auf das Evangelium angespielt und das Wort Gott ausgesprochen hat. Ja, das sind die Ratgeber unserer Bischöfe.[162]

In einer Unterredung mit dem Ordensgeneral P. Arrupe[163] benennt de Lubac am 8. Oktober 1965 die Hauptverantwortlichen für die derzeitige Krise:

> Um 17.30 Uhr besuche ich den P. General (Arrupe). Ich bleibe dort bis 18.10 Uhr. Er ist freundlich, bescheiden und gleichzeitig lebhaft und sanft. Er scheint die Schwere der geistlichen Krise, die wir durchschreiten, zu verstehen. Ich bleibe bei Allgemeinheiten. Wir sprechen von der blinden Begeisterung für den Atheismus, vom religiösen Leben, von der Gesellschaft, den theologischen Studien, vom Papst usw. Ich sage ihm, was ich über die Politik des Heiligen Offiziums denke und über die römischen Theologen seit zwanzig Jahren. Sie haben unter dem Gesichtspunkt der Lehre aus der Kirche eine Wüste gemacht. Sie haben eine zähe Verbitterung hervorgerufen. Daher die Explosion und ein Teil der gegenwärtigen Krise. Einige Worte auch über Teilhard und meine Beziehungen zu P. Janssens und über Balthasar.[164]

Am 23. Oktober geht es wieder um die Zeitschrift ‚Concilium':

> Heute morgen im ‚Foyer Unitas', Piazza Navona, im holländischen Zentrum, Treffen der Zeitschrift ‚Concilium', unter dem Vorsitz von Hans Küng. Beunruhigende Atmosphäre. Ich wiederhole P. Rahner, der da ist, meine Entscheidung, das Leitungskomitee zu verlassen. Wir wurden durch die beim Start der Zeitschrift gegebenen Erklärungen getäuscht.[165]

Zwei Tage später, nach der Beratung eines Bischofs:

> Der gute Bischof ist ganz erstaunt. Das zeigt mir, wie leicht unsere Bischöfe manövriert werden. Es zeigt mir auch, dass mehrere die Offenbarungslehre ebenso falsch verstehen wie die Lehre über die Kollegialität. Die Zurückweisung des Dualismus der zwei Quellen wird nun als Affirmation des ‚Scriptura sola' ausgelegt. Damit hat die kleine widerstrebende Minderheit leichtes Spiel. Es gibt auch grobe Missverständnisse (weniger in der Tat bei den Bischöfen selbst als bei den Priestern und Laien) bezüglich der Religionsfreiheit. Und alles dies trotz starker ausdrücklicher Texte, die man nur ruhig zu lesen bräuchte.[166]

Auch in der Eintragung vom 29. Oktober geht es um die Interpretation des Konzils:

> Noch einmal mehr handelt es sich um ein Missverständnis zwischen dem Konzil selbst und denen, die um es herumschwirren. Doch diese Art von Missverständnissen kommt immer wieder vor wegen eines Fehlers des konziliaren Procedere. Bei keinem der behandelten Probleme hört man von ausführlicheren Darlegungen ernstzuneh-

[162] Ebd. II, 429.
[163] Pedro Arrupe (1907–1991), 1965–1983 Generaloberer der Gesellschaft Jesu.
[164] Carnets, II, 435–436.
[165] Ebd. II, 445.
[166] Ebd. II, 446.

mender Theologen. Andererseits gibt es eine intensive Tätigkeit von Pseudo-Theologen vor Bischöfen, die von der Lehre keine Ahnung haben und nur zerstreut dem folgen, was sich im Innern des Konzils tut.[167]

Nach einem Besuch des ‚Istituto di Scienze Religiose' in Bologna und Diskussion mit italienischen Professoren trägt de Lubac am 31. Oktober in sein Tagebuch ein:

Mehrere meiner Hörer urteilen eher im Namen eines anspruchsvollen Christentums und sind sensibel dafür, was es an zu Natürlichem in einem bestimmten christlichen Humanismus gibt. Sie stehen, so scheint mir, unter dem Einfluss von Dosetti[168], der eine starke Persönlichkeit ist. Ich unterhalte mich anschließend einige Momente mit ihm. Zu Recht richtet er einen entsprechenden Vorwurf an diese vierte Sitzung des Konzils. Er fürchtet, dass die Bischöfe dem Druck nachgeben, der von einem zu weltlichen Denken herkommt. Die Diskussionen waren freundschaftlich.[169]

Am 10. November geht es wieder um die Zeitschrift ‚Concilium':

P. Schillebeeckx OP hat in der Domus Mariae einen Vortrag über die Eucharistie gehalten. Ich habe meinen offiziellen Brief über meine Demission aus dem Leitungskomitee von ‚Concilium' an P. Rahner gerichtet[170].

Am 18. November erwähnt der Tagebuchschreiber seine eigene Wortmeldung im Rahmen eines Treffens der Jesuiten-Periti des Konzils beim Generaloberen:

Ich ergreife das Wort, um zu sagen, dass man, wenn man wirklich auf theologische Arbeit in der Gesellschaft Wert legt, wie es P. General gerade gesagt hat, die jungen Mitbrüder dazu ermutigen müsse. Denn aus drei Hauptgründen sind sie heute versucht, sich davon abzuwenden: a) das Klima, das durch die seit 60 Jahren andauernden Schwierigkeiten geschaffen wurde; b) die gegenwärtige Geisteshaltung, die sie zu verschiedenen Spezialisierungen drängt, ohne dass man sie genügend auf die Notwendigkeit einer lehrmäßigen Synthese und einer Sicht des Glaubens hinweist; c) gelegentlich des derzeitigen Konzils bzw. unter seinem Vorwand ein beschleunigter Hang zu einem ausschließlichen Interesse an profanen Studien.[171]

Am 23. November Eindrücke aus der Konzilsaula:

Noch zwei lange Sitzungen, jede von drei Stunden, in der gemischten Vollkommission am Morgen und am Nachmittag. Es ist wie beim Lotto. Bei zahlreichen Bischöfen und ‚Periti' lehrmäßige Inkompetenz und Unkenntnis der wirklichen Lage, manchmal sogar, was den Sinn der Worte angeht. Spannungen und Zweideutigkeiten zwischen Integristen und sozialen Naturalisierern. Den ernsthaftesten Geistern gelingt es nicht mehr, sich Gehör zu verschaffen. Naivitäten des guten Mgr. Ancel: ‚Ein marxistischer Student hat mir gesagt …' Gleichgültigkeit der alten scholastischen Theologen, die ihre Thesen nicht wiederfinden, die aber auch nichts sehen, was sich ihnen zu widersetzen scheint. Theologischer Gegensatz zwischen Dominikanern und Franziskanern. Ausverkauf der Kirchenväter durch einen Dominikaner im Namen des ‚Lehrfortschritts'. Solider gesunder Menschenverstand und maßvolle Haltung bei

[167] Ebd. 450. – Hinzufügung: „Ich unterstütze und verteidige mit aller Kraft P. Daniélou."
[168] Giuseppe Dosetti (1913–1996), Jurist, Politiker, seit 1959 Priester, Gründer des Istituto di Scienze Religiose in Bologna, Konzilsexperte.
[169] Carnets, II, 451.
[170] Ebd. II, 455.
[171] Ebd. II, 462.

Kardinal Seper[172] (Zagreb). Theologische Klarheit bei Mgr. Doumith[173] (Libanon). Gewicht der fortschrittlichen ‚belgischen Partei'. Klarsicht bei P. Daniélou (doch was für ein wunderliches ‚Latein').[174]

Der Eintrag vom 1. Dezember 1965 zeigt den Tagebuchschreiber in großer Sorge um die theologischen Studien in der Gesellschaft Jesu:

Ich habe P. Misset[175], dem Rektor von Fourvière, über das wahre und falsche Aggiornamento geschrieben. Ich habe auch P. Jacques Guillet[176] geschrieben, der gerade ein besorgniserregendes Dokument (er hat es nicht selbst verfasst) für das Studium des Konzils in der Gesellschaft im nächsten Sommer unterzeichnet hat. Das Programm ist ein Versuch, vom Werk des Konzils abzuwenden. Ich sage P. Guillet: ‚In den kommenden Monaten beziehungsweise Jahren ist es notwendig, dass das gesamte Konzilswerk seriös studiert wird und dass man als Mittelpunkt der Perspektive die dogmatischen Konstitutionen zu nehmen weiß. Dazu wird es nötig sein, mit der Propaganda und mit den tendenziösen Versuchen zu brechen, die schon in Erscheinung getreten sind und die morgen drohen, die schon unternommene Reform scheitern zu lassen und die Grundlagen selbst des Glaubens aufs Spiel zu setzen. Die Gesellschaft hat hier eine Rolle zu spielen, und das wird ihr eine große Anstrengung an Glauben und Selbstverleugnung abverlangen. Werden die Oberen in Frankreich imstande sein, den Zynismus eines Programms zu erkennen, das alle lehrmäßigen, geistlichen und apostolischen Teile des Konzils für nicht existierend hält und das uns auf die Wege einer erbärmlichen Säkularisierung verpflichtet?'[177]

Auch am 3. Dezember geht es um die Interpretation des Konzils:

Ein heute häufiger Sophismus breitet sich naiv in einem Satz des Artikels von Henri Fesquet aus, den er der Geburtenregelung widmet (Le Monde, 2. Dezember 1965, S. 10): ‚So wie das Schema 13 zur Zeit verfasst ist, ohne dass es leugnet, dass *Erweiterungen* zu der gegenwärtigen Lehre eines Tages entschieden werden könnten (es spricht nicht davon), bringt es für diese Lehre keinerlei *Fortschritt*'. ‚Fortschritt' ist also synonym mit ‚Erweiterung'. Und das Konzil kann, indem es sie nicht leugnet, als erweiternd bzw. alles abschaffend interpretiert werden.[178]

In der vorletzten Eintragung des Tagebuches vom 7. Dezember 1965, einem Tag vor der feierlichen Schlusssitzung des Konzils, erwähnt de Lubac einen eigenen in Rom gehaltenen Vortrag:

Ich spreche über die Nachkonzilszeit, über das von Johannes XXIII. und Paul VI. gegebene Beispiel, über die Notwendigkeit, das Aggiornamento auf die beiden großen dogmatischen Konstitutionen[179] zu gründen.[180]

---

[172] Franjo Seper (1905–1981), 1960–1969 Erzbischof von Zagreb, 1965 Kardinal, 1968–1981 Präfekt der Glaubenskongregation.

[173] Michel Doumith (1915–1989), maronitischer Bischof von Sarba (Libanon), Mitglied der Theologischen Kommission.

[174] Carnets, II, 466–467.

[175] Jacques Misset (1906–1992), französischer Jesuit, 1961–1967 Rektor des Studienhauses Fourvière/Lyon.

[176] Jacques Guillet (1910–2001), 1951–1966 Professor für Exegese im Studienhaus Fourvière/Lyon, Studienpräfekt und Doyen der Fakultät.

[177] Carnets, II, 473.

[178] Ebd. II, 475.

[179] ‚Lumen gentium' und ‚Dei verbum'.

[180] Carnets, II, 483.

Soweit unsere Zusammenstellung von Texten zu Henri de Lubacs Sicht, dass das Konzil von zwei Integrismen bedroht ist, der römischen Kurialtheologie, die seinen Anfang massiv überschattete, und der säkularistischen Theologie, die in de Lubacs Augen die Frucht des Konzils, eine Reform, die diesen Namen verdient, unmöglich macht. Zum Schluss ist eigens darauf hinzuweisen, dass es sich hier lediglich um *einen* Aspekt des jüngst veröffentlichten Tagebuchs handelt. Daneben gibt es zahlreiche andere, die dieses Tagebuch zu einem der großen Quellentexte des Zweiten Vatikanums machen. So sind von besonderem Interesse für den Konzilshistoriker die Notizen, die de Lubac während der Sitzungen der Vorbereitenden Kommission machte, natürlich auch seine Mitschrift der Sitzungen des Konzils selber, an denen er als Konzilsperitus teilnahm. Er berichtet von zahlreichen Ereignissen am Rande des Konzils und in seinem Umfeld, schreibt nieder, was er in unzähligen Gesprächen in Erfahrung bringt, hält auch Witze und Bonmots, die in Umlauf sind und die Situation beleuchten, in seinen Notizen fest. Von besonderem Interesse sind natürlich auch die zahllosen Kurzcharakterisierungen von Personen, die ihm über den Weg laufen. Darunter sind schließlich einige („Mgr. Woityla", „Dr. Ratzinger"), deren spätere kirchliche Laufbahn der damalige Tagebuchschreiber natürlich nicht ahnen konnte.

ThPh 83 (2008) 562–573

Seele und Unsterblichkeitshoffnung

Von Edmund Runggaldier S. J.

Einleitung

Hat der Mensch eine geistige, unsterbliche Seele? Diese Frage scheint heute obsolet. In den säkularisierten Gesellschaften des Westens dürfte an die Stelle der Hoffnung auf ein Jenseits die Gewissheit des endgültigen Endes durch den biologischen Tod getreten sein. Die Vorstellung eines „Lebens nach dem Tode" stößt weitgehend auf Unverständnis.

Auch im Christentum ist die Unsterblichkeitsvorstellung heute nicht unumstritten. Der Begriff der Unsterblichkeit einer dualistisch verstandenen menschlichen Seele wird sogar ausdrücklich verworfen. Der biologische Tod sei im Sinne eines „Ganztodes" zu verstehen, durch den alles im Menschen stirbt. Mit Berufung auf die Bibel bekämpfen Theologen die Vorstellung der Trennung von Leib und Seele durch den Tod als Relikt aus dem heidnischen Dualismus platonischer Provenienz. Biblisch sei die Lehre, dass der Mensch als Ganzer durch den Tod zugrunde gehe, dass er aber von Gott auch als Ganzer in der Auferstehung auferweckt werde. Die Unsterblichkeit der Seele „als individuelles Los des Menschen nach dem Tode" ist nach Cullmann eines der größten Missverständnisse des Christentums.[1]

Die Überzeugung, dass es unbiblisch sei, an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, setzte sich anscheinend auch in katholischen Kreisen durch. Der Ausdruck *anima* ist jedenfalls aus dem *Rituale* und *Missale Romanum* von 1970 verschwunden. Im Hochgebet ist lediglich von der Hoffnung auf Auferstehung die Rede.

Unabhängig von diesen Trends bleibt die Frage nach der Deutung des Todes. Explizit und brisant stellt sie sich Theologen und Seelsorgern immer dann, wenn sie gebeten werden, den Glauben so auszufalten, dass der Tod für den Christen nicht das Letzte ist.

So meint der Berliner Theologe Gestrich, dass es diesbezüglich Versäumnisse der neueren Theologie gibt. Er erinnert an die christliche Botschaft der Überwindung des Todes: „Ist nicht das Christentum von Haus aus als eine einzigartige große Hoffnung über den Tod hinaus in die Welt eingetreten?"[2]

In philosophischen Kreisen rang man noch im 19. Jahrhundert mit Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele. So hat sich z. B. der Logiker Bernard Bolzano ausführlich mit Unsterblichkeitsbeweisen aus der Einfachheit der Seele befasst. Dann setzte sich allerdings die kantsche Überzeugung durch, dass es keine Möglichkeit gebe, begründete Erkenntnisse über die Seele zu gewinnen. Die Existenz der Seele und ihre Unsterblichkeit seien höchstens als Postulat der praktischen Vernunft akzeptierbar.

Bis vor kurzem galt auch die Leib-Seele-Problematik als Pseudoproblem (siehe Gilbert Ryle). Man sah bereits die Fragestellung der Beziehung zwischen Gehirn und Geist beziehungsweise Leib und Seele als Relikt aus der alten griechischen Philosophie beziehungsweise dem modernen cartesianischen „cogito". Dessen ungeachtet hat es aber in den letzten Jahrzehnten besonders unter analytischen Philosophen eine Renaissance der Frage nach dem Mentalen, Geistigen oder eben Seelischen gegeben. Mit dem aus dem Englischen entlehnten Terminus „das Selbst" (*the self*) meint man heute in etwa dasselbe wie mit dem traditionellen Ausdruck „Seele". Die damit einhergehenden Fragen entsprechen jedenfalls einander und werden im neuen Fach „philosophy of mind" behandelt.

Die heutige Debatte über das Selbst beziehungsweise die Seele wird aber vorwiegend von physikalistisch und naturalistisch gesinnten Autoren geprägt. Da es unter ihren Prä-

[1] Vgl. *Benedictus ‹Papa, XVI› [J. Ratzinger]*, Eschatologie, Neuauflage Regensburg 2007, 91.

[2] *Ch. Gestrich*, Die Seele des Menschen als Gegenstand der christlichen Pflege, in: Beiheft zur BThZ, 24 (2007) 32–43, 34.

missen selbstverständlich ist, dass mit dem biologischen Tod auch die Person zu existieren aufhört, erübrigt sich die Frage nach der Unsterblichkeit. Man fragt zwar, wann und wie eine menschliche Person zu existieren beginnt und aufhört, sowie was ihre Identitäts- und Persistenzbedingungen sind; nicht aber, ob es für sie ein Leben nach dem Tode gibt.

Da es aber nicht einfach ist, die personale Identität bis in die letzten Details konsistent physikalistisch oder rein naturalistisch zu deuten, und da es nicht einfach ist, auch die sogenannten ‚*hard problems*' des Mentalen physikalisch zufriedenstellend zu beantworten, neigen Denker vereinzelt wieder zu dualistischen Positionen. Viele nehmen eine bestimmte Dualität der Eigenschaften an, nämlich der phänomenal mentalen einerseits und der physikalischen andererseits. Viele vertreten die Ansicht, dass die subjektive Perspektive, die der ersten Peson, nicht auf die objektive der dritten Person reduzierbar sei.

Die *Hard-core*-Dualisten vertreten sogar eine Art Substanzdualismus: Mit dem indexikalischen Ausdruck „ich" bezöge ich mich nicht primär auf meinen Körper, sondern auf meine Seele oder mein geistiges Selbst. Ich sage auch nicht, ich *bin* mein Körper, sondern ich *habe* einen Körper. Wer nun annimmt, dass der Träger der personalen Eigenschaften nicht der menschliche Organismus ist, für den ist die Frage nach dem Überleben des biologischen Todes nicht obsolet. Wegen seiner Prämissen ist es nicht von vornherein sinnlos zu fragen, ob personale Unsterblichkeit möglich ist und wenn ja, wie.

In letzter Zeit meldeten sich sogar Materialisten zur Unsterblichkeitsdebatte. Es sei durchaus denkbar, dass auch ein Materialist eine Unsterblichkeitshoffnung hege, ohne inkonsistent zu sein. Die sogenannten ‚christlichen Materialisten' haben Diskussionen ausgelöst, die bereits rein philosophisch – im Rahmen der *philosophy of mind* – interessant sind.

In diesem Beitrag werde ich auf die hier angedeutete aktuelle Debatte kritisch eingehen. Da die Deutung der Unsterblichkeitshoffnung von der vorausgesetzten Ontologie abhängt – vornehmlich von der Ontologie der Zeit – werde ich zunächst zwei heute verbreitete, entgegengesetzte Auffassungen von der Dauer nennen, dann aber auf die aristotelische Auffassung von Zeit Bezug nehmen.

Aristoteles sieht die Zeit in Abhängigkeit von der Veränderung: Wo es keine Veränderungen gibt, da gibt es folglich auch keine Zeit. Wenn man diese Deutung der Zeit auf die Unsterblichkeitshoffnung überträgt, ergibt sich eine wertvolle Alternative zu den heute debattierten Standpunkten.

Ich werde daher einen aktuellen dualistischen Zugang und alternative materialistische Zugänge zur Seele kurz umreißen und dann als dritte die aristotelische Seelenauffassung vorstellen. Da die hylemorphistische Vorstellung des Aristoteles Unsterblichkeit letztlich ausschließt, werde ich ausführlicher auf die Bemühungen des Aquinaten eingehen, den Hylemorphysmus zu adaptieren. Subjekt der Unsterblichkeit ist aber auch für Thomas letztlich der auferweckte ganze Mensch. Was zur Herrlichkeit der Gottesschau berufen ist, ist nicht die Seele als Seele, sondern der ganze Mensch. Die typisch aristotelische Auffassung von Zeit und Ewigkeit hilft, auch diese Unsterblichkeitshoffnung des ganzen Menschen konsistenter zu denken.

Ungereimtheiten und Probleme bleiben aber in jedem Fall bestehen.

Ewigkeit und Zeit in der heutigen Debatte

Über die Natur der Zeit und Ewigkeit ist heute unter den Ontologen eine intensive Debatte entbrannt, die auf McTaggarts paradoxe Leugnung der Realität der Zeit zurückgeht. Der eine – von den Naturalisten bevorzugte – Standpunkt richtet sich vernehmlich nach der objektiven Zeit oder Kalenderzeit, und der andere nach der erlebten, subjektiven Zeit.

Die Grundlage für naturalistische Ontologien der Zeit bildet das sogenannte vierdimensionale Raum-Zeit-System, bestehend aus den drei räumlichen Dimensionen und der einen zeitlichen Dimension. Dieses System ermöglicht die Abbildung der Wirklichkeit nicht nur zu einem bestimmten, sondern zu verschiedenen Zeitpunkten. Indem man die zeitliche Erstreckung wie eine räumliche Dimension betrachtet, kann man auch Ereignisse oder Entwicklungen darstellen.

Arbeitet man mit dem vierdimensionalen Raum-Zeit-System, so kann es scheinen, als wäre auch die Wirklichkeit selbst als Ganze nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich ausgedehnt. Verständlich wird so die Neigung, von der vierdimensionalen *Raum-Zeit* zu sprechen und anzunehmen, dass die Wirklichkeit selbst vier Dimensionen habe. Man hofft so, einen einheitlichen Schlüssel für die ontologische Deutung der Wirklichkeit zu haben: Alle Entitäten – Dinge und Personen inbegriffen – sind sowohl räumlich als auch zeitlich ausgedehnt.

Die Vertreter derartiger Raum-Zeit-Ontologien, ‚Perdurantisten' genannt, neigen dazu, den Fluss der Zeit als rein subjektiv, ja sogar als illusorisch zu verstehen. Objektiv betrachtet seien alle Bereiche, die zukünftigen und die vergangenen, gleich real. Ist alles, wir selbst eingeschlossen, zeitlich ausgedehnt, d. h. aus zeitlichen Abschnitten zusammengesetzt, so kann es letztlich weder Entstehen noch Vergehen im objektiven Sinne geben.

Derartige Zeitauffassungen schließen die Möglichkeit diachroner Identität von vornherein aus. Da alles, also auch die menschliche Person oder das personale Selbst, zeitlich ausgedehnt ist, kann es höchstens eine schwächere Kontinuitätsbeziehung zwischen Phasen oder Abschnitten geben. Im Unterschied zur Identität lässt diese Gradunterschiede zu. Wenn ich zu überleben hoffe, so kann das für Perdurantisten wie David Lewis oder Derek Parfit allenfalls besagen, dass ich hoffe, zeitliche Abschnitte als Nachfolger zu haben, die in einer möglichst starken Kontinuitätsbeziehung zu meinem jetzigen Abschnitt stehen.

Kann es auch Unterbrechungen der Existenz durch die Zeit geben? Der Perdurantist hat keine – und braucht auch keine – eindeutige Antwort auf diese Frage. Sie hängt schließlich von den Kriterien ab, die man für die Kontinuitätsbeziehung wählt. Die Antwort auf die Frage ist also von praktisch-pragmatischen Gesichtspunkten abhängig.

Willard von Orman Quine steht zu den letzten Konsequenzen seines vierdimensionalen perdurantistischen Zuganges. Man könne problemlos raum-zeitlich diskontinuierliche oder unzusammenhängende Gegenstände bilden! Rein theoretisch ist es also einer derartigen Zeitauffassung zufolge durchaus möglich, die eigene Existenz zu unterbrechen und somit mehrmals zu existieren anzufangen. Wir werden sehen, dass sich dies auf bestimmte Deutungen der Unsterblichkeitshoffnung auswirkt.

Dieser perdurantistische Standpunkt wird auch ‚Äternalismus' genannt, weil ihm zufolge alles zeitlich ausgedehnt ist und der Fluss der Zeit kein wirklicher ist. Die wissenschaftliche Zugangsweise zur Wirklichkeit legt ihn zwar nahe, erfordert ihn aber nicht.

Der entgegengesetzte Standpunkt, ‚Präsentismus' oder auch ‚Aktualismus' genannt, nimmt die ontologische Unterscheidung zwischen Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit ernst: Die Zukunft gibt es noch nicht, und die Vergangenheit gibt es nicht mehr. Real ist die Gegenwart, obwohl diese stets eine andere ist. Wir sind immer im Jetzt, und dieses Jetzt ist einerseits immer ein neues, andererseits doch immer dasselbe Jetzt. Wer zu diesem Standpunkt neigt, wird zwischen den zukünftigen und vergangenen Zeitpunkten auch ontologisch unterscheiden. Dafür haben besonders jene Ontologen Verständnis, die in ihrer Deutung der Zeit das intentionale Handeln des Menschen und seine Voraussetzungen mitberücksichtigen. Sie betonen die Besonderheit des gegenwärtigen Augenblicks. Da dieser sich wegen des Zeitflusses ständig ändert, entzieht er sich der objektiven wissenschaftlichen Einordnung.

Die Berücksichtigung der subjektiven oder indexikalischen Erfahrung des Jetzt ist für die Erklärung von Handlungen unerlässlich. Der Handelnde handelt, sobald er der Überzeugung ist, dass er *hic et nunc* handeln muss, um seine Ziele aufgrund seiner sonstigen Überzeugungen zu verwirklichen. Diese handlungsrelevanten Gegebenheiten sprechen dafür, dass nicht alles zeitlich ausgedehnt ist: Zumindest wir, die Handelnden, gehen mit dem Jetzt mit. Da wir als Handelnde immer im aktuellen, realen Augenblick sind, sind wir nicht aus zeitlichen Abschnitten zusammengesetzt. Demnach sind wir drei- und nicht vierdimensional.

Die Vertreter dieses zweiten Standpunktes argumentieren dafür, dass es besondere temporale indexikalische Tatsachen, *tensed facts*, gibt, wie „Heute ist der 5. November", „Meine Jugend ist vorbei" Derartige Tatsachen sind nicht auf objektive Relationen, wie

sie aufgrund der sogenannten Kalenderzeit oder der objektiven Zeitmessung beschrieben werden, reduzierbar.

Der präsentistische oder aktualistische Standpunkt ist mit der Annahme, dass es diachrone Identität gibt, kompatibel. Demnach können menschliche Personen mit sich selbst identisch bleiben, obwohl sie sich ändern. Sie gehen mit dem Fluss der Zeit gleichsam mit und sind immer als Ganze im Jetzt anwesend. Sie sind mit anderen Worten nicht zusammengesetzt aus verschiedenen zeitlichen Abschnitten oder ‚zeitlichen Teilen'.

Die personale Identität gilt als primitiv oder grundlegend. Sie kann nicht auf eine andere oder schwächere Kontinuitätsrelation reduziert werden. Die üblichen Kriterien der personalen Identität sind hilfreich, Personen als dieselben zu identifizieren und zu reidentifizieren; durch sie wird aber die Identitätsbeziehung nicht konstituiert!

Anwendung auf die Unsterblichkeitsproblematik

Soll man die Unsterblichkeitshoffnung äternalistisch oder aktualistisch/präsentistisch verstehen? Besteht die erhoffte Unsterblichkeit in einer endlosen Ausdehnung in der zeitlichen Dimension oder in einem endlosen Weiterexistieren im Jetzt?

Um die Unsterblichkeit äternalistisch kohärent deuten zu können, versucht man aufzuzeigen, inwiefern es weitere Phasen oder Abschnitte der menschlichen Person oder der menschlichen Seele über den Tod hinaus ins Unendliche geben könnte. Um hingegen den Glauben an die Unsterblichkeit präsentistisch konsistent deuten zu können, muss man aufzeigen, inwiefern die menschliche Person, das Selbst oder die Seele über das Jetzt des Todes im endlos weiterfließenden aktuellen Jetzt weiterexistiert.

Wenn man die Unsterblichkeitsfrage auf die Frage nach einem endlosen Weiterleben einengt, stellen sich Probleme der personalen Identität mit besonderer Virulenz. Man kann ihnen nicht dadurch ausweichen, dass man die Unsterblichkeitshoffnung als reine Hoffnung auf die Auferstehung deutet. Was geschieht nämlich in der Zwischenzeit, zwischen dem Tod und der Auferstehung? Kann es zeitliche Lücken in der personalen Existenz *(interrupted existence)* geben? Wenn ja, worin besteht dann die Kontinuität, die die Identität des Auferweckten mit dem Verstorbenen ermöglichen soll?

Ist man Dualist, so hat man die immaterielle Seele als Identitätsgarant. Lehnt man den Dualismus – aus welchen Gründen auch immer – ab, so befindet man sich in Erklärungsnot. Was garantiert die Identität zwischen der verstorbenen und der auferstandenen Person? Trotz der vielen Einwände gegen jegliche Art von Substanzdualismus gibt es daher – wie bereits angedeutet – unter analytischen Philosophen heute wieder vermehrt Dualisten. Ich erwähne hier Richard Swinburne.

Swinburnes Dualismus

Der Oxforder Religionsphilosoph Richard Swinburne zählt zu den Substanzdualisten und Gegnern des Perdurantismus. Im Rahmen seiner Ontologie der Zeit ist diachrone Identität möglich; sie ist zudem primitiv.

In seinen Argumenten für den Substanzdualismus geht er von der Unterscheidung zwischen geistigen Eigenschaften und Ereignissen einerseits und physischen andererseits aus. Ihr Träger hat zu den ersten einen privilegierten Zugang, zu den zweiten hingegen notwendigerweise keinen solchen Zugang.

Dass es geistige Eigenschaften und Ereignisse gibt, folgt unmittelbar aus der Erfahrung unserer Wahrnehmungen und absichtlichen Handlungen: Ich habe einen unmittelbaren Zugang zu dem, was ich sehe und was ich absichtlich tue. Dieser Zugang der ersten Person unterscheidet sich von den Zugängen der anderen, auch von jenen der besten Erforscher meines Verhaltens oder Hirns. Was ich sehe und was ich absichtlich tue, erlebe ich unmittelbar: Es ist mir, aber nicht dem Forscher, subjektiv gegeben.

Eine vollkommne Beschreibung aller physischen Eigenschaften würde keine vollkommene Beschreibung der gesamten Wirklichkeit sein – es würden die geistigen Eigenschaften und Ereignisse fehlen. Es ist eine zusätzliche Tatsache jenseits des Ablaufs von

Hirnereignissen, dass es Schmerzen und Nachbilder gibt, Gedanken und Absichten. Es ist aber auch eine zusätzliche Tatsache, dass der Träger dieser mentalen Gegebenheiten ein ganz bestimmter ist; das jeweilige Subjekt weiß unmittelbar, in der ersten Person, dass es seine Eigenschaften sind.

Wie in der *philosophy of mind* üblich, arbeitet Swinburne mit Gedankenexperimenten. In seinen Schriften hat er wiederholt die Fragen angesprochen, die sich aus – heute noch irrealen, aber prinzipiell möglichen – chirurgischen Transplantationen von Hemisphären oder ganzen Gehirnen in andere Körper ergäben. Wer überlebte wie und wo? Könnte das allein durch äußere Beobachtungen festgestellt werden? Nein! Das bloße Wissen darüber, was mit dem physischen Substrat oder Träger passiert, sagt noch nicht, wer wo überlebt. Swinburne setzt in seiner Argumentation für den Substanzdualismus hier an: „Folglich muss ich mehr sein als der Stoff, aus dem mein Körper und mein Hirn gemacht sind, ein weiterer wesentlicher, nicht-physischer Teil, dessen Weiterexistieren notwendig ist, damit das Hirn (und der Körper), mit dem er verbunden ist (mit dem er kausal intereragiert), mein Hirn (und mein Körper) ist."[3]

Swinburne verteidigt in unterschiedlichen Kontexten die Überzeugung, dass es denkbar ist, auch ohne Kontinuität des physischen Teils beziehungsweise des Körpers zu überleben. Die Kontinuität des Körpers sei jedenfalls logisch nicht notwendig für das Überleben. Ob man als Ich überlebt, ist eine weitere Wahrheit über die Welt, zusätzlich zu den Wahrheiten darüber, was mit allen physischen Teilen geschieht. „So lange ich weiterhin Gedanken, Gefühle und Absichten habe, habe ich jede beliebige Operation überlebt – was auch immer mit irgendwelchen physischen Teilen von mir geschieht. So ist meine Seele der wesentliche Teil von mir – ihr Überleben ist notwendig und hinreichend dafür, dass ich überlebe."[4] Swinburne steht zu den letzten Konsequenzen seines Dualismus und vertritt auch explizit die Kontingenz der Verbindung von Körper und Seele: Das Existieren als Ich impliziert nicht die Existenz meines Körpers: „Ich bin eine rein geistige Substanz, wesentlich eine Seele."[5]

Wenn das personale Ich wesentlich mit der Seele und nicht dem Köper gegeben ist, ist die Unsterblichkeit logisch möglich, zumindest nicht widersprüchlich. Swinburne selbst schließt zudem die Auferstehung nicht aus. Es ist aber die weiterdauernde Existenz der Seele nach dem Tode, welche die Auferstehung des Körpers zu einem späteren Zeitpunkt möglich macht.

Trotz seiner differenzierten Ausfaltungen der Argumente für den Substanzdualismus bleiben die gravierenden Einwände gegen die These, dass geistige Eigenschaften als Träger eine rein geistige Substanz brauchen. Ist der Träger nicht doch der lebendige Organismus, der Mensch als Ganzer? Sind die Ergebnisse der neueren Neurowissenschaften nicht doch so überwältigend, dass man für Geistig-Mentales auch ein leibliches Substrat annehmen muss?

Obwohl im Laufe der Jahrhunderte die gläubigen Christen doch weitgehend faktisch Substanzdualisten waren, hielt sich die offizielle Theologie eher zurück. So betont z. B. Karl Rahner: Mit der Unsterblichkeit ist nicht gemeint, „dass es nach dem Tod ‚weitergeht', als ob nur (um mit Feuerbach zu sprechen) die Pferde gewechselt wären und dann weitergefahren würde …"[6] Nein, der Tod setzt für den ganzen Menschen ein Ende. Im Tod hebt sich die Zeitlichkeit in die Endgültigkeit Gottes auf. Wer stattdessen die Seele weiterdauern lässt, begibt sich – so Rahner – in unüberwindliche Schwierigkeiten des Gedankens und des Vollzugs des christlich Gemeinten. Wir müssen unanschaulich und entmythologisierend denken lernen: „Durch den Tod (nicht: nach ihm) *ist* (nicht: fängt an zu passieren) die getane Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen."[7]

---

[3] *R. Swinburne*, Wodurch ich bin, in: *B. Niederbacher/E. Runggaldier* (Hgg.), Die menschliche Seele – Brauchen wir den Dualismus?, Frankfurt am Main 2006, 41–60.

[4] Ebd. 51.

[5] Ebd. 57.

[6] *K. Rahner*, Das Leben der Toten, in: *Ders.*, Sämtliche Werke, Band 12., Freiburg i. Br. 2005, 540.

[7] Ebd. 541.

Wie sieht der entgegengesetzte Standpunkt aus, der von anti-dualistischen, ja, materialistischen christlichen Philosophen vertreten wird?

„Christian Materialists"

In der aktuellen Unsterblichkeitsdebatte spielen die sogenannten ‚christlichen Materialisten' eine nicht zu unterschätzende Rolle. Selbst wenn sie keine eigentliche Identität für das personale Selbst annehmen, bemühen sie sich aufzuzeigen, dass es auch nicht widersprüchlich sei, mit ihren ontologischen Voraussetzungen an die Unsterblichkeit zu glauben. Unsterblichkeit besagt für sie nicht ewiges Weiterexistieren eines seelischen Prinzips, sondern Weiterleben der menschlichen Person nach der Auferstehung der Toten. Die Auferstehung selbst ist allerdings kein natürliches Geschehen, sondern ein durch Gott verursachtes.

Die christlichen Materialisten setzen in der Regel voraus, dass es eine bestimmte – wie auch immer zu postulierende – Kontinuität zwischen der prä-mortalen Körperlichkeit und jener des Auferstandenen gibt. Nimmt man nun an, dass die letzten materiellen Bestandteile der Wirklichkeit nicht durch jeweils neue ersetzt werden, sondern *in infinitum* weiterexistieren, so bestünde das Wunder der Auferstehung darin, dass Gott die *simples*, aus denen der prä-mortale Körper besteht, wieder zusammenfügt und so den ursprünglichen Leib als auferstandenen wieder herstellt. Derartige Vorstellungen wirkten aber schon zu Tertullians Zeit als problematisch. Welche und wie viele *simples* sollen es sein? Und was ist mit denen, die im Laufe der Jahrhunderte in mehreren Körpern vorhanden waren?

Materialistisch gesinnte Ontologen nehmen andererseits an, dass ein und derselbe Körper im Laufe der Zeit alle Bestandteile, alle *simples*, aus denen er besteht, durch neue ersetzen kann; sie können aber nicht alle auf einmal zum selben Zeitpunkt ausgetauscht werden. Gott könne nicht zu ein und demselben Zeitpunkt denselben alten Körper aus vollkommen neuen *simples* neu erschaffen. Dean Zimmerman versucht allerdings die logische Möglichkeit der Identität eines menschlichen Körpers aufzuzeigen, selbst wenn die Kontinuität aller seiner letzten Bestandteile abrupt unterbrochen wurde. Er meint sogar, dass derartige Unterbrechungen die kausale Kontinuität nicht gefährden.[8] Zimmermann will jedenfalls die Intuition retten, dass der auferstandene Körper aus vollkommen neuen *simples* bestehen und doch mit dem prämortalen identisch sein kann.

Für konsequente perduranstistisch eingestellte Materialisten sind schließlich sowohl räumlich als auch zeitlich unterbrochene Gegenstände durchaus möglich. Für die Konstitution von Gegenständen ist raum-zeitliche Kontinuität nicht notwendig. Für den Fall der Auferstehung müssten wir aber dann die Möglichkeit der zeitlichen Nicht-Existenz eines individuellen Lebewesens annehmen: „temporary nonexistence". Was für Artefakte möglich sein dürfte, scheint aber für Lebewesen ausgeschlossen, dass sie nämlich zweimal zu existieren anfangen.[9]

„Constitution theory"

Einen alternativen Zugang bieten die Vertreter der „Constitution theory": Obwohl sie sich zu den Materialisten zählen, vertreten sie die These, dass die menschliche Person mit dem Organismus, aus dem sie konstituiert ist, nicht identisch ist. Die Identität durch die Zeit der Person kann also nicht durch irgendeine körperliche Identität gewährleistet sein. Man muss sie somit auch nicht postulieren, um an die Möglichkeit der Auferstehung glauben zu können. Das Wunder der Auferstehung besteht demnach in der Erschaffung eines neuen Körpers, der dieselbe Person gleichsam implementiert.[10]

---

[8] Vgl. *D. Zimmerman*, Materialism and Survival, in: *E. Stump/M. Murray* (Hgg.), Philosophy of Religion: The Big Questions, Oxford 1999, 379–386.

[9] Vgl. *St. T. Davis*, Risen Indeed. Grand Rapids/MI 1993, 125.

[10] Vgl. *K. Corcoran*, Rethinking Human Nature. A Christian Materialist Alternative to the Soul. Grand Rapids/MI 2006.

Lynne Baker schildert in verschiedenen Schriften die Vorteile eines solchen Zugangs, der im Übrigen auch leichter mit den Ergebnissen der empirischen Forschungen über den Menschen vereinbar ist. Sie kommt ohne viele Annahmen über eine körperliche Kontinuität aus.[11] Baker muss allerdings das Postulat der Identität des menschlichen Körpers des Auferstandenen preisgeben. Die auferstandene menschliche Person ist nicht im Besitz des bisherigen, sondern eines neuen Körpers. Das widerspricht grundlegenden Intuitionen, die mit dem Auferstehungsglauben gekoppelt sind, sowie verschiedenen Stellen aus der Schrift. Hoffe ich, zu neuem Leben auferstehen zu können, so hoffe ich, dass ich mit meinem Leib, wenn auch in einer verwandelten Verfasstheit, auferstehe.

Was andererseits für die Preisgabe der Identität des Körpers oder Leibs spricht, sind verschiedene Ungereimtheiten, die sich aus Überlegungen über die wesentlichen Bestimmungen eines organischen Körpers ergeben. Ein Körper in unserem diesseitigen Leben kann z. B. nur ein korruptibler (vergänglicher) Körper sein: Er hat die wesentliche Eigenschaft, früher oder später zu zerfallen. Diese Eigenschaft darf dem verklärten Leib des Auferstanden nicht zugeschrieben werden, denn dieser ist wesentlich inkorruptibel (unvergänglich).

Die erwähnte Unsterblichkeitsdebatte unter den christlichen Materialisten sowie Dualisten setzt den Äternalismus oder Perdurantismus beziehungsweise den Präsentismus voraus. Diese Auffassungen von der Zeit divergieren von den klassisch aristotelischen, die als Hintergrund für die thomistische Unsterblichkeits- beziehungsweise Auferstehungslehre fungierten. Ich werde also auf diese eingehen und sehen, inwiefern sie uns eine Alternative zu den heute debattierten bieten. Setzt man das aristotelisch thomistische Ewigkeitsverständnis voraus, so kann man die Unsterblichkeitshoffnung als Hoffung auf die Teilhabe an der Herrlichkeit und Ewigkeit Gottes deuten: Durch den Tod verlässt die menschliche Person die Zeitlichkeit und geht ein in die Beständigkeit und Endgültigkeit des Göttlichen.

So betont der Theologe Rahner: Der Mensch ist dem Zerrinnenden der Zeit nicht restlos ausgeliefert. Die durch die christliche Botschaft verheißene Unsterblichkeit beinhaltet Endgültiges: „Die Ewigkeit als Frucht der Zeit ist ein Kommen vor Gott entweder in der endgültigen Entscheidung der Liebe für ihn zu reiner Unmittelbarkeit und Nähe von Angesicht zu Angesicht oder in der Endgültigkeit der Selbstverschließung gegen ihn zur brennenden Finsternis ewiger Gott-losigkeit."[12]

Zeit und Ewigkeit im Aristotelismus und Thomismus

Zeit ist für Aristoteles und Thomas das Maß (die Zahl) der Veränderung. Wenn es also keine Veränderung gibt, gibt es auch keine Zeit. Die Ewigkeit ist demnach weder als unendliche vierte Dimension zu verstehen noch als endloses Sich-Fortbewegen des gegenwärtigen Augenblicks. Sie ist schlichtweg Abwesenheit von Veränderung und somit von Zeit. Das Wesen der Zeit ergibt sich aus der Veränderbarkeit und das Wesen der Ewigkeit aus der Unveränderbarkeit (S.th. I, q.10, a.2, c). Es lohnt sich, auf die entsprechende thomistische Auffassung genauer einzugehen.

Gott ist insofern ewig, als Er selbst keine Veränderung kennt und ganz und gar einfach *(simplex)* ist. In ihm gibt es zwar Dauer *(duratio)*, aber diese besteht weder in einem Nacheinander von Augenblicken, noch in einer Reihung von Vorher und Nachher.

Ewigkeit als Abwesenheit von Zeit zu denken ist nicht leicht. Auf die bereits damals verbreiteten Einwände gegen diese Auffassung betont Thomas, dass die wesentliche Charakterisierung der Ewigkeit nicht mit der akzidentellen Bestimmung verwechselt werden darf, dass sie keinen Anfang und kein Ende hat. Sie besteht vielmehr in der Be-

[11] Vgl. *L. Rudder Baker*, Material Persons and the Doctrine of Resurrection, in: FaPh 18 (2001) 151–167.

[12] *Rahner*, 544.

stimmung, die bereits Boëthius hervorgehoben hat, *ganz zugleich (totum simul)* zu sein (S.th. I, q.10, a.1, c).

Deutet man nun die Unsterblichkeit als Aufnahme in die Herrlichkeit Gottes, so besteht sie nicht in einem endlosen Weiterleben über den Tod hinaus. Dass ein menschliches Wesen zur Unsterblichkeit und somit zur Ewigkeit in Gott berufen ist, besagt, dass es durch den physischen Tod die Zeitlichkeit als Nacheinander von Augenblicken verlässt, um in das *totum simul* Gottes einzugehen. Es ist dies ein Übergang in ein *Alles zugleich* oder *Ganzes zugleich*. Gott, der in ‚Ewigkeit' ist, tut alles *zugleich* und hat alles *zugleich* getan.

Die Erfüllung in der *visio beatifica* der Erlösten besteht in einer Vereinigung *(unio)* mit Gott. Da aber eine vollkommene Angleichung an die Wirklichkeit Gottes für ein Geschöpf ausgeschlossen ist, ist der neue Zustand ein Mittleres zwischen der vollkommenen Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit hier auf Erden. Thomas verwendet für den Zwischenzustand zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit den Ausdruck *aevum* (S.th. I, q.10, a.5, c). Mit *aevum* meint er letztlich die Teilhabe *(participatio)* an der Ewigkeit Gottes: „Aevum nihil aliud est quam aeternitas quaedam participata ..." (Comm. Sent. I, d.19, q.2, a.1, ad1).

Es ist gewiss nicht leicht, konsistente Vorstellungen von der Existenzweise von Wesen im *aevum* zu haben. Man fragt sich zudem, was der Träger von Unsterblichkeit im besagten Sinne sein soll. Ist es die vom Körper durch den Tod getrennte Seele, oder der ganze zu neuem Leben auferstandene Mensch?

Wer als konsequenter Aristoteliker glaubt, dass die menschliche Person der beseelte Organismus ist, kann die Unsterblichkeitshoffnung letztlich nur insoweit teilen, als er annimmt, dass die ganze menschliche Person, also auch mit ihrem Leib, zur Auferstehung kommen wird. Was soll aber den organischen Tod überleben, um die Identität des auferstandenen Leibes zu ermöglichen, wenn nicht die menschliche Seele? Wie soll andererseits die menschliche Seele im rein aristotelischen Sinne entkörpert existieren oder den Tod überleben können?

Die subsistierende Seele nach Thomas

Aristoteles bestimmt die Seele als die *forma* (ειδος) eines natürlichen Körpers, dem potentiell Leben zukommt (De Anima II, 1, 412a 21), sowie als sein *actus primus* (πρωτη εντελεχεια), d. h. als seine erste Aktualität (De Anima 412a 29; 412b 5ff.). Der aus *materia* und *forma* bestehende konkrete Mensch ist aber nicht Ergebnis einer Zusammenfügung zweier Teile, die auch getrennt voneinander existieren könnten. Gerade diese Vorstellung soll der Hylemorphismus ausschließen. Die Seele als *actus* kann nun nicht von dem losgelöst existieren, wovon sie *actus* ist, und die *forma* kann nur als *forma* eines Körpers real sein. Es scheint somit klar, dass die Seele vom Körper nicht trennbar ist (De Anima, 413a 3ff.). Wie soll denn die menschliche Seele als individuelle *forma substantialis* den organischen Tod eines Organismus überleben können, wenn sie sein Akt ist? Aristoteles betont, dass es nicht sinnvoll ist zu fragen, wie sie eine Einheit bilden: „Deshalb darf man nicht fragen, ob Seele und Leib eins seien, wie man auch nicht fragt, ob das Wachs und seine Form, und überhaupt ob der Stoff jedes Dinges und das, was aus diesem Stoff gebildet ist, eins seien" (De Anima, 412b 6f.).

Da aber Thomas ein identitätsgarantierendes Element über den Tod hinaus braucht, peilt er eine Zwischenlösung zwischen Dualismus und aistotelischem Hylemorphismus an. Obwohl Thomas Verständnis für bestimmte dualistische Tendenzen aufbringt, lehnt er den expliziten platonischen Dualismus ab: Der Mensch ist nicht seine Seele. Nicht die Seele lernt oder erkennt, sondern der Mensch aufgrund seiner Seele: „Sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam" (S.th. I, q.75, a.2, ad 2; siehe auch: In De Anima, I, l.X, nr.152; S.th. I, q.75, a.4, c). Man spricht allerdings häufig so, als ob die Seele der Mensch wäre, weil sie das Wichtigste im Menschen ist (S.th. I, q.75, a.4, ad 1).

Peter Geach verweist in seinem Bemühen, dualistische Interpretationen des *Corpus Thomisticum* zurückzuweisen, auf die Stelle aus dem Kommentar des Korintherbriefs, an der Thomas von seiner Seele explizit sagt, sie sei nicht er selbst: „anima mea non est

ego" (Kommentar I Kor 15). Geach meint dazu: „If only souls are saved, I am not saved, nor is any man." [13]

Obwohl also Thomas die Seele nicht substanzdualistisch, sondern doch hylemorphistisch als individuelle *forma substantialis* beziehungsweise als *Akt* des Körpers bestimmt (siehe besonders S.th. I, q.75, a.1, c), nimmt er doch an, dass ein Aspekt an ihr den Tod überdauert. Was über den Tod hinaus subsistiert und somit vom Körper trennbar ist, ist zwar nicht die ganze menschliche Seele, wohl aber jene Seite an ihr, die für die rationalen und geistigen Vollzüge des Menschen verantwortlich ist. Subsistenz und Trennbarkeit charakterisieren nur das seelische Prinzip, das Universelles erkennen und somit Raum und Zeit übersteigen kann. Dieses Prinzip ist zwar nur ein Teil des Ganzen und ist als solches kein Individuum, keine eigentliche Substanz, die unter eine natürliche Art fiele, wohl aber etwas Konkretes, ein *„hoc aliquid"* (S.th. I, q.75, a.2, ad 1; siehe auch: Quaestio unica *De Anima* in: Quaest. Disp., a.1).

Selbst für Aristoteles scheint – zumindest im 3. Buch von *De Anima* – nicht alles an der menschlichen Seele sterblich zu sein: Das aktive intellektuelle Prinzip, den sogenannten „intellectus agens", bestimmt auch Aristoteles als vom Körper trennbar. Der *intellectus agens* ist aber etwas Überindividuelles. Für dieses Prinzip kennt Aristoteles Prädikate wie „ewig", „unsterblich" und eben „trennbar" (De Anima, 430a 10–25).

Thomas sucht nach Stellen in *De Anima*, in denen das Problem der Trennbarkeit dieses Prinzips erwähnt wird, das für die geistigen Erkenntnisakte verantwortlich ist. Thomas zielt darauf ab, den Unterschied zwischen dem „νους ποιητικος" und dem Rest der menschlichen Seele zu betonen (In De Anima, Nr. 166). Er gesteht zwar, dass die überwiegenden Vermögen der menschlichen Seele insofern nicht trennbar sind, als sie Vermögen des ganzen Menschen sind und nicht seiner Seele allein, betont aber als Ausnahme das intellektuelle Vermögen. Dieses ist anderer Art: „... videtur quod sit alterum genus animae ab aliis partibus animae, idest alterius naturae, et alio modo se habens ..." (In De Anima, Nr. 268).

Das Hauptargument für die Besonderheit des intellektiven Vermögens, das schon vor Aristoteles verbreitet war und im thomistischen Aristotelismus detaillierte Ausformungen erfahren hat, ist *in nuce* folgendes: Da es dem Menschen möglich ist, im Prinzip zu allem einen erkenntnismäßigen Zugang zu haben und für alles offen zu sein, kann sein Erkenntnisprinzip nicht materiell oder rein körperlich sein. Wäre es nämlich körperlich und räumlich ausgedehnt, müsste es bestimmt sein und wäre somit nicht mehr offen für alles: „... quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum ..." (S.th. I, q.75, a.2, c).

Wie weit es Thomas gelingt, konsistent die These zu verteidigen, dass das intellektuelle Prinzip auch ein vom Körper trennbarer Aspekt der individuellen Seele ist, ist umstritten. Er bemüht sich aber, sowohl die eine These, dass das aktive intellektuelle Prinzip etwas individuell Trennbares, als auch jene, dass sie *forma, actus* des Körpers ist, zu verteidigen. Die Seele ist jedenfalls jenes Moment, wodurch in erster Linie das lebendige Wesen lebt. Sie ist das, wodurch wir Menschen uns nähren, empfinden, uns bewegen und, wodurch wir geistig erkennen, und als solche ist sie die *forma* des Körpers: „Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis" (S.th. I, q.76, a.1, c).

Das *Corpus Thomisticum* ist sehr umfangreich. Man kann darin Stellen finden, in denen Thomas von den unsterblichen Seelen als *„substantiae separatae"* spricht. Das sind dualistisch gefärbte Stellen. Thomas ist aber konsequent genug, um das Leben dieser Seelen nicht analog zum Leben der menschlichen Individuen hier auf Erden zu bestimmen. Sie existieren im *aevum*, in dem es keine eigentliche Veränderung geben kann. In der Ewigkeit Gottes gibt es nämlich weder Vergangenheit noch Zukunft sowie kein zeitliches Nacheinander. Da dasselbe *per se* für das *aevum* der *animae separatae* gilt, kann es an sich auch keine Veränderung in den Seelen geben, die über den Tod hinaus weiterexistieren. Daraus folgert Thomas auch, dass die getrennten Seelen nicht erkennen, was sich

[13] *P. Geach*, What must be true of me if I survive my death?, in: *B. Davies* (Hg.), Philosophy of Religion. A Guide and Anthology. Oxford 2000, 724–734, 727.

auf Erden tut. Der Existenzmodus der Seelen schließe gerade wegen der Trennung von der körperlichen veränderlichen Welt aus, dass sie kontingent Geschehendes erkennen können (S.th. I, q.89, a.8, c). Die *animae separatae* haben keine Sinne und können nicht wie Menschen wahrnehmen.

Es ist zu vermuten, dass für Thomas der Zustand zwischen dem individuellen Tod und dem allgemeinen, universellen Judicium (letzten Gericht) mit der allgemeinen Auferstehung der Toten ein großes Problem war: Was sollte als Garant der personalen Identität diese Zwischendauer überbrücken, wenn nicht die Seele?

Wenn andererseits das *aevum per se* Abwesenheit von Zeit besagt, so müssten doch die zwei Ereignisse des Todes als des Eintritts in das *aevum* und der Auferstehung *per se* zusammenfallen. Unterscheiden muss man zwar relativ zu unserem *modus* zu Erleben und Denken hier auf Erden, in der Zeit, aber nicht *per se*. In der Tat plädieren auch heute gewisse Theologen für diese Lösung, für die *per se* Koinzidenz, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven.

In seiner Kritik der These der zeitlichen Koinzidenz des Todes mit der Auferstehung fragt aber Ratzinger: „Kann ein Mensch ganz fertig und am Ende sein, solange seinetwegen noch gelitten wird, solange Schuld, die von ihm ausgeht, auf Erden weiterglimmt und Menschen leiden macht? ...“ [14] Ratzinger betont somit die reale Differenz zwischen dem partikulären und dem allgemeinen Judicium am Ende aller Zeit.

Obwohl Thomas immer wieder auf den Unterschied zwischen *per se* und *quoad nos* rekurriert, obwohl er speziell in Bezug auf die Ewigkeit Gottes zwischen dem, was *per se* der Fall ist, und unserer Weise darüber zu sprechen unterscheidet, scheint er eine bestimmte Scheu vor der These zu haben, dass der individuelle Tod mit der Auferstehung *per se* koinzidiert. Ausschlaggebend dafür dürften solche theologische Rücksichten gewesen sein, wie die zuvor genannte.

Wenn es aber ein Dazwischen zwischen dem individuellen Tod und der Auferstehung gibt, so ist es naheliegend, eine Instanz zu postulieren, die die Identität des Verstorbenen mit dem Auferstandenen garantiert. Die Option der *interupted existence* kam für Thomas offensichtlich nicht in Frage. Sie ist auch sehr fragwürdig. Das dürfte Thomas bewogen haben, so viel Wert auf die Trennbarkeit der intellektiven Seele vom Körper zu legen. Nur wenn ein Aspekt der individuellen Seele den organischen Tod überlebt, garantiert sie die personale Identität des Auferstandenen. Für einen damaligen Aristoteliker konnte es nicht die ganze Seele sein, denn die vegetativen und sensitiven sowie emotionalen seelischen Funktionen sind erwiesenermaßen vom Körper abhängig.

Das eigentliche Subjekt der Unsterblichkeit ist aber auch für Thomas nicht die *anima separata*, sondern der auferstandene ganze Mensch, obwohl die *anima separata*, die Identität des auferstandenen Leibes mit dem prä-mortalen Leib ermöglicht.

Die leibliche Auferstehung

Aristotelisch betrachtet ist der Mensch ein lebendiger Organismus, dem verschiedene Funktionen und Vermögen zukommen. Dazu zählen das sinnliche Fühlen, Wahrnehmen, Wollen und Denken. Die Intentionalität ist eine Grundeigenschaft, die nicht einer getrennten, rein mentalen oder geistigen Wirklichkeit zukäme, sondern dem lebendigen Organismus.

Wer dieses Menschenbild teilt, wird annehmen müssen, dass das eigentliche Subjekt der Unsterblichkeit weder die getrennte Seele, noch ein Aspekt an ihr, sondern der ganze Mensch ist. Er wird somit – wie Thomas es konsequenterweise auch tut – auf die leibliche Auferstehung verweisen und die These vertreten, dass der ganze Mensch zur Herrlichkeit und zur Vollendung in Gott berufen ist. Die *visio beatifica*, die beglückende Gottesschau, kann der Mensch erst durch die Auferstehung desselben Leibes, der gestorben ist, erlangen. Empfindungen und Emotionen sind auch für Thomas we-

[14] *Benedictus ‹Papa, XVI› [J. Ratzinger]*, 151.

sentlich verknüpft mit dem Körper. Ohne Körper könnte eine Seele nichts empfinden und somit auch nicht in vollem Ausmaß glücklich sein.

Der Glaube, dass der ganze Mensch zur Auferstehung gelangen wird, verursachte andererseits von Anfang an Probleme. Wie soll die Leiblichkeit des Auferstandenen aussehen?

Die Auslegung der paulinischen Stellen zur Auferstehung des Fleisches (σαρξ) ist äußerst kontrovers. Einerseits wird das Fleisch als nicht kompatibel mit dem Geist hingestellt („Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben" 1 Kor 15, 50), andererseits ist der Mensch mit der ganzen Schöpfung zur Erlösung gerufen.

Die Gnosis schien gewisse Hilfen zu bieten, den Auferstehungsglauben bis zu einem bestimmten Ausmaß vernünftig nachvollziehen zu können. Indem auch die Auferstehung des Fleisches geistig interpretiert wurde, verschwand ihr gröbster Anstoß. Die Auferstehung sei systematisch betrachtet eine Art Überstieg ins Zeitlose, in den Bereich jenseits des geschichtlichen Wandels. Indem wir als Erlöste leben, transzendieren wir bereits jetzt den geschehenden Wandel und nehmen am eigentlichen Präsens des *totum simul* Gottes teil.

Diese Lehre von der Unsterblichkeit als Teilnahme an der Ewigkeit Gottes wurde von der Kirche angenommen, nicht jedoch ihre Spiritualisierung in der gnostischen Version. Die Kirche hielt an der ‚Auferstehung des Fleisches' fest: „Das Nein zu Valentin folgt schließlich aus der Überzeugung von der Treue Gottes zu seiner *ganzen* Schöpfung, die sich in Jesu heilendem Tun nicht zuletzt als Treue zum Leib, zu der von Gott geschaffenen Erde bekundet hat." [15]

Wie soll aber ein auferstandener Leib aussehen? Theologen warnen vor Versuchen, irgendwelche Einzelheiten der Auferstehungswelt auszumachen. Andererseits gilt es auch hier, Widersprüche zu vermeiden. In der neueren Theologie bemüht man sich, die Auferstehung von der Vollendung und Transformation des gesamten Kosmos her zu denken. In der Tat, warum sollte man eine Transformation des Körpers oder Leibes der Auferstandenen in Absehung vom Rest der Wirklichkeit annehmen? Ein ewiges beziehungsloses Nebeneinander der materiellen und der geistigen Welt ist nicht kompatibel – so Rahner – mit einer biblischen Sicht der Gesamtwirklichkeit als Schöpfung Gottes.

Wäre der auferstandene Leib ein Scheinleib, dürfte man nicht von Auferstehung sprechen (S.th. III, q.54, a.1, c). Der auferstandene Leib ist in der katholischen Tradition jedenfalls der integrale Leib mit derselben Natur wie vor dem Tode, aber in einem anderen Zustand, im Zustand der göttlichen *gloria*. Identität schließt Veränderung nicht aus, und diese muss man sich in diesem Fall als tiefgreifend vorstellen. Wie weit darf man aber in der Annahme von qualitativen und sonstigen Veränderungen eines Körpers gehen, ohne dabei seine Identität aufzugeben?

Schluss

Obwohl der Christ in seiner Alltagsfrömmigkeit und Weltsicht zu Dualismen neigte, erteilen die Theologen in der Mehrheit dem Leib-Seele-Dualismus sowie den sonstigen kosmischen Dualismen eine Absage. Die Alternative zum naturalistischen Monismus heißt nicht Unsterblichkeit einer dualistisch verstandenen Seelensubstanz: „Wer die irdische Welt abtut und den vollendeten Menschen spiritualistisch oder existentialistisch oder wie immer endgültig von dieser Erde wegweist in eine Seligkeit des (angeblich) reinen Geistes, verkürzt und verrät die wahre Wirklichkeit des Menschen, des Kindes dieser Erde." [16] Aber auch die entgegengesetzten monistischen Auffassungen der Unsterblichkeit, besonders in der Version der ‚Christlichen Materialisten', sind problematisch.

In diesem Beitrag habe ich daher an die thomistisch aristotelische Seelenauffassung erinnert, die weder dualistisch noch materialistisch ist, sowie an die aristotelische Auffassung von Zeit: Die Ewigkeit wird weder als ewiges weiterexistierendes Jetzt noch als

[15] Ebd. 141.

[16] *Rahner*, 521.

endlose Extension nach Art einer unendlichen räumlichen Dimension gedeutet, sondern schlichtweg als Abwesenheit von Zeit.

Diese ontologischen Prämissen erlauben es, Unsterblichkeit weder präsentistisch – als endloses Weiterleben – noch äternalistisch – als unendliche Erstreckung in der Zeit – zu verstehen, sondern als Angleichung und endgültige Aufnahme in die Ewigkeit Gottes, die alles ganz zugleich *(totum simul)* ist. In diesem Zustand gibt es keinen Fluss der Zeit, weder ein Vorher noch ein Nachher, weder Vergangenheit noch Zukunft. Da allerdings die vollkommene Angleichung des Geschöpfs an Gott den Schöpfer unmöglich ist, betont Thomas die *participatio* als Zwischenzustand: das *aevum*. Will man das *aevum* nicht zulassen, muss man entweder eine *interrupted existence* zwischen Tod und Auferstehung oder aber die *Per-se*-Koinzidenz zwischen Tod und Auferstehung annehmen.

Wenn der Substanzdualismus nicht in Frage kommt, ist der Träger von Unsterblichkeit der ganze Mensch, wenn auch mit einem verwandelten Leib – und ohne Veränderbarkeit. Für Thomas ist zwar das seelische Prinzip, welches für die intellektuellen und geistigen Akte verantwortlich ist, vom Körper trennbar. So kann es die Identität zwischen prä-mortalem und auferstandenem Individuum garantieren. Aber eigentliches Subjekt der Unsterblichkeit ist auch für Thomas die ganze menschliche Person mit ihrem auferweckten verklärten Leib.[17]

[17] Ergänzende Literatur zur Debatte „Äternalismus/Präsentismus": *R. Le Poidevin/ M. MacBeath* (Hgg.), The Philosophy of Time, Oxford 1993; *R. Le Poidevin* (Hg.), Questions of Time and Tense. Oxford 1998; *M. Tooley*, Time, Tense, and Causation, Oxford 1997; *T. Müller*, Arthur Priors Zeitlogik, Paderborn 2002.

ThPh 83 (2008) 574–586

Dem Theorierahmen für eine systematische Philosophie auf der Spur

Lorenz B. Puntels Buch „Struktur und Sein“ * als Resümee eines Denkwegs

Von Josef Schmidt S. J.

Das philosophische Werk von Lorenz B. Puntel (geb. 1935, seit 1978 Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, nun emeritiert) ist in seiner methodischen, historischen und inhaltlichen Ausrichtung durch einen großen Spannungsbogen gekennzeichnet. Drei seiner Veröffentlichungen markieren die wichtigen Stationen seines Denkens. Zunächst ist da zu nennen „Analogie und Geschichtlichkeit“ (Freiburg im Breisgau 1969). Das Thema ist hier die mögliche Rezeption der klassischen Metaphysik vor allem in der Gestalt des Thomismus unter den Bedingungen der Transzendentalphilosophie und Hermeneutik. Die zweite Station ist mit dem Buch „Darstellung, Methode und Struktur“ (Bonn 1973) gegeben. Es handelt sich um einen eher immanent gehaltenen Nachvollzug der Philosophie Hegels, der aber im Ernstnehmen seines Systemanspruchs diesen auf den Punkt zu bringen vermag. Die dritte Station ist mit dem Buch „Grundlagen einer Theorie der Wahrheit“ (Berlin/New York 1990) erreicht. In ihm wird vorwiegend mit den Mitteln der Analytischen Philosophie der das zentrale Problem aller Theorie und Metatheorie bezeichnende Begriff der „Wahrheit“ behandelt. Diesen drei Themenkreisen lassen sich die zahlreichen weiteren – systematischen und kritischen – Veröffentlichungen des Autors in etwa zuordnen. Mit seinem jüngsten und ausführlichsten systematischen Werk, „Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie“ hat Puntel nun eine Konzeption der Philosophie vorgelegt, in der sich aus einer Reflexion auf den Zusammenhang von Denken und Sein, also auf das, was „Wahrheit“ eigentlich meint, eine Methodik ergibt, die zugleich ihren Inhalt mitbestimmt und in der sich die Stationen jenes vom Autor durchmessenen Denkwegs mit ihren großen Themen und Inhalten zu einer Synthese verbinden. In einer Zeit, in der die zunehmende Unübersichtlichkeit der philosophischen Landschaft das resignierte Abstandnehmen von umfassenden Entwürfen nahelegt (wobei der „Abschied vom Prinzipiellen“ meistens ein sehr „prinzipieller“ ist), zumindest jedoch die gegenseitige Abschottung philosophischer Vorgehensweisen begünstigt, wird es für den, der es sich nicht ausreden lässt, die bleibende Aufgabe der Philosophie in einer methodischen und inhaltlichen Systematik zu sehen, durchaus von Interesse sein, sich mit dem synthetischen Ergebnis einer langjährigen und weitausgreifenden Denkbemühung auseinanderzusetzen, wie es in diesem Werk vorliegt. Ich will versuchen, die wichtigsten Argumentationen und Thesen herauszuschälen. Die ausführlichen, stets informativen Einzelerörterungen muss ich freilich der eigenen Lektüre anheimstellen.

Das Buch beginnt mit der Frage, ob es heute in der Philosophie noch eine Gesamttheorie, eine Theorie des Seins schlechthin geben kann. Immerhin gehörte es seit den Anfängen der Philosophie zu ihrem Selbstverständnis, sich in einer „Wissensform mit universalem Charakter“ zu bewegen (1). Heute betont sie eher ihren „fragmentarischen Charakter“. Damit gerät auch der Begriff „System“ in Misskredit. Mit ihm ist der Anspruch auf „Vollständigkeit“ und „Zusammenhang“ verbunden – ein Anspruch, der in diesem Buch erhoben wird, allerdings nicht im Sinne einer erschöpfenden Behandlung

* *L. B. Puntel*, Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie, Tübingen 2006, XXV/687 S., ISBN 3-16-148963-2. Die im Text angegebenen in Klammer gesetzten Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen in diesem Werk. Englische Übersetzung: Structure and Being. A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy, Pennsylvania 2008, XXV/518 S., ISBN 978-0-271-03373-0.

aller Details; „gemeint ist vielmehr, dass das, was in diesem Buch das uneingeschränkte *universe of discourse* genannt wird, zumindest in seiner Grobstrukturiertheit erfasst und artikuliert wird“ (1f.). Das Argument hiergegen ist im Einflussbereich Heideggers die Geschichtlichkeit des Denkens. In der Analytischen Philosophie zeigt sich die Skepsis gegenüber dem System-Anspruch eher im bewussten Verzicht auf Vollständigkeit. Zentrales Thema und zugleich Argument für diese Einschränkung ist in beiden Philosophie-Typen die „Sprache“ (7). Puntels Vorhaben besteht darin, hier anzusetzen und eine Reflexion auf die Sprache als Medium des Denkens und der Philosophie durchzuführen, in der deutlich wird, dass „Semantik und Ontologie“ „zwei Seiten ein und derselben Medaille“ sind (8), so dass auf diesem Wege eine „Gesamttheorie über die Wirklichkeit als ganze“, eine „Seinstheorie“ (9) konzipiert werden kann, getragen von einem umfassenden „Theorierahmen“ (11). Philosophie lässt sich dann definieren als „Theorie der universalen Strukturen des uneingeschränkten universe of discourse“ (12). Hierbei bezeichnet „universe of discourse“ die „Sache“, das „Datum“, das „zu begreifende oder zu erklärende Gegebene“ (13), auch „‚Welt‘, ‚Universum‘, schließlich ‚Sein‘“ (14). Mit der Zurückgewinnung ihrer Universalperspektive erlangt die Philosophie dann auch ihre Eigenständigkeit gegenüber den anderen Wissenschaften (15). Sie wird nicht mehr in den Verdacht geraten, diese zu bevormunden, und vermag zugleich eine Sphäre freizulegen, in der sich alle wissenschaftlichen Theorien bewegen. Auch wird sie in der Lage sein, spezielle Theorierahmen zu erarbeiten für genuin philosophische Themenbereiche, wie die Kosmologie und die Philosophie des Geistes (16). Das Programm Puntels kann deshalb als Erneuerung der „prima philosophia“ verstanden werden – mit einer Unterteilung in eine allgemeine und spezielle Metaphysik.

1. Globalsystematik: Standortbestimmung der struktural-systematischen Philosophie

Philosophie ist strukturierte Theorie. Entsprechend lautet die Definition: „Die struktural-systematische Philosophie ist die Theorie der universalen (allgemeinsten) Strukturen des unbegrenzten *universe of discourse*“ (35). Philosophie ist also nicht nur formal, sondern ebenso inhaltlich, material und ontologisch ausgerichtet. In einer mehrstufigen Methodenbestimmung (55–69) führt Puntel zu dem Programmziel einer kohärenziellen, nicht fundamentalistischen Systematik, die das Ideal einer durchgehenden Axiomatisierung auf ein Netzwerk der Gegenseitigkeit hin überschreitet. Denn eine aufs Ganze bezogene Begründung muss letztlich eine reflexive Struktur haben: „In dieser Hinsicht ist das theoretische Gebilde *begründet* in dem Sinne, dass es in sich selbst ‚steht‘“ (70). Mit dieser Struktur ist von vornherein der pragmatische Aspekt der Rechtfertigung in den theoretischen integriert und umgekehrt: „eine Aussage, deren Wahrheit sich ‚zeigt‘ […], trägt in sich selbst den Grund dafür, dass sie anzunehmen ist. Sie muss daher auch als pragmatisch begründet, d.h. als gerechtfertigt, gelten“ (72). Diese theoretisch-pragmatische Reflexivität des Theorierahmens lässt ihn zwar umfassend sein, macht es aber nicht notwendig, ihn zu einem absoluten Wissen abzuschließen. In diesem Sinne kritisiert Puntel Letztbegründungsansprüche wie die von K.-O. Apel (74) insofern, als diese einen ganz bestimmten, im einzelnen fixierbaren Theorierahmen als unhinterfragbar hinstellen (eine bestimmte Anzahl „absoluter Wahrheiten“ lassen sich allerdings auch nach Puntel erkennen: 328). Das unhinterfragbare Ganze ist aber nie fixierbar eindeutig gegeben und in Anspruch zu nehmen. Zugleich wird dem Relativismus eines H. Albert widersprochen, denn: „Auch jener Skeptiker, der nach allseitigen und ‚unmittelbaren‘ Begründungen verlangt, kann sich nur auf der Basis von immer schon gemachten Annahmen artikulieren […] Der Skeptiker setzt voraus, dass er in einem […] Theorierahmen seine ‚skeptischen‘ Fragen formulieren und seine negativen Aussagen aufstellen kann. Der Skeptiker ist einem Wanderer vergleichbar, der auf seine Weise einen Weg geht, dabei aber behauptet, wir alle, somit auch er selbst, seien Blinde und einen Weg gäbe es nicht“ (85). Puntel räumt also dem Relativismus ein gewisses Recht ein und zähmt ihn zugleich, indem er ihn in einen die Offenheit des Geistes ermöglichenden Ganzheitsbezug einbindet.

Hier wird angenommen, dass man immer ‚in' einem bestimmten Sprach- und Theorierahmen denkt, spricht, Aussagen macht, Theorien entwickelt. Es ist aber ein Faktum, dass es zum theoretischen Potential unseres Denkens gehört, jede Grenze eines bestimmten Sprach- und Theorierahmens überschreiten zu können (95).

2. Theoretizitätssystematik: die philosophische Darstellungsdimension

Zu unterscheiden ist zwischen dem „Darstellungsvollzug" (Wissen, Erkennen) und dem „Darstellungsmedium" (101), nämlich der Sprache (102–133). Für die Sprache der Philosophie genügt allerdings nicht die Alltagssprache, weil in dieser zahlreiche Unklarheiten vorkommen. Man kann deswegen auch nicht einfach auf ihren faktisch alltäglichen „Gebrauch" zurückgreifen (110 f.). Es sei nur an die mangelnde Eindeutigkeit von Ausdrücken wie „wenn, dann", „alle", „nur dann" und andere erinnert (115). Jedoch enthält unsere Alltagssprache Einsichten, auf welche die Philosophie reflektieren muss.

Die Bemühungen um die Herausarbeitung einer der Philosophie angemessenen Sprache müssen sich daher zunächst *grundsätzlich* auf die Überprüfung der in der normalen Sprache so oder so artikulierten *inhaltlichen Einsichten* konzentrieren. An allererster Stelle ist zu fragen, ob die von der normalen Sprache implizierte Ontologie bzw. Metaphysik einer strengen Intelligibilitätskriterien verpflichteten Analyse überhaupt standhält (114).

Gerade durch die Logisierung der Alltagssprache können Probleme deutlich werden. So gilt die Prädikatenlogik erster Stufe gemeinhin als die adäquate Darstellung dessen, was in der Alltagssprache an Theoretizität enthalten ist (108). Doch ist gerade diese Logik mit ihrer Substanz-Akzidens- bzw. Subjekt-Prädikat-Struktur bei genauerem Hinsehen problematisch. Zudem zeigt es sich, dass die Alltagssprache in ihrer Selbstreferenzialität antinomienanfällig ist (116f.). Dieses Problem tritt erst durch die Logisierung hervor und muss entsprechend durchdacht werden. Ähnlichen Reflexionsbedarf weist die praktische Dimension der Sprache auf (120–129). Zu ihren genuin philosophischen Problemen, die nur in einer elaborierten Meta-Sprache ausdrückbar sind, gehören vor allem die Zusammenhänge ihrer verschiedenen Grunddimensionen, nämlich der syntaktisch logischen, der semantisch ontologischen und der praktischen (127). Wesentlich ist dem Sprechen die Hinordnung auf „Wahrheit" und „Wissen", also der Darstellungsvollzug (133–161). Puntel kritisiert eine zu starke Subjektivierung der Darstellungssprache, die es nicht nur in der Form einer idealistischen, sondern auch einer pragmatischen Subjektphilosophie gibt, und in der das (individuelle oder kollektive) Subjekt beziehungsweise die Erfüllung seiner Bedürfnisse als Wahrheitskriterium gilt (gegen Ch. S. Peirce: 135). R. Gettiers Definition: Wissen, bzw. Erkenntnis, sei die gerechtfertigte Annahme eines wahren Satzes, wird als zirkulär abgewiesen (139–141). Denn wann ist ein Satz wahr? Eben dann, wenn er einen faktischen Zustand *„wirklich* artikuliert" (141). Genau darin besteht aber der Vollzug des Wissens, und so wird das Definiendum im Definiens bereits vorausgesetzt. In dieser Kritik zeichnet sich der von Puntel vertretene umfassende Wahrheitsbegriff ab, nach welchem Wahrheit nicht denkbar ist ohne ihren vorhandenen Vollzug im Geiste, da sie nur so als berichtigender Maßstab einer möglichen Verfehlung gegen sie Geltung haben kann. Puntels Kritik an der Subjektivierung der Darstellungssprache fußt somit auf einem Konzept der Wahrheit, das in einer grundlegenden Einheit von Subjekt und Objekt, Denken und Sein besteht. Dies ist auch der Hintergrund seiner Kritik an Kants Subjektivitätsphilosophie (145–148, vgl. 481). Nur von der Notwendigkeit eines umfassenden Theorierahmens her lässt sich diese Kritik begründen oder auch nur erläutern. „Das Ergebnis dieser Erläuterungen lässt sich so zusammenfassen: Ein *wirklich vorausgesetzter und benutzter* Theorierahmen ist mit einem alles bestimmenden partikularistischen Subjekt-Operator *nicht kompatibel*; ein echt vorausgesetzter und benutzter Theorierahmen *impliziert* einen *universalistischen* Subjekt-Operator und wird durch einen solchen auch umgekehrt impliziert" (154). Den möglichen Einwand hiergegen, der sich auf das Gödelsche Unvollständigkeitstheorem beruft, lässt Puntel im Sinne einer Präzisierung seiner These gelten. Denn die intendier-

bare Wahrheit einer Proposition ist zwar „objektiv universalisierbar, aber diese Universalisierbarkeit ist nicht fixierbar; sie ist in diesem Sinne nicht vollständig“ (157). Der philosophische Theoriebegriff ist somit gültig lediglich als „regulativer Begriff“, dessen Realisierung nur „approximativ“ möglich ist (185–188).

3. Strukturtheorie: die fundamentalen Strukturen

Im „Begreifen“ zeigen sich drei Strukturdimensionen: die formale, die semantische und die ontologische (207). Sie bilden im Begriff der Wahrheit eine differenzierte Einheit. Angeknüpft wird an einen Grundgedanken Hegels, demzufolge „Denkbestimmungen“ nicht „bloßen“ subjektiven Charakter haben, sondern gleichzeitig „Grundbestimmungen *der Dinge*“ sind, wie es Hegel gegen den Kantischen Transzendentalismus geltend macht (210). Puntel sieht sein Vorgehen als „dem Hegelschen Vorgehen ähnlich“ (210), indem er die Dimensionen eines Denken und Sein umfassenden Begreifens als eine differenzierte Einheit herausarbeitet. Das Prädikat „wahr“ wird dem Denken zugesprochen, aber als dem „Gedanken“ im Sinne eines strukturierten Satzes, als „Proposition“, worin diese synonym ist mit „Sachverhalt“ (217f.). Wahrheit ist dann die Tatsächlichkeit des Gedankens oder der „Sachverhalt“ als „Tatsache“, gemäß dem mehrfach zitierten Satz G. Freges: „Was ist eine Tatsache? Eine Tatsache ist ein Gedanke, der wahr ist“ (20, 253, 312). Mit Frege gilt dann auch: „Urteilen kann als Fortschreiten von einem Gedanken zu seinem Wahrheitswerte gefasst werden“ (252). Die propositionale Struktur hat demzufolge zugleich ontologische Bedeutung, und hieran knüpft sich ein entscheidender Gesichtspunkt: Die relevanten ontologischen Bestandteile der Sprache sind nicht wie in der traditionellen Metaphysik, aber auch nicht wie in einer der Prädikatenlogik erster Stufe zugrunde liegenden Gegenstandskonzeption, „Substanz“ und „Akzidens“, oder „Ding“ und „Eigenschaften“. Diesem „Kompositionalitätsprinzip“ (249–267) stellt Puntel das „Kontextprinzip“ entgegen (267–278). Denn wenn die primäre Struktur des wahrheitsfähigen Gedankens die Differenzeinheit des Satzes bzw. der Proposition bildet, dann ist eine Zusammensetzung aus vorgängigen Bestandteilen ausgeschlossen. Die damit erkennbare relationale Einheit ist die „Primärstruktur“ oder „Primärtatsache“ (277–287) allen Denkens und Seins. Sie ist die erste und „einzige ‚ontologische Kategorie‘“ (279) und damit Norm für das Begreifen einer danach strukturierten intelligiblen Welt, welche durch diese relationale Struktur ihre Einheit besitzt und sich nur ihr gemäß sprachlich explizieren lässt. Die Vielfalt der sprachlichen Explikationsmöglichkeiten beweist die Vielfalt des ausdrückbaren, intelligiblen Seins. Puntel gelingt hier eine Zusammenschau, durch die auch die sprachlich und geschichtlich ausgerichtete Hermeneutik in eine ontologisch fundierte Theorie der Wahrheit mit universaler Geltung integrierbar wird. Denn der Geltungsanspruch des Sprachvollzugs darf zwar nicht aufgegeben werden; es hätte ja sonst keinen Sinn, von Wahrheit zu sprechen, da diese immer einen nicht relativistischen Sinn hat. Zugleich muss aber der schier unbegrenzt vielfältigen Ausdrückbarkeit des Seins Rechnung getragen werden. Dem Relativismus wird also gewehrt wie auch Raum gegeben. Letzteres geschieht dadurch, „dass der [...] Begriff der absoluten Wahrheit als ein *Grenzbegriff* im Sinne einer *regulativen Idee* zu betrachten ist“ (325). Bleibt diese grenzwertige Absolutheit völlig im Vagen, oder lässt sie sich doch genauer fassen? Ihre Bestimmtheit müsste in Wahrheiten bestehen, die immer und überall (in allen möglichen Welten) gelten und für jeden denkbaren Diskurs konstitutiv sind.

> Um *welche* absoluten Wahrheiten handelt es sich? Im allgemeinen handelt es sich um umfassende logische und metaphysische ‚Wahrheiten‘. Beispiele sind das Nichtwiderspruchsprinzip, das Prinzip der universalen Kohärenz, das Prinzip der Einheit der ganzen Wirklichkeit (unter welcher Bezeichnung auch immer), das Prinzip des zureichenden Grundes (wenn dieses Prinzip entsprechend den in diesem Buche vertretenen Grundthesen über Theorierahmen verstanden wird) und viele andere ‚absolute Wahrheiten‘ (328).

4. Weltsystematik: Theorie der Weltdimensionen

Wie ist in der beschriebenen Verhältnisstruktur Denken – Sein die Seite des Seins näher zu beschreiben? Sie stellt sich dar als „Welt", d.h. als Gesamtheit des „empirisch" und „sprachlich" fassbaren Datums (333 f.). Ebenso umfassend wie grundlegend ist sie *„Naturwelt"* (335–350). Als solche ist sie Gegenstand der Naturwissenschaften. Kann es neben diesen überhaupt noch eine Philosophie der Natur geben? Die Antwort muss Ja lauten. Denn das Sein der Natur ist uns nicht außerhalb jener grundlegenden Strukturen des Denkens gegeben (343–347), die in ihrer Fundierungs- und Ganzheitsperspektive den Wissenschaften von der Natur dergestalt vorgeordnet sind, wie sie zugleich für deren tieferes Verständnis fruchtbar gemacht werden können und müssen. Am Beispiel der Kategorie der „Substanz" demonstriert Puntel die Notwendigkeit einer angemesseneren Grundbegrifflichkeit in Bezug auf die Natur. So ist der Begriff der „Primärtatsache" in seiner Relationsstruktur dem Denken der heutigen Naturwissenschaften wesentlich angemessener. „Ob man von Elementarteilchen, Wellen, Zellen, Genen, Neuronen, Kräften, Feldern usw. spricht, immer handelt es sich dabei um einfache oder komplexe Primärtatsachen" (349). Für alle weitere Natur- und Welterkenntnis gilt:

> Die grundlegende ontologische Struktur, die *Primärtatsache*, ist koextensiv mit dem Sein selbst, konstituiert das Sein selbst; das Sein selbst *ist Struktur*, so dass man sagen muss: *esse et structura convertuntur* bzw. *ens et structura convertuntur. Struktur* ist damit das fundamentale Transzendentale (‚transzendental' hier nicht im Kantischen, sondern im alten metaphysischen Sinne) (349).

Zusammen mit der Natur ist die Welt *„menschliche Welt"* (350–408). Deren Grundelement ist der konkrete Geist, das Individuum als Subjekt. Wie ist dieses näher zu bestimmen? Ausgangspunkt müssen die Irreduzibilität der Rede in der ersten Person und ihre Ich-Instanz sein (353). Denn es handelt sich hier um eine „Primärtatsache". Wie oben dargelegt, ist diese aber strukturiert, und so kann das Ich-Subjekt eine eigentümliche „Konfiguration" genannt werden, die freilich selbst wieder eine Pluralität von Primärtatsachen umfasst. Der spezifische Einheitsbezug des Ich in dieser Pluralität, der, wie sich zeigt, mathematisch formal nicht zureichend ausdrückbar ist, weder mengentheoretisch noch mereologisch (354–359), ist eine Primärtatsache, die eine spezifische, nämlich intellektuell voluntative (Selbst-)Bewusstseinsstruktur hat und im Zusammenhang mit ihrer Körperlichkeit in die verschiedenen Bereiche der Welt vermittelt ist (365–371). Der Einheitspunkt ihrer Selbstvermittlung ist zugleich äußerste Ausbreitung und Transzendenz. „Der Geist ist intentional koextensiv mit schlechthin allem, mit dem Universum, mit dem Sein im Ganzen" (369). Von dieser Universalperspektive ausgehend können jene Aporien im Begriff des subjektiven Selbstverhältnisses aufgelöst werden, wie sie vor allem D. Henrich herausgestellt hat (373 f.). Denn:

> Die Gesamtintentionalität, die den menschlichen Geist auszeichnet, erstreckt sich [...] auf das Universum *mit allem, was es einschließt – und damit auch auf den Einheitspunkt selbst, den Geist als Subjekt* (376).

Diese Universalperspektive macht auch das entscheidende Argument gegen den Physikalismus aus, denn:

> [D]ie simple Tatsache, dass das uns erreichende Licht als von einer viele Lichtjahre von der Erde entfernten Galaxie gesendetes Licht *interpretiert* oder *erklärt* wird, zeigt, dass der menschliche Geist die ungeheuren physikalischen Distanzen zwischen den Galaxien und unserer Erde in einem Nu zu überwinden fähig ist (387).

Doch dieser mit dem Universum simultane Selbstbezug ist kein physikalisch fassbarer Gegenstand mehr. Vielmehr verlangt er nach weiteren internen Explikationen.

Eine davon bezieht sich auf den Gesichtspunkt der Normativität, und zwar im Sinne der Adäquatheit des Sich-auf-sich-Beziehens als Bewegung und Ziel, also auf das Gute und das Sollen. Damit sind wir bei der *Sittlichkeit und der Moral*. In diesem Bereich werden Aussagen gemacht, und es wird auf Wahrheit Bezug genommen. Was aber ist

dasjenige, welches hier die Aussagen wahr oder falsch sein lässt? Ist es der „Konsens“? Ist es eine bloße „Richtigkeit“ (Habermas), die in einer allgemeinen „Akzeptabilität“ oder einer „idealen Rechtfertigung“ besteht (396f.)? Puntel zeigt, dass der Bezug auf Ontologie unausweichlich ist.

> Man kann hier die Dinge drehen, wie man will, schließlich wird man *nolens volens* auf die *ontologische Ebene* stoßen: Die Grundlage bzw. das/der Maß(stab) besteht darin, dass eine ontologische Basis angenommen wird. Eine Rechtfertigung ist nur dann ideal, wenn sie die zu rechtfertigende Aussage auf die ontologische Verfasstheit des Bereichs zurückführt, auf den sich die Aussage bezieht (398).

Das „Sein“, das diese Basis ausmacht, kann nur der Geist sein, wie dies weiter oben im Text herausgearbeitet wurde, nämlich der Geist in seinem universalperspektivischen Selbstbezug. So in sich selbst stehend *ist* er auch um seiner selbst willen. Denn für das Ziel seines Vollzugs gibt es letztlich kein Außerhalb. Er ist „absoluter Zweck an sich“ (404). Eben dies ist die „ontologische Basis“ für die moralisch ethischen Werte. Der Mensch ist „*koextensiv* mit dem Universum, d.h., er kann nicht auf eine *Stelle* reduziert werden, die als Mittel-für-andere-Elemente des Universums dienen könnte; m. a. W., der Mensch ist absoluter Bezugspunkt im Universum“ (405). Würde ein solches Wesen, das zur „Selbstsituierung […] im Ganzen des Seins“ fähig ist,

> als ein reines Mittel angesehen und ‚benutzt‘, so hieße dies, dass es nicht als sich-selbst-im-Sein-im-Ganzen-situierend aufgefasst wird, sondern als ein Wesen, das von jemand anderem irgendwo situiert wird; dies wäre eine Fremdbestimmung, die der ontologischen Verfasstheit des Menschen Gewalt antut (405).

In dieser Seinsstruktur gründet das moralische Sollen. Die Frage, warum ein solcher Rekurs auf das Sein kein naturalistischer Fehlschluss ist, wird von Puntel unter Verweis auf einen vermittelnden „Willen“ einer weiteren Erörterung überlassen (407f.). Aber im Prinzip ist sie schon damit beantwortet, dass das Sein als Geist Zweck an sich selbst ist.

Neben der theoretischen und praktischen gibt es die „*ästhetische Welt*“ (408–432). Obwohl deren wahrheitsfähige Urteile „gleichursprünglich“ (411) mit denen jener anderen Weltsphären sind und auf sie nicht reduziert werden dürfen (ebd.), basieren sie doch auf ihnen (414), indem sie nämlich ein theoretisch-praktisches Gesamtverhältnis des Geistes zur Welt artikulieren (413, 415), welches sie in der Aussageform: ‚das ist schön‘ in einer ganz eigentümlichen Weise, nämlich „expressiv“ (414f.), d.h. als Reflexion eines Erlebens zum Ausdruck bringen.

> Die ästhetische Erfassung und Artikulation des (ästhetischen) Objekts sind in dem Sinne *ganzheitlich oder umfassend*, dass sie sowohl die theoretische als auch die praktische Ebene einschließen […] Im ästhetischen Erleben wird […] das Objekt sozusagen ‚auf einmal‘ in einer Art kontinuierlicher ‚Momentaufnahme‘ erfasst und artikuliert (415).

Insofern „ist das ästhetische Erlebnis der *integrale Selbstvollzug* des Geistes in seiner Situiertheit in oder hinsichtlich der Welt“ (415f.). Der Begriff der „Schönheit“ kann demnach so bestimmt werden:

> Schönheit wird als die *Zusammenstimmung oder Konsonanz aller (anderen) allgemeinen immanenten Merkmale des Seins begriffen*, d.h. als Zusammenstimmung der Intelligibilität, der universalen Kohärenz, der universalen Ausdrückbarkeit und der Gutheit/Werthaftigkeit des Seins im Ganzen (422).

Was die Kunst betrifft, so verträgt sich ihre auf Wahrheit zielende Darstellung einer „consonantia“ des Seins (430) durchaus mit ihrer Transformation des Faktischen auf ein Ideal hin (427) und ebenso mit der Integration des Negativen und Hässlichen in dieser Ausrichtung (430–432).

Nach der theoretischen, praktischen und ästhetischen Perspektive geht der Blick auf das „Weltganze“ (432–476). Heutige kosmologische Theorien erheben durchaus den Anspruch auf eine solche umfassende Perspektive. So versucht St. Hawking eine physi-

kalische Theorie zu entwerfen, die den Kosmos aus sich selbst erklärt und damit auch die Anfänglichkeit des Urknalls relativiert (436f.). Doch schon Thomas von Aquin hielt eine ewige Welt unbeschadet ihrer Grund-Abhängigkeit von Gott (437) für denkbar. Wenn aber eine vom zeitlichen Beginn zu unterscheidende Grundabhängigkeit der Welt im Blick ist, tritt der Begriff der „Kontingenz" in die Mitte der Diskussion. Mit ihm ist eine rückführende Begründung angesprochen, die nicht eine nach Naturgesetzen ist, welche immer nur „die Zurückführung eines Zustands des Universums auf einen anderen" (436) betreffen. Es geht vielmehr um den Kosmos als Ganzen. Aber vielleicht ist er als Ganzer gar nicht kontingent, sondern bereits „absolut"? Doch müsste er in diesem Fall dem Begriff des Absoluten voll gerecht werden. Das aber vermag er nicht, denn: „Es ist nicht einzusehen, wie die physikalisch kosmologische Konzeption des Universums als *des Absoluten* eine *kohärente* Konzeption sein könnte" (439). Der Geist als Geist, d.h. als Dimension des Absoluten, müsste in ihr einen adäquaten Platz einnehmen. Doch dieser Forderung kann die Physik nicht genügen. Immerhin macht die Diskussion um das „anthropische Prinzip" (439f.) die Frage unausweichlich:

> Wie können Wesen, die fragen können ‚Warum ist das Universum so, wie es ist?', physikalisch erklärt werden? Gerade indem solche Wesen so fragen, zeigen sie, dass sie mit dem ganzen Universum intentional koextensiv sind. Ist das ein physikalisches Ereignis oder ein physikalischer Faktor? Das zu behaupten, wäre szientistischer Dogmatismus (440).

Von der umfassenden „Koextensionalität" des Geistes ausgehend wird auch das Phänomen der „Religion" erklärlich (440–444). Die Besonderheit des Religiösen liegt darin, dass die Menschen sich durch den umfassenden „Raum" dieser Koextensionalität konkret bestimmt erfahren in Bezug auf ihr Leben und ihr praktisches Verhalten (441). Zugleich geben dieser spezifische „Raum" und seine Absolutheit auch einen Maßstab ab für die Adäquatheit des Gottesgedankens (442f.). Damit ist die Religion zugleich ein philosophisches Thema. Ein solches Thema ist aber auch das Weltganze als übergreifender Geschehenszusammenhang, nämlich als „Weltgeschichte" (444–476). Verschiedene Typen der Geschichtsphilosophie lassen sich erkennen (446–452) – einmal die metaphysischen: die christliche (Augustinus), die materialistische (Engels) und die idealistische (Hegel) –; zum anderen die antimetaphysischen: die transzendentale (Baumgartner), die analytische (Pompa) und die hermeneutische (Gadamer). Für Puntels Konzeption ist der Angelpunkt wiederum die erarbeitete Struktur des Geistes. „Das Erscheinen des Menschen, der *Geist* ist, im Kosmos ist das Aufkommen jenes Punktes im Kosmos, der mit dem *ganzen Kosmos intentional koextensiv* ist" (452). Wenn nun der Mensch eine „Konfiguration" ist im Sinne der oben beschriebenen Primärtatsache, genauer gesagt: eine Konfiguration von Konfigurationen, dann ist die Weltgeschichte als kollektive Einheit der Menschen eine „Konfiguration *dritter Ordnung*" (453, 455). Da nun des Weiteren gilt, „dass *Entfaltung* ein grundlegender Faktor des Kosmos und aller seiner Elemente ist" (454), so ist der „Geschichts-Konfigurator [...] der ‚Sammelpunkt' oder ‚Schnittpunkt' aller schon kollektiv konfigurierten Potentialitäten der Menschen" (455). Damit ergibt sich die Möglichkeit, an Kants (von seiner Transzendentalphilosophie übrigens unabhängigen) Bestimmung der Geschichte anzuknüpfen: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln" (455). Aber auch an die Auffassung Hegels lässt sich anschließen, Geschichte sei „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit" (456). Es zeichnet sich hier auch eine Antwort auf die Frage ab: „Hat die Weltgeschichte einen Sinn?" (457–476). Sie ergibt sich wiederum aus jenem universalperspektivischen geistigen Einheitspunkt, dessen umfassende Reflexivität auch von einer physikalischen „M-Theorie" (Hawking), einer „Weltformel" (459), nicht eingeholt werden kann, da derartige Theorien nicht nur jenen universal reflexiven Einheitspunkt, sondern mit ihm auch die Freiheit in eine physikalische Gesetzesverbindung hinein auflösen müssten (460). An jenem „Punkt" hängt also der Sinn der Geschichte. Th. Nagel hat allerdings auf diese Sinn-Ebene bezogen den Einwand vorgebracht, die Frage nach dem Sinn münde in die Aporie einer entweder endlos weitergehenden und damit ohne Antwort bleibenden Frage oder aber einer Antwort, die nur im Verweis auf ein sinnfreies *factum brutum* bestehen könne (461–468). Puntels Entgeg-

nung besteht im Hinweis auf die Notwendigkeit der Voraussetzung eines umfassenden Theorierahmens, der, obwohl revidierbar und immer neu explizierbar, doch in allen Varianten den Bezug auf eine letzte Einheit beinhaltet (467). Diese Einheit kann aber nur als eine Zweckbeziehung des Geistes verstanden werden, die kein Außen mehr hat und in sich selbst steht.

> *Innerhalb* des angenommenen bzw. vorausgesetzten Theorierahmens erklärt sich der letzte Sinn *(point)* selbst; er ist ein, genauer: der große systematische *Fixpunkt* schlechthin [...] Er ist die Kohärenz, die den Zusammenhang bzw. den Zusammenhalt von allem und jedem konstituiert (467).

Der Sinn der Weltgeschichte insgesamt kann aber nicht abgetrennt werden vom Sinn des Lebens der individuellen Person und hat nur in Vermittlung mit ihm seine Konsistenz. Wenn also die individuelle Sinnperspektive festgehalten werden muss, so ergibt sich die Notwendigkeit eines letzten gewichtigen Schrittes, den Puntel auch zu tun wagt. Denn falls es richtig ist, dass das Transzendenzvermögen des Geistes ein Vermögen der individuellen Person ist und dieses auf physikalische Gegebenheiten nicht reduzierbar ist, d.h., wenn im Verhältnis zu ihnen die Person eine eigene „universale Entität“ (475) darstellt, deren Wesen nur in Einheit mit dem vollen Grund-Sein des Geistes zu denken ist, dann kann der „Tod“ der Person keine totale Vernichtung für sie bedeuten, sondern nur eine „Transformation“ (ebd.) zu neuem Leben.

5. Gesamtsystematik: Theorie des Zusammenhangs aller Strukturen und Dimensionen des Seins als Theorie des Seins als solchen und im Ganzen

Es kann bei dieser Überschrift nicht verwundern, dass Puntel den Begriff „Metaphysik“ nicht scheut. Doch will er seine „strukturale Metaphysik“ (477) nicht einfach als Übernahme eines in der Geschichte gegebenen Vorbilds verstanden wissen, sondern als Ergebnis seiner Gesamtargumentation (477–480), die allerdings, wenn auch in kritischer Modifikation, an die großen metaphysischen Systeme durchaus anschließt. Das Haupthindernis für eine nach wie vor unausweichliche metaphysische Gesamtsicht sieht Puntel in einer bestimmten Antwort auf das „Kluft- oder Schnitt-Problem“ (481–496, 500–504). Sie besteht in der Annahme einer vom Subjekt her unüberbrückbaren Trennung zwischen Denken und Sein, Sprache (Begriffssystem) und Wirklichkeit (Ontologie), oder dem Für-uns- und dem An-sich-Sein. Beispiele sind Kants Transzendentalphilosophie (481, 491 f.), Tarskis unabschließbare Aufstufung von Meta-Sprachen (482 f.) und – ausführlich dargestellt – Putnams Konzeptionenwechsel vom Realismus zum internen Realismus und schließlich zum Wittgensteinianismus (483–490) sowie die Philosophien von Rescher (490) und Peirce (491). Der „zentrale Punkt“ liegt nach Puntel in der Frage beschlossen:

> Ist es möglich oder sogar philosophisch notwendig, die epistemische Unterscheidung ‚für uns – an sich‘ selbst zum Thema zu machen? Wenn diese Unterscheidung Ausdruck (zumindest *ein* Ausdruck) der Kluft bzw. des Schnitts ist, so ist deren Thematisierung eine Thematisierung der Kluft bzw. des Schnitts selbst. Aber dann kann die Thematisierung selbst nicht wieder *im Rahmen* der Kluft oder des Schnitts erfolgen, denn sie umfasst beide Seiten der Kluft oder des Schnitts (491).

Exemplarisch auf Kant bezogen heißt dies:

> Hätte die Transzendentalphilosophie Kants eine absolut universale Geltung, so wären die eigenen Aussagen des Transzendentalphilosophen in der *Kritik der reinen Vernunft* überhaupt nicht möglich bzw. nicht zutreffend; denn sie würden dann nicht die ‚wirkliche‘, also die *ansich-seiende* Struktur des menschlichen Geistes erfassen, sondern nur eine (dessen!) ‚Erscheinung‘ (491 f.).

Puntel verbindet dieses Ergebnis mit dem Ertrag der vorangehenden Kapitel: Sprache bezieht sich auf die Wirklichkeit. Sie bleibt nicht bloß bei sich selbst (493–496), sondern artikuliert eine von sich her „ausdrückbare", intelligible und damit sprach- und denkbezogene Welt (496–531).

> Die Welt (das Universum, das Sein) im Ganzen mit allen ihren (seinen) ‚Dingen' ist ausdrückbar; Ausdrückbarkeit ist ein immanentes Strukturmoment der Welt (des Universums), mit der Konsequenz, dass sie mit der Welt (dem Universum …) *koextensional* ist. Die Begründung für diese zentrale Annahme bzw. These liegt darin, dass sie von jedem theoretischen Schritt, sei es auch der geringste und unbedeutendste, vorausgesetzt wird (504).

Mit einer faktischen Anzahl von Sätzen ist diese Ausdrückbarkeit allerdings nicht gleichzusetzen. Denn wenn die Ausdrucksmöglichkeiten der Sprachen „überabzählbar unendlich" sind, dann sind sie es auch in Bezug auf die Wirklichkeit (504–507). Ist ein Erfassen solcher Unendlichkeiten möglich? Man kann dies bejahen im Blick etwa auf die „Instanzen eines quantifizierten Allsatzes" (516) oder das Referieren der Definition auf eine „überabzählbar unendliche Menge" (517). In ontologischer Perspektive bedeutet dies: „Wenn Sprache als ein semiotisches System mit überabzählbar unendlich vielen Ausdrücken aufgefasst wird, ist sie grundsätzlich nichts anderes als die ‚Kehrseite' oder ‚Inverse' der *universalen Ausdrückbarkeit* der Welt" (518). Zugleich wird so die Welt in ihrer Fülle auf unsere virtuell unendliche Sprache beziehbar. Wäre sie es nicht, könnte es etwas geben, das von sich her nicht ausdrückbar wäre. Aber das ist nicht intelligibel (517–521), weil wir uns sogar im Ausschließen darauf bezögen. Begreift man „Welt" als den Gesamtbereich des „aktualen endlichen Seienden" (520) (ein nicht-endliches Sein ist hier bereits mit im Blick), dann lassen sich im Zuge der Vervielfältigbarkeit der ausdrückbaren Beziehungen überabzählbar unendlich viele ausdrückbare Entitäten" (re)konstruieren (526). Von den beiden Seiten des Bezuges: Wirklichkeit und Sprache, fällt keine hinter die andere zurück. Beide koinzidieren, und Gadamer ist durchaus Recht zu geben, wenn er sagt: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache" (528).

In Puntels Worten:

> Die Sprache in diesem umfassenden Sinne von Sprachlichkeit-des-Seins könnte man die *maximale Sprache* oder die *absolut universale Sprache* nennen: die Sprache, die die Welt, bzw. das Sein ‚ausdrückt'. Sie bezeichnet die Umkehrseite der Ausdrückbarkeit der Welt bzw. des Seins im Ganzen. Diese Sprache ist schlechterdings *koextensiv bzw. koextensional* mit der Welt, dem Sein im Ganzen (528).

Entsprechungen zur Theologie (Die Welt gründend im „Logos", Joh 1,1–3) sind unüberhörbar, wenn es heißt: „Sprache im maximalen Sinne, d.h. als absolut universale Sprache, ist kein menschliches Produkt, da sie mit der Welt im weiteren Sinne von Realität, Universum, Sein im Ganzen ‚gegeben', da sie ihr immanent ist" (530). In eine solche Gesamtsicht ist auch die Evolutionslehre integrierbar, ohne dabei Gefahr zu laufen, in einen Naturalismus zu verfallen. Denn: „In einer primären oder fundamentalen Perspektive ist Erkenntnis eine Weise, wie die Natur oder die Welt sich selbst manifestiert oder artikuliert oder *ausdrückt*" (538). Erkenntnistheoretisch bedeutet die mögliche Zunahme an Explikation, dass unsere Sicht der Wirklichkeit komplexer und tiefer werden kann und die Verfeinerung, Modifikation und Verbesserung unseres Theorierahmens eine immer neue Aufgabe ist (545f.). Dabei müssen bisherige Theorierahmen nicht völlig verworfen werden, sondern können in verwandelter Gestalt neue Bedeutung gewinnen. So vermag die „Konfigurationsontologie" die „‚Intuition' einer Substanzontologie" sogar angemessener zum Ausdruck zu bringen als deren herkömmliche Versionen (548). Stets aber geht es um das Sein selbst und um eine „Theorie des Seins als solchen und im Ganzen" (552–587), d.h. um eine Einheit von Subjekt- und Objektsphäre, wie sie bereits Heidegger in einem aufschlussreichen Brief an Husserl geltend gemacht hat (555). Die Struktur des Ganzen formuliert Puntel in Abwandlung eines Wittgenstein-Satzes so: „Wie sich alles verhält, ist Sein, Sein ist, wie sich alles verhält" (561). Doch wird häufig behauptet, ein solcher Ausgriff auf das Ganze von „Sein" und „Wahrheit"

sei gar nicht möglich. Puntel setzt sich mit Einwänden dieser Art, die nicht selten mathematisch begründet werden, auseinander (562–574). In der Tat gilt für jede Menge, dass ihre Potenzmenge größer ist als sie selbst. Es gibt also keinen Begriff für eine größte Menge und dementsprechend keinen für das Gesamt an Wahrheit(en). So argumentiert P. Grim (566–571). Doch ist hiergegen auf Annahmen hinzuweisen, die in einer solchen Argumentation stillschweigend gemacht werden, etwa die,

> dass wir sowohl die Wahrheiten erfassen und artikulieren, die in der Menge aller Wahrheiten enthalten sind, als auch die Wahrheiten, die nicht in dieser Menge enthalten sind [...] Grim kann seine These, dass es keine Totalität von Wahrheiten gibt, nur formulieren, indem er Prämissen verwendet, *die die Quantifikation über eine solche (umfassende!) Totalität involvieren* (568).

Ähnliches ist gegen T. Richards (569) zu sagen. „Es ist erstaunlich, wie reflexionslos diese Autoren über *absolut alles* reden – und somit in ihren Argumenten über absolut alles quantifizieren –, indem sie gerade versuchen, die Unmöglichkeit einer Rede über die unbegrenzte Totalität zu beweisen. Es ergibt sich hier, dass die eigentliche Frage nicht die ist, bzw. sein sollte, ob eine solche Totalität möglich ist oder existiert, sondern *wie sie zu begreifen ist*“ (572). Das ist freilich eine Aufgabe, die auch ständige Revisionen nicht ausschließt, wobei es sich im jeweiligen Ergebnis um eine jeweils „feinmaschigere Darstellung der Strukturmomente bzw. um eine ‚präzisere‘ Form der Wahrheiten“ (573) handelt. In diesem Zusammenhang wendet sich Puntel auch gegen die Behauptung eines Auseinanderfalls der einen Wahrheit, bzw. des einen Seins in eine unendliche Vielfalt „möglicher Welten“, die nach D. Lewis gleichberechtigt („on a par“) zu unserer aktuellen sein sollen (574–581). Jedoch gilt: „Die Rede von der Pluralität möglicher Welten impliziert als Bedingung ihrer Möglichkeit die Annahme eines die distinkten Entitäten umfassenden Zusammenhangs und damit die Annahme einer die Distinkten ermöglichenden Einheit“ (577), in welche sich auch der Denkende mit einbezieht (578 f). Diese reflexiv universale Einheit, in der der Denkende mit all jenen Welten in aktuellem Vollzug steht, kann freilich keine bloß begriffliche sein. Sie ist „im strengen Sinne eine *ontologische*, da ja die theoretische Dimension integrierender Teil der Einheit jenes Ganzen ist, das in der Sprache von D. Lewis ‚Pluralität der Welten‘ genannt wird“ (580). „Man kommt nicht umhin, eine ursprüngliche umfassende Seinsdimension anzuerkennen, die in jeder Hinsicht unhintergehbar und unhinterfragbar ist“ (580). Dass diese Seinsdimension sogar noch über das hinausreicht, was wir „Welt“ nennen, wird sich bald erweisen. Aber auf jeden Fall ist es nur in Bezug auf unsere aktuale Welt sinnvoll, von „möglichen Welten“ zu reden. Sie haben „in keinem nachvollziehbaren Sinne denselben ‚Stellenwert‘ (‚on a par‘) wie die Seinsdimension (= die einzige aktuale ‚Welt‘). Die möglichen Welten ‚sind‘ bzw. ‚existieren‘ *nur* im sekundären oder derivativen Sinne“ (581). Es ist also nicht nur sinnvoll, sondern notwendig vom „Sein überhaupt“ oder vom „Sein im Ganzen“ zu reden. Völlig unbestimmt bleibt diese Rede nicht, denn es lassen sich auch Strukturmomente am Sein erkennen. Sie wurden „Transzendentalien“ genannt und finden hier eine Wiederaufnahme (583 ff). Es sind im einzelnen: „Intelligibilität“, „Kohärenz“, „Ausdrückbarkeit“, auch „Gutheit“ (der ontologisch-praktische, zum theoretischen hinzukommende Aspekt des Seins) und schließlich „Schönheit“ (als ästhetischer Gesamtaspekt des Seins).

Mit der Ausrichtung auf das Ganze des Seins taucht die Frage nach seiner Vollkommenheit oder *Absolutheit* auf. Puntel stellt sich ihr und entwickelt einen „Ansatz zu einer Theorie des Absolutnotwendigen Seins“ (588–611). Die Alternative ist die „allkontingentistische These“ (592), die besagt, dass das Sein im einzelnen wie im Ganzen kontingent, also nur möglich und damit stets von anderem her das ist, was es ist. Doch ist diese These widersprüchlich, da sie die Möglichkeit des „absoluten Nichts (nihilum absolutum)“ (593) einräumen müsste. Denn wenn das Sein überhaupt und als solches abhängig, und nur vom anderen seiner her möglich wäre, müsste es vom „Nichts“ her ermöglicht sein. Doch dies ist ein unsinniger und widersprüchlicher Gedanke (593). Das Sein ist also im Grunde nicht kontingent, sondern aus sich notwendig und absolut. Doch zweifellos gibt es das kontingente Sein, nämlich unsere faktische Welt. D. h., wir müssen eine „Seins-Zweidimensionalität“ (492) annehmen, eine Einheit des Seins in den

Dimensionen des absoluten und kontingenten Seins. Der „Beweiskern" lässt sich in drei Schritten darstellen: „(1) Wenn absolut alles und damit die Seinsdimension selbst kontingent wäre, müsste man die Möglichkeit des absoluten Nichts annehmen. (2) Nun ist aber das *absolute* Nichts nicht möglich. (3) Also ist nicht alles, d.h. nicht die ganze Seinsdimension kontingent" (594) (eine mehr formale Darstellung folgt: 599). Puntel spricht hier von „Beweis" (592, 594), und zwar von einem „indirekten Beweis" in der Form der „reductio ad absurdum" (592) (obwohl er zuvor eine gewisse Reserve gegenüber einem „beweisen" geäußert hatte: 588). Die Argumentation zeigt im Übrigen nicht nur die Wichtigkeit der Modalbegriffe, sondern auch die Unverzichtbarkeit ihrer „de re" (nicht nur „de dicto") Anwendbarkeit, was heute keineswegs opinio communis ist (589ff). Überhaupt wird ja die Relevanz der Kernbegriffe und Grundbestimmungen durch die Argumentation selbst erst erwiesen. „Prinzipien oder Axiome werden zwar vertreten, aber nicht in der Weise, dass sie einfach explizit aufgestellt werden; vielmehr soll so argumentiert werden, dass Prinzipien oder Axiome *in einem* mit ihrer Begründung dargelegt werden" (602). Wie sollte es auch dort, wo es um die „Selbstexplikation" des Geistes geht, einen axiomatischen Rückgriff auf ein „Außen" geben können? Der Beweis entspricht in der Struktur einem klassischen Gottesbeweis. Doch will Puntel ihn nicht direkt als solchen verstanden wissen, da „Gott" als religiöser Begriff vieldeutig ist. Allerdings ist von dem Beweis zu sagen, „daß er die *metaphysische Grundlage* für eine *Theorie über Gott* freilegt" (595). Auch wenn also eine sofortige Identifikation des Begriffs des Absoluten mit dem, „was alle Gott nennen", wie Thomas es tut (597), nicht möglich scheint, vermag der Beweis die Intelligibilität des Gottesbegriffs klären zu helfen. An den traditionellen Gottesbeweisen stört Puntel zudem ihre Pluralität (596), d.h. ihre Ansätze bei verschiedenen Aspekten Seins, obwohl es sich in allen nur um einen einzigen Grundgedanken handeln könne, nämlich um den Aufweis jener „Zwei-Dimensionalität" des Seins, der stets über das Kontingenz-Argument laufe. Ich meine jedoch, dass die Pluralität der Transzendentalien (587) die Möglichkeit dafür bietet, jene Zwei-Dimensionalität des Seins auch nach seinen verschiedenen Grundaspekten hin aufzuweisen, so dass der *eine* Beweis mehrfache Darstellungsweisen erhalten kann (und so auch die Vielfalt der Gottesbeweise ihr Recht behält). Unbestreitbar ist allerdings, dass in allen Ausformungen des Beweises das Kontingenzargument zentral ist. Dabei ist streng darauf zu achten, dass der entscheidende Überschritt zum Absoluten von allen Zeitkonnotationen freigehalten wird. Nach Puntel ist deswegen eine Anknüpfung an die ebenfalls modallogische Argumentation des Thomas in der „tertia via" nur in einer kritischen Revision möglich (597–599). Was aber ist über die bewiesene absolut notwendige Seinsdimension weiter zu sagen? Kann sie als geistig personal gedacht werden (601)? Aber kann sie denn als ungeistig gedacht werden? „Definitionsgemäß wäre dann die so aufgefasste absolut notwendige Seinsdimension weder mit sich selbst und noch weniger mit dem Sein als Ganzen *intentional koextensiv*" (602). Denn das macht ja gerade die Geistigkeit aus. Zudem: Ist es denkbar, dass ein kontigent geistiges Sein von einem ungeistigen Sein radikal abhängig ist, und dies im Innersten seiner Geistigkeit, in der Reflexivität seiner Artikulationsfähigkeit des Seins überhaupt und seiner selbst (603f.)? Die Frage so stellen heißt sie beantworten. Denn eben dies ist schlechthin nicht intelligibel. Dieser (indirekt geführte) Beweis verwendet *und* enthüllt in seiner Argumentation das allgemeine „Prinzip des ontologischen Ranges" (zu diesem „und" vgl. 602): „Etwas von höherem ontologischen Rang kann nicht ausschließlich aus etwas von niedrigerem ontologischem Rang entstehen oder erklärt werden" (604). Das Prinzip hat erhebliche Bedeutung für die Kosmologie, besonders für die Bewertung der Evolutionstheorie, der es keineswegs widerspricht (dazu schon 538). Denn Leben und Geist müssen in jedem Fall den vorausgehenden „ontologischen Potentialitäten" entstammen, und das bedeutet in der erarbeiteten Gesamtperspektive: die naturwissenschaftlich fassbaren Bestandteile des Entstehungsprozesses dürfen nicht isoliert werden. Sie müssen vielmehr vom Ganzen des Seins her betrachtet werden: „Dieses ‚Eingebettetsein' besagt, dass diese physikalischen Entitäten eine ihnen *immanente Tendenz* haben, sich selbst, insofern sie rein physikalisch strukturiert sind, zu *transzendieren*" (607). Sie transzendieren sich aber auf dasjenige hin, was sie aus ihrem Gesamtzusammenhang heraus bestimmt und gelangen so und *nur* so zur Komplexität des Geistes. Das bedeutet, „dass die

kontingente Seinsdimension ihr eigenes Sein der absolutnotwendigen Seinsdimension verdankt“ (608). Im Ergebnis lautet das Argument: „Da zur kontingenten Seinsdimension auch *geistige Seiende*, nämlich die Menschen, gehören, ist es ausgeschlossen, dass die absolutnotwendige Seinsdimension einen niedrigeren ontologischen Rang als der Mensch als Geist hat“ (608). D. h., die absolute Dimension des Seins muss als geistig begriffen werden. Wenn das so ist, ergeben sich weitere Bestimmungen dieses Seins. Dann besitzt es nämlich auch „absolute Intelligenz und absoluten, d. h. absolut freien Willen. Daraus kann gefolgert werden, dass die totale Abhängigkeit der kontingenten Seinsdimension vom Absoluten Sein auf der freien Entscheidung des Absoluten Seins beruht, die *kontingente* Seinsdimension aus dem Nichtssein ins Sein zu setzen. Die totale Abhängigkeit meint dann den Status des Erschaffenseins“ (609). Man sieht mit Erstaunen, wie sich hier aus dem Konzept einer erneuerten „prima philosophia“ die Umrisse einer philosophischen Theologie ergeben, die im besten Sinne dem Maßstab „fides quaerens intellectum“ genügt.

6. Metasystematik: Theorie der relativ maximalen Selbstbestimmung der Systematischen Philosophie

Es geht um eine methodische Schlußreflexion. Doch eine Metareflexion im üblichen Sinn ist hier nicht möglich, denn: „Im Unterschied zu allen anderen theoretischen Disziplinen kann die Unterscheidung von Objektsprache und Metaebene im Falle der Philosophie eine nur sehr relative, nur intraphilosophische Bedeutung haben. Metaphilosophie kann im strengen Sinne nur wieder Philosophie sein“ (614). Jede höherstufige Reflexion gehört also in den Vollzug einer „Selbstbestimmung“ hinein, die das Philosophieren methodisch kennzeichnet. Zugleich handelt es sich nicht um einen abgeschlossenen, starren Zirkel (das wäre wohl auch ein Widerspruch oder eine bloße Abstraktion), sondern um einen lebendigen Selbstvollzug mit Wachstums- und Steigerungsmöglichkeiten nach dem „Kriterium der relativ maximalen Intelligibilität und Kohärenz“ (615–620), die dem Gesamtpotential der „Offenheit des Intellektes“ (618) entspricht. Puntel verbindet so die Vollendung implizierende Ganzheitsperspektive mit dem Überholbarkeitsgedanken (620). So kann von einem grundlegenden Theorierahmen gesprochen werden, der sich in seiner „Selbstexplikation“ (622) auch ständig kritisch betrachtet und revidiert. In der Diskussion zwischen verschiedenen Philosophien muss deshalb auf verbindende und verbindliche Voraussetzungen (627–630) rekurriert werden, deren Klärung einen gemeinsamen Theorierahmen freilegt (629 f) und dessen schrittweise Explikation auch Argumente zu liefern vermag für die Bewertung der sich im Streit befindlichen Theorierahmen, wie etwa den einer mentalistischen oder einer materialistischen Gesamtauffassung in der „philosophy of mind“ (631). Denn zu den gemeinsamen Voraussetzungen gehört wesentlich das akzeptierte Vorzugskriterium nach dem „Begriff der *höheren Intelligibilität und Kohärenz*“ (632) im Umgang mit den „Daten“ (633) und deren Einordnung in diejenigen „Zusammenhänge“ (634), die ihre „Situierung im Universum“ (638) erfordert. Dieses Verfahren verlangt eine „Thematisierung der holistischen Relationalität“ (638), in der das Argumentieren sich bewegt und sich selbst zum Gegenstand hat. Das Fortschreiten dieser Thematisierung kann dann nur als umfassende „Selbstexplikation“ verstanden werden, die zugleich „Selbstbestimmung“ und sogar „Selbstbegründung“ (642–646) sein muss. Doch darf sie nicht im Sinne einer fundamentalistischen „Letztbegründung“ konzipiert werden (643 f). „Sie ist ein *permanenter Prozess*, der sich fortsetzen wird, solange es philosophische Diskussionen geben wird. Denn die hier anvisierte Selbstbegründung erfolgt in der Weise, dass die struktural-systematische Philosophie sich in ständiger Auseinandersetzung mit anderen philosophischen Konzeptionen befindet und dabei bewährt (oder auch nicht bewährt). Die letzte Stufe der Selbstbegründung ist diese Bewährung in der permanenten Auseinandersetzung mit anderen Positionen“ (644). Nur in einem solchen sich ständig selbst thematisierenden und kritisch explizierenden Reflexionsprozess kann sich eine Konzeption wie die hier vorliegende bewähren, mit ihren spezifischen Theoriebestandteilen, etwa

dem der Bevorzugung einer „kontextuellen" vor einer „kompositionalen" Ontologie oder der Differenzeinheit der zwei „elementaren Dimensionen": „Struktur" und „Sein", wie schließlich der These über die Bedeutung eines Theorierahmens überhaupt (644 f).

***

Der Entwurf eines solchen Theorierahmens, der in seiner integrativen Leistung zugleich das Resultat eines persönlichen Denkweges ist, ist das entscheidende Ergebnis dieses Buches. Die Pointe liegt darin, dass dieser Rahmen nicht nur ein formaler sein kann, so dass er einem Inhalt gegenüberstünde, auf den er lediglich „anzuwenden" wäre. Denn eine solche Anwendung müsste wiederum durch einen weiteren Theorierahmen gerechtfertigt werden usw., so dass sich auf diesem Wege die Unmöglichkeit eines universalen Theorierahmens ergäbe. Aber diese Unmöglichkeit zu behaupten führt in den Widerspruch. Denn wir bewegen uns immer schon in einem solchen umfassenden Theorierahmen. Andernfalls gäbe es überhaupt kein Erkennen, und nicht einmal von jener Unmöglichkeit könnte mehr die Rede sein. Es kann also nur darum gehen, jene universale Perspektive unseres Wissens explizit zu machen, um so zu vermeiden, durch irgendwelche Vorweg-Annahmen blind gesteuert zu werden. Dabei steht das Ernstnehmen dieser Ganzheitsperspektive einem kritischen Bewusstsein keineswegs entgegen. Denn der diese Perspektive zum Ausdruck bringende Theorierahmen wird mit seiner Explikation sogleich zur Diskussion gestellt. Mag diese Diskussion auch unabschließbar sein. Sie bleibt auf jene Universalperspektive bezogen, die nicht zu leugnen und in unserem Erkennen stets gegenwärtig ist. Es gilt also lediglich, sich ihrer bewusst zu werden und einen ihr angemessenen Theorierahmen zu erarbeiten. Mit einem Theorierahmen, der dieser Weite des Bewusstseins entspricht, ist freilich sofort der Blick auf den Inhalt eröffnet. Denn als umfassender ist der Rahmen das Ganze von Form und Inhalt. Diese Einheit hat nun auch methodische Konsequenzen. Denn die einzelnen inhaltlichen Gebiete müssen sich so in den Gesamtrahmen einfügen lassen, dass dessen Universalperspektive an ihnen selbst deutlich wird. Was also der Kosmos eigentlich ist und der menschliche Geist, was Moral und Schönheit sind, Geschichte oder Religion, das kann, über die empirische Erforschung hinaus, nur unter Berücksichtigung jenes Ganzheitsbezuges begriffen werden, und zwar nur so, dass dieser Bezug in den Gegenständen selbst aufgefunden und als sie konstituierend erkannt wird. Aus ihnen muss sich also der Verweis auf den umfassenden Theorierahmen und die Notwendigkeit seiner Explikation entwickeln lassen, wie er als explizierter wiederum dazu verhelfen wird, die einzelnen Themenfelder in ihrer Besonderheit aufzuschlüsseln. Dieser methodische Zusammenhang macht auch klar, dass die verschiedenen Disziplinen, wie Natur- und Geistphilosophie, Moralphilosophie und Ästhetik, Geschichts- und Religionsphilosophie, nur in ihrer wechselseitigen Verbindung behandelt werden können, einfach weil ihre Gegenstände im Kern durch jenen Ganzheitsbezug konstituiert sind, den sie miteinander teilen. Die pointierten Positionen, zu denen der Autor bei der Entfaltung dieser Verhältnisse kommt, stellen weitgehend eine Rehabilitierung von Grundpositionen der geistphilosophischen Tradition der Metaphysik des Abendlandes dar. Damit ergeht an den „main stream" heutiger Philosophie mit seiner eigentümlichen Verbindung von Metaphysik-Skepsis und naturalistischer Metaphysik das klare Signal, dass jene Positionen keineswegs obsolet geworden sind, sondern sich der philosophischen Diskussion geradezu aufdrängen. Plausibel gemacht wird diese Rehabilitierung im Zuge der Erarbeitung eines umfassenden, formal-methodischen und zugleich inhaltlichen Theorierahmens, der zur näheren Ausführung nötigt, aber auch ermutigt.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

Koch, Bernhard, *Philosophie als Medizin für die Seele.* Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes (Palingenesia; 90). Stuttgart: Franz Steiner 2006. 218 S., ISBN 3-515-08951-9.

Das Bild von Cicero (= C.) als einem „bloßen und teilweise dilettantischen Übermittler griechischen Gedankensguts", vor allem Mommsen geschuldet, ist „noch nicht völlig aus der Forschungslandschaft verschwunden" (15). Und Koch (= K.) will nicht in die andere Einseitigkeit verfallen, aber gerade an den Tusculanen die Eigenleistung C.s aufzeigen.

In der Skizze der zugrunde liegenden C.-Gesamtinterpretation (1. Grundlegendes – 15–60) geht es um C.s rednerisches, weil therapeutisches (nicht zuletzt selbst-therapeutisches) Philosophieren, seine Skepsis und innerhalb derer um das *probabile* = Billigenswerte als Objekt verantwortlicher Entscheidung (*inventio* besagt statt Erfindung Forschungsentdeckung). Wichtig – 21 (nach W. Görler) – der Hinweis auf πείθεσθαι als „passives Verhalten, ein Gehorchen, ein ‚Mit-sich-geschehen-Lassen'" – nur dass dies nicht als Passiv, sondern als Medium (medial – statt erleidend: duldend) bezeichnet werden sollte – in diesem Sinne hat R. Lauth der eher passiven „Evidenz" die „Sazienz" an die Seite gestellt (vom mittellat. *sacire* = ergreifen [saisir!]). „Wir können uns nie ganz sicher sein, ob wir mit dem, was wir tun, auch wirklich das Richtige tun. Dass wir aber das Richtige tun sollen, [...] steht jenseits des Probabilismus-Vorbehalts" (47). Den Schluss bildet, eher historisch, der Vergleich mit dem Lehrer Philon von Larisa, dem das Werk in der Gliederung folgt (protreptisch, therapeutisch, bewahrend), während es inhaltlich über seinen teleologischen Empirismus hinausgeht, und die Situierung der Disputationes im biographischen Kontext. (Anfragen habe ich 56 zum „deontischen" „Tötungs[?]verbot" und der „teleologischen" [?] Tötung der Cati[!]linarier.) – Philons Dreiteilung folgt nun der Kommentar, und zwar so, dass K. den protreptischen Logos in den Proömien der fünf Bücher findet, den therapeutischen in I–IV, den bewahrenden Logos im fünften Buch.

2. Protreptischer Logos – Die Proömien (61–81). Es geht C. um die Einbürgerung der Philosophie in Rom. Die Römer haben die Griechen zwar in der Praxis der Lebensführung übertroffen, doch „im schriftlichen Bildungsbereich" gibt es Nachholbedarf, zumal die „ursprüngliche naturbedingte Unbedarftheit und darin Richtigkeit des römischen Lebens" nicht mehr heil ist (63). Sodann ist es um die Verbindung von Philosophie und Redekunst zu tun. Das geschieht in nachmittäglichen Disputationen, nach der Methode des Sokrates, d. h. in Widerlegung jeweils von Schüler-Thesen. Ziel ist emotionale Befriedung durch Berichtigung falscher Ansichten, weshalb auch nicht so sehr die *res publica* als vielmehr der Einzelne im Zentrum steht. Thema des fünften Vorworts ist schließlich das des Schlussbuchs überhaupt: die Tugend als Glück – in der Spannung zwischen akademisch-peripatetischem und stoischem Denken.

3. Therapeutischer Logos (82–164). Auch im großen Hauptteil folgt der Kommentar nicht wie der Leser der Seitenfolge C.s, sondern geht systematisch voran: im Ausgang von der stoischen Basis, zu Buch IV, dann III, schließlich I und II.– Zur Stoa sollte man sich bei der Deutung erhaltener Fragmente eher als an spätantiken Autoren wie Stobaios (5. Jhdt.) am Verständnis C.s orientieren. Ob es den Weisen je wirklich gegeben hat? Die Vernunft-Seele ist wesentlich Sprachvermögen; gestört ist sie durch falsche Meinungen. Menschenwürde aber gibt es nicht als basales Menschenrecht, sondern wird durch gutes Handeln erworben – wobei Kants Unterscheidung von „moralisch" und „legal" als die von „vollkommener" und „gemeiner Pflicht" erscheint (91: κατόρθωμα – καθῆκον). Statt von Steuermann oder Arzt spricht dazu die Stoa von Tänzer oder Schauspieler, weil es sich um πρᾶξις statt ποίησις handelt. Πάθος – von πάσχειν = (er)leiden – übersetzt C. mit perturbatio animi. – Buch IV, als das „theoretische Hauptstück" (93) des

Werks, beschreibt sowohl die Hauptemotionen: Trauer, Furcht, Begierde, Lust, als auch drei Stufen der Therapie: von der Prüfung einer Meinung über die Zustimmung zu einer anderen Aussage zur Bestreitung des Existenzrechts solcher Emotionen überhaupt. Schließlich bietet es die methodische Unterscheidung von „Rudern": dialektischer Begriffsarbeit, und Segeln: rhetorischem Schwung. – Zum Rudern gehören die Lehre von den Teilen der Emotionen, den Schweregraden der Krankheit und die Erörterungen über Seelenteile und seelischen Monismus. Das Segeln bringt dann eine „Gerichtsrede zur Verteidigung der Leidenschaftsfreiheit" (114). „Die Seele ist zur Selbsttherapie fähig." Und die „Annahme dieses Satzes ist selbst ein therapeutischer Schritt" (117). – Im dritten Buch bildet Kummer *(aegritudo)* das Thema. Im ersten Teil werden (nach M. Graver) sechs Kettenschlüsse vorgeführt, aus denen die Kummerlosigkeit des Weisen hervorgeht. Darauf folgt die ausgreifendere rednerische Darstellung von drei Strategien der Kummer-Bekämpfung: *praemeditatio* künftiger Übel, *meditatio condicionis humanae*, Einsicht in die Absurdität der Vorstellung einer Verpflichtung zum Kummer, sei es beim Tod von Angehörigen, sei es in der Reue über eigene Schwächen. – In den beiden ersten Büchern geht C. negativ therapeutisch vor, gegen die Sätze „Der Tod ist ein Übel" und „Der Schmerz ist das größte Übel". Die Tusculanen setzen also mit einer „Grenzsituation" ein. Die strenge Argumentation weist ab, dass ein Nichtexistierender unglücklich sein könne; was aber in kein Übel führt, ist selber keines. Die rednerische Argumentation tritt in einem ersten Schritt sogar dafür ein, dass – bei Unsterblichkeit der Seele – der Tod ein Gut sei (was streng stoisch nicht angeht), um damit die schwächere These, er sei kein Übel, zu stärken, gestützt auf die „drei ‚Patrone' des Werks: Pythagoras, Sokrates, Platon", wobei C. (nochmals nur rednerisch) so weit geht, mit deren letztem lieber irren zu wollen, als mit anderen Wahres denken (144: Tusc. 1,39f.). Zum Schmerz als größtem Übel dann bringt das kürzeste Buch II auch die kürzeste Argumentation (153: 2,14): *„maius quam dedecus* – größer als die Schande?" Die anschließende *oratio* bietet zur negativen auch positive Therapeutik, in Durchmusterung von Positionen und Erinnerung an *exempla*. Die Rede schließt mit einem Rückgriff auf Buch I: Äußersten Falls befreit der Tod vom Schmerz. Und befreit von den zwei größten Ängsten hofft daraufhin der Schüler zu sein.

4. Die Heilung auf Dauer zu stellen, ist das Anliegen von Buch V: Bewahrender Logos (165–193). C. geht hier – nach den Resultaten von I–IV sowie den Erörterungen in *De finibus* zum höchsten Gut – im Ganzen rednerisch vor, ohne zwischen dianoetischen und moralischen Tugenden sowie zwischen Tugend und Handeln zu unterscheiden. (M. Webers Unterscheidung aber [169] ist nicht bloß auf die Stoa unanwendbar; das unglückliche Begriffspaar sollte man überhaupt verabschieden, geht es doch in jeder rechten Ethik um verantwortliche Gesinnung und erlaubt keine die Heiligung unerlaubter Mittel durch den guten Zweck.) C. sucht den Abgleich von Vernunft und Erfahrung, zum Ziel des Glücks als Seelenruhe. Diesem Ziel dient, neben den *exempla*, auch – im Unterschied zu *De finibus* – der Überblick über die verschiedenen Philosophien. („Eklektizismus ist also gegenüber C. kein Vorwurf, sondern beschreibt eine seiner besonderen Fähigkeiten" [142].) – Freiheit indes hat sich vor ihnen zu entscheiden, und Freiheit ist es auch, die sich für die philosophische Sicht überhaupt gegenüber etwa naturalistischem Szientismus zu entscheiden hat. Dies aber nicht konstruktiv, sondern als Zu-sich-selber-Kommen, in „Wiederholung" der eigenen Natur und Rückkehr zu ihr, in Einheimatung *(oikeiosis)*.

Der Anhang bietet Tabellen zu den Haupt-Emotionen (lateinisch, deutsch, z. T griechisch), zur *Divisio Carneadea* aus *De finibus*, ein englisches Summary, Kurzinformationen zu den antiken Personen, Verzeichnisse der Abkürzungen und der Literatur (Texteditionen, deutsche und in Auswahl andere neusprachliche Übersetzungen, Sekundärliteratur), einen Index der Aristoteles-, Cicero-, Platon- und Seneca-Stellen sowie ein Namenregister. – Der Umsicht und Sorglichkeit im Inhaltlichen, in Referat wie Diskussion, entspricht so die leserfreundliche Form der Dissertation, bis in den Sprachstil hinein. Unter den wenigen Corrigenda sei nur der falsche Dativ in Appositionen genannt (37, Z. 1; 44, 12; 117, 20). – Als Motti vorangestellt hat K. seinem Buch Bekenntnisse zu Cicero von Erasmus und Luther. Sein Kommentar ist selber eines – das auch den Rez. überzeugt hat.

J. Splett

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714)*. Französisch/Lateinisch – Deutsch. Herausgegeben von *Rita Widmaier* und übersetzt von *Malte-Ludolf Babin* (Philosophische Bibliothek; Band 548). Hamburg: Meiner 2006. CXXXVII/894 S., ISBN 3-7873-1623-X.

Im Brief vom 21. Februar 1696 an Vincent Placcius schreibt Leibniz: „Scilicet qui me non nisi editis novit, non novit" (Opera omnia, ed. Dutens T. VI, P. 1, 65). Um den deutschen Universalgelehrten mit seinen vielfältigen Interessen kennenzulernen, ist die von Rita Widmaier herausgegebene Korrespondenz mit den Jesuitenpatres in China vortrefflich geeignet. In über 70 Texten – zumeist Briefe, einige kurze Abhandlungen und Notizen – breitet sich das ganze Spektrum seiner *curiositas* aus. Es wird ein imposanter Bogen gespannt, der von Theologie, Jurisprudenz, Medizin und Philosophie über Geschichte, Geographie, Astrologie, Mathematik und Philologie bis zu Bergbau, Pharmakologie, Botanik und technischen Fragen der Papier- und Porzellanherstellung reicht. Sein Schreibtisch ist für viele Sinophile des ausgehenden 17. Jhdts. ein Umschlagplatz für Informationen aus und über China, eine Art ‚Bureau d'adresse pour la Chine' (vgl. Nr. 16, 19, 22 und 65). Als Wissenschaftsorganisator und Mitglied mehrerer europäischer Akademien verfügte Leibniz (= L.) über ein einmaliges Netzwerk persönlicher Beziehungen. Ein wichtiges Glied dieses Wissenstransfers ist seine Korrespondenz mit den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu in und über China.

Ein erster Kontakt kam während eines Romaufenthaltes im Sommer 1689 mit dem langjährigen Chinamissionar Claudio Filippo Grimaldi SJ (1638–1712) zustande. Aus dieser Begegnung heraus entwickelte sich in den nächsten 25 Jahren ein mehr oder weniger intensiver Briefwechsel mit verschiedenen Missionaren des Ordens, zunächst mit Grimaldi selbst und dann mit den Mathématiciens du Roy, die Ludwig XIV. 1685 nach China entsandt hatte, um seine politischen und wirtschaftlichen Interessen am chinesischen Kaiserhof zu befördern.

Nur auf einige der vielen Themenfelder sei verwiesen: So fällt L.s Briefwechsel mit den Patres in die Hoch- und Endphase des Ritenstreits. An vielen Stellen kommt seine Sympathie für die Position des Ordens zum Ausdruck, zum Beispiel, wenn er sich mit seinem Werk „Novissima Sinica" (1697/99[2]) öffentlich an die Seite der Jesuiten stellt, an Papst Clemens XI. am 8. Mai 1704 einen entsprechenden Brief schreibt oder an Antoine Verjus SJ (1632–1706), dem französischen Missionsprokurator für China, ein ‚Gutachten' „De cultu Cunfucii civili" (Nr. 35) schickt. Darin unterscheidet er treffend zwischen einem religiösen Kult einerseits und einem zivilen – in der Übersetzung durchgängig mit ‚weltlich' wiedergegeben – andererseits. Bedauerlicherweise konnten seine Stellungnahmen den Lauf der Ereignisse und das endgültige Verbot einer Teilnahme chinesischer Christen an den traditionellen Riten nicht mehr aufhalten. L.s Sympathie für den Orden bzw. für dessen tolerante Grundhaltung, ging sogar so weit, dass er, obwohl Lutheraner, schreiben konnte: „Aus persönlicher Frömmigkeit wie um des Interesses der Allgemeinheit willen begleite ich die großen Pläne Ihres Ordens durch häufiges Gebet ..." (Nr. 5, 27).

Breiten Raum nimmt der Briefwechsel mit dem Figuristen Joachim Bouvet SJ (1656–1730) ein. In den Nrn. 15, 18–21, 32 f., 39, 42, 44 f., 47, 49, 53, 57, 64 und 69 werden Probleme der chinesischen Schriftzeichen und kanonischen Bücher, Fragen der Chronologie und der natürlichen Theologie, L.s *ars characteristica* oder mathematische Probleme (Identität der 64 Hexagramme der Fuxi-Ordnung mit seiner Dyadik) und deren Anwendbarkeit für die christliche Verkündigung diskutiert.

Zu Beginn des 18. Jhdts. ebbt der Briefwechsel ab, um dann 1715 ganz zum Erliegen zu kommen, wobei die Ursache im Publikationsverbot der Ordensleitung gegen Ende des Ritenstreits, im gegenseitigen Mißverstehen oder einfach nur in den unterschiedlichen Interessen – hier Wissensaustausch, dort Mission – liegen kann.

Der heutige Leser erhält Einblick in die intellektuellen Debatten der Zeit und erfährt vieles über Hoffnung und Not der Missionare beim täglichen Philosophieunterricht des Kaisers und seines Thronfolgers (Nr. 9), die Idee einer wissenschaftlichen Akademie in China (Nr. 53), die Schwierigkeiten französischer und portugiesischer Jesuiten untereinander (LVIII) oder über die Probleme des damaligen Postverkehrs (Briefe gingen verloren oder kamen erst nach eineinhalb Jahren an). Die Krise des europäischen Bewusst-

seins wird auch deutlich, wenn L. die Patres öfter vor der Gefahr einer zukünftigen Überlegenheit Chinas warnt und sie mahnt, doch auch etwas für Europa herauszuholen (z. B. praktisches Wissen in Nr. 24). Für die Wissenschafts-, Missions- und Ordensgeschichte des ausgehenden 17. Jhdts. ist dieser Briefwechsel als Quelle unverzichtbar.

Ein paar Anmerkungen seien erlaubt: In der Regel bleibt das Präskript unübersetzt, nur in Nr. 8 (49) sollte dies exemplarisch geschehen, wobei überraschend die Anrede ‚Pater' entfiel. Auch wird ‚Mon Tres Reverend Pere' durchgängig mit ‚Sehr ehrwürdiger Vater' statt, wie im Deutschen damals üblich, mit ‚Hochwürdiger Pater' wiedergegeben. Im Übrigen ist die von Malte-Ludolf Babin besorgte erste Übertragung ins Deutsche gut und flüssig lesbar. Da zum Teil verschiedene Briefe und Texte noch nicht oder nur teilweise ediert oder auf verschiedene Bde. der Akademie-Ausgabe verteilt sind, wird hier eine insgesamt hervorragende, mit einer sehr informativen Einleitung und überaus hilfreichen Anmerkungen versehene Leseausgabe dieses wichtigen Briefwechsels vorgelegt. Man kann diesem Bd. nur viele Leser wünschen! N. Steiner S. J.

Pétrement, Simone, *Simone Weil.* Ein Leben. Aus dem Französischen von *Ellen D. Fischer.* Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2007. 753 S., ISBN 3-936522-84-4.

Auf Wunsch der Eltern Simone Weils (= S. W.) hat deren Freundin seit Studienzeiten (= S. P. – 1907–1992) eine umfassende Biographie erarbeitet, die 1973 in zwei Bdn. erschien und zum Standardwerk geworden ist. Nach ihrer Übersetzung ins Anglo-Amerikanische und Italienische ist sie nun auch dem deutschsprachigen Leser zugänglich geworden. Die Ausgabe „hält sich streng an die von Simone Pétrement eigenhändig gekürzte Fassung" (731), die erst nach ihrem Tod 1997 herausgekommen ist., ergänzt durch ein Nachwort, die knappe Vorstellung der Verf.in, einen Überblick zum französischen Bildungswesen sowie eine Auswahl deutscher Literatur zu S. W., Siglen- und Personenverzeichnis.

Die XVII Kap. – von *Familie und Kindheit (1909–1925)* bis *London (1942–43)* – können hier nicht nacherzählt werden. Nicht nur der Anfang, vor allem den Erinnerungen der Eltern verdankt, ist bewegend persönlich, doch gänzlich ohne Aufdringlichkeit, Indiskretion oder Verklärung. S. P. stützt sich außer auf Gespräche mit zahlreichen Zeitzeugen auf breites Material, von den Schulakten begonnen; sie schreibt eher spröde und trocken in ihrer Gewissenhaftigkeit (mitsamt den einschränkenden „vielleicht", „ich glaube" u.ä., von der Übersetzerin beibehalten, „auch wenn der geschilderte Sachverhalt sich nachträglich nicht widerlegen ließ, d. h. sich bestätigt hat" (732). In den Kap. II–IV geht es um Schulisches: *Begegnung mit Alain*, dem prägenden Lehrer; *Vorbereitung auf den Concours für École normale supérieure (1928–1931); An der École normale supérieure (1928–1931).* Doch schon an der Hochschule rückt die Politik ins Zentrum: Einsatz für die Arbeiter, gegen die Kolonisation und Pazifismus, in nervender Hartnäckigkeit, voller Aufmüpfigkeit gegen die Obrigkeiten und unter radikaler Rücksichtslosigkeit gegenüber sich selbst. Zugleich beginnen hier ihre quälenden Kopfschmerzen, vielleicht durch eine „larvierte Sinusitis" verursacht (107). Nach ihrer Aggregation wird die „rote Jungfrau" in die Provinz (Le Puy) destiniert. Hier ist sie neben ihrem Philosophie-Unterricht voll in Gewerkschaftsarbeit engagiert und erregt besonders Aufsehen mit ihrem Einsatz für Arbeitslose, die sie beim Streik gegen zu niedrig entlohnten Arbeitsdienst unterstützt. Sie selbst trägt dazu bei, als Kommunistin zu gelten, obwohl sie schon damals eher gegen das Parteiwesen und erst recht gegen die KP ist. Und so geht es in den Folgejahren an anderen Orten weiter. Der Rez. gesteht seinen Überdruss an den Zeitungsartikeln pro und contra, vor allem den endlosen Grundsatz- und Taktik-Debatten in den Komitees und auf Kongressen. Aber das ist S. W.s Leben. 1932 führt ihre Deutschlandreise zu scharfer Kritik an den deutschen wie russischen Kommunisten. Im Sommer diskutiert sie im Elternhaus mit Trotzki.

Mit Kap. VIII *Das Fabrikjahr (1934–1935)* beginnt ein neuer „Abschnitt im Leben Simones" (303): „der zweite". „So wie Alain im Krieg erkannt hatte, dass das Schlimmste nicht die Gefahr oder das körperliche Leiden war, sondern die Versklavung, so hat Simone in der Fabrik besonders unter der Erniedrigung gelitten" (343). S. P. betont die Kontinuität sowohl der Lebenssicht wie der Lebensführung S. W.s; doch kommt es hier

zu einer tiefgreifenden Änderung, aus der das Werk der letzten Jahre hervorgeht. An Père Perrin wird sie schreiben: „Die Berührung mit dem Unglück hatte meine Jugend getötet" (304). Das politische Engagement, mit Zeitungsartikeln und Debatten geht allerdings (vorerst) weiter. – Kap. X gilt vor allem zwei Auslandsreisen: zunächst Spanien, wo sie am Krieg teilnehmen will und ein qualvoller Unfall mit erhitztem Öl ihr das Leben rettet. Sodann – „eine der glücklichsten Zeiten in ihrem Leben" (417) – Italien: Mailand, Florenz, Rom, Assisi: Schönheit der Landschaft, der Kunst, der Musik – und die Dimension des Religiösen. Es folgt die Gregorianik in Solesmes, eine zweite Italienreise, und im Spätjahr 1938 kommt es, bei schwerstem Kopfweh, im Zusammenhang mit G. Herberts *Love*, zu ihrer [S. W.:] „plötzlichen Übermächtigung durch Christus" (471 – beglaubigt durch ihr Leben wie ihre nun entstehende Philosophie).

Der Kriegsbeginn führt sie zu Studien über, besser: gegen das antike Rom und seine menschenverachtende Herrschaft wie über Hitler. Politisch hat sie sich vom Pazifismus verabschiedet. – Aus dem besetzten Frankreich reisen die Eltern mit S. W. nach Marseille. Dem Aufenthalt dort von 1940 bis1942 sind zwei Kap. gewidmet. Bis zum Schluss wird sie einerseits ihr Projekt betreiben, eine Gruppe von Krankenschwestern zu bilden, die Schwerstverwundeten und Sterbenden in den vordersten Linien beistehen sollen. Sodann stellt sich das Thema Kirche: ihre römische Prägung, ihre Anerkennung des AT, ihre Anathemata, die faszinierenden Katharer. Immer wieder, auch in New York dann, versucht sie bei Geistlichen zu klären, was genau die Lehre der Kirche sei bzw. in welchen Punkten sie ihr wirklich nicht entspreche. Zentral die Begegnung und Freundschaft mit P. Perrin. Er vermittelt sie zu Gustave Thibon, bei dem sie Landarbeit tun will. Eine unglaubliche Fülle von Schriften entsteht in dieser Zeit, neben den berühmten Cahiers –, bis 1942 die Eltern doch die Ausreise in die USA erreichen und S. W. sie begleitet, um von dort zur Exilregierung nach England zu gelangen: XVI. *New York (1942)*. Als diese Hoffnungen sich schon fast endgültig zerschlagen haben, tut sich ihr doch diese Möglichkeit auf, zum Schlusskap. *London*. Neben politischen Grundsatzschriften arbeitet sie weiter an ihren Heften und entwickelt den Begriff der *décréation*: Gott hat sich in unserer Erschaffung zurückgenommen, um uns Raum zu geben – und wir können ihm dies auf unsere Weise mit Gleichem vergelten, in der Entschaffung, dem Selbst-Entwerden. Hunger (sie will nicht mehr essen, als die Rationierung den Franzosen in der Heimat zubilligt) und Lungentuberkulose bringen sie ins Krankenhaus. Später ist sie zur Nahrungsaufnahme kaum noch fähig. Zur dort, wie es heißt, erbetenen und empfangenen Taufe schreibt S. P. zurückhaltend und differenziert (707f.). Die Täuferin will sich nicht mehr dazu äußern; S. W. hat danach nie nach den Sakramenten gefragt, vor allem nicht nach dem so ersehnten allerheiligsten Sakrament. Mitte August wird sie in ein Sanatorium überführt und stirbt dort am 24. August. Wiederum so differenziert wie zurückhaltend diskutiert S. P. die Erklärung des Coroners auf Selbstmord (725–727). „Wir werden es zweifellos nie wissen" (727), schreibt S. P. (wie sie 459 geschrieben hat, dass Jesu Verlassenheitsruf „auf immer ohne Antwort bleiben wird" – m.E. im Widerspruch zu Notaten S. W.s selbst).

In seinem „kleinen Traktat der großen Tugenden" (Ermutigung zum unzeitgemäßen Leben) schreibt der atheistische Ethiker André Comte-Spongville, „Es ist nicht sicher, ob Simone Weil eine Heilige war – sie hat es auch nie behauptet. Aber sie hilft uns, die Heiligkeit zu denken [...] Ressentiment, asketisches Ideal, Selbsthass? Das sagt sich so leicht. Das kann es sogar geben und das gibt es zweifellos. Aber würde uns Simone Weil so berühren, wenn es der einzige Inhalt dieser Liebe wäre? ‚Sein Leben in Gott setzen', erklärt Simone Weil, heißt ‚sein Leben in das setzen, was man überhaupt nicht berühren kann'. Und sie fügt hinzu: ‚Das ist unmöglich. Das ist ein Tod. Das ist es, was wir brauchen.'" J. Splett

Jünger, Ernst/Heidegger, Martin, *Briefwechsel*, unter Mitarbeit von *Simone Maier*. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von *Günter Figal*. Stuttgart: Klett-Cotta 2008. 317 S., ISBN 978-3-608-93641-4.

In den vergangenen Jahren sind hervorragend edierte Briefwechsel des Schriftstellers Ernst Jünger (= J.) mit Rudolf Schlichter, Carl Schmitt, Friedrich Hielscher, Gerhard

Nebel oder Gottfried Benn erschienen, und noch der greise J. bedauerte in seinen Tagebüchern wiederholt, dass er eigenhändig seinen Briefwechsel mit Erich Mühsam dem Kaminfeuer übergeben musste, da er Hausdurchsuchungen der Gestapo zu gewärtigen hatte.

Die erstmalige Veröffentlichung der Korrespondenz Js. (1895–1998) mit Martin Heidegger (1889–1976) unterscheidet sich von den bisherigen Briefbdn. Js. dahingehend, dass der Austausch erst nach dem Zweiten Weltkrieg aufgenommen wurde. Die ersten Briefe standen noch im Zeichen der Idee, im Verlag Ernst Klett eine gemeinsame Zeitschrift unter dem Namen „Pallas" zu gestalten, allein Heidegger (= H.) zögerte stark und fürchtete „die Diktatur der Öffentlichkeit". Das Projekt kam schließlich nicht zustande. Die weiteren Briefe sind gekennzeichnet von der Haltung zweier Randgänger, die sich von der politischen Korrektheit einer festgelegten Welt ausgegrenzt sehen. J. hatte die ersten Nachkriegsjahre ein Schreibverbot zu ertragen, obwohl er sich in der Zeit des „Dritten Reichs" nachweislich nichts zuschulden hatte kommen lassen. H., der Lehrverbot hatte, war genug damit beschäftigt, seine anfängliche Parteinahme für die nationalsozialistische Bewegung zu rechtfertigen, obwohl er bereits im April 1934 sein Amt als Rektor wieder niedergelegt hatte. Dass er seine berühmte Rektoratsrede vom Mai 1933 in der SA-Uniform gehalten habe, wird bis heute hartnäckig kolportiert, obwohl es nicht den Tatsachen entsprach. Insofern sind sich H. und J. über eine Zeit einig, in der Schnelllebigkeit die gründliche Analyse verdrängt. Angesichts einer kräftig zupackenden „Polemik" schreibt J., dass das „Schweigen die stärkste Waffe ist, vorausgesetzt, dass sich dahinter etwas verbirgt, das das Verschweigen lohnt". Beide tauschen sich zwischen 1949 und 1975 immer wieder aus und fühlen sich verbunden im Sinne einer „geistigen Existenz" und den damit einhergehenden Schwierigkeiten. „Was tun?" schreibt H. und gibt zugleich die Antwort: „Vorbeigehen und wissen, dass »die Wissenschaft« nicht über die Wahrheit zu entscheiden vermag."

Zwei erlebte Weltkriege, die Vernichtung der europäischen Juden sowie die Raserei totalitärer Ideologien hatten J. hellsichtig gemacht in seinen Versuchen, menschliches Elend zu ertragen. Ihn leitete die Einsicht, dass kein Leiden sinnlos ist, ohne dieses jedoch, wie ihm oft unterstellt wurde, einseitig zu verherrlichen. Stichworte wie „Waldgänger" und „Anarch", die Js. Entwicklung seit den 1950er-Jahren kennzeichnen, führen ihn an den Rand des überhaupt Sagbaren.

Noch zu Js. achtzigstem Geburtstag greift H. in seinem Gruß das Problem des Sagbaren wieder auf: „Bleiben Sie mit der bewährten hellsichtigen Entschiedenheit auf Ihrem einzigartigen Weg des Sagens. Daß solches Sagen selbst schon ein Handeln ist, das keiner Ergänzung durch eine Praxis bedarf, erkennen heute nur noch (oder nur erst?) Wenige."

H. war vor allem durch Js. Essay „Der Arbeiter" aufgerüttelt worden, der 1932 erschienen war. Diese Schrift verschärfte seinen kritischen Blick auf das Wesen einer durchorganisierten Welt, ohne dass freilich griffige Gegenmittel bereitgelegt wurden. Begriffe wie „totale Mobilisierung" fanden Einzug in Hs. Vokabular.

Der dokumentierte Briefwechsel im vorliegenden Bd. wird ergänzt durch den Abdruck von gegenseitigen Widmungstexten zu runden Geburtstagen, die wiederum einen gewissen dialogischen Charakter einnehmen. Die Umkreisung des Denkens in einer nihilistisch geprägten Zeit findet bei beiden Autoren statt. Mit „Über die Linie" hatte J. H. zum sechzigsten Geburtstag gratuliert – und H. greift diese Vorlage in einer Festschrift für J. wieder auf. Sein Beitrag „Zur Seinsfrage" soll nach eigenem Bekunden über »Die Linie« hinaus weiterdenken. Auch die „Federbälle", eine Reihe von Notizen und Beobachtungen Js., sind abgedruckt.

Ein eigentlicher geistiger Austausch zwischen beiden Denkern findet somit tatsächlich in diesen jeweiligen Widmungstexten statt. Der Briefwechsel belegt eine gegenseitige Lieferung von Stichpunkten, die lediglich zuweilen aufgegriffen wurden, ohne dass es zu einem erschöpfenden Dialog gekommen wäre. Bei allem Respekt und aller Einigkeit in grundsätzlichen Einstellungen waren die Charaktere wohl doch zu eigenständig. V. Strebel

Iannelli, Francesca, *Das Siegel der Moderne*. Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern (HegelForum). Paderborn: Fink 2007. 368 S., ISBN 978-3-7705-4424-0.

Die Philosophie Hegels galt lange Zeit als reaktionär; insbesondere seine Rechtsphilosophie wurde als Apotheose der preußischen Monarchie betrachtet. Jüngere Forschungen haben jedoch gezeigt, dass Hegel zu Fragen der Politik und der Staatsverfassung durchaus abgewogen Position bezieht. Zu der Entstehung eines differenzierten Bildes hat nicht zuletzt die Beschäftigung mit den Nachschriften von Hegels Berliner Vorlesungen beigetragen. Eine vergleichbare Entwicklung ist im Bereich der Ästhetik festzustellen. Der hergebrachten und in vielen Handbüchern kolportierten Ansicht zufolge verabsolutierte Hegel die bildende Kunst der griechischen und römischen Antike, während sein Verhältnis zur Moderne durch die vielfach missverstandene These vom Ende der Kunst bestimmt war. Hegel galt somit als der große Verteidiger der Klassik gegen die – von ihm ‚romantisch' genannte – christlich-mittelalterliche und moderne Kunst. Doch diese Auffassung lässt sich, zumal vor dem Hintergrund der Nachschriften der hegelschen Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, kaum aufrechterhalten. Diese von A. Gethmann-Siefert seit geraumer Zeit vorgetragene These wird von F. Iannelli (= I.) in ihrer an der Fernuniversität Hagen entstandenen Dissertation an dem konkreten Beispiel der Kategorie des Hässlichen auf überzeugende Weise bestätigt. Da das Hässliche in den von Hegels Schüler H. G. Hotho herausgegebenen „Vorlesungen über die Ästhetik" (Berlin 1835–38; 2. Aufl. 1842) keine große Rolle spielt, könnte es scheinen, als sei das Thema erst von K. Rosenkranz und unter dem Eindruck der revolutionären Ereignisse von 1848 entdeckt worden. Die Untersuchungen I.s erbringen dagegen nicht nur den Nachweis, dass das Fehlen des Hässlichen in den „Vorlesungen über die Ästhetik" möglicherweise auf die Überformung der einschlägigen Gedanken Hegels durch Hothos eigene Deutung des Schönen zurückzuführen ist, sondern zeigen überdies, dass Rosenkranz' einseitig negative Auffassung in seiner „Ästhetik des Hässlichen" (Königsberg 1853) sachlich hinter Hegels Bestimmung zurückfällt. Die Studie stützt sich auf den Vergleich der mittlerweile zugänglichen Nachschriften der hegelschen Vorlesungen über die Philosophie der Kunst mit den Nachschriften zweier Vorlesungen über Ästhetik, die Hotho selbst nach Hegels Tod in Berlin gehalten hat.

Welches ist nun die spezifisch hegelsche Bestimmung des Hässlichen? Im Gegensatz zu der im Grunde platonistischen Ästhetik der Hegelianer betrachtet Hegel das Kunstwerk nicht einfach als die sinnliche Erscheinung der geistigen Idee, sondern beschreibt das Kunstschöne, Kant folgend, als ein „Ideal", das zwischen Idee und geschichtlicher Wirklichkeit gleichsam „schwebt" (46). Die Vollkommenheit des klassischen Kunstwerks, zum Beispiel einer Statue der Venus, liegt für Hegel in der Übereinstimmung zwischen dem absoluten Inhalt und der schönen Form. Diese Einheit zerbricht in der Moderne, jedoch nicht so, dass die Kunst forthin ohne Ideal wäre: Die nicht-schöne Gestalt wird vielmehr zum Ausdruck des spezifischen Freiheitsbewusstseins, das den Menschen über alles Materielle und Leibliche erhebt. In der Vorlesung von 1826 erklärt Hegel in Bezug auf die Poesie, hier könnten „die Diskrepanzen bis zur Hässlichkeit fortgetrieben werden" (zit. 146). Was das bedeutet, erörtert I. anhand der Auseinandersetzung mit den Dramen Goethes und Schillers. So handelt es sich bei Goethes „Iphigenie auf Tauris" allenfalls vordergründig um ein klassisches Trauerspiel. Denn während bei Euripides die Göttin Athene den König Thoas veranlasst, die Athener ziehen zu lassen, wird er bei Goethe durch Iphigenie selbst zu seinem Schritt bewegt. In der Vorlesung von 1828/29 bemerkt Hegel dazu: „Das Göttliche wird also hier in die Brust des Menschen gelegt, und ist nicht eine äußerliche Maschine" (zit. 96). Ein vergleichbarer Zug zur Innerlichkeit und Subjektivität führt im Fall der tragischen Helden Schillers zum Untergang. Dem Räuberhauptmann Karl Moor wird die eigene Freiheitsliebe zum Verhängnis; nachdem er den greisen Vater und die Frau, die er liebt, durch seine Verbrechen in den Tod getrieben hat, stellt er sich schließlich der Justiz. Kaum besser ergeht es dem Feldherrn Wallenstein; er widersetzt sich den Befehlen des Kaisers und verbündet sich mit den feindlichen Schweden, bis ihm seine Truppen die Gefolgschaft aufkündigen und ein Offizier ihn ermordet. Die beiden Helden scheitern, so die Autorin, an ihrem „extremen Subjek-

tivismus" (186f.), der sie am Ende blind für die objektive Wirklichkeit macht. Hegels bleibende Hochschätzung für den Dramatiker Schiller verdankt sich somit vor allem dessen gelungener Darstellung der sittlichen Not des modernen Individuums. „Die typisch moderne ‚Schuld' von Moor und Wallenstein ist es, die eigene, individuelle Weltsicht dem Weltlauf aufzwingen zu wollen" (188). An den beiden Figuren bewahrheitet sich, was Hegel in seinen Vorlesungen von der romantischen Kunst sagt: Im Gegensatz zur klassischen Kunstform darf die Materie jetzt „unschön erscheinen" (zit. 179), ja die romantische Kunst geht „zum Hässlichen fort" (zit. 225). Wie wenig der Hegelschüler Hotho mit dieser Einstellung anzufangen wusste, belegt I. unter anderem durch dessen Vorlesung „Über Goethe als Dichter" aus dem Jahr 1832/33; eine bisher nicht edierte Nachschrift von F. T. Vischer ist dem besprochenen Band als Anhang beigegeben. Hotho lässt keinen Zweifel an seiner Vorliebe für Goethe, dessen Stärke er in der vollendeten Harmonie seiner Charaktere erblickt. Schiller dagegen gelinge es nicht, den „Gegensatz der Wirklichkeit und Poesie" zu überwinden, so dass er „gegen die Welt des Schlechten, gegen die praktische Realität anstürmt" (330) und „ins Hässliche ausbricht" (334). So steht Schiller bei Hotho ganz im Schatten der alles beherrschenden Gestalt Goethes. Die geschichtliche Bedeutung der Dramen Schillers und damit den ästhetischen Wert des Hässlichen herausgestellt zu haben ist das eindeutige Verdienst der hegelschen Philosophie der Kunst. Genau darin sieht I. deren Aktualität für unser Verständnis der zeitgenössischen Kunst. Der vielfach „befremdliche und provokatorische Charakter" und die Allgegenwart des Hässlichen in der Kunst des ausgehenden 20. Jhdts. dienten dazu, „die Absurdität unserer zerrütteten Wirklichkeit aufzuzeigen" (301f.).

I. hat eine rundum anregende und gut lesbare Studie geschrieben. Das gilt auch für die Abschnitte, auf die ich aus Platzgründen hier nicht eingegangen bin, etwa über Hegels Deutung der christlichen Malerei und der Dramen Shakespeares, oder zur Bestimmung des Hässlichen bei H. G. Hotho, C. H. Weisse, K. Rosenkranz und F. T. Vischer. Stattdessen seien zwei weiterführende Bemerkungen gestattet. Die erste betrifft die von Gethmann-Siefert übernommene Einschätzung des Verhältnisses zwischen dem von Hotho kompilierten Text der „Vorlesungen über die Ästhetik" einerseits und den verschiedenen Vorlesungsnachschriften der andererseits. Ohne Zweifel ist es aufschlussreich, wenn man die bis in die kleinsten Unterabschnitte dreigliedrige Einteilung der „Ästhetik" zum ersten Mal neben die Nachschriften legt und feststellt, mit welcher Virtuosität Hegel selbst die Anordnung des Materials immer wieder umgestellt hat, offenbar mehr darum bemüht, die konkreten Phänomene der Kunstgeschichte auf den Begriff zu bringen, als sie in das enge Raster einer vorgefertigten Theorie zu zwängen. Gleichwohl wird man nicht sagen können, Hotho hätte einzelne Äußerungen Hegels einfach unterdrückt oder ihren Sinn grob entstellt. Was das Hässliche betrifft, ist in dem Kap. über das Kunstschöne ausdrücklich von dem Recht der Poesie die Rede, „nach innen fast bis zur äußersten Qual der Verzweiflung und im Äußeren bis zur Hässlichkeit als solcher fortzugehen" (Werke X/1, 263). Abgesehen von der gewaltsamen Systematik am ehesten zu beanstanden ist daher Hothos Auswahl und Behandlung konkreter Kunstwerke. Die Reihe der Beispiele in dem Abschnitt über die moderne Tragödie beginnt bezeichnenderweise mit dem Hinweis auf Goethes „Faust" als „die absolute philosophische Tragödie" von unvergleichlicher „Weite des Inhalts". Erst danach folgt Schiller, dessen Karl Moor „in der ähnlichen Art" und Wallenstein „gleichfalls" einen „großen allgemeinen Zweck" verfolgten (Werke X/3, 564f.). Vom Unschönen oder gar Hässlichen ist indes in dem ganzen Abschnitt keine Rede. Insofern besitzen das Studium der Nachschriften und der Vergleich mit den Vorlesungen einen unbestreitbaren Nutzen für die Freilegung der Gedanken Hegels, besonders für die Widerlegung des Vorurteils eines einseitigen Klassizismus. Gemessen an der bisweilen pauschal geübten Kritik an den „Vorlesungen über die Ästhetik" klingen die Urteile I.s trotzdem vorsichtig. Zwar spricht auch I. von der „Unzuverlässigkeit der Druckfassung" (18), und auf dem Buchrücken heißt es gar, die Notwendigkeit des Verzichts auf die durchgängige Harmonie von Form und Inhalt seien in der von Hotho besorgten Ausgabe „unauffindbar". An anderer Stelle schwächt die Autorin ihre Aussage aber ab und schreibt, Hegels Überlegungen zur Bedeutung der nicht-schönen Kunst seien in der Druckfassung „schwer auffindbar" (20). In dem Fazit des dritten Kap.s über die Bestimmung des Hässlichen be-

gnügt sie sich ganz mit dem Vergleich zwischen den Vorlesungen Hegels und den Vorlesungen Hothos, ohne die Druckfassung der „Ästhetik" überhaupt zu erwähnen (vgl. 225). Angesichts dessen wird man vielleicht sagen dürfen, dass sich der Text der „Vorlesungen über die Ästhetik" in Bezug auf die Bedeutung des Hässlichen für die moderne Kunst irgendwo in der Mitte zwischen den von Hegel im Hörsaal vorgetragenen Ansichten und der Auffassung seiner Schüler bewegt.

Meine zweite Bemerkung bezieht sich auf die Einschätzung der hegelschen Philosophie der Kunst als einer Ästhetik der Moderne insgesamt. Hier scheinen mir weitere Differenzierungen erforderlich. Bekanntermaßen ist der Ausdruck ‚Moderne' chronisch vieldeutig und kann sich sowohl auf die gewöhnlich ‚Neuzeit' genannte Epoche als auch auf das 20. Jhdt. oder auf unsere Gegenwart beziehen. In der Ästhetik kommt erschwerend hinzu, dass Hegel bisweilen sogar die christliche Kunst des Mittelalters als ‚modern' bezeichnet. Ähnlich groß wie der Unterschied zwischen einem mittelalterlichen Tafelbild des leidenden Christus und Schillers Drama „Die Räuber" ist denn auch Abstand zwischen den von Hegel behandelten Kunstwerken und den von I. in ihrem Schlusskap. angeführten Beispielen zeitgenössischer Kunst wie Pop Art, Arte povera und Body Art. Selbst wenn man der Autorin gern darin zustimmt, dass Hegels Konzeption der modernen Kunst prinzipiell unabgeschlossen ist, kann man, an die Ausführungen zu Schiller anschließend, die Frage stellen, welche Art von Subjektivität oder Subjektivismus in den genannten Fällen heutiger Kunst den an sich unschönen Gegenstand zum Kunstwerk erhebt. Was unsere Gegenwart anbelangt, halte ich es für möglich, dass nicht wenige Theoretiker die Rede von Subjektivität überhaupt als hinfällig betrachten oder das von I. wie selbstverständlich vorausgesetzte Gegensatzpaar von schön und hässlich als seinerseits unklar zurückweisen würden. Von größerem Interesse erscheint mir allerdings eine Schwierigkeit, die sich aus dem systematischen Ort der Kunst in Hegels Philosophie insgesamt ergibt. Die Kunst ist für Hegel eine von drei Formen, in denen der absolute Geist erscheint; die anderen beiden Erscheinungsformen des absoluten Geistes sind die Religion und die Philosophie. Was nun die Religionsgeschichte betrifft, wird man schwerlich sagen können, dass Hegel einen religiösen Pluralismus vertreten hätte. Er zeigt sich vielmehr fest überzeugt von dem Vorrang der geoffenbarten, jüdisch-christlichen vor allen anderen Religionen. Ähnlich fest steht für Hegel die Überlegenheit der neuzeitlichen gegenüber der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Daraus ließe sich nun einerseits die Folgerung ziehen, dass die alte These von Hegels besonderer Vorliebe für die Kunst der klassischen Antike eben doch nicht so abwegig war. Andererseits ergibt sich für die Interpretation seiner Philosophie der modernen Kunst die Aufgabe, deren Verhältnis zu Religion und Philosophie genauer zu bestimmen. Denn gerade dann, wenn man nicht davon ausgehen mag, dass Hegel zufolge die antike Kunst von der christlichen Religion und diese von der neuzeitlichen Philosophie einfach abgelöst wurden, sondern annimmt, dass die Kunst auch unter veränderten geschichtlichen Bedingungen weiterhin eine gesellschaftliche Funktion besitzt, wird man sich zu der hegelschen Behauptung verhalten müssen, das in der Kunst zum Ausdruck kommende Streben nach Versöhnung finde seine Erfüllung in der christlichen Religion bzw. sei auf die philosophische Erkenntnis des Absoluten hingeordnet. Es ist keinesfalls meine Absicht, I. zu kritisieren, weil sie nicht Hegels Philosophie des absoluten Geistes im Ganzen zum Gegenstand ihrer Studie gemacht hat. Dennoch möchte ich die Vermutung äußern, dass die eigentliche Provokation der hegelschen Ästhetik für die Gegenwart in der Annahme besteht, dass sich die Zerrissenheit des modernen Menschen zwar nicht in der Kunst, wohl aber durch die Religion und die Philosophie prinzipiell überwinden lässt. Deshalb besitzen weder das Kunstwerk noch der Künstler bei Hegel das letzte Wort. Für wie modern man diese Position halten mag, bleibe dahingestellt. G. Sans S. J.

Hidalgo, Oliver: *Unbehagliche Moderne.* Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik. Frankfurt am Main/New York: Campus 2005. 469 S., ISBN 9783-593-37990-6.

Der Verfasser ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Politische Philosophie und Ideengeschichte an der Universität Regensburg und hat im selben Jahr nicht nur

seine Dissertation, sondern auch zusammen mit dem Lehrstuhlinhaber, Karl-Friedrich Herb, eine profunde Einführung zu Alexis de Toqueville (= T.) vorgelegt. Hidalgo (= H.) gliedert seine Dissertation in vier Teile: 1. Demokratie, 2. Revolution, 3. Religion und 4. den Vergleich zwischen T. und Nietzsche. Ein Resümee beschließt diese Arbeit, welche das Gesamtwerk T.s unter dem Aspekt untersuchen will, welche Rolle T. der Religion in der Politik (12) zuerkannt haben will und selbst auch zuweist.

Der 1. Teil (23–164) unterteilt sich in zwei Kap. Das erste ist mit „Neue politische Wissenschaft" betitelt. Dies ist keine Anleihe bei Eric Voegelin, sondern findet sich wortwörtlich in Tocquevilles Einleitung von 1835. H. setzt die Werte „Freiheit" und „Gleichheit" in einen Bezug mit der sozialen Demokratie und mit dem Elitegedanken (60). Das Spannungsgefüge wird damit sichtbar, welches das politische Denken T.s bestimmt hat. Aufgewachsen in einer ständischen, hierarchisch gegliederten Gesellschaft und in der Französischen Revolution mit den Ideen von Freiheit und Gleichheit konfrontiert, nahm er in der Folge das Verlangen des sich zunehmend bildenden Vierten Standes nach Anerkennung sozialer Menschenrechte (108) und nach Ansprüchen auf Staatsleistungen wahr. Und schließlich vermochte sich T. das gute Funktionieren der modernen demokratischen Massen-Gesellschaft – auch als konstitutionelle Monarchie – nicht ohne eine geistig-moralische Elite vorzustellen. Er stand in denkerischen Zerreißproben. Nicht vom Weg und Zustand Englands, sondern von der jungen Demokratie der USA versprach T. sich Klärung (33). Dieses Modell studierte er eingehend, wobei ihm sein Schweigen zur Sklavenfrage gelegentlich verübelt wurde (159). Im zweiten Kap. (93–164) vertieft H. die Sicht auf T.s Ringen um die richtige Gleichheit, die in einem Spannungsverhältnis zur für ihn unerlässlichen Hierarchie stand. Kam es T. mehr auf eine Elite oder eine deliberative Demokratie an? (73). Und wenn Elite, dann auf eine Elitenzirkulation? (94). T.s Gesamtwerk macht es uns nicht leicht, eindeutige Antworten auf diese Fragen zu finden.

Der zweite Teil (165–274) kreist um das Thema der Revolution und wie T. sie beurteilte. H. untersucht sie unter zwei Leitfragen: Trug die Französische Revolution für T. einen politischen oder einen religiösen Charakter? (169). Oder beides? Das zweite Kap., in der durchgehenden Zählung das vierte, trägt den Titel, welchen H. auch seinem Buch selbst gegeben hat: „Unbehagliche Moderne" (201–260). Hier arbeitet H. nun den religiösen Gehalt des Vorsehungsglaubens heraus, welcher nicht wenige Anhänger zur Zeit T.s gefunden hat und von dem auch T. 1835 in der Einleitung spricht.

Der dritte Teil (275–364) macht „Religion" zum Hauptaspekt. Mit einer Anleihe bei Prousts „A la recherche du temps perdu" eröffnet H. das fünfte Kap. mit „Auf der Suche nach dem verlorenen Glauben" (276). Wenn Glauben als Lebenstätigkeit, -suche und -gespräch zum Menschen gehöre, so wäre jede Zeit, die ihn missachtet, vergisst oder sich nicht an ihn erinnern wolle, eine Zeit des Verrats am Menschen. Es gibt wohl eine Pflicht, sich mit dem Glauben zu beschäftigen und sich ihm zum öffnen. Doch verursacht nicht auch das Nachdenken über den Glauben Unsicherheit und zersetzt es nicht Gewissheiten? Führt, mit anderen Worten, die Beschäftigung mit dem Glauben nicht gerade zu seinem Verlust? T. stellte sich diesen Fragen. H. gibt im Schluss unter „Pascal und T." eine Antwort. Das zweite Kapitel dieses Teils, das sechste nun in der Zählung, thematisiert das Verhältnis von „Religion und Politik". Die zwei Antworten H.s sind zugleich Positionen T.s und lauten: 1) „Auf die Religion als soziales Band und als Quelle der Moral kann kein liberales Gemeinwesen verzichten. Die Freiheit, die der Staat seinen Bürgern gewährt, ist auf die Regulierung durch die moralische Substanz des einzelnen sowie die Homogenität der Gesellschaft angewiesen" (315); und 2) In seiner privaten Korrespondenz sprach T. offen über seine Glaubenszweifel.

Der vierte Teil (365–432) führt in die Moderne. H. vergleicht T.s Gesellschaftssicht und Glauben mit Nietzsches Blick auf die kommende Massendemokratie und mit Nietzsches Ringen mit „Gott". Insofern Nietzsche für eine „Anti-Politik" und eine „Anti-Religion" eintrete (414), unterscheide sich sein Ansatz und Anliegen radikal von dem T.s., der sich in der Politik engagierte, und in der Beschäftigung um das angemessene (angemessen ihm und der Zeit) Verhältnis von Religion und Leben rang.

H. weitet ganz am Ende noch einmal den Horizont und fragt nach der „Zukunft der Demokratie" (427). Das Resümee (433–440) versucht zu klären, ob sich die Position T.s

unter „politischer Theologie" einordnen lasse. – H.s Arbeit zeugt von intensivem Quellenstudium, von einem ausgewogenen Urteil in den Einzelfragen, so dass ich ihm fast immer zuzustimmen vermag. Der Text der Dissertation ist nicht nur lesbar, sondern auch prägnant und gelegentlich aphoristisch. Manche Urteile fallen schnell, das über de Maistre als „Reaktionär" (14) z. B.; ob „unbehaglich" als Adjektiv das trifft, was H. an der Moderne herausarbeitet?

Grundsätzlich ist zu dieser und ähnlichen Arbeiten zu sagen, dass sie uns nicht das betreffende Werk in Zitaten und Kommentaren vorführen, sondern durch die sich über das Werk lagernde, hier zweihundertjährige Literatur über T., sichtbar zu machen versuchen. Es ist eine Literatur, welche zu keineswegs einhelligen Urteilen in den meisten Tocquevilliana gelangt ist. Bevor man somit als Leser die Position T.s (wenn man sie noch nicht kennt) vorgeführt bekommt, tritt H. selbst in den Ring und setzt sich mit den verschiedenen Kommentatoren T.s zu dieser und jener Position auseinander. Das ist hoch interessant, gelehrt und belehrend, regt auch zu eigenen Gedanken an, nur – T.s Text darf erst nach geklärtem Streit auftreten. Paradebeispiel ist die Auseinandersetzung um T.s Geschichtsmetaphysik (202–213). Der Leser wird in ein Hin und Her der Literatur zu dieser Frage hineingezogen. Ein vielleicht gegenüber H.s Anstrengungen unfairer eigener Blick in den Text T.s zeigt, dass er in das Vorwort zur 12. Auflage (1848) den Text von 1835 wieder aufgenommen hat, von einem Wandel der Gesinnung wohl nicht leichthin die Rede sein kann (wie in der Literatur, aber nicht von H. behauptet) und dass wie selbstverständlich einerseits von Vorsehung durch eine wirkungsvolle unbeeinflussbare Macht die Rede ist, und andererseits die Bürger zum Handeln aufgerufen sind (Vorwort 1848: „jedem seine Aufgabe" usw.). Ein Zweites: Wenn ein ganzes Buch über einen Denker handelt und ihn auch ideengeschichtlich wiederholt einordnet, wäre es sinnvoll, wenigstens einmal Geburts- und Todesdatum anzugeben. Also: 1805–1859! Im mit Herb herausgegebenen Buch über Tocqueville übrigens vorbildlich geschehen! Nur eine aus vielen kleinen Anfragen: Kann von einer organologischen Sicht der Gesellschaft die Rede sein, wenn Klassen angenommen werden? (134, Anm. 78). Ein ausdrücklicherer Vergleich mit Saint-Simon oder Auguste Comte wäre interessant gewesen. Personen- und Sachregister fehlen. N. Brieskorn S. J.

Rückert, Joachim, *„Frei und sozial" als Rechtsprinzip* (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Heft 34). Baden-Baden: Nomos 2006. 62 S., [falsche] ISBN 3-8329-1358-2010-2.

Joachim Rückert (= R.) (geb. 1945), Professor für Neuere Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie in Frankfurt am Main, hat einen Vortrag, den er vor der Würzburger Juristischen Fakultät 2004 gehalten hat, ausgearbeitet zu einer Schrift über das Verhältnis der Begriffe Freiheit und Sozial(-verpflichtung).

R. will in einem *ersten* Kap. (9–21) beide Begriffe „aus den schon lange verwirrenden Polemiken befreien" (9) und wählt zur Klärung den Weg über die politische Geschichte. So spannt sich der Bogen von der Erklärung der englischen Leveller unter Cromwell, 1647, wo die Rede von den angeborenen Freiheitsrechten ist („native rights"), zu Rousseaus „Gesellschaftsvertrag" (1762): „Der Mensch ist frei geboren [...]", zurück zu Montesquieus „Vom Geist der Gesetze" (1748) hin zu Kants „Grundlegung" (1785); den Satz Kants aus der „Metaphysik der Sitten" vom „einzigen angeborenen Recht auf Freiheit" übergeht R. Verfassungen wie die Virginia Bill of Rights von 1776 und die französische Constitution von 1789 kommen zu Wort. Zu Recht betont R., dass Kant keineswegs einen formalen, sondern einen inhaltlich gefüllten Freiheitsbegriff vertritt. Kant folge somit nicht Hobbes, für den Freiheit das Fehlen von physischem und psychischem Widerstand bedeute oder das Tundürfen lediglich vom Tun-Können abhängig sei. R. entdeckt auch noch eine dynamische Komponente in Kants Freiheitsbegriff (15). Dem Recht sei es bei Kant aufgegeben, in permanenter Reform auf eine rechtliche Verfassung hinzustreben. – Was nun den Begriff „sozial" angeht (ab S. 15), so arbeitet R. diesen Begriff bereits im Hinblick auf „Freiheit" heraus. „Soziale Freiheit" heiße vor 1848 „wahre Gleichheit" (16), welche wiederum Emanzipation aus der Ungleichheit verlangte. Wer ein „soziales Programm" aufstellte, der kämpfte gegen eine ungleiche

Verteilung der Güter. Da R. keine Autoren anführt, welche eine quantitative Beschränkung überhaupt im Eigentumserwerb gefordert haben (was auch die Sozialenzykliken „Rerum novarum" von 1891 und „Quadragesimo anno" von 1931 unterließen), vermute ich, dass sich wohl kaum jemand eine solche Forderung zu eigen machte. Man scheute davor zurück, das Privateigentum quantitativ zu beschränken oder eine Pflicht zur Bewirtschaftung aufzuerlegen. Wofür man eintrat (wie gleichfalls die Sozialenzykliken), war neben der Zulässigkeit der Enteignung aus Gemeinwohlgründen (16f.) die Sozialbindung des Privateigentums. Diese Bindung sah man jedoch als eine rein sittliche Verpflichtung an und begründete sie aus Solidarität oder Caritas. Soweit aus meiner Sicht zur Ergänzung von R.s Text. Er macht kritisch darauf aufmerksam, dass die Forderung nach „sozialer Gerechtigkeit" nicht nur Abwehr von Bevormundungen, Verbot von Differenzierungen oder Emanzipation aus der Ungleichheit oder allgemein aus dem Elend bedeutete, sondern zum Glück und unbeschwerten Lebensgenuss führen wollte.

Das *zweite* Kap. (2–28) betitelt R. plastisch mit „Siegeslauf, Wetterzeichen und Rettungsversuche im 19. Jahrhundert" (21). Die zuerst vom Freiherrn Karl vom Stein durchgesetzten Reformen befreiten von Frondiensten, beseitigten Zunftzwänge und setzten eine jede Person in die Zugluft der Freiheit (22). Die Freisetzung ließ neue Ungleichheit entstehen, daher forderte die „Soziale Frage" eine Antwort (25). Wo die Selbsthilfekräfte zu schwach oder gar nicht vorhanden waren und man das Elend erst einmal sich selbst überlassen hatte, antworteten alsbald Staatseingriffe und soziale Marktwirtschaftsprogramme: durch direkte Intervention ins Privatrecht (27), indirekte Intervention mit zwingender Sozialversicherung (27) und ordnungspolitische Intervention in den Arbeitsmarkt. Das kollektive Arbeitsrecht entstand (27f.). Diese Beschreibung führt zur Kernfrage von R.s Schrift (29): Lassen sich „Freiheit" und das „Herstellen sozialer Gleichheit" überhaupt miteinander verwirklichen, oder behindern und schwächen sie sich gegenseitig? Verursacht Freisetzung nicht unverzüglich Ungleichheit und schränkt eine soziale Politik nicht unvermeidlich immer mehr die Freiräume ein? Wenn beide Werte sich nicht gleichzeitig und zusammen verwirklichen lassen, gibt es dann vielleicht ein Nacheinander, eine Reihenfolge, und welcher Wert wäre dann vorrangig: die Freiheit oder die soziale Gerechtigkeit?

Im *dritten* Kap. (29–56) zieht R. Bilanz. Frei und sozial kann sich auf die Personen im Recht beziehen, auf den rechtlichen Genuss der Freiheiten sowie die rechtliche Privilegierung bestimmter Gruppen. Vier Lösungsversuche führt R. an: 1.) den kommunistischen, real-sozialistischen und völkischen, 2.) den manchesterradikalen liberalen, 3.) den staatssozial bevormundenden und 4.) den emanzipatorisch-helfenden Entwurf (29f.) Der vierte ist R.s eigener Vorschlag und enthält mehrere Schritte: Wer Freiheit will, muss den Rechtszwang wollen. Dieser ist soweit gerechtfertigt, als er fehlende Freiheitschancen zu schaffen vermag, emanzipierend wirkt (39,47) und regel-, ziel- und zweckgebunden ist. Auch jede Hilfe habe emanzipierend zu wirken (39). (Für Caritas bleibe immer Raum *und* – so setze ich hinzu – Bedarf: 39.) Dabei warnt R. zu Recht davor, Rechtszwang gegen einzelne Freiheitsträger damit zu rechtfertigen, dass dadurch, aufs Ganze der Gesellschaft gesehen, ihr Freiheitsquantum wachse (41). Begrenzte Freiheit lasse sich als „soziale Freiheit" verstehen (43). Doch wohl nur, wenn sie anderen zu Buche schlägt! – Wo bleibt nun aber das „Soziale"? R. wendet sich zunächst gegen eine Sozialpolitik, die sozial um des Sozialen sein will; denn zumindest ist die Freiheit als eine Grenze zu sehen. Ergebnisgleiche Verteilung von Gütern und Diensten würde der Freiheit schaden; bloße Rechtsgleichheit gebe andererseits zu wenig, müsse Politik doch die Menschen befähigen (45). R. hält nicht viel von objektiven Grenzen wie Sittlichkeit, Gemeinwohl, öffentliches Interesse usw.: Denn wer definiere, wer lege die Inhalte fest und mit welcher Legitimation? Wofür R. sich schließlich einsetzt, ist „emanzipierende Hilfe ohne Bevormundung" (46), welche in gerechten Verfahren (53) auf das möglichst individuelle Agieren-Können abziele. Angesicht sich schnell ändernder Gesellschaft hält R. eine „Teilhabegerechtigkeit" als politisches Telos für gefährlich; schnell könnten Besitzstände zementiert und damit neue Ungerechtigkeit erzeugt werden. Die Pflicht jeder Zeit, Legislaturperiode etc. sei es, das Maß der konkreten Wohlfahrt zu klären (54). Niemals dürfe das Sozialprinzip dazu führen, dass Freiheit verkomme (56), so die Schlusswarnung R.s! „Frei und sozial" lassen sich somit dadurch verbinden, dass „frei" vorge-

ordnet werde und von der Freiheit her wie auch auf Freiheit zu die Sozialpolitik gedacht werde.

R. versteht sich auf eine anschauliche, bilderreiche Sprache; dies erleichtert das Verständnis der Begriffsgeschichte. Er schöpft souverän aus dem reichen Fundus der neuzeitlichen Ideengeschichte. Die Methode ist die des Austestens von Positionen, von den Extremen her sucht er abwägend die Mitte, was erfrischend und unkompliziert geschieht. Genaues Lesen ist verlangt: Zwischen den Beispielen finden sich prinzipielle Aussagen versteckt. Wie wohl die Politik auf eine solche Schrift reagieren mag?

N. Brieskorn S. J.

Kruip, Gerhard/Vögele, Wolfgang (Hgg.), *Schatten der Differenz.* Das Paradigma der Anerkennung und die Realität gesellschaftlicher Konflikte (Philosophie aktuell. Veröffentlichungen aus der Arbeit des Forschungsinstitutes für Philosophie Hannover; Band 4). Hamburg: LIT 2006. 354 S., ISBN 3-8258-8197-0.

Anerkennung fungiert als eine Schlüsselkategorie der derzeitigen Sozialphilosophie bzw. Politischen Philosophie oder ist – wie es der Untertitel des Tagungsbds. *Schatten der Differenz* andeutet – zu einem Paradigma herangewachsen, also zu einem Beispiel oder einer Grundauffassung. Doch leider wird der Anspruch des prägnanten Titels nicht eingelöst. Denn schon in der Einleitung wechseln die Herausgeber *Gerhard Kruip* und *Wolfgang Vögele* vom Singular in den Plural und verdeutlichen, dass die sozialphilosophische Vergewisserung bei der Erläuterung des Topos der „Anerkennung der Differenz" nicht auf einen einheitlichen Begriff oder ein Theoriedesign ausgreift, sondern das verschiedene Paradigmen von Anerkennung in Stellung gebracht werden (vgl. VIII). Eine solche Vielfalt von Anerkennungstheorien ist im Kontext einer theoretischen Auseinandersetzung auch nicht weiter erstaunlich; jedoch bleibt nach dem Studium der versammelten Artikel ausschließlich der Eindruck zurück, dass hier disparate theoretische Ansätze und unterschiedliche Perspektiven versammelt wurden, die oftmals nicht einmal der gemeinsame Bezug und die thematische Fokussierung auf den Begriff der Anerkennung eint. Der Klappentext suggeriert, dass im Bd. eine Antwort auf die Frage zu finden ist, ob eine Kultur der Anerkennung mehr als eine suggestive Formel ist (vgl. auch VII). Aber mit einem Blick auf den ganzen Tagungsbd. muss die Antwort auf die Frage negativ ausfallen. Es entsteht sogar der Eindruck, dass es sich um eine Leerformel handelt.

Dieser Eindruck ergibt sich auch aus der Anlage des Buchs, in dem unterschiedliche gesellschaftliche Problemlagen unter dem Anerkennungsbegriff abgehandelt werden. Nach einer philosophischen Vergewisserung (Teil I: 1–65) soll der Anerkennungsbegriff im Kontext von Verfassungsrecht und kulturellen Differenzen (Teil II: 67–121), Politik und Gesellschaft (Teil III: 123–187), Religion und Differenz (Teil IV: 189–299) und Ethik kultureller Differenz (Teil V: 301–351) angewendet und entfaltet werden. Doch da die voranstehende philosophische Vergewisserung keinen einheitlichen theoretischen Bezugspunkt etabliert, vervielfältigten sich die Perspektiven und lassen sich letztlich nicht mehr unter einem theoretischen Dach vereinen. Zwar wird mitunter behauptet, dass die Leitfrage des Bds. letztlich „auf die Bedeutung der Religion für eine Kultur der Anerkennung von Differenz" (261) ziele. Doch auch wenn sich viele Beiträge mit dem Phänomen der Religion – insbesondere im Kontext des 11. September 2001 – auseinandersetzen, so wird diese Zuspitzung der Leitfrage auf die Religion den anderen Teilen wohl kaum gerecht. Andererseits kommt der mit 45 Seiten längste Artikel von *Michael Vester* über *Die Illusion der Bildungsexpansion* (125–169) ganz ohne den Bezug auf das Paradigma der Anerkennung und den Begriff der Differenz aus – und hinterlässt mit seinen sechs Abbildungen nur Ratlosigkeit. Inwieweit wird das von der Herausgebern angekündigte Thema hier in irgendeiner Weise weiterverfolgt? Überhaupt beziehen sich nur einige Beiträge auf das angekündigte Paradigma der Anerkennung. Ausschließlich der Artikel von *Burkhard Liebsch* über *Differenz und Dissens* (15–44) bemüht und befragt die Kategorie im Kontext der hegelschen Philosophie und bezieht in seinen Ausführungen zudem den wirkmächtigen Text von Charles Taylor über den *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* mit ein. Auf diesen Text beziehen sich auch die Beiträge von *Wolfgang Vögele*, *Friedrich Jaeger* und *Joachim von Joosten*, während *Wal-*

ter Lesch seine Ausführungen zu einer hermeneutischen Sozialethik mit der Anerkennungstheorie Paul Ricœurs verbindet. *Gerhard Kruip* kommt ohne weitere Referenzen aus, thematisiert in seinem Beitrag aber aus moraltheoretischer Perspektive die Frage, ob die Kategorie der Anerkennung als fundamentaler und übergreifender Moralbegriff formuliert werden kann (303–321). Der theologische Anerkennungsbegriff, den Wolfgang Vögele in seiner Abhandlung (191–222) mit Blick auf die Toleranz zwischen den Religionen verwendet, ist in diesem Zusammenhang nur konsequent. Aber gerade im Kontext einer theologischen Vergewisserung des Anerkennungsbegriffs lässt sich fragen, ob dieser nicht noch viel mehr Potenzial mit sich brächte, wenn er mit den genuin theologischen Begriffen der Rechtfertigung und Gnade in einen Zusammenhang gestellt werden würde.

Die Diskussion des Anerkennungsbegriffs in den sozialphilosophischen Überlegungen von Nancy Fraser, Axel Honneth und auch Jürgen Habermas tauchen bei den Autorinnen und Autoren dagegen überhaupt nicht auf. Dabei haben doch gerade Nancy Fraser und Axel Honneth verdeutlicht, dass der Anerkennungsbegriff für die Analyse von Kämpfen um Identität und Differenz von zentraler Bedeutung ist. Schließlich rechnen an Georg Wilhelm Friedrich Hegel anschließende Theorieansätze mit der Wirklichkeit der gesellschaftlichen Konflikte und machen genau diese Anerkennungskämpfe zum Thema. Insgesamt mangelt es dem Bd. letztlich an der Bestimmtheit des Anerkennungsbegriffs. Somit können die virulenten Anerkennungskämpfe der modernen Gesellschaft mit ihren unterschiedlichen Facetten und Ebenen dann auch nicht angemessen in den Blick genommen werden. Mehr Anstrengung bei der begrifflichen Auseinandersetzung und eine konsequente Übertragung der begrifflichen Klärung auf die unterschiedlichen Anwendungskontexte hätten im Ergebnis zu einer produktiveren Darstellung geführt. A. Bohmeyer

Wilson, Edward O., *The Creation*. An Appeal to Save Life on Earth. New York/London: Norton & Company 2006. 175 S., ISBN 978-0-39306217-1.

Es ist nun über 30 Jahre her, dass Edward O. Wilson (= W.) mit seinem monumentalen Werk *Sociobiology: A New Synthesis* [1975] den Grundstein für das gelegt hat, was uns heute unter dem Schlagwort von der Evolutionären Psychologie begegnet. Die grundlegende Idee dieser genuin szientistischen Bewegung besteht darin, Gesellschaften mit Populationen gleichzusetzen, um so die beiden fundamentalen Gesetze der Biologie zur Anwendung zu bringen: (1) Alle bekannten biologischen Eigenschaften unterliegen den Gesetzen der Physik und Chemie. (2) Alle biologischen Prozesse und alle Differenzen zwischen Arten sind das Resultat natürlicher Selektion. Religion bildet dabei keine Ausnahme, ebenso wenig die Ethik.

W. hat aber von Anfang an deutlich gemacht, dass die biologische Reduktion der Ethik uns nicht davon entlasten wird, wichtige Entscheidungen ethischer Art zu treffen. Das Wechselspiel von Biologie und Ethik bringt er in *On Human Nature* [1978] wie folgt auf den Punkt: Das biologische Verstehen entlastet uns nicht von den Bürden der Ethik. Ethik sollte aber durch die Erkenntnisse der Biologie fundiert sein. Wenn nämlich die Ethik eine kognitive Leistung des Menschen und das Gehirn als Produkt natürlicher Produktion das Subjekt dieser Leistungen ist, dann verhelfen uns die Erkenntnisse der Naturgeschichte des Gehirns dazu, die sich häufig widersprechenden ethischen Präferenzen in den evolutionären Kontext zu stellen und so für anstehende Entscheidungen fruchtbar zu machen. Die Kontextualisierung entlastet aber nicht davon, letztendlich eine Selektion treffen zu müssen, weil sich eben nicht alle Präferenzen miteinander vertragen wollen.

Es ist leicht zu sehen, dass W. nicht gerade der prominenteste Gesprächspartner für Theologen ist. Was immer man jedoch von dem ganzen Projekt der Evolutionären Psychologie in ihrer atheistischen Ausrichtung halten mag: Mit seiner Wortmeldung zur Bewahrung der Schöpfung hat sich Wilson als ein Gesprächspartner der christlichen Theologie angeboten. Über fünf Kap. hinweg wird ein äußerst leserliches und unterhaltsames Plädoyer für die Bewahrung der Schöpfung entfaltet. Die Rede von der Schöpfung ist natürlich rhetorisch und soll W.s Gesprächsbereitschaft signalisieren. Er spricht

von Schöpfung, meint aber Natur. Theologen sind eingeladen, ihre Argumente vorzulegen (8), mit denen der dringende Mentalitätswandel erreicht werden kann, der sich wohl nicht ohne die Kollaboration von Religion und Naturwissenschaft erreichen lässt: „Because religion and science are the two most powerful forces in the world today, including especially the United States. If religion and science could be united on the common ground of biological conservation, the problem would soon be solved" (5). Ein Mentalitätswandel ist nötig, steht die Natur doch vor einem Kollaps, bedroht damit die Artenvielfalt und dadurch imminent die biologische Nische des Menschen. Es gibt keine Alternative zur Bewahrung der Schöpfung, wenn der Mensch sich seine biologische Nische erhalten will. Und dies sollte er aus zwei Gründen (26–36): (1) Der Mensch kann nicht ohne seine natürliche Nische existieren. (2) Eine biotechnische Anpassung des Menschen an eine zunehmend unbewohnbare Natur ist zu riskant. Warum der Menschheit am Überleben gelegen sein sollte, wird als selbstverständlich vorausgesetzt.

W.s Argument ist anthropozentrisch, nicht theozentrisch. So wird die Natur als das definiert, was ohne den Menschen auf dem Planeten Erde für sich bestehen kann (15). Umweltschäden sind jene Veränderungen „that alters our surroundings in a direction contrary to humanity's inborn physical and emotional needs" (27). Eine Erhaltung der Schöpfung im Sinne eines absoluten Konservatismus lehnt er ab (35), kann er sich doch durchaus vorstellen, dass der Niedergang einiger Arten dem Menschen nur gut tut. Es geht also um den Menschen der endlich realisieren sollte, dass er trotz seiner steten Versuche einer Emanzipation von der Natur ohne die Natur nicht sein kann (13).

W.s Beitrag zur anhaltenden Diskussion um das Verhältnis von Mensch und Natur ist erfrischend: Dies nicht zuletzt deswegen, weil es trotz aller fundamentalen Differenzen zwischen Naturwissenschaft und Religion zum Dialog zwischen christlicher Theologie und den methodischen Atheisten der Naturwissenschaft einlädt. Das Buch spricht eine andere Sprache als der militante Atheismus eines Richard Dawkins und gestattet damit das Eingeständnis, dass die christliche Theologie – trotz der angeblich ungerechtfertigten andersartigen Perspektive auf die Welt – Argumente bereithält, um rational zu handeln. Die Schöpfungstheologie der letzten 20 Jahre eignet sich wohl in ausgezeichneter Weise dazu, den Dialog fortzuführen.

Man kann sich natürlich fragen, ob es Sinn macht, jemanden zum Dialog einzuladen, dem man nachzuweisen können glaubt, dass seine Argumente der Märchenwelt entstammen. So kommt natürlich der Verdacht auf, dass W. die Religionen einfach gerne als PR-Agentur anstellen möchte, um die Argumente der Naturwissenschaften besser zu verkaufen. Es könnte auch Verwunderung darüber aufkommen, wie ein strikter Naturalist überhaupt auf die Idee kommt, an die Kraft des Arguments zu glauben. So etwas wie Normativität lässt sich schwer verorten in einer dem strikten Naturalismus impliziten determinierten Welt. Normative Fragen müssen deskriptive Fragen sein. W.s Feststellung stimmt wohl, dass Religion wahrlich etwas genuin Menschliches ist, das den soziobiologischen Ansatz vor einige Herausforderungen stellt. Man sollte aber nicht annehmen, dass er zu der Einsicht gefunden hätte, dass es um den strikten Naturalismus dann doch eher schlecht bestellt ist dieser Tage – gerade angesichts von so etwas wie Ethik. Diese Einsicht hätte seinem Plädoyer aber nur dienlich sein können, hat doch die Religion dann wirklich etwas beizutragen, was dem Blick auf die Natur dann doch so einfach nicht zu entlocken ist: Respekt. Das ist mehr als nur emotionale Erregung angesichts der Erhabenheit der Natur. Eine kritische Sichtung von W.s Argument wird daher vor allem beim strikten Naturalismus ansetzen. Die Mehrheit der Philosophen scheint längst weit weg zu sein von solch einer Position und sich vornehmlich im Bereich des moderaten Naturalismus zu etablieren.

Die Monographie scheint mir am ehesten für das theologische Grundstudium geeignet. Sie liefert in leicht verständlicher Sprache eine Hinführung zum Selbstverständnis der Biologie und zum biologischen Verständnis der Natur. Es wird klar benannt, wo aus der Sicht eines strikten Naturalismus die Differenzen zwischen christlichem Theismus und Naturwissenschaft liegen sollen. Zudem lässt das Buch sich aufgrund seiner exakten Struktur selektiv zur Lektüre aufgeben. Mit dem ersten Teil ruft W. zur Erhaltung der Schöpfung in Kollaboration von Religion und Naturwissenschaft auf. Als zentrales Problem der gegenwärtigen Missachtung der Schöpfung macht er aus, dass der Mensch sich

von der Natur emanzipieren will. Dem folgt die angegebene Definition von Natur, um dann die oben dargelegten Argumente auszuführen, warum dem Menschen an einer Erhaltung der Natur gelegen sein muss. Das anschließende Kap. illustriert die konstatierbaren Naturschäden infolge der Globalisierung.

Der erste Teil endet mit Überlegungen zum Platz der menschlichen Natur, die gänzlich von der Naturgeschichte her verstanden wird. W. erklärt, warum Menschen Häuser auf einem Hügel bevorzugen, mit Blick auf eine Gegend von verstreut angeordneten Büschen und Sträuchern, in der Nähe von Wasser: „Supported by considerable evidence from the fossil record, this interpretation holds that human beings today still choose the habitats resembling those in which our species evolved in Africa during millions of years of prehistory" (66). Wir würden also auch heute noch mit Vorliebe in der Savanne leben. So lässt sich dafür werben, die Natur des Menschen als „hereditary rules of mental development" (64) zu verstehen. Der zweite Teil fokussiert die anhaltende ökologische Katastrophe als das Ergebnis menschlichen Handelns und macht deutlich, dass es keine Alternative zu sofortigem Umdenken gibt. Der Verlust der Artenvielfalt lässt sich weder mit dem wünschenswerten ökologischen Effekt für den Menschen durch die Verlagerung in den geschützten Bereich des Zoos noch durch das Einfrieren von DNA kompensieren, um ein Umdenken zu vertagen. Der dritte Teil definiert die Biologie als die Wissenschaft von der Natur, benennt die oben erwähnten fundamentalen Gesetze der Biologie, zeigt an, wie wenig wir eigentlich nach wir vor über die vielen Arten auf der Erde wissen, und schließt mit Empfehlungen dafür, wie man Biologie studieren und unterrichten sollte, um sicherzustellen, dass es auch in Zukunft noch genügend Naturfreunde gibt. Der fünfte und abschließende Teil unterstreicht in einem Schlusswort die Notwendigkeit der Allianz von Religion und Naturwissenschaft – jedoch nicht, ohne es zu versäumen, das *Intelligent Design*-Argument für die Existenz Gottes als unsinnig zu erweisen. W. bleibt sich durch das Buch hindurch treu.

In dem die Lektüre begleitenden Seminar oder der Vorlesung können dann Missverständnisse und Probleme angesprochen werden – so etwa die Behauptung, dass nach christlicher Auffassung Gott die Schöpfung in einem einzigen Akt bewerkstelligt hat (61), oder die kontinuierliche Entgegensetzung von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie (27, 61, 166). Das Buch macht es einem leicht, Studenten den Problemhorizont vor Augen zu führen, dass der Mensch zur Natur gehört, aber sich auch nicht so einfach in sie einfügen will. J. H. Y. Fehige

2. Biblische, Historische und Systematische Theologie

Braulik, Georg, *Das Deuteronomium* (Österreichische biblische Studien; Band 23). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2003. 378 S., ISBN 3-631-51018-7.

Georg Brauliks inzwischen vierter Sammelbd. mit Aufsätzen zum Deuteronomium fasst Studien zusammen, in denen speziell die Methoden der Deuteronomiumsexegese zur Sprache kommen. Genauer: In den bei unterschiedlichen Gelegenheiten entstandenen Beiträgen spiegelt sich die Vielfalt der Erschließungsmethoden des Deuteronomiums wider. Es handelt sich um Früchte konkreter Arbeit, nicht um eine (theoretische) Methodenreflexion.

„Deuteronomium 1–4 als Sprechakt (2002)". Braulik (= B.) wendet die Sprechakttheorie auf einen biblischen Großtext an, die erste Moserede (Dtn 1–4). Strikt an der Endtextebene orientiert, bestimmt er den Sprechakt der Gesamtrede durch Untersuchung des Verbalgerüsts von 4,1–40. Die Konzentration auf das vierte Kap. ist dadurch begründet, dass die erste Moserede in 4,1 ihre eigentliche Aussage erreicht. Das in den ersten drei Kap. des Dtn gebotene Geschichtsresümee begründet und legitimiert, was Mose dann in Dtn 4 sagt. Mose „lehrt" dort Israel den Willen Gottes, wobei durch die parallel zu „lehren" (למד) gebrauchten Verben (insbes. „verpflichten", צוה pi.) die Konnotation von juristisch Verpflichtendem mitklingt. „Es handelt sich also um eine Belehrung mit Rechtsfolgen. Weil diese Rechtsbelehrung den Belehrten in eine ganz be-

stimmte Situation versetzt, geht es moderner Sprechakttheorie zufolge hier um einen performativen, näherhin einen deklarativen Sprechakt, das heißt, um eine Koinzidenz von Redeäußerung und Setzen einer Wirklichkeit im Sprechaktvollzug" (43). Durch seine Untersuchung kann B. zeigen, dass der Sprechakt der gesamten ersten Moserede in Dtn 1–4 die „höchst feierlich entfaltete sprachliche Konstituierung einer Situation der Gesetzespromulgation" (48) ist.

Das Deuteronomium war von Anfang an auf schriftliche und mündliche Kommunikation zugleich angelegt. Seit frühester Zeit muss es eine – fixierte – Form des Vortrags gegeben haben. Der zweite umfangreiche Beitrag „Beobachtungen zur vormasoretischen Vortragspraxis des Deuteronomiums" widmet sich der vormasoretischen Praxis der feierlichen Verlesung bzw. Rezitation. Als protomasoretisch sind verschiedene Formen graphischer Textgliederung (kolometrisch, durch Spatien im Text u.ä.) zu klassifizieren. Der für die Rezitation vorgesehene Text wird nach den „Gesetzen einer Tonfallmelodie" strukturiert worden sein. Spätestens die Übersetzung in eine andere Sprache erforderte eine graphische Gliederung der Bibeltexte, um den korrekten Vortrag sicherzustellen. Ursprünglicher als das später verbindlich gewordene System der jüdischen Kantillation dürfte ein „vorwiegend grammatikalisch-syntaktisch orientiertes System der Textgliederung" (61) sein. B. weist auf die entscheidende Rolle hin, die bei der ursprünglichen Fixierung der Textrezitation den Pausalformen zugekommen sein muss. Ausgehend von der Beobachtung, dass die Pausalformen in allen dreien der möglichen Vokalisationstraditionen jeweils an der gleichen Stelle stehen, schließt er auf „ihr hohes Alter und ihre Unabhängigkeit von den Akzentsystemen" (62). Die Pausalformen spiegeln „eine an Alter und Authentizität … unübertroffene Auslegung des kanonischen Deuteronomiums" (71) und sollten daher unbedingt in der Kommentierung berücksichtigt und für die Abgrenzung der Perioden nutzbar gemacht werden.

Auch der folgende Artikel „Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium" beschäftigt sich mit der Analyse der deuteronomischen Kunstprosa und wertet die Verwendung von Siebenergruppierungen für die Architektonik und die Theologie des Buches aus.

Mit dem redaktionskritisch angelegten Aufsatz über „[d]ie Weisung und das Gebot im Enneateuch" äußert sich der Verf. zur Diskussion um die Entstehungsmodelle des Pentateuchs und des „[d]euteronomistischen Geschichtswerks". Durch das Begriffspaar „die Weisung und das Gebot", das an vier zentralen Stellen im Enneateuch Verwendung findet, wird ein Aussagensystem gebildet, das die deuteronomische Tora als „theologische Mitte der Geschichte Israels" (130) konturiert. B. äußert keine deutliche Meinung über den sogenannten Enneateuch; zumindest enthält er sich jeder positiven Stellungnahme zu Hypothesen von einem frühen Werkzusammenhang von Genesis – 2 Könige. Er zeigt, dass es irgendwann, durch die von ihm behandelten Formeln greifbar, die Konzeption eines solchen Zusammenhangs gegeben hat. Aber zugleich legt er dar, dass sein Beweismaterial sehr spät ist. Es könnte also spät und sekundär über ursprünglich durchaus anders konzipierte Einzelwerke gelegt worden sein. Hier hätte der Autor vielleicht etwas deutlicher sein können. Dieses späte Aussagensystem ist ganz auf den Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs gegenüber Israel und der Verwirklichung der Gottesbindung durch das Volk gerichtet.

Mit dem Artikel über den „Monotheismus im Deuteronomium" betritt die Untersuchung das Feld der Formkritik, nämlich einer genauen Analyse von Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in Dtn 4,32–40. B. positioniert sich in der durch die Thesen Jan Assmanns zum Monotheismus als Kampfbegriff gewalttätiger politischer Theologie neu entfachten Debatte. Der – auch theoretische – Monotheismus entstand in der Zeit größter politischer Ohnmacht Israels, der des Babylonischen Exils, wo ein monolatrisches Bekenntnis zum Gott Israels nicht mehr ausreichte. Wollte man am Bekenntnis zum Gott JHWH festhalten, so musste ausbuchstabiert werden, warum die politische Katastrophe nicht den Machterweis fremder Götter bedeutete. Das Dtn entfaltet bereits in den ersten Kap., genauer gesagt in Kap. 4, seine Gotteslehre, von B. als die „Geburt des Monotheismus" bezeichnet. Israel wird – rhetorisch hoch aufgeladen – nachdrücklich aufgefordert, die Geschichte insgesamt zu befragen, um zur Erkenntnis zu kommen, dass sich niemals und nirgends so etwas ereignet hat wie die Offenbarung JHWHs an Is-

rael. Israel wird zum Zeugen der Wirkmächtigkeit dieses einzigen Gottes für die ganze Welt. Die „Beweisführung" dieser argumentativen Belehrung ist strikt rational. Von daher ist das Bekenntnis zu diesem einzigen Gott nichts anderes als das „Ergebnis eines vernunftgemäßen Umgangs mit der tradierten Religionsgeschichte und der eigenen Gotteserfahrung ..." (162); es hat zugleich einen universalen Anspruch. Mit dem Nachzeichnen des biblischen Argumentationsgangs plädiert B. dafür, den Begriff des Monotheismus für die Aussagen über die Einzigkeit Gottes keinesfalls aufzugeben.

Thematisch ähnlich gelagert widmet sich der Beitrag „Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis" den beiden Schemata „Erinnerung – Appell" und „Faktum – Erkenntnis – Appell", mit denen Israel im Dtn zur Erinnerung an die kollektive Vergangenheit aufgerufen wird. Nur wenn Israel sich dessen erinnert, wo es herkommt, kann dieses Gedächtnis die befreiende Kraft entfalten, auch für Gegenwart und Zukunft handlungsleitend zu werden.

Diese insgesamt sechs Artikel, die auf größere Vorträge zurückgehen, bilden das Spektrum derjenigen Methoden ab, mit deren Hilfe sich lohnende Beobachtungen am Dtn – wie überhaupt an den biblischen Büchern – vornehmen lassen. Gerahmt werden sie von zwei etwas aus diesem Rahmen fallenden Beiträgen: einer umfangreichen Rezension und einer Würdigung. Der erste Beitrag „Literarkritik und archäologische Stratigraphie", die Rez. B.s zu S. Mittmanns Analyse von Dtn 4,1–40, erschien bereits 1978. Sie war die umgearbeitete und auf Mittmanns gerade erschienenes Buch zugespitzte Veröffentlichung des „literarkritischen" Teils seiner Dissertation über Dtn 4, den er in der im gleichen Jahr gedruckt erschienenen Fassung ausgelassen hatte, da er ihr Anliegen für ausdiskutiert hielt. Nachdem seine Argumentation bis in jüngste Kommentare hinein unberücksichtigt geblieben ist, möchte der Verf. sie durch den Wiederabdruck erneut ins Gespräch bringen.

Der letzte Beitrag wurde auf dem Symposion anlässlich des 100. Geburtstags von Gerhard von Rad gehalten und hat dementsprechend von Rads Verhältnis zum Deuteronomium zum Gegenstand. Unter dem vielsagenden Titel „Faszination und Unlust" schreitet B. die Phasen der Beschäftigung des Altmeisters mit dem fünften Buch Mose nach und macht – ebenso wohlwollend wie inhaltlich differenziert – die Verdienste Gerhard von Rads für die Deuteronomiumforschung sichtbar. C. Sticher

Nebgen, Christoph, *Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert* (Jesuitica; 14). Regensburg: Schnell + Steiner 2007. 384 S., ISBN 978-3-7954-1942-4.

Was sind Jesuiten? Das, so erklärten die Eltern des 1671 in den Orden eingetretenen Franz Lang ihrem Sohn, seien Menschen, die „bis nach Indien, ja bis zu den äußersten Gegenden des Erdkreises" gingen, „um andere Menschen zu Gott zu bekehren, wo sie dann unter unermeßlicher Mühsal und Gefahr eigenes Leben und Blut für Christus aufopferten, ja sogar härteste Folterqualen erdulden müssten" (119). Franz Lang, der dies in seinem Bewerbungsschreiben an den General anführt, sah selbst seinen Wunsch, in die Missionen zu gehen, nicht erfüllt. Aber sein Schreiben ist typisch für die missionarische Faszination des Jesuitenordens und den Wunsch sehr vieler Jesuiten, viel mehr als angenommen wurden, in die Heidenmissionen zu gehen. Das hier gezeichnete heroische Missionsideal war oft Hauptmotivation für den Eintritt gerade in den Jesuitenorden.

Christoph Nebgen, Mitarbeiter an dem Forschungsprojekt von Johannes Meier (Mainz) über die deutschen Jesuitenmissionare der alten Gesellschaft Jesu, hat in dieser Publikation die Missionsbitten der Jesuiten der drei deutschen Provinzen bis 1728 (nur bis dahin sind sie erhalten) mit ihren Rahmenbedingungen, Voraussetzungen, Motiven sowie den Kriterien der Annahme untersucht.

Die Chancen für deutsche Jesuiten, in die Missionen zu gehen, waren in den ersten Generationen äußerst gering. Angesichts der Gefährdung des Katholizismus im eigenen Land heißt es seitens der Ordensleitung zunächst stereotyp: „Euer Indien ist Deutschland". Eine erste Wende bewirkte die Generalkongregation von 1615. Dennoch wurden in den Jahren des 30-jährigen Krieges sehr wenige aus Deutschland angenommen (von 1620 bis 1650 nur neun von 46 Bitten). Die Lockerung der zunächst sehr restriktiven

spanischen Einreisepolitik ab 1664 und dann weiter ab 1715 brachte Erleichterungen. Der Höhepunkt deutscher Missionssendungen liegt in den 20 Jahren des Generalats von Retz (1730–1750).

Von den ca. 22.000 bis 1728 erhaltenen „Indienbitten" stammen 1.337 von 615 Jesuiten der drei deutschen Provinzen. Von letzteren kamen 405 aus der (missionarisch fruchtbarsten) Oberdeutschen, 130 aus der Niederrheinischen, am wenigsten (80) aus der Oberrheinischen Ordensprovinz. Die Chronologie der Bewerbungen zeigt, dass sie jeweils durch punktuelle Ereignisse wie z. B. die Rundreise von P. Trignault 1615, hochschnellten, im Übrigen von den Zulassungsbedingungen abhängig waren.

Ein eigenes Kap. (107–171) befasst sich mit der gezielten Propagierung des Missionarsideals innerhalb der Gesellschaft Jesu. Dazu gehörten insbesondere visuelle Medien wie Bilder, Statuen und das Jesuitentheater, ferner Missionarsbriefe, der ganze Komplex der Franz-Xaver-Verehrung, schließlich persönliche Kontakte mit Missionaren und Missionsprokuratoren. Aber es galt auch, die Gesuche zu prüfen und Ungeeignete abzuwehren. Mit den für die Annahme geforderten Qualifikationen befasst sich der vierte Teil (173–227). Sie gehen hervor aus dem einschlägigen Schriftverkehr zwischen General und Provinzialen, aus speziellen Instruktionen, aber auch aus dem seit 1728 von Josef Stöcklein herausgegebenem „Welt-Bott", dessen Missionsberichte keinesfalls auf einseitige Heroisierung, sondern eher auf Ernüchterung abgestellt sind. Die wichtigsten geforderten Qualitäten sind gesundheitliche Robustheit, solide Tugend, Sprachenbegabung, speziell für die China-Mission auch mathematische, astronomische, technische und künstlerische Kenntnisse und Fertigkeiten. Auf intellektuelle Herausforderungen dagegen wurden die Missionare nicht vorbereitet, hier wurden nur sehr schlichte Anforderungen gestellt (206). – Im Anhang folgt ein Verzeichnis aller „Indipetae" der drei deutschen Provinzen und ihrer Gesuche (251–360).

Für die Mehrzahl der Bewerber, die nicht angenommen wurden, bestand der Trost in dem Einsatz in „unserem Indien" und vor allem in den ländlichen Volksmissionen (228–237). Freilich konnte die Martyriumssehnsucht, ein wesentlicher Stimulans für den Missionswunsch, hier, zumindest nach dem Westfälischen Frieden, kaum erfüllt werden. Und hier stellt sich für den nachträglichen Blick des Historikers eine Frage. Es sind im 16. und 17. Jhdt. wesentlich mehr Jesuiten im Dienst an den Pestkranken gestorben (darunter ja auch Friedrich Spee), als in Europa oder Übersee durch gewaltsamen Tod um des Glaubens willen. Wie weit wurde dies als im Grunde gleichwertiges und jedenfalls in Europa viel wahrscheinlicheres „Martyrium" thematisiert? Jedenfalls an einer Stelle scheint dies geschehen zu sein: in den Märtyrerbildern des Landsberger Jesuitennoviziats, die heute dort im Museum zu sehen sind. Aber wie weit drang dies sonst in das Bewusstsein ein?

Jedenfalls kann man dem Autor für die Publikation, die zudem durch viele bezeichnende Zitate aufgelockert ist, nur danken. Kl. Schatz S. J.

Sieben, Hermann-Josef, *AugustinusAuslese*. Texte zum Glaubensbekenntnis. Paderborn: Schöningh 2006. 491 S., ISBN: 978-3-506-75668-8.

Die schriftliche Hinterlassenschaft des Bischofs und Theologen Augustinus von Hippo ist unermesslich. Nur Historiker, Theologen und Philosophen, die sich über lange Zeit hin mit diesem Werk befassen, gewinnen einen Überblick über die Fülle der Themen und über die Weisen ihrer Behandlung. Einige der Werke des großen Kirchenlehrers aus Nordafrika finden auch heute noch über den engen Kreis der Wissenschaftler hinaus ihre Leser, vor allem die „Bekenntnisse", aber auch Texte aus den „Enarrationes in psalmos". Gleichzeitig besteht Konsens darüber, dass die Gedankenwelt des Augustinus für die Geschichte der Kirche und ihrer Theologie, ja für die Geschichte der abendländischen Kultur im Ganzen, von nicht zu überschätzender Bedeutung ist. Deswegen haben einige Theologen, denen daran gelegen war, für interessierte Nicht-Spezialisten Wege in die Welt des Augustinus zu weisen, schon im hinter uns liegenden Jhdt. Bücher mit ins Deutsche übertragenen, aus dem weiten Opus Augustinianum ausgewählten Texten zu veröffentlichen. Drei solche Anthologien sind besonders bekannt geworden. Die eine stammte von Erich Przywara und trug den Titel „Augustinus. Die Ge-

stalt als Gefüge" (Leipzig: Hegner 1934). Nach einer langen Einleitung, in der er Augustinus als den ursprünglichen Denker der Gegensatzeinheiten, die die abendländische Geisteswelt bestimmen sollten, zeichnete, legte er insgesamt 934 längere oder kürzere Texte vor. In ihrer Auswahl und in ihrer Anordnung sollte sich der innere, in Rhythmen und Spannungen darstellende Zusammenhang der augustinischen Gedankenwelt spiegeln. Die zweite und die dritte Anthologie von Augustinustexten wurden von Hans Urs von Balthasar herausgegeben. In der Anlage und im Ziel dieser Textsammlungen hat er sich ohne Zweifel an dem genannten Werk seines Ordensbruders und Gesprächspartners Przywara orientiert. Die erste seiner Augustinusanthologien bot Texte aus Augustinus' „Enarrationes in psalmos" (Aurelius Augustinus, Über die Psalmen, Leipzig: Hegner 1936; 2. Aufl. Einsiedeln: Johannesverlag 1983). Die zweite galt Augustinustexten über die Kirche (Aurelius Augustinus, Das Antlitz der Kirche, Köln: Benziger 1942; 3. Aufl. Einsiedeln: Johannesverlag 1991).

Ohne sich auf die genannten Anthologien ausdrücklich zu beziehen, hat der Verf. de facto deren Kette ein weiteres Glied angefügt. Das Prinzip für die Auswahl der insgesamt mehr als 500 Texte und für ihre Anordnung ist das Apostolische Glaubensbekenntnis, wie es heutzutage bekannt und gebräuchlich ist. Dieses Glaubenssymbol hat eine lange Geschichte, die in die frühen Jhdte. der Kirchengeschichte zurückreicht. Wenn Augustinus selbst ein Glaubensbekenntnis kommentierte – was er mehrfach getan hat –, legte er in der Regel eine mailändisch-römische Fassung des alten Glaubenssymbols aus, die aber ihrerseits weitgehend mit dem Apostolicum verwandt ist. Zu allen Einzelartikeln des Glaubensbekenntnisses konnte der Herausgeber der „Auslese" zahlreiche Texte aus den Werken des Augustinus ausfindig machen und nun zusammenstellen. Dabei hat er nicht nur auf die Homilien zum Glaubensbekenntnis zurückgegriffen, sondern das Gesamtwerk des Augustinus ausgewertet. Die Texte bestätigen das Bild, das man von Augustinus hat: Er war ein bewundernswert kenntnisreicher und nachdenklicher Theologe und gleichzeitig ein geistlicher Lehrer und ein den Menschen zugewandter Bischof. Die Texte lassen sich mehrfach auswerten: der Fachtheologe findet rasch Texte, die Augustinus zu den verschiedenen Artikeln des Glaubensbekenntnisses geschrieben hat; der Laie kann nach diesen Texten greifen, wenn er für seine geistliche Lesung und zur Meditation über die großen Aussagen des christlichen Glaubensbekenntnisses Anregungen sucht. Beide, der Fachtheologe wie der Laie, stoßen beim Lesen der Augustinustexte immer wieder sowohl auf Vertrautes als auch auf Überraschendes. Man ist als Leser der Texte von der geistigen Kraft ihres Verf.s ebenso beeindruckt wie von seiner entschiedenen Gläubigkeit.

Da die Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses alle zentralen Felder der Theologie betreffen – die Gotteslehre, die Trinitätslehre, die Schöpfungslehre, die Christologie, die Soteriologie, die Mariologie, die Pneumatologie, die Ekklesiologie, die Eschatologie, auch die Fundamentaltheologie –, kann die vorliegende Augustinusauslese als ein Kompendium der christlichen Dogmatik in augustinischer Färbung verstanden werden. Diese Dogmatik ist bei aller Systematik immer auch (noch) als Auslegung der Heiligen Schrift erlebbar. Dabei ist es selbstverständlich, dass Augustinus sich als der bewährt, der den reichen geistigen und geistlichen Sinn aus den Buchstaben erhebt.

Hermann-Josef Sieben hat viele der hier vorgelegten Texte selbst übersetzt. Vor allem aber hat er die Texte aus dem großen Werk des Kirchenvaters ausgewählt. Eine souveräne Kenntnis dieses Werks ebenso wie ein ausgeprägter Qualitätssinn „in theologicis" hat es ihm ermöglicht, dieses Buch zu erstellen, das eine Fundgrube kostbarer Texte ist – eine „Auslese" (wie die besten Weine eines Jahrgangs aus „ausgelesenen" Trauben gekeltert werden). W. Löser S. J.

Knauber, Bernt, *Liebe und Sein.* Die Agape als fundamentalontologische Kategorie (Theologische Bibliothek Töpelmann; Band 113). Berlin: de Gruyter 2006. 505 S., ISBN 3-11-018547-4.

Der Verf. hat sich viel vorgenommen: Sein Buch bietet eine ganze Philosophie – Ontologie, Geschichtsphilosophie – und eine ganze Theologie – Schöpfungstheologie, Sün-

dentheologie, Erlösungstheologie, Christologie, Ekklesiologie, Eschatologie. Sie scheinen in ihrer inneren Zusammengehörigkeit auf. Die Liebe als Agape gilt als das ursprüngliche Wesen des Seins. Gott ist der Schöpfer von allem und offenbart darin, dass sein Wesen die schöpferische Agape ist. Die rechte, aus der Schöpfung sich erhebende Entsprechung zu dieser „originalen Seinsgrundlage" wäre das Sein und Wirken in geschöpflicher Agape gewesen. Doch hat sich deren Gegenmacht, der Eros, behauptet. So wurde aus dem Sein zum Leben ein Sein zum Tode. Angesichts solchen Verfallens versuchten sich die Menschen aller Zeiten, ja aller Kulturen in Kompensationen, die jedoch im Banne des Eros verblieben und darum von Vergeblichkeit gezeichnet waren. Gott, der Schöpfer, eilte jedoch seiner Schöpfung zu Hilfe. Er tat es zunächst so, dass er den Menschen des Alten Bundes im Sinne einer „Notinstruktion" die Liebe als Gesetz auferlegte. So wies er bereits auf die Erfüllung die Zeit hin, in der Gottes Sohn in die Welt gesandt wurde – ein Ereignis göttlicher Agape. Sein Werk, das Vergeben der Sünden, erbrachte eine Neubegründung der ursprünglichen Schöpfung: das Reich Gottes. Neutestamentliche Texte bezeugen es, vor allem die Theologien des Paulus und des Johannes. Die die aus diesen Ereignissen hervorgehende Kirche bildenden Menschen verfehlten jedoch sogleich die ihnen neu gebotene Chance. Eroskräfte setzen sich gegen sie durch und lassen eine sich im Klerikalen und Sakramentalen ergehende, in Wahrheit ganz erstarrte und sich in Spaltungen aufreibende Kirche entstehen. Was an neuer Ontologie und an heilsamer Soteriologie angeboten worden war, verfiel der Deformation. Die Versuche der altkirchlichen Konzilien, in der Trinitätslehre und Christologie heilsame Wendungen zu erreichen, blieben im Schatten der frühen Fehlentwicklungen hängen. Die Reformatoren im 16. Jahrhundert brachten immerhin eine teilweise Korrektur zustande: Die Soteriologie wurde aus dem Agape-Motiv heraus neu konzipiert. Freilich gelang es ihnen nicht, sie so weit zu entfalten, dass auch eine umfassende Ontologie neu zum Tragen gekommen wäre. Das Nebeneinderlaufen der christlichen Konfessionen bis heute belegt die Begrenztheit der reformatorischen Neueinsätze. Das nach wie vor aktuelle Ziel der Christen sollte eine auf der Basis einer durch das Evangelium Christi erneuerten Agape-Ontologie innerlich ganz geeinte, von den Umklammerungen durch das Sakramentale und Klerikale befreite, vom Heiligen Geist beseelte und bewegte Gemeinde der Christen sein.

Die Überwindung der Spaltungen der einen, aus der Kraft der Agape lebenden Kirche in Konfessionen ist, wie sich im Gang der Überlegungen mehr und mehr zeigt, eines der zentralen Anliegen des Verf.s. Der Konfessionalismus, der das Wesen und den Weg der Kirche seit Jhdtn. verdunkelt, gilt ihm als ein besonders sprechender Hinweis darauf, dass sich die Eros-Kräfte gegen das Agape-Geschenk immer wieder und auch in der Geschichte der Christenheit durchzusetzen vermochten. Der Verf. wünscht sich eine Kirche, die sich so sehr in einer in sich geeinten Gestalt darstellt, dass die in der Geschichte der Kirche entstandenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nur noch als in sie aufgehobene weiterhin da sind. Das ist ein hochfahrendes Ziel. Man kann sich fragen, ob man es wirklich in dieser Form anstreben sollte; schließlich lässt sich die Geschichte nicht zurückdrehen, und was sie hervorgebracht hat, hat doch auch sein eigenes Recht.

Es fällt auf, dass der Verf. seine außerordentlich weit ausholenden, tief schürfenden Erörterungen nicht um ein Kap. erweitert hat, in dem es um die Trinitätslehre ginge. Denn, wie etwa Richard von Sankt Viktor im Mittelalter und Hans Urs von Balthasar (und andere) in unserer Zeit gezeigt haben, lässt sich die Aussage, das Sein und die Liebe gehörten zusammen, nur auf dem Hintergrund einer starken, entsprechenden Trinitätstheologie aufrechterhalten.

So originell der Ansatz, dem sich der Verf. in diesem Buch verpflichtet hat, auch ist – manche hier vertretenen Positionen haben etwas enorm Konventionelles, ja Überholtes: z. B. die Urteile über die frühe Theologie- und Kirchengeschichte und auch die schroffe Gegenüberstellung von Agape und Eros. Haben nicht auch evangelische Patrologen (wie W. Schneemelcher und seine Nachfolger) längst die notwendigen Korrekturen gegenüber den Auffassungen der liberalen Dogmengeschichtler vollzogen? Und inzwischen hat auch Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika „Deus caritas est" gezeigt, dass man die Agape und den Eros in differenzierterer Weise aufeinander beziehen kann. Im Übrigen hätte der Verf. wohl noch manche Anregung zu seinen eigenen Erörterungen

durch ein stärkeres Zur-Kenntnis-Nehmen eines großen theologischen Entwurfs, dessen Kerngedanke die Konvertibilität von Sein und Liebe ist, bekommen können; gemeint ist das Gesamtwerk des schon genannten Hans Urs von Balthasar (vgl. dazu: W. Löser, „Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars", in: IkaZ Communio 3, (1975), 410–424).

Das Buch ist im Ganzen nicht leicht lesbar. Viele der Gedankengänge sind über das notwendige Maß hinaus verwickelt und verwinkelt. Wer sich der Lektüre der vielen Seiten gleichwohl nicht entzieht, wird einigen Stoff zum Nachdenken finden.

W. Löser S. J.

Die vergessenen Fragen. Theologische Erinnerungsmuster. Herausgegeben von *Thomas Peter Fößel* und *Gregor Maria Hoff*. Münster: Aschendorff 2007. 144 S., ISBN 978-3-402-00446-3.

Schon im November 2005 fand an der Universität Bonn aus Anlass des 65. Geburtstages und der Emeritierung von Heino Sonnemans ein merkwürdiges Symposion statt, dessen Beiträge in diesem Buch dokumentiert werden. Sie behandeln Fragen oder Themen, die aus den Blickwinkeln der aktuellen Theologie weitgehend verschwunden scheinen. „Was wurde – aus welchen Gründen? – vergessen: z. B. weil es nicht mehr zeitgemäß erschien und erscheint? Welche Denkmodelle wurden aufgegeben, welche Metaphern abgesetzt, welche theologischen Interpretationsfiguren weggeräumt? Und was ist von ihnen heute zu lernen?" (5). In seiner theoretischen Einleitung fordert *Gregor Maria Hoff* (Salzburg) vor allem größere Sensibilität für das scheinbar Abgelegte, insbesondere für den vergessenen theologischen Topos von der „Wohnung Gottes" (9–19).

Dorothea Sattler (Münster) illustriert ihre Beobachtungen mit Bildern aus Gedichten von Hilde Domin. Sie sieht Blätter auf dem Wasser treiben, die „losgelöst" und ausgetrocknet sind. Hauptanliegen des Symposions sei es, „missachtete, verkannte, ungebräuchlich und unverständlich gewordene Grundworte und Grundanliegen der Theologie mit neuem Leben zu erfüllen" (22). Deshalb richtet sie ihre Aufmerksamkeit auf die Rede von der Sünde und der Erlösung, die ein erfahrungsnahes Verständnis brauche, das auch in der Verkündigung Widerhall finde. Sie sucht das Gespräch mit den Humanwissenschaften, den Sozialwissenschaften und in der Ökumene. Die Rede von der Sünde sei einzuordnen in den größeren Horizont der Erfahrung des Bösen (33).

Wichtige Anknüpfungspunkte für eine anthropologisch gewendete Theologie seien zu finden, wenn Menschen von ihrer schuldbelasteten Lebensgeschichte erzählen. In unserer heute hoch spekulativ angelegten Theologie aber sei es genauso dringlich erforderlich, dem Aufschrei der Armen mehr Raum zu geben (35). Die Schöpfungsordnung wolle das Dasein von allem Lebendigen erhalten. Die Erlösungsordnung verheiße den an der Erfüllung des Gesetzes Scheiternden Gottes Gnade. Die Aufgabe, vor der wir als gesprächsbereite Christinnen und Christen stehen, sei es, Gottes Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit gedanklich miteinander zu versöhnen. Wieder mit einem Bild von H. Domin („Worte sind Vögel") heißt es abschließend: „Dann und wann müssen wir wohl zurückkehren und wieder einmal das Gefieder der Sprache streicheln, die nicht nur in der Theologie zuweilen auch widerspenstig, gespreizt und eitel erscheinen kann" (37). Wer die nach dem Evangelium dürstenden und hungernden Geschöpfe in Höhenflügen aus dem Blick verliert, müsse sich fragen lassen, ob er oder sie wirklich mit der göttlichen Taube unterwegs sei.

Karl-Heinz Menke (Bonn) holt Erinnerungen eines „Achtundsechzigers" in den Horizont der Gegenwart. Das geschieht so ausführlich (39–65), dass hier nur wenige Aspekte aufgegriffen werden können. Die starke Betonung der Rationalität des christlichen Glaubens in der berühmten „Einführung in das Christentum" von J. Ratzinger hat den Referenten zunächst fasziniert. Die heftige erkenntnistheoretische Kontroverse, die sich damals zwischen W. Kasper und Ratzinger abspielte, ließ ihn jedoch nachdenklich werden. Aus Kaspers Sicht gebe es weder für den einzelnen Gläubigen noch für die Gemeinschaft der Kirche einen anderen Zugang zu Christus als über den von der Schrift bezeugten Jesus der Geschichte (45). Ratzinger hingegen betonte, es gebe keine irgendwie geartete Autonomie der kritischen Vernunft gegenüber der Tradition bzw. Sprache,

in der sie sich immer schon ausdrücke. Angeregt durch den Münsteraner Philosophen K. Müller erkennt Menke eine fragwürdige Allianz zwischen der Fundamentaltheologie Ratzingers und der Erkenntnislehre J. Piepers. Was bei näherer Analyse von Kaspers früher Kritik an Ratzinger übrig bleibe, sei dies: Die Geschichtlichkeit des Christusereignisses werde nicht genügend berücksichtigt und die Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Erkennens zu wenig gewürdigt (49).

Im Folgenden erinnert Menke an die so genannte „neue politische Theologie" von J. B. Metz, der in Blondels Analysen zur Problematik von „Dogma und Geschichte" einen entscheidenden Wegweiser zu einer von der Praxis bestimmten Wahrheit sieht (51). Zur Sprache kommt die wesentliche Abhängigkeit dieses Denkwegs von der kritischen Theorie der Frankfurter Schule und insbesondere von J. Habermas (55). Wichtig war auch H. Peukert, der den Ansatz seines Lehrers Metz wissenschaftlich reflektierte, und E. Arens, der sich vehement gegen alle zeitgenössischen Theologien richtet, die vom Heil reden, ohne sich von den Unheilserfahrungen der Geschichte irritieren zu lassen (59). Für Menke bleiben trotz aller Bemühungen dieser Denker Probleme zurück, die keineswegs erledigt seien. Nach seiner Ansicht wird die Zukunft des Christentums und seiner Theologie entscheidend davon abhängen, ob es, im Dialog mit den anderen Weltreligionen, aber auch mit den Natur- und Humanwissenschaften, gelingt, die Frage nach dem Wahrheitskriterium neu zu bedenken (63). Abschließend verweist Menke auf das von Thomas Pröpper und Hansjürgen Verweyen und in deren Schatten auch von ihm selbst betriebene Projekt einer „Letztbegründung", wonach jeder Mensch in sich selbst ein Kriterium trägt, an dem er messen kann, ob er dem Nicht-Ich in seinem Denken und Handeln mehr oder weniger gerecht geworden ist. Diese maßgebliche Voraussetzung werde sich, so hofft er, gegen den postmodernen Relativismus durchsetzen und unsere großen Dialoge aus der Öde einer Kommunikation um der Kommunikation willen befreien (65).

Die Erfahrung der Offenbarung ist das Thema, das *Peter Neuner* (München) anschaulich reflektiert. Er erinnert daran, dass Gotteserfahrung heute oft hoch im Kurs stehe, während gegenüber Beweisen und rationaler Religionsbegründung weithin ein hohes Maß an Skepsis herrsche (67). Erfahrung gehöre jedoch zu den dunkelsten Begriffen überhaupt. Vor allem die protestantische Theologie sei von dem Grundsatz „Allein der Glaube" geprägt. Auch in der katholischen Kirche finde man am Beginn des 20. Jhdts. eine Verurteilung der Erfahrungstheologie, und zwar in den Auseinandersetzungen um den Modernismus (69). Es war der Begriff „Offenbarung", der zum Zentralbegriff des theologischen Denkens avancierte. Der Mensch wurde aufgrund von Autoritäten (Hierarchie, biblische Botschaft, Wunder) verpflichtet, den Glauben im Gehorsam auf sich zu nehmen. Dies sei freilich eine einseitige Typisierung; gerade in dieser Zuspitzung aber könne deutlich werden, was dabei zu kurz gekommen sei (72).

Zu kurz gekommen scheint P. Neuner das, was E. Troeltsch die mystische Tradition der christlichen Botschaft nennt. Mystik sei eine kritische Bewegung, die sich an erstarrter Kirchlichkeit oder sektenhafter Enge „entzünde". Daher sei es kein Zufall, dass sich die verfassten Kirchen mit der Mystik oft schwergetan hätten. Anderseits habe auch die Mystik ihre Grenzen, denn sie vermöge das Ganze der christlichen Botschaft nicht darzustellen. Mit Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil schlägt Neuner vor, Offenbarung selbst als Erfahrung zu verstehen, das heißt als interpersonales Geschehen, nicht als Mitteilung von unverrückbaren Sätzen, sondern als Begegnung Jesu Christi mit seinen Jüngern (75). Die biblischen Schriften seien Berichte von Erfahrungen, die konkrete Menschen gemacht und weitererzählt haben, damit auch ihre Zuhörer, später ihre Leser, Erfahrungen mit Jesus von Nazaret machen konnten. Man könne sehr wohl Erfahrungen mit Erfahrungen machen, an Erfahrungen anderer partizipieren und in diesem Prozess wiederum Erfahrungen machen, die dann unsere eigenen seien (78).

Wenn wir heute keine Glaubenserfahrungen machen, uns religiöse Literatur nicht anspricht und kirchliche Dogmen spröde, trocken und nicht mehr persönlich inspirierend erscheinen, könne die mystische Tradition weiterhelfen. Zu ihr gehörten nicht nur die hochgemute Gotteserfahrung und die Beglückung, die diese mit sich brächte, sondern auch die finstere Nacht der Gottesferne, über welche die großen Mystiker in erschütternden Bildern berichteten. Die Nacht des Zweifels sei die andere Seite der Mystik,

ohne die es das hochgemute Bekenntnis nicht zu geben scheine. Zwar stoßen wir heute mit unserer Erfahrung überall an ein Nichts, an eine Frage ohne Antwort, auf eine Hoffnung ohne sichtbare Erfüllung. Aber dieses Nichts sei zweideutig, und wir dürfen mit guten Gründen darauf vertrauen, dass dieses Nichts die verborgene Anwesenheit einer Wirklichkeit ist, die unserem Leben Sinn und Halt verleiht. Kategoriale Gotteserfahrungen seien nicht die Regel und nicht Bedingung für den Glauben oder Voraussetzung für die Theologie. Vielleicht komme es letztlich mehr auf die Erfahrung an als auf ihre Benennung (80).

Gottfried Bachl (Salzburg) entwickelt Fragmente einer Betrachtung zum Thema „Geburtstagslachen" und erinnert zunächst an das Lachen Abrahams, das sich dieser in Genesis 17 erlaubt habe. Obwohl manche Theologen dieses Lachen als ungehörig empfanden, könne man es auch anders auslegen, nämlich als die besonders passende Art, auf Gottes Worte zu reagieren, wenn er seinen Mund ganz voll nehme (83). Lachen sei ambivalent. Es könne vieles bedeuten: Freude, Verzweiflung, Glück, Hass, Spott, Liebe, Erleichterung, Gefallen, Lust. Lachen sei eine nicht restlos ins Wort zu bringende Expression. Was Paulus in 1 Kor 2,9 andeute, das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, könne der Mensch nur mit Lachen bestehen (88). Auch die Frage, ob Gott selbst lachen könne, wird von Bachl zwar differenzierend, zuletzt aber positiv beantwortet. Gottes Lachen sei nicht bloß transitiv gegen die Torheit der gottvergessenen Sünder gerichtet, sondern die Gottheit sei ihrem ganzen Wesen nach ein Geburtslachen (88–92).

Weil Bachl nicht im Paradeschritt der Systematik daherkommt und ihm der Schlendrian des zufallsfreundlichen Gedankengangs lieber ist (81), wendet er seinen Blick schließlich noch auf einige Fragen, die vielleicht gar nicht mehr erlaubt seien (92). Wenigstens einige von ihnen sollen hier genannt werden: Wie wird eine Menschengestalt als historische Person ausgewiesen und kenntlich? Wie viel Gesicht und Statur braucht sie? Ist es in jeder Hinsicht ein Vorzug der Jesus-Quellen, dass sie kaum etwas über seine leibliche Präsenz bringen? Kann die Dogmatik im leiblichen Aussehen Jesu keinen beachtenswerten Inhalt gewinnen? Ist es bedeutungsreicher Jesus mit seinem fiktiven Gesicht als mit seinem fotografischen Bild zu kennen? Ist es wirklich ohne Bedeutung, was für ein Gesicht wir machen, die wir dem Evangelium verschworen sind? (94).

In einem „theologischen Übergang" stellt *Thomas Peter Fößel* (Bonn) die (weil sie arrogant und allzu unbescheiden wirken könnte) „bange" Frage, ob die heutige Theologie Gottes „Wirksamkeit" vergessen habe (103). Es geschehe sowohl in der überinformierten Uninformiertheit einer negativen, aber ebenso auch in der Überinformiertheit einer positiven Theologie. Dafür bringt er einige Beispiele und benennt die Gefahr einer Wissenschaft, die auf eine Wirklichkeit ohne erkennbare Wirksamkeit rekurriert und sich so schließlich *ad absurdum* führe (112). Gesucht wird ein Gottesbegriff, der die Wirksamkeit Gottes selbst zum Ausdruck bringe und als regulative Idee für alle theologischen Disziplinen dienen könne. Gerade eine solche Utopie mache noch einmal darauf aufmerksam: „Gottes Wirksamkeit gehört zu den vergessenen Fragen der Theologie, die sie gleichwohl nicht vergessen kann" (117).

Die Lectio ultima von *Heino M. Sonnemans* (Bonn), dem dieses Buch gewidmet ist, reflektiert den Grund christlicher Hoffnung und hat den Titel „Gott vor uns". Bevor Theologie von Gott spreche, müsse sie auf ihn hören, und zwar auf den lebendigen, geschichtsmächtigen und wirkenden Gott, der mehr sei als Menschen von ihm glauben (121). Es gehe um das Offenhalten aller endlichen Erkenntnis durch eine von Gott belehrte Hoffnung aufgrund von Verheißung (128). Die Infragestellung solcher Hoffnung bei Albert Camus werde durch den Protest der Liebe widerlegt, wie ihn etwa Gabriel Marcel formulierte (132). Die Liebe verspreche Unendlichkeit, könne sie aber nicht geben. Dass Gott dieses Versprechen einlösen kann und will, mache Jesu Auferstehung (1 Kor 15,20) als Erster der Entschlafenen deutlich. Dies wird mit eindrucksvollen Zitaten aus Werken von Ratzinger, Pieper, Rahner und dem Zweiten Vatikanischen Konzil überzeugend erläutert. Hoffnung sei die dauernde Überschreitung des Vorläufigen auf die Unverfügbarkeit Gottes hin (137). Gegen den Verdacht, alle Rede von Gott, Verheißung, Hoffnung und Zukunft sei bloß schöne Theorie und eher eine Vertröstung als ein Trost, betont Sonnemans: „Das Letzte, worauf es ankommt, liegt nicht im Denken oder gar Ausdenken, sondern im Entsprechen" (139). Dies geschehe durch die Nachfolge

Jesu und in der Anbetung Gottes. Wo ein Mensch sich loslassen kann und ganz auf den setzt, der seine unendliche Hoffnung ist, da ereignet sich Anbetung Gottes (141).

Meines Erachtens hat das von Fößel und Hoff unter dem Titel „Die vergessenen Fragen" herausgegebene Buch einen kompetenten Leserkreis verdient, denn es wurde anspruchsvoll, herausfordernd und vielschichtig komponiert. Freilich könnte man mit einem bekannten Liedvers einwenden: „Wir wollen nicht nur Fragen nennen. Wir möchten auch die Antwort kennen" (Limburger Gotteslob Nr. 842). Es mag durchaus sein, dass einige der aufgeworfenen Fragen nur relativ vergessen wurden und andere wichtige Fragen gar nicht genannt werden (etwa die Themen „Auserwählung" und „Mission"). Das Benennen von Fragen scheint mir zumindest angesichts eines weit verbreiteten Redestils, der sich um vergessene oder sogar um aktuelle Herausforderungen nur wenig zu kümmern scheint, erfreulich und wohltuend. Eine bessere Gliederung wäre zuweilen wünschenswert gewesen, um die angeschnittenen Antwort-Versuche der einzelnen Beiträge noch klarer hervorzuheben. Auch hätte man gerne gewusst, welche Diskussionen bzw. Kontroversen zwischen den Referenten des Symposions stattfanden. Insgesamt aber wird man für die hier vorgestellten „Erinnerungsmuster" vor allem dankbar sein.

F. J. Steinmetz S. J.

Sesboüé, Bernard, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi.* Entretiens avec *Marc Lebouche.* Paris: Desclée de Brouwer 2007. 391 S., ISBN 978-2-220-05741-5.

Dies ist ein außergewöhnliches Buch. Zum einen lässt es seinen Leser einen unverstellten Einblick in die Welt der Erfahrungen und Auffassungen eines katholischen Theologen nehmen, der über mehr als ein halbes Jahrhundert das theologische Forschen und Lehren in Frankreich mitgestaltet hat. Zum anderen ist das Buch als Protokoll eines eindringlichen Gesprächs zwischen einem Fragenden, Marc Leboucher, und einem Antwortenden, Bernard Sesboüé, gestaltet. Der Fragende war aufs beste vorbereitet. Seine Fragen bleiben nicht im Formalen stecken, sondern schlagen die Motive inhaltlich bestimmt und kenntnisreich an, sodass der Antwortende sich sowohl eingeladen als auch herausgefordert erleben konnte, in entsprechend gründlicher und ausführlicher Weise zu antworten. Das Buch bewährt sich hier als ein Medium, dessen Zustandekommen nicht unter Zeitdruck stand. Der Antwortende konnte, ohne frühzeitig unterbrochen zu werden, seine Gedanken geordnet und erschöpfend darlegen. Und da er, P. Bernard Sesboüé SJ, Jahrgang 1929, in den vielen Jahren seiner Tätigkeit als Dogmatikprofessor am Centre Sèvres in Paris am theologischen Geschehen in seinem Land, aber auch in weltkirchlichen Kontexten unmittelbar beteiligt war und gleichzeitig die gesellschaftlichen Entwicklungen wachen Sinnes beobachtete, konnte er seine Einlassungen so persönlich und so nachdrücklich gestalten, wie es sich im vorliegenden Buch nun darstellt. In allen Beiträgen stellt sich ein Jesuit, ein katholischer Theologe, ein Zeitgenosse vor, der über eine breite und tiefe Bildung und eine beachtliche Weisheit und Freiheit im Wahrnehmen und Deuten und Urteilen verfügt. Er scheut es nicht, das Helle hell und das Dunkle dunkel zu nennen. Seine Analysen kirchlicher und gesellschaftlicher Ereignisse oder Entwicklungen decken nicht selten heikle, ja schmerzende Sachverhalte auf. Wenn es geschieht, stammt es aus der Hoffnung, dass sich aus der treffenden Diagnose auch die wirksame Therapie ergibt. So sind die Überlegungen, die in diesem langen Gesprächsprotokoll vorliegen, im Letzten aus einer verantwortungsbewussten kirchlichen Gesinnung heraus zu verstehen.

B. Sesboüé ist der Verf. zahlreicher Bücher zu dogmatischen, vorwiegend christologischen und ekklesiologischen Themen der katholischen Theologie. Darüber hinaus hat er Schriften zum Denken anderer Theologen veröffentlicht – Theologen der frühen Kirche: Irenäus, Basilius, Augustinus; Theologen aus neuerer Zeit: H. Bourgeois, Y. de Montcheuil, K. Rahner. Schließlich hat er zu aktuellen Bewegungen in der katholischen Kirche sowie zu ökumenischen Entwicklungen Stellung genommen. Die Liste seiner Veröffentlichungen ist eindrucksvoll. In dem im vorliegenden Buch dokumentierten Gespräch schöpft er immer wieder aus dem reichen Fundus dieser Veröffentlichungen, sodass dieses Buch nun auch einen Eindruck von dem in ihnen entfalteten Denken gewährt. Das geistige und geistliche Profil eines der bedeutenden Theologen unserer Zeit zeichnet sich ab.

Die Antwortbeiträge, die in diesem Buch vorliegen, erscheinen zu neun umfangreichen Gruppen zusammengestellt. I) Retour aux sources: les Pères témoins de la jeunesse de l'Église; II) Actualité du mystère trinitaire; III) Jésus de l'histoire et Christ de la foi; IV) La christologie en mouvement; V) Le siècle de l'Église; VI) La conversion œcuménique; VII) Église et modernité; VIII) Avenir de la foi et avenir de l'homme; IX) Théologie et tradition spirituelle. Auf den ersten Blick könnte der Eindruck entstehen, dass sich unter diesen Überschriften in sich weitgehend geschlossene Gedankenkomplexe entfalten würden. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass es zwischen ihnen auch das Verbindende gibt. Sie werden nämlich dadurch zusammengehalten, dass es sich stets um diese Sachverhalte handelt, sofern sie zentrale Themen der neueren, d.h. ins hinter uns liegende halbe Jahrhundert gehörenden, katholischen Theologie sowie des persönlichen Arbeitens B. Sesboüés sind.

In die theologischen Erörterungen des B. Sesboüés sind viele, ja sehr viele Informationen historischer und soziologischer Art eingewoben. Dadurch gewinnen die Darlegungen einen eigenen Gegenwartsbezug. Sosehr der Befragte immerzu deutlich werden lässt, dass er auf dem Boden der Kirche und ihrer heutigen Theologie steht, – gleichwohl lässt er keinen Zweifel daran, dass er bedauert, dass seine Kirche viele Herausforderungen, denen die Kirche neuzeitlich und gegenwärtig begegnet (ist), nicht genügend wahr- und ernstgenommen hat. So erkennt er in der neueren Kirchengeschichte auch eine Schuldgeschichte eigener Art. Ein Bereich, den er immer wieder anspricht, ist der der Art und Weise, wie die Laien aufgrund ihres Getauftseins in die Verantwortungen in und für die Kirche hätten eingebunden werden könnten, aber nicht ernsthaft zugelassen wurden. Auch auf dem Feld der ökumenischen Beziehungen beklagt er verpasste Chancen. Zu oft herrschte nach seiner Auffassung eine zu große Ängstlichkeit angesichts neuer Entwicklungen.

Für die vielen theologischen und sonstigen Informationen und Reflexionen, die sich in diesem Buch finden, wird man vorbehaltlos dankbar sein können und müssen. Den meisten Beurteilungen und Bewertungen von Vorgängen und Entwicklungen wird man sich gern anschließen wollen. Das schließt nicht aus, dass man in der einen oder anderen Angelegenheit die Akzente wohl auch anders hätte setzen können. Ein Beispiel: Mehrfach begegnet dem Leser in diesem Buch das Motiv des Erwachsenwerdens und darin Überwindens der Phasen der kindlichen oder jugendlichen Unmündigkeit. Sosehr es solch ein Sich-Entwickeln im Laufe des Menschenlebens selbstverständlich gibt: Ob das Aufstiegsschema, das damit verbunden ist, so leicht auf kirchengeschichtliche Epochen und geistesgeschichtliche und gesellschaftliche Prozesse übertragen lässt, wie es in diesem Buch geschieht, sei mit einem Fragezeichen versehen. Sind denn die neuzeitliche Gesellschaft und die ihr auf ihre Weise zugehörige Kirche mündiger oder „erwachsener" als die Gesellschaft (einschließlich der Kirche) in früheren Epochen?

Der erste große Textblock gilt der Kirche der ersten christlichen Jhdte. und dem Denken bedeutender Theologen dieser Zeit. Diese Epoche hat in der Theologie des XX. Jhdts. eine neue Aufmerksamkeit gefunden und nicht wenige der erneuernden Bewegungen ermöglicht, von denen wir bis heute zehren. Die Theologen der alten Kirche hatten, wie man weiß, ein starkes Bewusstsein von der Herkünftigkeit der Kirche aus Juden und Heiden aus Gottes erwähltem Volk Israel. Es prägte in vielfacher Hinsicht ihr theologisches Denken. Es fällt auf, dass gerade dieser Motivbereich von B. Sesboüé kaum angesprochen wird. Und so ist es dann auch kein Zufall, dass bei der Darstellung der Theologie unserer Zeit wenig davon zur Sprache kommt, dass diese auch da eine besondere Fruchtbarkeit entfaltet, wo sie sich zu einer Theologie des einen Volkes Gottes – zunächst Israel, dann durch das Werk Jesu Christi die Kirche aus Juden und Heiden – weitet. Wie eine solche Theologie konturiert sein könnte, kann man z. B. am theologischen Denken Papst Benedikts XVI. erkennen. Es ist vielleicht kein Zufall, dass die ja doch bedeutsame Theologie des Papstes in diesem Buch kaum zur Sprache kommt. Doch kann abschließend festgehalten werden, dass der französische Jesuit und Theologe ein Buch vorgelegt hat, das aller Beachtung wert ist und den Lesern, die Information und Motivation suchen, in ausgezeichneter Weise entgegenkommt. Seine Lektüre setzt freilich die Kenntnis grundlegender Sachverhalte in Theologie und Kirche voraus; andernfalls könnte es seinen Leser in Kürze überfordern. W. Löser S. J.

Kisoudis, Dimitrios, *Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche*. Marburg: Diagonal-Verlag 2007. 162 S., ISBN 978-3-939346-02-9.

Kisoudis (= K.) adaptiert in seiner kleinen Monographie (als Magisterarbeit am Institut für Soziologie der Universität Freiburg i.Br. vorgelegt) Carl Schmitts Ansatz für die Orthodoxie, variiert ihn und wendet ihn aber zugleich gegen sich selbst. Daher die richtungweisende Anspielung des ersten Satzes der Einleitung (Kap. I: 9–33): „Es gibt einen antibyzantinischen Affekt. Er ist seit den ‚Libri carolini' mit einer theologischen Ablehnung der östlichen Kirche verbunden und erfuhr ab und an eine enthusiastische Gegenbewegung" (9). K. will zwischen Politischer Theologie, in der Mitte von Kulturanthropologie und Begriffsgeschichte betrieben, und Orthodoxie vermitteln (12). Sein an Clifford Geertz orientierter Kulturbegriff ist dabei ähnlich total wie Schmitts späterer Begriff des Politischen (13). Im hermeneutischen Zirkel sollen die drei Begriffe von Eikon, Ethnos und Nomos im Blick auf die griechische Orthodoxie „reflexiv reifiziert" werden (15). Über Donoso Cortés nähert er sich Schmitts Begrifflichkeit an und bestimmt den Menschen als das erbsündliche Politikum dieser Theologie (23–30), möchte aber im Rahmen des Schmittschen Ansatzes sowohl die Freund-Feind-Unterscheidung relativieren als auch dessen anthropologisches Glaubensbekenntnis differenzieren (32–33).

Kap. II: Eikon (34–65) – ein Leitbegriff der Orthodoxie seit der Überwindung des Ikonoklasmus und deren liturgischer Anamnese am „Sonntag der Orthodoxie". K. greift auf die Entwicklung der Bildbegriffe von Platon über Philon zu Plotin zurück, um dessen Gedanken der Ikonizität des höchsten Wesens als menschliche Möglichkeit mit den biblischen Konzepten von Ikonizität zu kontrastieren (Eikon vor dem Bilderstreit: 36–47) – hier unterläuft ihm die recht unscharfe bis falsche Formulierung, Adam sei im Schöpfungsakt eine wesenhafte(!) Ebenbildlichkeit mitgegeben, während die christliche Eikon an die gnostische Vorstellung anknüpfe (42; ganz anders und damit nicht abgeglichen die Präzisierung 121, Anm. 625) und Ikonizität ins Geistige verlege (über Origenes: 44). Im Bilderstreit werde das Politikum Ikone mit dem Begriff Eikon erfasst (47–65). Johannes von Damaskus stelle die Begriffe Eikon (christlich) und Nomos (jüdisch) gegeneinander; darin begründeten sich die widersprüchliche Position der Ikonoklasten und ihre doketistische Deviation (54–55). Die Bildtheologie Theodors von Studion semiotisiere das Bild zum Zeichen des Unsichtbaren, wie K. angelehnt an Hans Georg Thümmel behauptet (59). Erst Gregor Palamas habe die Ikonizität der Ikonen wieder ausdrücklich mit der Theosis im ungeschaffenen Taborlicht verknüpft und damit die menschliche Ikonizität ins Spiel gebracht (62; vgl. 119).

Kap. II: Ethnos (66–87). Während der Katholizismus nur von oben die Person Christi repräsentiere, erschließe der Begriff des Ethnos „das besonders Griechische der orthodoxen Repräsentation" (67). Auch wenn Ethnarchie kein theologisches Konzept der Orthodoxie, sondern ihre „Antwort auf eine geschichtliche Auferlegung" sei (73), bezeichne sie die Dissoziation auch gegenüber dem osmanischen Reich (75): Die Selbstbewahrung der Kirche als Ethnostase entspreche begrifflich der Ikonostase (76). Hier siedelt K. die Autokephalieerklärung der griechischen Kirche im 19. Jht. ebenso an wie das säkulare „Ideologem" der „megale idea" (als „Vergottung des Volkes" in der Kritik Antonis Manitakis' an dieser politischen Theologie: 82): der griechische Ethnos „als Bild des menschgewordenen Gottes" (86).

Kap. III: Nomos (88–115) – hier nimmt K. den Gegenbegriff zu Eikon auf, der nach Schmitt ebenfalls Sichtbarkeit und Öffentlichkeit anzielt (88). „Der Nomos ist die Größe, die dem Ethnos nach innen seine Gleichartigkeit verleiht und nach außen von allen anderen Ethnien unterscheidet" (90), auch für die Tora Israels (92). Der christliche Nomos werde gegen die Ikonoklasten und ihre staatlich-öffentliche Repräsentation in der Bildtheologie des Damaszeners verteidigt (97). Entsprechend präge der orthodoxe Glaube Griechenland und sei geradezu seine Substanz (101; vgl. 126 bzw. 129); die Verfassung von 1968 schreibe hingegen die Unterscheidung von Kanones des Dogmas und Kanones der Verwaltung fest (109). So kann K. resümieren: „Die Politische Theologie der orthodoxen Kirche in Griechenland hat ihren Feind derzeit im Verfassungsrecht und seinem Dogma gefunden" (114) – damit kehrt er letztlich zur Freund-Feind-Unterscheidung Schmitts zurück.

Kap. IV (116–133) präzisiert die entfaltete Argumentation und fasst sie zusammen. K.s Vermutung, es sei „in einem geeinten Europa für die Orthodoxie im Öffentlichen kein Platz vorhanden" (131), schließt noch einmal an die einleitende Schmitt-Paraphrase vom antibyzantinischen Affekt an. Eine öffentliche Privatisierung der Religion wird angesichts ihres ikonischen Selbstverständnisses als Kirche zu einem unlösbaren Problem. Orthodoxie und (Verfassungs-)Moderne stehen sich also feindlich gegenüber: „Während in der eindimensionalen Menschlichkeit des Verfassungsrechts jeder Mensch sich selbst bloß präsentiert, repräsentiert die orthodoxe Kirche Griechenlands den einzelnen ikonischen Repräsentanten ethnisch" (133). – Ein Literaturverzeichnis (135–159) sowie ein Namenregister schließen die Studie ab.

K. stellt von Schmitt her für die orthodoxe Perspektive die Legitimität der Neuzeit in Frage – so ließe sich der Ertrag seiner eigenen „Politischen Theologie" schlagwortartig umschreiben. Damit ist umgekehrt auch der Status des säkularen Nomos in der Verfassung zu einem Problem erklärt, das als ein solches wiederum im Streit um die verfassungstragende Würde des Menschen und ihr Verständnis erscheint. Auch wenn einzelne Formulierungen fachtheologische Reserven auslösen mögen und manche Überblicke etwas freihändig entworfen erscheinen, bleibt doch eine ungewöhnlich beeindruckende Studie zur politischen Theologie anzuzeigen. K. deckt die bleibenden blinden Flecke der westlich-lateinischen Theologie und den analogen modernen, säkularen Mangel an Verständnis für die Orthodoxie auf. Für den interkonfessionellen und auch für den interkulturellen Dialog bleibt also noch einiges zu tun. P. Hofmann

Theodizee. Das Böse in der Welt. Herausgegeben von *Bernd J. Claret*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. 184 S., ISBN 3-534-19049-2.

Das Böse bildet ein Zentralthema des Hg.s; ihm galt schon die Dissertation zur Diskussion um den Teufel: Geheimnis des Bösen, gefolgt von weiteren Publikationen (siehe ThPh 73 [1998] 618–620). Hier hat Claret (= C.), um es gleich zu sagen, bedenkenswerte Beiträge gesammelt. Im Vorwort erinnert er an drei Debatten der letzten fünfzig Jahre: Erbsünde, Teufel, Theodizee, wobei der letzte Diskurs, nicht bloß nach J. B. Metz, gar zu einem Paradigmenwechsel in der Theologie führen soll. – Den Einstieg bietet ein „Plakat" von *G. Greshake*: Die Freiheit und das Böse, Gott und der Teufel. Geschaffene Freiheit steht vor der ängstigenden Alternative, sich als autonom oder verdankt zu verstehen: mono- oder dialogisch. Dabei ist das „coram Deo" konkret „coram hominibus" zu leben, und dies Miteinander wird – infolge einer anfänglichen Fehlentscheidung – stets schon als unheil erlebt. Deren Möglichkeit gehört zur Freiheit; Gott gewährt sie im Vorblick auf das Leiden des eigenen Sohnes (30: 1 Petr 1,19). Was den Teufel angeht, so ist er 1. zur Erklärung des Bösen in der Welt nicht nötig (Rez. stimmt zu), 2. sei er eher zu verabschieden (insofern er als unrettbar verloren gedacht wird – was Rez. vorschlüge nicht zu tun). – *K.-H. Menke*, Diagnose und Bekämpfung des Bösen, setzt sich mit der These auseinander (besonders bei G. Neuhaus, seit seiner Habilitationsschrift [dazu ThPh 69 (1994) 609–613, mit ähnlichen Anfragen], die Vernunft in ihrem Kampf gegen das Böse sei selbst „verpestet". Zunächst wird an neuere Phänomenologien erinnert: 1. G. Marcels Hoffnungs-Denken (muss man das berühmte „Du wirst nicht sterben" voluntaristisch/fideistisch lesen [41], statt dass es schlicht gebotene Antwort auf die Erfahrung der Personalität des Du wäre? Entscheidung: ja; Sprung?); 2. Th. W. Adornos negative Dialektik eines universalen Verhängnisses, unaufhebbaren Banns; 3. R. Girards Sündenbock-Konzeption und J.-L. Marions Theorie rachsüchtiger Anklage, mit dem Hinweis auf das Opfer Jesus als einzigen Ausweg. Das führt zu Neuhaus zurück, der für die Einzigkeit Christi eintritt, ohne dass dies vernünftig zu rechtfertigen wäre (56). Dagegen wird mit Krings, Verweyen, Müller, Striet eine Autonomie vertreten, die nicht als reine Unabhängigkeit missdeutet werden darf. Die große Alternative heiße schließlich: Nietzsche oder Fichte. – Den umfangreichsten Beitrag liefert der *Hg.* selbst: „Die der Struktur unserer Lebenswelt inhärenten Irritationen und das Böse", im Ausgang von der Frage Th. Buchheims: Wer hält sich schon selbst für böse? Wir tun Böses, doch nicht als erste. Kommt es letztlich von Gott? Dagegen K. Berger: Schöpfung sei In-Ordnung-Bringen des Bösen = lebensfeindlicher Unordnung. Anders J. Bernhart (im Rückgriff auf Irenäus): Die

Schöpfung, dank „göttlichen Schatten" ist „von Haus aus" erlösungsbedürftig. Sie ist ganz von Gott – und das Chaos gehört zu ihr. Das „und" im Beitragstitel ist intrikat. Gott will das Böse absolut nicht – und ist doch dafür verantwortlich. Wäre hier nicht die alte Unterscheidung von „verantwortlich" und „schuldig" hilfreich? Ähnlich zur anschließenden „Zulassungs"-Diskussion: Natürlich stellt sich die Anschlussfrage „Warum"? Aber wer Gott nicht für ohnmächtig erklären will (der heute beliebteste „Atheismus ad maiorem Dei gloriam"), müsste ihn schuldig sprechen – was alle Folgefragen erledigt. Zulassen muss keineswegs bedeuten: billigen; gemeint ist In-Kauf-nahme (und gegen den berühmten Augustinus-Text [Anm. 85, Ench. 96] läse ich gern ein Argument). – Was reizt nun in der Schöpfung zu Hoffnung und Verzweiflung (Bernhart, Marcel)? Das Janusgesicht der Natur und besonders die „provozierende Parteilichkeit" in der Zuwendung (von Mensch wie Gott) zu A., die B. als Abwendung erfährt (Kain und Abel usw. – dem voraus sähe ich die Erfahrung eigener Begrenztheit, deren Unendlichkeitshorizont das Ich „nichtet" und so Gottes Liebe, „an ihren Früchten" gemessen, fragwürdig macht). Gleichwohl führt erst Entscheidung, Freiheitstat zur negativen Lesart des Geschehens. Und dieses Böse ist nicht zu rechtfertigen. Im Folgenden muss C. sich gegen die Missdeutung (mir so wenig nachvollziehbar wie ihm) wehren, er wolle das Böse entbösen. (Aber hängt sie nicht auch mit seinem Verzicht auf einen klaren Zulassungsbegriff zusammen? Siehe dazu Thomas, S. th. I 19, 9 ad 3; so bejaht [A. Keller] der Liebende sein Du zur Gänze, *mit* dem an ihm Unbejahbaren [statt abzüglich dessen].) Tief und schön der Gedanke (114), dass vielleicht sich noch im Nein des Menschen sein Vertrauen auf die Liebe Gottes zeige, der den Tod nicht will, sondern das Leben (der Freiheit, weil die Liebe). – In den beiden letzten Texten, dezidiert theologisch, rückt wieder Jesus Christus ins Zentrum. *W. Breuning*: Christus macht dem Menschen den Menschen kund, zeigt die Verwurzelung des „Erbsündenthemas" in der Soteriologie. Kein neuer Gedanke, aber hier, auch im historischen Durchblick, in einer Dichte und unabgelenkten Konsequenz durchgeführt, wie es dem Rez. bisher nicht begegnet ist. Aus einem Satz seines Beitrags hat Hg. die Überschrift seines Vorworts genommen (abbrechend mit „aber …"). „Es ist zwar ein gewagtes Unternehmen, Gott hier freizusprechen, aber Christus bleibt das sonnenklare Indiz für diesen Erweis" (148). Wird hier zwar der Name „Erbsünde" kritisiert, aber, weil „so fest etabliert" (122), doch beibehalten, so plädiert schließlich *L. Wenzler* entschieden für dessen Abschaffung: Nicht Erbsünde, sondern Erbverwundung – doch ebenso Erbgnade. – Es folgen Abkürzungsverzeichnis, Personenregister und bio-bibliographische Vorstellung der Autoren. J. Splett

Pro-Oriente-Jahrbuch 2007. Wien: Pro-Oriente-Generalsekretariat 2008. 302 S., ohne ISBN.

1964 hat Kardinal Franz König, der Erzbischof von Wien, die „Ökumenische Stiftung *Pro Oriente*" ins Leben gerufen. Diese Einrichtung hat in den Jahrzehnten nach dem II. Vatikanischen Konzil und bis heute eine segensreiche Tätigkeit entfaltet, indem sie zum neuen Brückenbau zwischen den Kirchen und darüber hinaus der Völker des Westens und des Ostens beitrug. Zum ersten Mal lässt die Stiftung eine weitere interessierte Öffentlichkeit an ihrer Arbeit nun in der Form eines Jahrbuchs teilhaben. Dieser Schritt verdient alle Achtung, zumal das Jahrbuch, das nun vorliegt, in jeder Hinsicht höchst bemerkenswert ist.

Das Jahrbuch umfasst 302 Seiten, ist also ungewöhnlich umfangreich. Auf festem weißen Papier im DIN-A4-Format sind die Texte in zwei Kolumnen gedruckt. Sie sind durch zahlreiche Fotografien und Kunst-Bildreproduktionen, schwarz-weiß oder bunt, aufgelockert. Die grafische Gestaltung kann als perfekt bezeichnet werden, wobei die Bilder und Texte miteinander ein thematisches Gefüge bilden.

Das Jahrbuch bietet, wie es sich von seinem Genre her nahelegt, ausführliche Berichte über die Aktivitäten der Stiftung (188–255). Es enthält ein „Kalendarium", in dem die wichtigsten ökumenisch bedeutsamen Ereignisse in Erinnerung gerufen werden, sofern sie die Beziehungen zu den Ostkirchen und zur Orthodoxie betreffen (258–261). Schließlich bringt es dokumentarisch die offiziellen Verlautbarungen, die im Jahre 2007 verabschiedet wurden und anschließend veröffentlicht worden sind (262–297).

Was das Jahrbuch jedoch vor allem auszeichnet, ist die Veröffentlichung von insgesamt 19 Vorträgen oder Aufsätzen, die in vier Gruppen dargeboten sind. Jede dieser Gruppen ist einem Schwerpunkt der Arbeit von *Pro Oriente* im Jahr 2007 zugeordnet. Unter ökumenischen, aber auch allgemein theologischen und zeitgeschichtlichen Gesichtspunkten betrachtet verdient jeder dieser Schwerpunkte Beachtung. Der erste Jahresschwerpunkt heißt „Christentum und Islam: Brennpunkt Naher Osten". Neben den nötigen historischen Informationen stehen Berichte, in denen die Situation des nicht eben einfachen Nebeneinanders der Religionen in den Ländern des Nahen Ostens vorgestellt wird. Der zweite Jahresschwerpunkt gilt der „Orthodoxie im europäischen Integrationsprozeß". Wie man weiß, ist mit der Erweiterung der Europäischen Union die nicht leichte Aufgabe verbunden, sowohl orthodox als auch islamisch geprägte Völker und ihre Kulturen zu integrieren. In mehreren Aufsätzen werden die Themen, die sich dabei ergeben, bearbeitet. Der dritte Jahresschwerpunkt lautet „Spiritualität, Kunst und Kirche". Zwei Beiträge lassen in das Motiv „Herrlichkeit", wie es in der anglikanischen und in der orthodoxen Kunst-Theologie Beachtung findet, Einblick nehmen. Ein weiterer gilt der Ikonenwelt und der ihr zugewandten Frömmigkeit. Schließlich wird an Otto Mauer und seinen Einsatz für eine Begegnung zwischen der Kirche und der Welt der Kunst erinnert. In der vierten Textgruppe geht es um ein besonders aktuelles Thema: Was bedeutet es – theologisch, ökumenisch, historisch –, dass im päpstlichen Jahrbuch seit 2006 unter den Papsttiteln der des „Patriarchen des Westens" nicht mehr geführt wird? Die dahinter stehende Entscheidung bedarf einer differenzierten Betrachtung und Bewertung. Dabei kommen konkurrierende Gesichtspunkte zum Tragen. In der römischen Entscheidung ist eine Stellungnahme zu historischen Gegebenheiten und zu aktuellen ekklesiologischen Entwicklungen enthalten.

Die Solidität der Informationen und die Aktualität der Themen sowie die Großzügigkeit der Präsentation sind bemerkenswert und begründen den Wunsch nach vielen weiteren Jahrbüchern und einem breiten Echo. W. Löser S. J.

3. Praktische Theologie

Muschalek, Georg (Hg.), *Der Widerstand gegen die Alte Messe* (Bild und Gleichnis; Band 10). Denkendorf: Paul van Seth Verlag 2007. 85 S., ISBN 3-927057-16-9.

Am 14. Sept. 2007 ist das Apostolische Schreiben „Summorum Pontificum" in Kraft getreten. In diesem „Motu proprio", dessen Veröffentlichung Papst Benedikt XVI. mit einem Brief an die Bischöfe begleitet hat, werden die Rahmenbedingungen für die Feier der Heiligen Messe nach dem von Papst Johannes XXIII. (1958–1963) promulgierten „Missale Romanum" von 1962 als außerordentliche Form der Liturgie der Kirche festgelegt. Diese „Forma extraordinaria ritus Romani" nennt man auch „Alte Messe". Dagegen wäre die „Forma ordinaria ritus Romani" die „Neue Messe". In der jeweiligen deutschen Benennung liegt natürlich schon eine gewisse Bewertung. (Noch gravierender ist die Bewertung, wenn man von „Tridentinischer Messe" [Messe nach dem Konzil von Trient, 1545–1563] und „Vatikanischer Messe" [Messe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 1962–1965] redet.) Dennoch möchte ich bei der Vorstellung der jetzigen Arbeit bei den Ausdrücken „Alte Messe" und „Neue Messe" (das ist die Terminologie der beiden Autoren) bleiben, um keine zusätzliche sprachliche Verwirrung aufkommen zu lassen. Das vorliegende Büchlein enthält drei (ganz unterschiedlich lange) Beiträge. Der erste Beitrag (Die Präsenz des klassischen römischen Ritus in der Katholischen Kirche. Ihre Bedeutung und ihre Zukunft, 13–48) stammt von *Robert Spaemann*. Ursprünglich wurde der Aufsatz 1994 veröffentlicht und ist nun erneut abgedruckt. Spaemann beschreibt in den folgenden Punkten die Ziele der sog. Laienvereinigung „Pro Missa Tridentina": 1. Es geht um die geschichtliche Identität. Der alte Ritus ist im Wesentlichen 1500 Jahre alt und hat sich von der apostolischen Zeit bis zum Tridentinum entwickelt. Es geht also gleichsam um das „Rückgrat" der katholischen Kirche. 2. Es geht um die Präsenz des Ursprungs in Christus, der beim letzten Abendmahl das eucha-

ristische Opfer eingesetzt und so die Kirche gegründet hat. Diese Präsenz ist nur in der „Tridentinischen Messe" gegeben. „Es gibt keine Zukunft für die Verächter der Herkunft. So, wie die Dinge heute liegen, kann erst die anerkannte und geehrte Präsenz des klassischen Ritus den Traditionsbruch heilen, der die neue Liturgie unvermeidlich ins Zwielicht rückt" (36f.). 3. Man möchte die Schönheit des klassischen Ritus nicht entbehren. 4. Nur auf der Basis der „Alten Messe" ist eine Ökumene mit der Orthodoxie möglich. „Meine russisch-orthodoxen Freunde versichern mir, daß sie nur in der alten römischen Messe erleben, daß es sich um dasselbe Mysterium handelt, das sie in der Chrysostomusliturgie feiern" (42). 5. Die Ausschaltung des Latein in der „Neuen Messe" wäre eine kulturelle Katastrophe. „Die leichtfertige Preisgabe des jahrtausendealten Kirchenlatein, zu dem alle Katholiken Zugang hatten, ist ein wesentlicher Beitrag zur Zerstörung der europäischen Kulturlandschaft" (43). – Auch der zweite (sehr kurze) Beitrag stammt von *R. Spaemann* (Ein Perspektivenwechsel ist Christen möglich. Mit dem Motu proprio „Summorum Pontificum" hat Papst Benedikt XVI. einem nachkonziliaren Klischee ein Ende gemacht, 49–54). Dieser zweite Beitrag ist eher auf Versöhnung abgestimmt. Er enthält den folgenden Vorschlag: „Die Sorge, es könnte hier Zwietracht in den Gemeinden entstehen, ist dann unberechtigt, wenn die Gläubigen beider Observanzen einander in Liebe und Achtung begegnen. Und ob sie das tun, hängt in erster Linie vom Vorbild des Bischofs und des Pfarrers ab. Beide Seiten haben hier eine Bringschuld, aber die der Mehrheit und der Bischöfe ist die größere. Gelegentliche Züge von Rechthaberei und Fanatismus bei den ‚Traditionalisten' gibt es. Sie sind die klassischen Symptome einer Ghettosituation. Aber wer hat sie in dieses Ghetto gesperrt? Der Papst hat das Ghetto geöffnet, und wenn die Bischöfe ihm folgen, werden die Symptome, die ohnehin vereinzelt sind, schnell verschwinden" (50). – Der dritte Beitrag stammt von *Georg Muschalek* (Die Rehabilitierung der Alten Messe durch Benedikt XVI. Kann es eine Wende für die Kirche geben? 55–82). Muschalek plädiert für die „Alte Messe", weil sie „eine Liturgie für die Nöte der Zeit" (65) ist. Diese These wird an einigen Beispielen „durchkomponiert". 1. Nur die sog. alte Messe ermöglicht eine „uneingeschränkte Mitfeier des Meßopfers" (65), weil an der sakralen Form der Messe nicht gerührt werden konnte. 2. Die „Alte Messe" richtet den Menschen auf Gott aus; sie wird versus Deum zelebriert. „Die Liturgie bewegt sich ... auf Gott hin. Auch die Neue Liturgie will es. Die alte Form sorgt aber eindeutig dafür, daß dies auch faßbar wird, dargestellt wird" (67). 3. Die „Alte Messe" garantiert den Kult und das Heilige. 4. Die frühere Messe ermöglicht eine wirkliche Teilnahme am Geschehen (eine „participatio actuosa"). „Der Mensch ist nicht unbedingt näher am Geheimnis und mehr im heiligen Vorgang, wenn er in seiner Muttersprache (und möglichst in seinem alltäglichen Idiom) die heiligen Texte hört und in seinen Wörtern und Sätzen verstehen kann" (76).

Wie soll man die vorliegende Arbeit beurteilen? Auch bei größtem Wohlwollen kann ich den beiden Autoren nur bedingt zustimmen. Es wimmelt im Text von Pauschalisierungen, unbewiesenen Verdächtigungen und Übertreibungen. So heißt es z. B. von der Teilnahme an der „Tridentinischen Messe": „Seminaristen diözesaner Seminare und Assistenten an Theologischen Fakultäten müssen sich heimlich in solche Gottesdienste schleichen und darauf achten, nicht gesehen zu werden. Der Besuch eines Bordells würde leichter verziehen als ein solcher Gottesdienstbesuch" (36). Hin und wieder hat der Rezensent den Eindruck, das „Horrorgemälde", welches die beiden Autoren von der „Neuen Messe" zeichnen, entspringe mehr ihrer eigenen Phantasie als der liturgischen Wirklichkeit in Deutschland. Ob auf diese Weise die von Papst Benedikt XVI. gewünschte Versöhnung der beiden „liturgischen Lager" in der Kirche zustandekommt, kann man füglich bezweifeln. R. Sebott S. J.

Fricke, Beate, *Ecce fides.* Die Statue von Conques. Götzendienst und Bildkultur im Westen, Paderborn/München: Fink 2007. 465 S./Abb., ISBN 978-3-7705-4438-7.

Beate Fricke (= F.) geht es in der Druckfassung Ihrer Dissertation, wie sowohl der Titel als auch das Vorwort (11–14) verdeutlichen, nicht um eine weitere Analyse der Statue der hl. Fides in Conques, sondern um die Frage nach einer Bildkultur im europäischen Westen bis heute. Der dichotomische Sachverhalt, dass, wer ein Bild erblickt, „etwas" ande-

res als die Wahrheit sieht, nämlich eine „Täuschung" (14), soll in der Arbeit untersucht werden. Dazu werden sowohl Bildwerke als auch „zeitgenössische[n] oder neuzeitliche[n] Wahrnehmungstheorien" untersucht, aber auch deutlich voneinander abgegrenzt.

Das erste Kap. „Bilder im christlichen" Kult (15–36) behandelt einleitend knapp die Stellung der „Bilder" im Christentum, das Bild als *idolum* ebenso wie die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (16). Die ikonoklastische Tendenz indiziere den Niedergang bzw. die Umdeutung der Skulptur im christlich dominierten Raum. Daneben sei im Westen aber seit dem 9. Jhdt. ebenso eine „‚Wiedergeburt'" (18) des dreidimensionalen Bildes zu beobachten. Dabei spielt kaum eine Rolle, ob diese Bilder Reliquienträger sind, da nur wenige der frühen Madonnenstatuen Reliquien enthielten (20). Tatsächlich, so stellt F. heraus, lasse nicht das Motiv, eine Reliquie zu ergänzen, das Reliquiar entstehen, sondern der Wunsch der Glaubenden, mit dem oder der Heiligen zu kommunizieren. Als Desiderat hält F. die Frage nach der Legitimation des (dreidimensionalen) Kultbildes fest, das im Westen nie fraglich gewesen, sondern dessen „übertriebene Verehrung" (34) lediglich angemerkt worden sei. Den Begriff des „Kultbildes" präzisiert F. dabei mit Gerhard Wolf als die Art von Bild, dem eine öffentliche oder private Rezeption zukommt, verbunden mit einer Pro- oder Retrojektion des Objekts in die Heilsgeschichte (35). (Dabei stellt sich angesichts eines rezeptionsästhetischen Ansatzes zur Definition des „Kultbildes" unvermeidlich nicht mehr die Frage nach dem ontologischen Status dieses Bildes an sich. Auch die Frage nach der „Bildlosigkeit" des frühen Christentums bedarf sicherlich einer eingehenderen Untersuchung als den Verweis auf Ex 20,4–6; Feststellung läuft Gefahr, aus biblischen Texten eine grundlegende Theologie/Mentalität zu behaupten, was einen hermeneutischen Fehlschluss darstellen würde.)

Kap. 2 „Bildverehrung und die ‚*Cultura veterum deorum*' im Westen" (37–164): Die zu Beginn angelegte Beschreibung der Figur der Fides nimmt mit plausiblen Gründen eine Rekonstruktion der Statue als ursprüngliche Halbfigur an (vgl. 321, Abb. III). Ergänzt wird diese Rekonstruktion mit einer mit dem Versuch einer Darstellung des klösterlichen Kontextes von Conques bzw. mit der Konstruktion einer Geschichte für den Ort durch die Zeugnisse späterer Epochen; Zeugnisse aus dem Ursprung des Klosters selber fehlen (61). Der zweite Abschnitt dieses Kap.s beschäftigt sich mit der Statuenkultur in Südfrankreich bis zum Auftreten der Figur der Fides. F. stellt hier eine Kontinuität der „heidnischen" Bilder bis ins 9. Jhdt. fest, die sich vor allem als Topos in Viten und Heiligenlegenden finden und dabei von der Vernichtung von Bildern durch Heilige einerseits, zugleich aber auch von der Gefährlichkeit oder sogar Nichtigkeit dieser Bilder sprechen. F. verdeutlicht diesen Teil ihrer Arbeit mit zahlreichen Bildbeispielen, die eine „auratische" Wirkung der dreidimensionalen Bilder als potenzieller Wohnort dämonischer Mächte evozieren (etwa 88). Das Bindeglied zwischen einer derart bildskeptischen Position und der Entstehung des dreidimensionalen Bildes stellen laut F. „Monumentalkruzifixe mit plastischem Christuskörper" (133) dar. Zwar lehnen die auf uns gekommenen Zeugnisse fränkischer Theologie (*Libri Carolini*, Frankfurter Synode) unreflektiert „das" Bild ab (damit gleichen sie den Zeugnissen der Ikonoklasten des Ostens), haben aber als Bezugspunkt nicht nur die Eucharistie, sondern vor allem das Kreuz – was letztlich hieße, dass der dreidimensional gestaltete Körper Christi am Kreuz keine Statue im eigentlichen Sinne darstellt und selbst die Ummantelung des Kreuzes mit Edelmetallen somit einen Vorläufer der metallummantelten Statue bietet (133). Die Existenz dieser Kruzifixe gehe zusätzlich einher mit der seit dem 8. Jhdt. nachweisbaren liturgischen *adoratio crucis*.

Erst an dieser Stelle wird die Spur der Reliquiare von F. wieder aufgegriffen. Die Reliquien seien zwar nicht die Legitimation für die Entstehung des dreidimensionalen Bildes, wohl aber verlaufe hier ein paralleler Prozess: Das transzendente „corpus spirituale" des Heiligen werde im Reliquiar repräsentiert und kommuniziere über seine Ausstellung mit dem Gläubigen. Diese Rolle wird auch für das dreidimensionale Bild der Fides von Conques in Anspruch genommen: Die Statue ersetze den Körper der Märtyrerin, ohne ihn nachzuahmen, und repräsentiere mimetisch ihren „himmlischen Körper" (160). Diese Rolle habe sie den lokalen kirchlichen und weltlichen Hierarchien mindestens gleichgestellt (vgl. zusammenfassend 261). Die starke Betonung dieses korrektiven Aspekts des Bildes zu „lokalen Machtinhabern" (157) lässt nicht nur an Jacques Le Goff denken, sondern auch die Frage offen, inwieweit die Statue der Fides in einem

ekklesiologischen Rahmen zurückgebunden war (oder auch nicht)! Zum Abschluss verbindet F. dieses Modell eines doppelten „Repräsentationsmodus" (164) mit der Eucharistietheologie des Berengar von Tours; sie nimmt eine gemeinsame Basis an, die zum einen besagt, dass, da nach Berengar die Eucharistie lediglich für den Gläubigen der Leib Christi sei, der Gläubige auch gegenüber dem Bild niemals idolatrisch handeln könne – im Gegensatz zum Ungläubigen. Auch bedeuteten die Überlegungen Berengars einen Antwortversuch für die Frage nach dem Ort des Heiligen im Himmel und auf Erden (nach Arnold Angenendt).

Die theoretischen Überlegungen F.s werden im dritten Kap. „Tote Maske – belebte Blicke" (165–247) kontrastiert mit der Wahrnehmung bzw. dem Sehen der Fides-Statue, d. h. der Kommunikation von Bild und Betrachter nach den Beschreibungen Bernhards von Angers im *Liber Miraculorum*. Dabei ist gerade zu Beginn des Kap.s nicht immer ganz deutlich, wessen Betrachtereindruck geschildert wird (Bernhards von Angers oder der der Verf.in?). Die verschiedenen Materialien der Figur in ihrem Zusammenspiel und ihren Kontrasten, vor allem die auratische Funktion des Goldes spielen hierbei eine immens wichtige Rolle. Holzsichtig werden diese Figuren erst etwa hundert Jahre nach ihrem Auftreten; daher ist davon auszugehen, dass legitimatorische Fragen keine Rolle mehr spielen (209). Auch das letzte inhaltliche, sich den „Schatzgestalten" widmende Kap. 4 (249–310) beschreibt die Wahrnehmung und Rezeption der Fides von Conques. Abschließend folgen ein kurzes Nachwort, eine Danksagung, ein umfangreicher Bildteil sowie ein Anhang mit Index.

In ihrer Dissertation lässt F., zahlreiche Stränge kunsthistorischer und bildtheologischer Forschung neben- und ineinanderlaufen. Nicht nur die häufig einem neu einsetzenden Diskurs vorangestellte Forschungsgeschichte verdient großes Interesse gerade bei den Nicht-(Kunst-)Historikern unter F.s Lesern. Auch die Verortung etwa des abseitig scheinenden Narziss-Mythos, den auch Gerhard Wolf gerne in die Diskussion einbringt, erhöht bei F. aber die Plausibilität des Argumentes einer Kontinuität des Bewusstseins von der „Aura" des Bildes. Daneben gelingt es F., aktuelle Diskurse (über Zeugenschaft bzw. Schatz) in ihre Themenstellung organisch zu integrieren. Insgesamt wird im Laufe der Arbeit deutlich, dass es – wie schon zu Anfang festgestellt – nicht um eine Arbeit über die Fides von Conques, sondern um die Stellung der Fides im Kontext eines theologischen Bilddiskurses im Westen geht. Mit diesem breiten Betrachtungsspektrum mutet F. dem Leser die Verknüpfung einer ganzen Reihe disparat erscheinender Einzelheiten zu. Allerdings verortet sie derart auch Begriffe wie „Repräsentation" und „Aura" in einem konkreten Denkschema; damit erhalten sie einen präziseren Sinn, als ihnen in der gegenwärtigen bildtheologischen Diskussion oft angesonnen wird. Überall könnte eine theologische Diskussion anknüpfen, auch wenn sie sich mit der Rezeption eines Berengar von Tours sicherlich schwertäte; dabei wäre hier evtl. zu reflektieren, ob sich nicht auch eine Möglichkeit böte, das objektive Sakrament vom subjektiv erlebbaren Bild zu unterscheiden. Die weiterführende Frage müsste aber dem ontologischen Status des Bildes gelten – falls überhaupt noch Spielraum für die Bestimmung einen solchen Status bliebe. P. Hofmann

Lutz, Gerhard, *Das Bild des Gekreuzigten im Wandel.* Die sächsischen und westfälischen Kruzifixe der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte; 28). Petersberg: Imhof 2004. 304 S./Ill., ISBN 3-937251-61-8.

Seit mehr als einhundert Jahren beschäftigt sich die Forschung mit den Triumphkreuzgruppen von Halberstadt, Freiberg und Wechselburg. Sie wurden kurz nacheinander, in Abständen von wenigen Jahren geschaffen, unterscheiden sich aber dennoch stilgeschichtlich deutlich voneinander: Sie zeigen verschiedene Stadien des Übergangs von der Spätromanik zur Frühgotik in Mitteldeutschland. Dazu kommt die bekannte ikonographische Veränderung: Der gekreuzigte Christus wird nicht mehr als Sieger über den Tod gezeigt, sondern als leidender, sterbender Mensch.

Die anzuzeigende Arbeit von Gerhard Lutz (= L.) hat diesen ikonographischen und stilgeschichtlichen Wandel der Kruzifixdarstellung zum Thema. Im ersten Teil wertet L.

die Forschungsliteratur und die Quellen zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte aus, im zweiten Teil beschäftigt er sich mit den kunstgeschichtlichen Fragestellungen. Dabei konzentriert sich L. auf ein geographisch begrenztes Gebiet – „das Gebiet des hochmittelalterlichen Herzogtums Sachsen" (9). Um es vorwegzunehmen – viel Neues enthält das Buch nicht. Niemanden wird überraschen, dass zwischen der Kruzifixikonographie des 12. und 13. Jhdts. und den „theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Tendenzen" dieser Zeit (168) Zusammenhänge bestehen und „dass der zentrale Impuls für die künstlerischen Umwälzungen wahrscheinlich von den geistigen Strömungen ausging" (168). Ebensowenig neu ist die Feststellung, dass nicht Bernhard von Clairvaux persönlich, sondern erst die Generation nach ihm die Kruzifixikonographie in besonderer Weise beeinflusste. L.' Erklärungen dafür sind jedoch schwer nachzuvollziehen; hier nur ein Beispiel: L. nimmt an, dass die Generation nach Bernhard „dem asketisch-geistigen Charakter seiner [Bernhards] Lehre eine affektivere Note und zugleich den Texten eine visuelle Ausrichtung ... [gab], die eine künstlerische Umsetzung erleichterte" (39). Deswegen – so L. – änderte sich die Darstellungsweise des Gekreuzigten (vgl. 31, 37). Nach Meinung des Rez. ist diese Vermutung falsch. Der unterschiedliche Einfluss Bernhards und seiner Nachfolger auf die Kruzifixikonographie ist vielmehr auf ihre verschiedenen Auffassungen vom erlösenden Leiden Christi zurückzuführen. Der Theologie und der Frömmigkeit Bernhards zufolge litt Christus vor allem durch seine Menschwerdung. Der Kreuzestod ist dabei lediglich die letzte Steigerung der Passion. Die Generation nach Bernhard sah im Leiden Christi vor allem sein schmerzvolles Sterben am Kreuz – und dies war der Grund für den Wandel der Kruzifixdarstellung. Abgesehen von diesen Detailfragen macht L. nach Meinung des Rez. vor allem den Fehler, die Analyse der „geistesgeschichtlichen Hintergründe" auf die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte zu beschränken. Weder die Philosophie noch die Literatur des 12. und 13. Jhdts. und auch nicht die wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Entwicklungen dieser Zeit werden berücksichtigt. Alle Schlussfolgerungen zu den Ursachen der untersuchten Veränderungen bleiben somit zwangsläufig unvollkommen.

Auch die kunstgeschichtliche Auswertung reicht nach Meinung des Rez. nicht aus. Gegen die regionale Ausrichtung der Untersuchung ist an sich nichts einzuwenden. Wenn man aber – wie L. – die Geschichte der Domneubauten in Magdeburg, Naumburg und Halberstadt bewusst aus der Betrachtung ausschließt (22 und Anm. 110 auf 181), kann man die Kunst in Mitteldeutschland in der ersten Hälfte des 13. Jhdts. nicht angemessen beurteilen. Fällt es wegen dieses eingeschränkten Blickwinkels so schwer, sich vorzustellen, dass Werke wie der Halberstädter Domkruzifixus in Mitteldeutschland geschaffen wurden? Hinzu kommt, dass L. fast durchgehend auf die Stilbegriffe „Romanik" und „Gotik" verzichtet. Stattdessen verwendet er Formulierungen wie „künstlerischer Paradigmenwechsel" (30). Nach Meinung des Rez. ist die Preisgabe der bewährten Stilbezeichnungen so lange zu vermeiden, bis die in dieser Hinsicht ohnehin schon zu beobachtende Unsicherheit der Forschung überwunden ist.

Das Buch dürfte trotzdem anregend sein. Wichtig sind z. B. die Erläuterungen zum Verhältnis von Bildschnitzerei und Bildhauerei, zur Fertigungsweise von Holzskulpturen und zu den – von L. angenommenen – Wanderungen der Bildschnitzer. Am Beispiel der drei gotländischen Kruzifixe untersucht L., wie Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Kunstwerken im Einzelnen erklärt werden können. Ähnliche Nachforschungen wünscht man sich für andere Regionen.

Auch der Katalog (96 Titel) dürfte die Forschung voranbringen, nicht zuletzt, weil L. mehrere bislang unpublizierte Kruzifixe vorstellt. Allerdings wäre zu empfehlen, sämtliche Skulpturen unter Berücksichtigung der teils beträchtlichen Größenunterschiede ganzfigurig abzubilden. Die Texte sind kurz und pointiert abgefasst, enthalten aber nicht immer alle verfügbaren Informationen: So vermisst man beim Text über den Naumburger Westlettner-Kruzifixus einen Hinweis auf die hier unbedingt zu erwähnenden Reliquien im Haupt des Gekreuzigten (270f.).

Trotz einiger Mängel zeigt das Buch nach Meinung des Rez., was die zukünftige Forschung noch zu leisten hat: Die Inventarisierung mittelalterlicher Skulptur muss fortgeführt werden – hier hat L. einen wichtigen Beitrag geleistet. Außerdem ist der Wandel des Christusbildes und der Kruzifixdarstellung im 12. und 13. Jhdt. wie die anderen iko-

nographischen und stilgeschichtlichen Veränderungen dieser Zeit auf breiterer Grundlage zu erforschen. Wichtig wäre vor allem auch eine genauere zeitlich-regionale und gattungsbezogene Differenzierung der Stilbegriffe. Die wissenschaftliche Diskussion ist bekanntlich im Fluss. V. Seifert

Gabriel, Karl (Hg.), *Jahrbuch Für Christliche Sozialwissenschaften 2007*: Solidarität. Münster: Aschendorff 2007. 376 S., ISBN 978-3-402-10980-9.

Der sozialethische Leitbegriff „Solidarität" hat in der katholischen Kirche an Relevanz gewonnen. Häufig wird aktuell in öffentlich-sozialpolitischen Debatten Solidarität aber in Abgrenzung zu „Selbststeuerung" und „Eigenverantwortung" diskutiert. Hat das Solidaritätsprinzip in der individualisierten Gesellschaft noch einen Platz?

Das renommierte „Jahrbuch Für Christliche Sozialwissenschaften 2007" widmet sich in seinem 48. Bd. dem Begriff der Solidarität. Begründet von Joseph Höffner wird aktuell das Jahrbuch vom Münsteraner Sozialethiker und Religionssoziologen Karl Gabriel unter Mitwirkung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Sozialethiker und Sozialethikerinnen herausgegeben.

Solidarität ist ein Containerwort geworden und gehört heute zu jenen Begriffen, die durch ihren inflationären Gebrauch ihr Profil und ihren Sinn zu verlieren drohen. Dies gilt für das politische Feld, wie ein Blick in den Gebrauch des Solidaritätsbegriffs in allen Parteiprogrammen deutlich macht. Dies gilt aber auch für die Beschwörung der Solidarität als gesellschaftlicher Wert, von dem kirchliche und öffentliche Akteure nicht müde werden zu reden, weil es ihn angeblich immer weniger gibt. Eine gewisse Beliebigkeit heftet heute dem Solidaritätsbegriff an. Mit Blick auf die katholische Tradition darf Solidarität als geglückte Übersetzung christlicher Anliegen in eine säkulare Sprache verstanden werden, die innerhalb des katholisch-sozialen Denkens eine erstaunliche Karriere machte. In seiner von den Jesuiten Pesch, Gundlach und Nell-Breuning grundgelegten Variante diente er sowohl der identitätssichernden Abgrenzung nach innen wie der Verständigung nach außen. Als Identitätsformel politisch-sozialer Milieus ist der Solidaritätsbegriff heute aber längst funktionslos geworden. Vor diesem Hintergrund stellen sich grundlegende Verständnisfragen: Welche Rolle und Funktion kommt dem Solidaritätsbegriff innerhalb der sich neu formierenden ethischen Debatten zu? Lässt sich ein wissenschaftlich brauchbarer, gegenüber der öffentlichen Sprachverwirrung hinreichend resistenter Solidaritätsbegriff überhaupt entwickeln? Oder sollte man auf ihn – zugunsten des Gerechtigkeitsbegriffs etwa – gänzlich verzichten? Wenn nein, was nötigt dazu, am Solidaritätsbegriff neben dem Gerechtigkeitsbegriff festzuhalten? Was die christliche Sozialethik angeht, so scheint der Solidaritätsbegriff hier einen gesicherten Status zu besitzen, hat sie ihn doch – in ihrer katholischen Variante – zu einem ihrer Sozialprinzipien ausgearbeitet. Welche Bedeutung kommt aber der Solidarität und ihrer Begründung innerhalb der christlichen Sozialethik zu, nachdem der Solidarismus von Pesch und Nell-Breuning sich als zeitbedingte, heutigen ethischen Begründungsansprüchen nicht mehr genügende Denktradition erwiesen hat? Ist der Solidaritätsbegriff als typischer moderner Begriff trotz seiner historisch relativ kurzen Beheimatung innerhalb des christlich-sozialen Denkens als unverzichtbar für die christliche Sozialethik aufweisbar? Wie lässt sich ein Solidaritätsbegriff in Unterscheidung zu Gerechtigkeitsprinzipien entwickeln?

Diesen Leitfragen widmet sich das aktuelle „Jahrbuch Für Christliche Sozialwissenschaften" und diskutiert auf einem hohen fachlichen Niveau die Vielgestaltigkeit eines allgemein anschlussfähigen Solidaritätsbegriffes. So umfassend die verschiedenen Beiträge aus katholischer und evangelischer Feder das Solidaritätsthema aufarbeiten, so scheint es doch ein gemeinsames ökumenisches Merkmal zu geben, das sie vom Solidaritätsbegriff der Tradition des politischen Liberalismus unterscheidet, nämlich der Einschluss einer Gerechtigkeitsbewandtnis: In dieser ökumenischen Tradition wird Solidarität nicht nur als Liebespflicht – in freilich ganz unterschiedlichen Ausformungen – verstanden, sondern sie reicht in den Bereich der Rechtspflichten hinein, wird als strukturelle Komponente gedacht und erhält damit eine unbedingte Bedeutung im Hinblick auf Fragen der Sozialstaatsbegründung und der globalen Entwicklung.

Für das interessierte Fachpublikum, aber auch für Neugierige, die sich aktuellen sozialethischen Grund- und Anwendungsfragen im Fokus der Solidaritätsdebatten zuwenden wollen, bietet der vorliegende Sammelbd. reichhaltige Impulse und einen hervorragenden Überblick. T. Wagner

Zimmermann-Wolf, Christoph, *Pränatal-Seelsorge*: Erfahrungen – Ethik – Spiritualität. Norderstedt: Book on Demand 2008. 132 S., ISBN 978-3-8370-2701-3.

Der Autor (= Z.-W.) ist katholischer Theologe und Pastoralpsychologe und arbeitet seit 1986 als Seelsorger in einem Verbund katholischer Krankenhäuser in Neuwied. Er ist in seinem theologischen Denken von der Auseinandersetzung mit Dietrich Bonhoeffer und seiner Unterscheidung zwischen „Vorletztem" und „Letztem" geprägt. Für ein seelsorgliches Konzept im Bereich der pränatalen Diagnostik und Therapie geht Z.-W. von vier Grundelementen aus: Erfahrung, Theologie, Ethik, Seelsorge. Basis allen Nachdenkens sind für ihn die Erfahrungen persönlich und beruflich Betroffener. So beginnt das Buch mit Erfahrungsberichten von fatalen pränatalen Diagnosen und beachtet dabei insbesondere die Gefühle und Stimmungen der Betroffenen und des Seelsorgers selbst (9–52). „Die klare moralische Ablehnung von Abtreibung durch die katholische Kirche ermöglicht es Schwangeren, sich gegen die Zumutung einer Abtreibung besser zu wehren" (25). Diese Erfahrungen werden in einem zweiten Hauptkap. theologisch reflektiert (53–63): Im Glauben geht es um die Alternative zu allen Weisen der Vergötzung geschaffener Wirklichkeit: „Medizinische Machbarkeit ist durchaus ein wichtiger Teil menschlicher Wirklichkeit, zugleich aber nur etwas Vorletztes, nicht das letztlich Entscheidende darüber, ob ein Leben gelingt oder nicht" (57). Mit Recht warnt der Autor vor der Meinung, durch das bloße sogenannte „positive Denken" in entscheidender Weise Leid bewältigen zu können (58). Auch andere Versuche sind sehr problematisch: „Eine immer wiederkehrende menschliche Weise, mit Leid umzugehen, ist die Suche nach dem oder der Schuldigen dafür, dass einen ein solches Schicksal trifft" und gar die Vorstellung, es könnte sich um eine „göttliche Strafe" handeln (61f.). Im Anschluss an die Glaubensreflexion ist nach ethischen Kriterien zu suchen (64–107). In einer Fußnote (n. 60) sagt der Verf., er habe es bisher immer vermieden, eine eigene Position zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs gegenüber den Betroffenen zu definieren. Aber in diesem Buch geht es ihm um die davon sehr verschiedene Frage, welche Position von Seelsorge im Bereich der Pränatalmedizin einzunehmen wäre. Die enge Verknüpfung der Pränataldiagnostik mit dem Problem des Abbruchs nötigt zu einer Stellungnahme angesichts der strukturellen Frage, welches Angebot ein katholisches Krankenhaus hier entsprechend der eigenen Identität machen sollte: Es sollten keine Diagnostiken von Behinderung, die nicht therapeutisch, sondern nur selektiv relevant sind, und natürlich erst recht keine Abtreibungen in einem katholischen Krankenhaus stattfinden. Positiv bedeutet dies, dass Pränataldiagnostik nicht einfachhin ausgeschlossen werden sollte, denn sie kann sowohl, wenn befürchtete Behinderungen nicht vorliegen, dem Abbau von Ängsten dienen, wie andererseits auch der rechtzeitigen Vorbereitung für den Umgang mit einer Behinderung. Es sollte ein umfassendes Betreuungsangebot für Schwangere mit einem problematischen medizinischen Befund während der Schwangerschaft bestehen. Dabei sollte es um gemeinsame Beratung aller Betroffenen mit den behandelnden Ärzten und Ärztinnen darüber gehen, welche Hilfsmöglichkeiten zur Verfügung stehen; es kann auch ein gemeinsames Aushalten von Ohnmacht angesichts von Behinderung erforderlich sein (100). Hier besteht eine gewisse Analogie zur Palliativmedizin. Der Autor plädiert dafür, der Selbstbestimmung der Schwangeren großes Gewicht beizumessen und sie in ihrer eigenen Verantwortung zu bestärken. Welche Folgerungen ergeben sich abschließend für die Seelsorge (108–124) im Bereich der pränatalen Medizin? Sie hat die beiden Aufgaben, Menschen in schwierigen Lebenssituationen zu begleiten und für lebensfördernde Werte einzutreten. Jedenfalls gibt katholische Soziallehre mit ihrer Option für die Schwächsten und Ärmsten eine klare Orientierung. Dieses Buch ist mit großer Einfühlsamkeit für die einzelne, jeweils sehr schwierige Situation geschrieben; der Autor vertritt seine differenzierende Auffassung sachlich und mit guten Argumenten. P. Knauer S. J.

Der Status des extrakorporalen Embryos. Perspektiven eines interdisziplinären Zugangs. Herausgegeben von *Giovanni Maio* (Medizin und Philosophie; Band 9). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2007. 745 S., ISBN 978-3-7728-2425-8.

Das Bundesministerium für Bildung und Forschung hat von Oktober 2002 bis Februar 2006 ein Verbundprojekt „Der Status des extrakorporalen Embryos in interdisziplinärer Perspektive" gefördert. Elf verschiedene Disziplinen der Universitäten Freiburg i.Br., Heidelberg und Tübingen waren an dem Projekt beteiligt zu dem Ziel: „... durch die Verzahnung der verschiedenen Disziplinen einen Mehrwert an Erkenntnis zu generieren und damit gleichsam Einsichten zu Tage zu fördern, die durch eine monodisziplinäre Bearbeitung des Themas nicht eröffnet worden wären" (Vorwort, 9).

Giovanni Maio und *Annette Hilt* führen in einem längeren Beitrag (11–44) in das umfangreiche Forschungsunternehmen ein. Als Projektziele nennen sie: „Erstens die Erhebung von disziplinspezifischen Prämissen, zweitens die Erarbeitung einer Kriteriologie zur moralischen und rechtlichen Bewertung des extrakorporalen Embryos ... Drittes Ziel war ... die Vorbereitung konkreter Regelungsvorschläge zum Umgang mit dem extrakorporalen Embryo" (12). Die Statusfrage des extrakorporalen Embryos sollte interdisziplinär nach folgenden Kriterien geklärt werden, die sich in intrinsische und extrinsische unterscheiden. Zu den intrinsischen Kriterien gehören Potenzialität, Kontinuität, Artspezifität und als „neues" Kriterium die „Gestalt" (26–27). Diesen intrinsischen Kriterien eignet eine unmittelbar statusbegründende und damit normative Funktion, während den extrinsischen Kriterien – Extrakorporalität, Intentionalität und Entstehungsart – heuristische Bedeutung einschließlich der Eröffnung eines breiten Spektrums für empirische Analysen zukommt.

Weder Extrakorporalität noch Intention können die Statusfrage des Embryos beantworten, weil sie für sich keine normative kriteriologische Relevanz beanspruchen können. So lautet ein Zwischenergebnis des Beitrags „Zum moralischen Status des extrakorporalen Embryos" (65–102) von *Jens Clausen* und *Stephanie Schmitt*. Zu den extrinsischen Kriterien zählt die Entstehungsart des Embryos. Ob natürlich *in vivo* oder künstlich *in vitro* gezeugt – die Art seiner Genese hat auf die Frage nach seinem Status keinen Einfluss. Extrinsische Merkmale können die Statusfrage folglich nicht beantworten. Aber damit hat es nicht sein Bewenden. *Annette Hilt* insistiert in ihrem Beitrag „Kriterien und Kategorien einer normativen Statusbestimmung des extrakorporalen Embryos" (103–137) darauf, dass die Extrakorporalität aufgrund der besonderen Verletzlichkeit des Embryos einer eigenen moralischen Begründung bedarf. „Der extrakorporale Embryo ist planmäßig und für Zwecke bereits ganz spezifischer Interessen gezeugt; von vornherein ist er ein Objekt einer über ihn verfügenden Technik, die erst ex post ihre moralische Rechtfertigung sucht und sie notwendig macht" (107). Hilt plädiert im Anschluss an die Anthropologie Helmut Plessners für „Gestalt" als transzendentale Kategorie des Menschseins und setzt diese bewusst von der „Essenz" ab. „Gestalt" manifestiert sich „als eine [...] besondere [...] Form der Ganzheit eines Wesens" (111) und liefert deshalb ein Bestimmungskriterium für individuelle Organismen. Gegenüber substanzontologischen Ansätzen bietet dieser Ansatz die Chance, für empirische Erfahrungen anschlussfähig zu sein. Ob „Gestalt" den Begriff der Substanz wirklich vollwertig ersetzen kann, bleibt auch nach den weiteren Überlegungen *Hilts* für den Rez. eine offene Frage. Dass dieser Begriff die Funktion einer durchaus sinnvollen Ergänzung erfüllt, sei ausdrücklich unterstrichen. Von der Gestalt her wird auch Potenzialität verstanden als „offene Bestimmtheit", die über biologische Entwicklungsmöglichkeiten hinausgeht. Der Mensch entwickelt sich in diesem Verständnis nicht zum Menschen, sondern als Mensch (vgl. 126–131).

Elisabeth von Lochner fragt in ihrem Beitrag „Wahrnehmung, Intuition und der extrakorporale Embryo – Ansätze theologischer Bestimmung" (139–190) eigens an, ob das Kriterium Intentionalität eine andere Absicht als die prokreative überhaupt verantwortbar erscheinen lasse. Wenn das nicht der Fall ist, dann ist auch die Rede von „unterbrochene(r) Potentialität" (140) insofern verschleiernd, als der Erzeuger von Embryonen *in vitro* die moralische Pflicht hat, für deren angemessene Entwicklungsmöglichkeiten zu sorgen – und das nicht erst ab der Nidation als schutzgenerierendem Zeitpunkt (vgl.

140). Von Lochner greift ihrerseits den Begriff „Gestalt" auf und formuliert als These: „... dass die Nicht-Gestalt der extrakorporal vorliegenden embryonalen Entität eine Ambivalenzhaltung hinsichtlich der Schutzzuschreibung evoziert, die empirisch aufgrund des mangelnden Erkennens, ob es sich hier um einen artspezifisch menschlichen Embryo handelt, nicht auflösbar ist; auf einer normativ ethischen Ebene hingegen wird die in der Ambivalenzhaltung ebenso sich zeigende anthropologische Grundintuition den größtmöglichen Schutz garantieren müssen" (151). Artspezifität und Entwicklungsfähigkeit werden somit als Kriterien statusrelevant. Phänomenologisch dürfte es wohl so sein, dass bei der Beurteilung der Gestalt vom gesunden erwachsenen Menschen ausgegangen wird. Damit zeigt sich aber auch eine Grenze dessen, was das Kriterium „Gestalt" unter empirischer Rücksicht zu leisten vermag. Insofern ist es nur konsequent, wenn von Lochner auf das aristotelische Verständnis des Wesens – der *ousia* – zurückgreift, um herauszustellen, dass die artspezifische Form ontologisch als Selbigkeit im Sinne einer anthropologisch-biographischen Identität zu verstehen ist und nicht etwa eine phänotypisch-morphologische Gleichheit meint. Im dritten Abschnitt „Leben als Bild Gottes" (164–179) geht von Lochner u.a. auf die Kontroverse zwischen protestantischen und katholischen Theologen ein, referiert Gemeinsamkeiten (167–170) und Differenzen, die sich vor allem im Vorwurf naturalistischer Argumentation an die Adresse der katholischen Moraltheologie bündeln. Insofern solche Vorwürfe eine naturrechtliche Argumentation einfachhin mit Naturalismus gleichsetzen, verfehlen sie ihr Ziel und zeugen ihrerseits von einem Missverständnis dessen, was eigentlich mit naturalistischem Fehlschluss gemeint ist.

„Möglichkeiten und Grenzen einer verfassungsunmittelbaren Regelung des Embryonenschutzgesetzes im deutschen Recht" (643–656) geht *Torsten Hartleb* nach. Juristisch ist dabei an Art. 1 (Menschenwürde) und Art. 2 (Recht auf Leben) des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland Maß zu nehmen. Der Streit innerhalb der Rechtswissenschaft, in welcher Form beide Artikel auf den Schutz des extrakorporalen Embryos anzuwenden sind, scheint die Auffassung nahezulegen, dass von der Verfassung her keine Lösung zu erwarten ist. Das Embryonenschutzgesetz (13.12.1990) wie das sogenannte Stammzellgesetz (28.06.2002) sind Beispiele der Bemühungen des Gesetzgebers um eine adäquate und situationsgerechte Anwendung der einschlägigen Artikel der Verfassung. Ein Vergleich mit den neugestalteten Bioethikparagraphen der schweizerischen Bundesverfassung zeigt, dass dieser Neugestaltung ein gestuftes Verständnis von Menschenwürde und damit zusammenhängend auch ein gestufter Lebensschutz zugrundeliegt. Doch diese beiden „Stufungen" sind hierzulande gerade mit guten Gründen strittig. Die Statusfrage lässt sich nicht umgehen, so dass eine verfassungsunmittelbare Regelung des Embryonenschutzes in Deutschland gerade vor dem Hintergrund von Art. 79 Abs. 3 des GG keine Chance hätte, denn dort wird eine Änderung der Artikel 1 bis 20 des GG ausgeschlossen.

Die Auseinandersetzung der letzten Jahre um den Schutz des extrakorporalen menschlichen Embryos, die ihre Konzentration in der Statusfrage findet, hat in der Tat Dissens innerhalb der einzelnen Wissenschaften, der verschiedenen Wissenschaften untereinander wie der politischen Parteien zutage gefördert. Insofern ist der Beitrag von *Klaus Tanner* „Umgang mit Dissens" (703–719) am Ende dieses umfänglichen Bds. offensichtlich als Ausblick in eine Zukunft zu verstehen, die auch weiterhin vom Dissens geprägt sein wird. Tanner fasst seine Überlegungen in zehn Punkten (716–718) zusammen, von denen einige erwähnt seien: So fordert er im zweiten Punkt, dass der jeweils unterlegenen Partei im öffentlichen Disput das Recht zugestanden werden müsse, „ihren Standpunkt weiter zu artikulieren" (717). Sowohl interdisziplinär wie auch kulturell und historisch existieren unterschiedliche „Beschreibungssprachen", die einen Konsens erschweren (Punkt 3). Allerdings ist dieses Problem keineswegs neu. Und ebensowenig ist die Einsicht neu, dass dies keineswegs zu einem Relativismus historischer oder kultureller Art führen muss. Zustimmen wird man in Punkt 4) der Forderung: „Das Urteil über eine Position darf nicht einfach zum Urteil über die Person gemacht werden, die diese Position vertritt" (717). Ob dies allerdings das Eingeständnis impliziert, jede Position sei auch interessegeleitet, sei bezweifelt. Außerdem kann man sehr wohl zwischen berechtigten und unberechtigten Interessen unterscheiden.

Die vom Rez. erwähnten Beiträge wie auch andere, die nicht eigens berücksichtigt werden, zeugen von großer Sorgfalt in der Argumentation und enthalten zahlreiche wertvolle Hinweise und Anregungen. Nicht zuletzt die mit Bedacht ausgewählte Literatur am Ende der Beiträge bietet gute Hilfen für das Studium der behandelten Sachfragen. In diesem Sinne handelt es sich um ein Studienbuch, das der aufmerksamen Lektüre empfohlen sei.

J. Schuster S. J.

Herzog, Walter, *Pädagogik und Psychologie*. Eine Einführung (Grundriss der Pädagogik/Erziehungswissenschaft; Band 20). Stuttgart: Kohlhammer 2005. 244 S., ISBN 3-17-017976-4.

Wie verhalten sich Pädagogik und Psychologie zueinander? Wie steht es um das Miteinander zweier Wissenschaften, deren inhaltliche Nähe vielfach auf der (interdisziplinären) Hand liegt? Oder ist dieses Verhältnis vorrangig von einem Gegeneinander geprägt, von einer Kommunikationsverweigerung, weil (allzu) große Nähe nach Distanzierung ruft? Diesen Fragen stellt sich Walter Herzog (= H.), Direktor der Abteilung Pädagogische Psychologie des Instituts für Erziehungswissenschaft an der Universität Bern. In den 11 Kap. von „Pädagogik und Psychologie" stärkt er nicht eine Seite zu Lasten der anderen, sondern das „und": Er arbeitet die in der Vergangenheit oft verpassten Chancen heraus und damit auch die Möglichkeiten, die sich in Zukunft – vielleicht – auftun.

Als ungleich erweist sich das Paar der Disziplinen von allem Anfang an (Kap. 1): Pädagogik ist stark auf Psychologie ausgerichtet, aber letztere scheint Pädagogik als Gegenüber nicht zu brauchen. Psychologie ist deutlich biologisch orientiert und versteht sich gern als Naturwissenschaft, schon um keine weitere Umklammerung ihrer philosophischen Mutter zu riskieren, auch wenn sie weiterhin mit Fragen des menschlichen Erkennens ringt – wie ihre Mutter, aber anders als sie. Pädagogik dagegen zeigt ein primär sozialwissenschaftliches Gepräge und ist auf Praxis hin angelegt.

Nach Autonomie strebt aber auch eine Pädagogik (Kap. 2), wie sie Johann Friedrich Herbart (1776–1841) begründet, auf dass sie bei aller bleibenden Anerkennung der Philosophie „nicht mehr Gefahr liefe, als entfernte, eroberte Provinz von einem Fremden aus regiert zu werden" (Herbart). Zum pädagogischen Grundbegriff avanciert die „Bildsamkeit des Zöglings" (Herbart), der sich sonst durch Erziehung nirgendwohin würde ‚ziehen' lassen. Noch einmütiger als für Pädagogik lässt sich für Psychologie ein Geburtsjahr benennen (Kap. 3): Im Jahr 1879 gründet der Mediziner und Physiologe Wilhelm Wundt (1832–1920) in Leipzig ein experimentalpsychologisches Laboratorium. Mit diesen Anfängen ist die Verpflichtung auf eine bestimmte Methode verknüpft, also die Absicht, philosophische, vorrangig erkenntnistheoretische Fragen nunmehr empirisch anzugehen. Aber auch als experimenteller Psychologe versteht sich Wundt nicht als Natur-, sondern ausdrücklich als Geisteswissenschaftler, und seinen Forschungsgegenstand erblickt er im „unmittelbaren Tathbestand des individuellen Bewusstseins" (Wundt).

Versuche der Pädagogik, sich ebenfalls zur Experimentalwissenschaft zu entwickeln, gehen auf Ernst Meumann (1862–1915) zurück, der der reformpädagogischen Idee einer Erziehung vom Kinde aus verbunden ist. Im Gegenzug begründet Wilhelm Dilthey (1833–1911) eine geisteswissenschaftliche Pädagogik (Kap. 4). Er geht nicht von einem metaphysischen System aus, sondern von unserem Leben und Erleben, dabei auf die Unmittelbarkeit dessen setzend, was uns phänomenal gegeben ist: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir" (Dilthey). Geisteswissenschaften schöpfen einerseits aus dem direkten Zugang des Individuums zu seinem eigenen Erleben und andererseits aus dem verstehenden Erschließen des Erlebens Anderer. Dilthey sieht in der Psychologie die Grundlage der Geisteswissenschaften – und der Pädagogik.

Dagegen wendet sich sein Schüler Herman Nohl (1879–1960), indem er die Wissenschaftlichkeit der Pädagogik nicht an ihrer Nähe zur Psychologie bemisst, sondern sein Fach an die Philosophie bindet (Kap. 5). Und Eduard Spranger (1882–1963), ebenfalls Schüler Diltheys, plädiert nachhaltig für eine geistesphilosophische Pädagogik und für eine Psychologie, die er als „Wissenschaft vom sinnerfüllten Erleben" umreißt. Während sein Lehrer die Psychologie als Fundament der Geisteswissenschaften ansieht, hält

Spranger umgekehrt die Geisteswissenschaften für eine Voraussetzung der Psychologie: „Solange sich unsre Psychologie nicht auf das Ganze der Verwebung von Seele und Umwelt richtet, reicht sie an die Fragen des Lebens nicht heran" (Spranger).

Finden Pädagogik und Psychologie möglicherweise anhand gemeinsamer Themen zu einer Kooperation auf Augenhöhe? Könnte das Lernen den gemeinsamen Nenner bilden? (Kap. 6) Als charakteristisch für jeden Lernprozess erweisen sich Erfahrung und Veränderung, als Väter der Lernpsychologie gelten mit Recht Edward Lee Thorndike (1874–1949), John Broadus Watson (1878–1958), dessen Behaviorismus der wundtschen Bewusstseinspsychologie diametral entgegensteht, Iwan Petrowitsch Pawlow (1849–1936) und Burrhus Frederic Skinner (1904–1990). Über das mit ihnen verbundene Lernziel einer konditionierten Verhaltensmodifikation geht Albert Bandura (geb. 1925) mit seinem Lernen am Modell hinaus, das den Neuerwerb kognitiver Kompetenz ermöglicht. Allerdings stellt sich die Frage, ob der Lernbegriff, der bei den vier erstgenannten Pionieren auf Tiere Anwendung fand und der heute auch Computern, Organisationen und anderen ‚lernenden Systemen' gilt, nicht viel zu breit daherkommt, um sich als pädagogischer Grundbegriff zu eignen. Darum kommen gerade von pädagogischer Seite erneut der Bildungsbegriff ins Spiel, der unaufgebbare normative Anspruch einer Erziehung zur Mündigkeit und ein Interesse an auch institutionellen Rahmenbedingungen eines Lernens, das durch Lehre zwar nicht vorweggenommen werden kann, zugleich aber darauf angewiesen bleibt.

Auf der Suche nach einer gemeinsamen Plattform könnte der Entwicklungsbegriff eine Alternative zum Lernen bieten (Kap. 7), und zwar im Sinne einer zusammenhängenden Veränderung entlang des Lebenslaufs. Für den vielleicht berühmtesten Entwicklungspsychologen Jean Piaget (1896–1980) liegt die Erziehungsaufgabe allerdings nicht darin, kognitive Strukturen eigens hervorzubringen oder aufzubauen, sondern „dem Kind zu helfen, seine sich spontan bildenden kognitiven Strukturen zu elaborieren" (H. auf 141). Die bei Piaget zentrale Äquilibration versteht sich als selbstorganisierender Prozess, als Ausdruck seiner Einsicht, dass Kinder nicht etwa passiv rezipieren, was sie hören und sehen, sondern handeln und in ihrer aktiven Suche auf Förderung, auf Sozialisation angewiesen sind. Allerdings weist Piaget lediglich der Entwicklungspsychologie den Status einer Grundlagenwissenschaft zu, wohingegen Pädagogik – für sie inakzeptabel – zu den Anwendungsbereichen der Psychologie zählt.

Pädagogik hält nach anderen Beziehungen Ausschau, zur Soziologie und insbesondere zur Anthropologie (Kap. 8), so bei Nohls bekanntem Assistenten Otto Friedrich Bollnow (1903–1991) sowie bei dessen Assistenten Werner Loch (geb. 1928) und schließlich bei dem Psychoanalytiker Günther Bittner (geb. 1937), der Nohls Programm einer pädagogischen Menschenkunde zu erneuern sucht. Aus der Einsicht jedoch, dass Pädagogik nicht imstande und legitimiert ist, „ihre Psychologie aus eigener Kraft zu generieren", setzt H. auf „ein Zusammengehen mit der Psychologie, um *gemeinsam* jene Grundlagen zu schaffen, derer es bedarf, um Erziehung und Unterricht angemessen zu begreifen" (168).

Unterwegs zur Erziehungswissenschaft (Kap. 9) tun sich zwei Richtungen auf: Für eine empirisch-analytische Ausrichtung steht Wolfgang Brezinka (geb. 1928) mit seiner Dreiteilung von wissenschaftlicher Pädagogik, die er Erziehungswissenschaft nennt, von Praktischer Pädagogik im Sinne einer handlungsorientierten Erziehungslehre sowie von Philosophie der Erziehung, insbesondere zur Klärung normativer Fragen. Doch für H. entpuppt sich der „Versuch, die Pädagogik mit den Mitteln der analytischen Philosophie zur wissenschaftlichen Raison zu bringen, … als Ausverkauf einer Disziplin, die genötigt wird, ihre Eigenständigkeit leichtsinnig preiszugeben" (179). Zeitgleich entsteht eine kritische Erziehungswissenschaft, die sich durch ihre hermeneutische Ausrichtung, ihre ideologiekritische Haltung und ihre Skepsis gegenüber empirischer Forschung auszeichnet, der es aber H. zufolge ebenfalls „an einer genuin *pädagogischen* Begründung der Disziplin fehlt" (187).

Finden Pädagogik und Psychologie vielleicht beim menschlichen Individuum zueinander? (Kap. 10) Pädagogische Kunst hat ihr Feld schon seit Spranger dort, wo die Blüte der Individualität zu knospen beginnt, und neben der Allgemeinen Psychologie mit nomothetischer Ausrichtung lebt eine differentielle, doch: Auch ihr Gegenstand

sind nicht Individuen, sondern individuelle Differenzen, etwa zwischen den Geschlechtern. Auch statistische Kennwerte bieten als psychologietypische Wahrscheinlichkeitsaussagen Orientierung; sie lassen jedoch keine direkten Rückschlüsse auf einzelne Individuen zu. Aber zur Psychologie gehört auch eine klinische und kasuistische Tradition, etwa bei Piaget, in der beide Disziplinen einander berühren können.

Mit seinen Optionen Pädagogischer Psychologie (Kap. 11) setzt H. weder auf eine Pädagogik, die sich als psychologische Selbstversorgerin zu etablieren sucht, noch auf eine Psychologie, die eine Pädagogische Psychologie institutionell vereinnahmt, indem sie sie scheinbar selbstverständlich an Psychologischen Instituten ansiedelt, oder unter Umgehung jeder wissenschaftlichen Pädagogik zu einem ihrer Anwendungsfächer degradiert. Vielmehr setzt H. auf „eine alternative Auffassung von Pädagogischer Psychologie als interdisziplinäre Wissenschaft" (208), nicht nur als Brücke zwischen Pädagogik und Psychologie, sondern als eigenständiges Fach. Diese Möglichkeit entsteht mit der Einsicht, dass weder die Pädagogik noch die Psychologie ihren je eigenen Gegenstand bloß vorfindet, für sich reserviert und dann gegen Übergriffe einer Rivalin verteidigt; vielmehr werden Erziehung und Bildung zu Gegenständen der Forschung erst in und aus der Perspektive einer Disziplin. Disziplinspezifisch ist dann nicht der Gegenstand, auf den ich als ihr Vertreter poche, sondern das Licht, unter dem der Gegenstand so oder anders erscheint. Eine weder da noch dort zu subsumierende Pädagogische Psychologie hätte ein gemeinsames Verständnis von Bildung und Erziehung zu entwickeln, und dieses würde konstitutiv für diese interdisziplinäre Wissenschaft.

H.'s Buch empfinde ich als eine Schatztruhe, so gut gefüllt und strukturiert, dass mir mit meinen Skizzen zu den einzelnen Kap. auch als Rez. daran liegt zu zeigen, was darin gesammelt ist. Und wenn ich diese Truhe für eine nährende Obstkiste halte, so entnehme ich ihr reife Früchte, da H. mit der Verhältnisbestimmung von Pädagogik und Psychologie nach meinem Überblick schon seit mindestens zwei Jahrzehnten unterwegs ist. Daraus erwächst gewiss auch jene willkommene Mischung aus inhaltsreicher, den roten Faden sichtbar haltender und zugleich detailgenauer, im Urteil ausgewogener Nachzeichnung einer Konkurrenzgeschichte einerseits und pointierter Positionierung und Konturierung einer zukunftsfähigen interdisziplinären Wissenschaft andererseits. H. bewegt sich nicht nur in Binnengewässern, sondern wandert dank der Anlage dieses Buchs und dank seines damit verbundenen Anspruchs nicht nur durch pädagogische und psychologische, sondern auch durch soziologische und philosophische, näherhin anthropologische und erkenntnistheoretische Gefilde. Und unterwegs tun sich auch den mitgehenden Leserinnen und Lesern neue Horizonte auf. Orientierung bieten dabei nicht zuletzt die oftmals vorangestellten einschlägigen Zitate, die in einzelne Kap. einführen – im Stil des Autors, wie er ihn auch in anderen Publikationen pflegt.

Nur selten klingen Urteile in meinen Ohren leicht apodiktisch: „Wie das letzte Kapitel gezeigt hat, ist die Psychologie kaum interessiert an den institutionellen Bedingungen, unter denen Menschen lernen." (125) Diese Einschätzung teile ich bezogen auf die in jenem Kap. nachgezeichnete Psychologie, nicht aber für ‚die Psychologie' als Ganze und Vielfältige, wie sie sich heute trotz starker Kanonisierung präsentiert. Umso wichtiger aber ist mir H.s Einspruch gegen ein Zusammenstutzen der Arbeiten Piagets auf seine Beiträge zu einer Stufentheorie (140–143). Dadurch lässt sich auch das Missverständnis ausräumen, die Menschwerdung von Menschen bestehe nach Piaget lediglich darin, unweigerlich eine Stufenleiter emporzupurzeln, und ihr Schicksal darin, auf diesem Weg schon vergleichsweise weit unten hängenzubleiben. Auf H.s Umgang mit Piaget weise ich aus zwei Gründen hin: Zum einen gehört für Piaget der Gedanke der Selbstorganisation zum Begriff des Lebens, und darin sehe ich ein noch lange nicht ausgeschöpftes Potenzial, das einer Pädagogischen Psychologie zugutekommen könnte, die H. mit dem zu besprechenden Bd. ausdrücklich (noch) nicht vorgelegt hat (9). Zum anderen denke ich an die religionspädagogischen Bezugnahmen auf Piaget, die doch wiederum das Stufendenken oft so sehr in den Vordergrund rücken, dass alles andere Diskussionswürdige, das sich bei Piaget findet und worauf H. aufmerksam macht, viel zu sehr zurücktritt. Zu meinem Wunsch, dass das Buch viele Leserinnen und Leser findet, gesellt sich ein weiterer: Möge H. die Optionen Pädagogischer Psychologie, mit denen zehn Kap. ins elfte münden, weiter vorantreiben und fortschreiben! K. Kiessling

Szagun Anna-Katharina, *Dem Sprachlosen Sprache verleihen.* Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen. (Kinder erleben Theologie; Band 1). Jena: IKS 2006, 374 S., ISBN 3-938203-36-6.

Szagun, Anna-Katharina/Fiedler, Michael, *Religiöse Heimaten.* Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen. (Kinder erleben Theologie; Band 2). Jena: IKS 2008, 557 S., ISBN 978-3-938203-61-3.

Theologisieren mit Kindern ist seit Jahren ein beliebtes Thema der religionspädagogischen Literatur, wobei die Auffassungen, sofern sie reflektiert werden, sehr divergieren. A.-K. Szagun (= S.), bis 2005 Professorin für Religionspädagogik in Rostock, bereichert mit diesen beiden Bdn. die Diskussion mit den Ergebnissen eines originellen Forschungsprojekts, das sie im mehrheitlich konfessionslosen Kontext von Rostock durchgeführt hat. (Ein Beitrag von M. Fiedler in Bd. II befasst sich mit vorwiegend religionssoziologischen Grundlagen, ohne unmittelbaren Zusammenhang mit S.s Auswertung.) Die drei Haupt- und Leitfragen lauteten: Wie entwickelt sich die Religiosiät von Heranwachsenden in Bezug auf das (1) Gotteskonzept, d. h. auf das Gottesverständnis (kognitiv) und die Gottesbeziehung (emotional/motivational) sowie auf das Verständnis von (2) Bibel und (3) Gebet? Ihre Stichprobe besteht aus 35 Kindern aus einer reformpädagogischen Privatschule und 21 Kindern aus einer staatlichen Grundschule, die sie mehrere Jahre lang in Religion unterrichtet und begleitet hat. So konnte sie Beobachtungen zur Entwicklung von sechs bis 17 Jahren sammeln. Als zentrales Erhebungsverfahren wählte sie in Anlehnung an kinderdiagnostische Methoden Visualisierungen, die die Schüler im persönlichen Gespräch deuteten. So ließ sie zum Gotteskonzept jedes Jahr einmal eine Materialcollage zum Thema „Gott ist für mich …" gestalten und ermittelte gleichzeitig durch eine Lebensweltzeichnung, was die Heranwachsenden emotional beschäftigte. In Einzelgesprächen deuteten diese ihre Visualisierungen, und erst dann fragte die Gesprächspartnerin nach ihrem Gesprächsleitfaden weiter. Dieser Anreiz zum symbolischen Ausdruck wurde ergänzt durch Fragebögen mit Kernaussagen zum Verständnis von Gott, Gebet, Bibel bzw. zu Selbstwertgefühl, Angst, Bindungsmuster u. a. Die mitgeschnittenen und transkribierten Gespräche wurden in einem interdisziplinären Team besprochen und unter Einbeziehung der Fragebogenergebnisse und Biographien von der Autorin zu individuellen religiösen Entwicklungsverläufen verarbeitet. Dabei wurden auch Erkenntnisse aus Gesprächen mit den Eltern einbezogen.

In Bd. I schildert S. die Beobachtungen, die sie zu acht Heranwachsenden über die Jahre hinweg gesammelt hat – ihre Visualisierungen kann man in einem Beiheft oder im Internet (www.ket.garamond-verlag.de) einsehen –, und zeichnet jeweils zusammenfassend den Entwicklungsverlauf in diesem Zeitraum nach. Auch in Bd. II legt sie neun solche Einzelfallstudien vor, wählt aber – um die Einflüsse der Primärsozialisation in der Familie klarer herauszuarbeiten – Heranwachsende aus deutlich unterschiedlichen religiösen Milieus (Subkulturen, Heimaten) aus – dabei auch drei Geschwisterpaare – so dass auch der individuellen Verarbeitung von weithin gleichen Sozialisationseinflüssen nachgespürt werden kann. Da liest man dann von zwei Geschwistern, die im katholischen Kindergarten religiös und im Elternhaus entschieden antireligiös erzogen werden, oder von zwei Brüdern, deren Familie zwar – der Vater ist Diakon – konfessionsverbunden, aber durch Trennung und Dauerkonflikte belastet ist, u. a. m. Darüber hinaus lässt sich aber auch studieren, wie unterschiedlich Eltern, Großeltern, Kindergarten und Religionsunterricht religiös kommunizieren können. Hier sind die Hinweise auf die Art, wie S. selbst im Religionsunterricht von Gott bzw. vom Schöpfungsbericht der Bibel gesprochen hat, für das mögliche Gottes- und Bibelverständnis besonders aufschlussreich. Fazit: Auf den Bezug zur Lebenswelt der Heranwachsenden (ich würde sagen: auf ihre jeweiligen Entwicklungsaufgaben) kommt es an, unabhängig davon, ob man in der Familie oder in Kindergarten und Schule vom Glauben spricht. Denn alles andere bleibt kaltes Wissen.

Diese und andere Erkenntnisse formuliert S. in Bd. II, wo sie die ebenso farbigen wie vielfältigen Einzelbeobachtungen zu überindividuellen Aussagen zu einzelnen Aspek-

ten bündelt und mit anderen Untersuchungen vergleicht. Einiges sei stichwortartig herausgegriffen: Eltern bzw. die gesamte familiäre Subkultur haben eine zentrale Bedeutung für die Entwicklung der Gottesbeziehung; schon vor dem Schuleintritt können sie das religiöse Verstehen erheblich erleichtern oder erschweren. Tiefenpsychologische Annahmen zum Zusammenhang zwischen Eltern- und Gottesbildern (etwa nach Rizzuto) werden nicht bestätigt: „Kinder erfinden Gott nicht. Sie benötigen inhaltliche Impulse" (Bd. II, 386). Eltern- und Gottesbilder können übereinstimmen, aber auch miteinander kontrastieren; ein enger Zusammenhang zeigt sich nur bei Kindern mit anthropomorphem Gotteskonzept. Manche Kinder wählen von Anfang an non-personale Vergleiche und Symbole für Gott; mit zunehmendem Alter bevorzugen dies praktisch alle. So finden sich denn auch kaum Schnittmengen mit der Stufentheorie religiöser Entwicklung von Oser/Gmünder: Bei manchen Kindern kamen die Stufen 1 und 2 überhaupt nicht vor. Für „Teilaspekte" des Stufenmodells von Fowler gab es Anhaltspunkte, die dieses Modell als Ganzes jedoch nicht bestätigen.

Die Gottesvorstellung hängt nach S. viel stärker von Sozialisationseinflüssen als von der logisch-begrifflichen Kompetenz ab. Mehr noch: Heranwachsende haben nicht einfach ein bestimmtes Gotteskonzept. „Die Visualisierungen der Kinder wie ihre Kommentierungen dazu verweisen darauf, dass Menschen zu einem gegebenen Zeitpunkt vielfältige Gottesbilder in sich tragen, die je nach der aktuellen Lebenssituation in den Vordergrund treten oder im Hintergrund bleiben" (Bd. II, 387). Dies alles stimmt mit der bekannten Beobachtung überein, dass sich die Antworten von Untersuchungsteilnehmern auf offen formulierte Fragen zu Gott oft nur schwer einordnen lassen und fast chaotisch wirken. „Die Varianz der Gotteskonzepte ist groß" (Bd. II, 450). Dies ist seit langem Konsens der religionspsychologischen Forschung. Bescheiden meint S., ihre Beobachtungen zum konfessionslosen Kontext im Osten legten den Abschied von den klassischen Stufentheorien nahe. Nun, diese waren auch für westliche Verhältnisse theoretisch und methodisch schon immer problematisch.

In ihren gebündelten Beobachtungen und in der abschließenden thesenartigen Bilanz problematisiert S. u. a. angelernte Gotteskonzepte ohne Erlebnisverwurzelung, eine „Engführung der Gottesbilder auf die Vatermetapher in Gebeten und Bekenntnis … verknüpft mit theistisch-vergegenständlichenden Liedtexten und Ansprachen" (Bd. II, 456). Das ist sicher zu beherzigen, doch wenn sie dann erklärt, „theistische Konzepte fördern wunschfixierte und erfüllungsmotivierte Gebetshaltungen und führen häufig in Enttäuschungsatheismus" (ebd.), und vom notwendigen Transzendieren des Theismus spricht (Bd. II, 459), könnte dies – gegen ihre Absicht – als Gleichsetzung von Theismus und Anthropomorphismus missverstanden werden.

Ihre „Langzeitstudie", die in Wirklichkeit eine Reihe von für die Entwicklungspsychologie so wichtigen Längsschnittstudien qualitativ-heuristischer Art ist, versteht S. als „Beitrag zur Klärung offener Fragen der religiösen Entwicklung". Sie enthält eine wohl einmalige Fülle an Beobachtungen – und stellt anregende Fragen. Die kindgemäße Erhebungsmethode und die lange Begleitung ermöglichen einen Einblick in das religiöse Denken und Erleben von Heranwachsenden, wie man ihn bestenfalls bei den eigenen Kindern, aber kaum in der Unterrichtssituation erhalten kann. Studenten der Religionspädagogik und ihre akademischen Lehrer sollten zumindest ausgewählte Einzelfallstudien lesen. So vermag diese Arbeit, die durch Folgebde. zum Thema Selbstkonzept – Gotteskonzept, genderspezifische Aspekte sowie Struktur und Freiheit in der religiösen Entwicklung weitergeführt werden soll, Theoretiker und quantitativ Forschende zu neuen Hypothesen anzuregen und Praktiker für das Empfinden und Denken sowie die familiäre Prägung von Heranwachsenden zu sensibilisieren. B. Grom S.J.

Zhang, Wei, *Sozialwesen in China* (Chemnitzer Beiträge zur Sozialpädagogik; Band 2), Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2005. 326 S., ISBN 3-8300-1884-3.

Jeder fünfte Mensch, der auf dieser Welt lebt, ist ein Chinese oder eine Chinesin. Und unter den über 65-Jährigen lebt sogar jeder vierte in China. In den Medien tritt dieses fast unermesslich große Land in höchst unterschiedlichem Gewand auf die Bühne – einmal im strahlenden Lichtermeer von Olympia 2008, ein andermal in düsteren Farben,

etwa bei Menschenrechtsverletzungen. Und kontinuierlich gehen Meldungen von einer wirtschaftlichen Supermacht um die Welt, deren Wachstumsraten seit mehr als 20 Jahren bei durchschnittlich(!) 8 % liegen; und in ihren östlichen und südlichen Landesteilen nimmt sich die Volksrepublik China kapitalistischer aus als jede andere Region dieser Welt. Angesichts rasant wachsender internationaler Bedeutung sowie fulminanter politischer und ökonomischer Umbrüche stellt sich ganz massiv die Frage nach dem sozialen Leben in China.

Der Forschungsstand zum Sozialwesen der Volksrepublik ist ausgesprochen dürftig – oder war es jedenfalls, bis Wei Zhang (= Z.) ihre Untersuchung dazu abschließen und veröffentlichen konnte. Die Autorin ist in China geboren und studierte dort Anglistik und Pädagogik, bevor sie in Deutschland den Grad einer Diplom-Sozialpädagogin erwarb. In den Folgejahren widmete sie sich ihrer Dissertation zum Sozialwesen in China, die Nando Belardi in Chemnitz betreute.

Auch das Sozialwesen zeichnet sich durch tiefgreifende Veränderungen aus. In China gelten die Neuerungen sozialer Sicherung und die Entwicklung sozialer Dienstleistungen als die ökonomische „ergänzende Reform", die der Wirtschaftsboom gleichsam nach sich zog und zieht. Die Inhalte dieser ergänzenden Reform bilden das Herzstück von Z.s Untersuchung. Ich bleibe beim Bild des Herzens: So wie ein Herz aus zwei Hälften besteht, die durch eine Scheidewand voneinander getrennt sind, so lässt sich auch das Herz des chinesischen Sozialwesens sehen. Dabei erweisen sich die beiden Hälften jedoch als sehr unterschiedlich stark ausgeprägt, so sehr, dass gleichsam zwei „Chinas" in Erscheinung treten: ein ländlich geprägtes China in mitunter großer Armut, dessen soziale Versorgung nurmehr unzureichend gegeben ist und sich weitgehend dem kulturellen Erbe verdankt, das der Familie einen großen Wert beimisst; daneben ein städtisches und hochkapitalistisches China mit vergleichsweise gut entwickelter, wenn auch weiter ausbaufähiger und -bedürftiger sozialer Sicherung. Diese Unterscheidung von zwei „Chinas" zieht sich konsequenterweise durch die vorliegende Arbeit und ihren Aufbau.

Z. setzt historisch an, indem sie an das kulturelle Erbe Chinas erinnert, das sich in das chinesische Sozialwesen eingeschrieben hat und darin noch immer mehr oder weniger gut lesbar ist, und dessen Entwicklung bis 1949 nachzeichnet (Kap. 1). Die traditionelle chinesische Gesellschaft versteht sich als soziozentrisch, also als eine, die nicht das Individuum in die Mitte nimmt, sondern deren kleinste und zugleich wichtigste Einheit die Familie bildet. Dort lebt die Tugend der Pietät – als Fürsorge gegenüber den Eltern, Älteren und Alten sowie als Folgsamkeit gegenüber Eltern und auch Vorgesetzten. Diese Pietät entstammt konfuzianischen Traditionen, die in Sozial- und Herrschaftsstrukturen von Familien und Clans verankert sind, ein Netz von Loyalitäten bilden, die unterstützend wirken, zugleich aber zu Solidarität verpflichten, und auf Staat und Gesellschaft übertragen wurden. Ein Konzept von persönlichen Rechten konnte in der langen chinesischen Geschichte keinen rechten Platz finden – und überließ diesen der Pflicht gegenüber Autoritäten wie Familie oder Staat. Daraus resultiert, dass bei Bedarf in Aussicht gestellte soziale Unterstützung in chinesischer Selbstwahrnehmung mir nicht zusteht, sondern mit einem massiven Schamgefühl verbunden ist, weil ich meinem Dienst an der Gruppe, der Familie, dem Clan, der Gesellschaft nicht nur nicht nachkommen kann, sondern auch noch deren Unterstützung in Anspruch nehmen muss. Im heutigen China erfahren eine regelmäßige staatliche Unterstützung lediglich die Personen, die sich durch die „drei keins" charakterisieren lassen, weil sie keine Familie, keine Arbeitsfähigkeit und keine Lebens-Mittel vorweisen können.

Auf dem Boden dieser Tradition wuchs die Sozialpolitik, die die Volksrepublik China seit ihrer Gründung durch Mao Zedong im Jahr 1949 bis 1978 betrieben hat (Kap. 2). Die eben in Erinnerung gerufenen traditionellen Sicherungen sollten zerstört, die materielle Absicherung durch Familie und Clan sollte beseitigt und stattdessen dem Staat eine Vorrangstellung eingeräumt werden. Gleichwohl lebten und leben familiäre Bande weiter, auch deswegen, weil der wechselseitige Einsatz füreinander innerhalb eines Clans dem Staat dazu verhilft, kostbare Ressourcen einzusparen. Mit der Volksrepublik China entstand daher auch eine soziale Besonderheit namens „danwei" (gemäß „pinyin", der verbindlichen Umschrift für Chinesisch mit lateinischen Buchstaben), eine so-

ziale Einheit, in der Menschen ihren Lebensunterhalt verdienen und aus der sie auch Identität gewinnen, etwa eine Fabrik, ein Krankenhaus, eine Universität. Eine „danwei" knüpft an traditionelle Sippenbindungen an, wie sie in chinesischen Dörfern über Jahrtausende hin lebten, und führt diese in industriellem und städtischem Rahmen weiter. Und je größer die „danwei" und je besser ihre wirtschaftliche Entwicklung, desto mehr soziale Absicherung für diejenigen, die ihr angehören! Diese soziale Besonderheit entstand aber ausschließlich in den Städten, ebenso ein Sozialsystem, das subsidiär allenfalls denjenigen Bedürftigen galt, die mit keiner „danwei" vernetzt waren. Auf dem Lande dagegen beschränkte sich die Rolle des Staates auf Katastrophenhilfe: Im Jahr 1956 wurde das System der „Fünf Garantien" eingeführt, das kinderlosen alten, schwachen, verwitweten, verwaisten, behinderten und arbeitsunfähigen Menschen Lebensmittel, Kleidung, Brennstoff, Erziehung (für die Heranwachsenden) bzw. medizinische Versorgung und schließlich eine angemessene Bestattung zusagte; doch dieses Minimum an sozialer Sicherung wurde allenfalls im äußersten Notfall gewährt. Hier wird die Scheidewand deutlich, die der chinesische Vater Staat zwischen seinen in den Metropolen arbeitenden Lieblingskindern und seinen ländlich-bäuerlichen Stiefkindern zog.

Wie entwickelte sich dieses „duale System" der sozialen Sicherung während der letzten dreißig Jahre weiter – nach dem Tod Mao Zedongs und des Premiers Zhou Enlai sowie dem Sturz der von Maos Frau Jiang Qing geführten Viererbande? Um diese Frage zu klären, präsentiert Z. zunächst wirtschaftliche Reformen, demographische Entwicklungen und gesellschaftliche Veränderungen, wie und mit welchen sozialen Folgen sie sich seit 1979 vollzogen haben (Kap. 3). Reformkräfte um Deng Xiaping leiteten eine nachmaoistische Ära ein – von der sozialistischen Planwirtschaft zur sogenannten sozialistischen Marktwirtschaft, zudem von einer traditionellen zu einer modernen Gesellschaft. Eingeführt wurde zum einen die „Ein-Kind-Politik", hinter der eine „Ein-Sohn-Politik" steckt. Deren Früchte sind heute als „kleine Kaiser" im heiratsfähigen Alter und finden oft nur schwer ein Gegenüber, wenn sie um sich selber kreisen und/oder einer deutlich kleineren Zahl gleichaltriger Frauen gegenüberstehen. Eingeführt wurde angesichts ländlicher Arbeitslosigkeit zudem die Zulassung von Migration – mit dem Effekt, dass heute etwa 10 % der chinesischen Bevölkerung, nämlich über 120 Millionen Menschen, zur Wanderbevölkerung zählen – vom Land in die Stadt, aber auch von Stadt zu Stadt: ohne feste Wohnung, ohne feste Arbeit, ohne soziale Sicherung. Besonders dramatisch steht es um die Stellung der Frau in traditionellen chinesischen Familien. Sie hat drei Gehorsamspflichten zu erfüllen: als Mädchen gegenüber ihrem Vater, als Ehefrau gegenüber ihrem Mann, als Witwe gegenüber ihrem Sohn; und mit der Eheschließung geht nicht die Gründung einer eigenen Familie einher, sondern der Übergang der Braut in die Familie des Bräutigams, der seinerseits aber möglicherweise als Wanderarbeiter in eine ferne Stadt zieht. Dort freilich nehmen Bildungs- und außerhäusliche Erwerbsbeteiligung von Frauen zu. Deutlich wird erneut die Polarisierung zwischen Land und Stadt, zwischen Arm und Reich – sowie ein regionales Gefälle zwischen prosperierendem Osten und ärmlichem Westen. Weitere soziale Probleme manifestieren sich in der Gewalt in Familien, wenn mindestens jede dritte Frau in der Ehe Opfer von physischer und psychischer Gewalt wird; wenn Suizid unter den 20- bis 34-jährigen Frauen auf dem Land zu den häufigsten Todesursachen zählt und die Suizidrate von Frauen auf dem Land dreimal höher liegt als in der Stadt; wenn die Zahl der Selbsttötungen von Frauen weltweit allein(!) in China die nationale Suizidrate von Männern übertrifft; wenn trotz Schulpflicht noch immer über 8 % der ländlichen Bevölkerung Analphabetinnen und Analphabeten sind; wenn Drogenmissbrauch, Prostitution, AIDS und Jugendkriminalität – in China mittlerweile 60–80 % der insgesamt erfassten Kriminalität – grassieren; wenn sich in den Städten Slums bilden und die Zahl der Straßenkinder zunimmt.

Damit sind die Vorgeschichte, die Voraussetzungen und die Rahmenbedingungen der aktuellen Situation benannt. Die gegenwärtige Lage: Neuerungen der sozialen Sicherung und Probleme, die mit dieser Reformpolitik einhergehen, umreißt die Autorin für Stadt und Land (Kap. 4). Seit gut zwei Jahrzehnten entsteht ein städtisches System der Sozialversicherung. Dazu zählen die Rentenversicherung – bei wachsender Lebenserwartung, also immer mehr Rentnerinnen und Rentnern im Verhältnis zur Zahl der Beschäftigten –, die Krankenversicherung – bei explodierenden Kosten für medizinische

Versorgung, für die häufig Bestechungsgelder aufgebracht werden müssen –, die Arbeitslosenversicherung – bei einer großen Dunkelziffer gegenüber den offiziellen Statistiken, die lediglich den städtischen Sektor und dort nur die tatsächlich registrierten Arbeitslosen erfassen, nicht aber beispielsweise Wanderarbeiter –, die Invalidenversicherung bei Arbeitsunfall und Berufsunfähigkeit sowie die Mutterschaftsversicherung als Arbeitsschutz während der Schwangerschaft, der Entbindung und der Stillzeit. Auf dem Land entwickeln sich folgende (Re-)Formen sozialer Sicherung: zum einen sehr zögerlich eine Rentenversicherung, zumal Bäuerinnen und Bauern weiterhin lieber ihrem Clan vertrauen, für die Hochzeit ihres Kindes sparen und auf dessen Gegengabe und Unterstützung hoffen, wenn sie selbst gebrechlich werden, als auf einen Rentenfonds zu setzen, dessen Zukunftsfähigkeit sie misstrauen; zum anderen eine medizinische Versorgung, die einen staatlichen Zuschuss aber nur vorsieht, wenn Bauern einen eigenen Beitrag leisten, und dies in einer Höhe, die sie oftmals nicht aufbringen können. Der Staat konzentriert sich in wachsendem Maße auf eine subsidiäre Rolle, ermöglicht dadurch einen Pluralismus sozialer Sicherungssysteme und reduziert den eigenen Kostenaufwand. Da das städtische Durchschnittseinkommen dreimal höher liegt als das auf dem Land erzielte, können sich Menschen in agrarischen Regionen finanziell kaum an Sicherungssystemen beteiligen; und zugleich liegt der Anteil von Stadt und Land an den gesamten Ausgaben für soziale Sicherung in China bei 89 % bzw. 11 %. Die soziale Sicherung der ländlichen Bevölkerung ist also noch fern.

„Soziale Arbeit" bzw. „shehui gongzuo" umfasst „ gesellschaftliche Arbeit" in allen Formen; Zielgruppe sozialer Arbeit sind in China darum nicht nur besonders Bedürftige, sondern die ganze Bevölkerung. Eigens widmet sich Z. darum der Entwicklung sozialer Dienstleistungen im halb- und im nichtstaatlichen Bereich, also der Unterstützung durch Nichtregierungsorganisationen („NGOs" = „Non-Governmental Organizations"), und auch der fortschreitenden Professionalisierung sozialer Arbeit (Kap. 5). Zu kommunalen Dienstleistungen zählen die Vermittlung von Haushaltshilfen, ein Wiederbeschäftigungsservice und der Aufbau von Familienkrankenbetten zur häuslichen Pflege alter und kranker Menschen – allerdings bei knappen Mitteln, geringer Deckung und unqualifiziertem Personal. Zu den halbstaatlichen Organisationen zählt die „Chinesische Caritas-Föderation", die sich in zahlreichen einschlägigen Handlungsfeldern engagiert, zu den nichtstaatlichen „YMCA" („Young Men's Christian Association") in Shanghai, die wie alle „Graswurzelorganisationen" auf Unterstützung aus Übersee angewiesen ist. Die familienorientierte traditionelle Kultur kennt nicht „das öffentliche Bewusstsein und die zivilgesellschaftliche Vorstellung. ... Es fehlt ... im gegenwärtigen China eine ethische Basis für das Verantwortungsbewusstsein des Individuums gegenüber Fremden und der Gesellschaft." (252) Darauf, soziale Verantwortung und zivilgesellschaftliche Kräfte gezielt zu stärken und lokale Partnerstrukturen sowohl inner- als auch außerkirchlich zu vernetzen, zielt das Bischöfliche Hilfswerk Misereor.

Eine Gegenüberstellung von chinesischem und deutschem Sozialsystem schließt sich an, bevor Z. einen Blick in die Zukunft des chinesischen Sozialwesens wagt (Kap. 6). Die Gemeinsamkeiten ergeben sich im Vergleich mit einem Deutschland, wie es sich zwischen der Reichsgründung und dem Ende des Ersten Weltkriegs (1871–1918) entwickelte, als – ebenfalls im Zuge von Industrialisierung und Modernisierung – durch Otto von Bismarck das erste Sozialversicherungswerk der Welt entstand. Unterschiede ergeben sich im Vergleich von heutigem China und heutigem Deutschland, weil China kein Sozial- und kein Rechtsstaat im westlichen Verständnis ist und dank seiner Kultur Eigenes in sein Sozialwesen einzubringen vermag, das wiederum dem Westen fremd ist.

Wessen Interesse an China und seinem Sozialwesen geweckt oder gar gewachsen ist, greife zur Arbeit von Z.: Ich schätze sie als eine nicht versiegende Fundgrube von Daten, die die Autorin höchst solide recherchiert, aus chinesisch-, englisch- und deutschsprachigen Quellen zusammengestellt, hervorragend aufbereitet, kritisch (z. B. 137, 208, 240f.) analysiert, jeweils abschnittsweise klar zusammengefasst und im Sinne sozialer Gerechtigkeit um konkrete Vorschläge (z. B. 230 und 288–291) ergänzt hat. Auf diese Weise lässt Z. auch durchblicken, welche normativen und konzeptionellen Momente sie für eine mögliche Theorie sozialer Arbeit vorsieht, zumal für ihr Heimatland; aber Hauptinhalt ihrer Arbeit ist eine Fülle empirischen Materials, das sie so zu präsentieren

versteht, dass keine Leserin und kein Leser in diesem Meer ertrinken muss. Nahezu unermesslich – und damit komme ich zum einzigen wirklichen Nachteil dieses Bds. – ist leider auch sein stolzer Preis von 95 EUR, den selbst Bibliotheken nur mit Mühe aufbringen können. Im würdigenden Sinne „unbezahlbar" finde ich übrigens das umfang- und hilfreiche Glossar mit einschlägigen Begriffen in deutscher, englischer und chinesischer (sowohl „pinyin" als auch chinesische Schriftzeichen) Sprache. Und nochmals: Im Buch spiegeln sich nicht nur die divergierenden Tendenzen gegenwärtiger Entwicklungen des chinesischen Sozialwesens, sondern auch jene Kontinuitäten einer reichen Kultur, deren Erbe in seiner Eigenart auch in Zukunft Schutz braucht und verdient.

K. Kiessling

Aymans, Winfried, *Kanonisches Recht*. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Begründet von *Eduard Eichmann*, fortgeführt von *Klaus Mörsdorf*, neu bearbeitet von *Winfried Aymans*. Band III: Verkündigungsdienst und Heiligungsdienst. Paderborn: Schöningh [13]2007. XIX/613 S., ISBN 978-3-506-70483-2 (gebunden); ISBN 978-3-506-70493-1 (kartoniert).

1991 erschien „Aymans-Mörsdorf" I, 1997 Bd. II (vgl. dazu meine Rez. in: ThPh 74 [1999] 313 f.), jetzt soll der eben erschienene Bd. III vorgestellt werden. Ich beschränke mich dabei auf die Kommentierung der cc. 834–1253, also auf die Seiten 170–613, welche den „Heiligungsdienst der Kirche" behandeln. In Abschnitt I (171–534) geht es um das „Sakramentenrecht", in Abschnitt II (535–567) um die „Sonstige[n] Akte der Gottesverehrung", in Abschnitt III (568–601) um die „Heilige[n] Orte und Zeiten". Das Sakramentenrecht ist noch einmal unterteilt in die folgenden drei Kap.: Sakramente der konsekratorischen Ordnung (Taufe, Firmung, Weihe), Sakramente der tätigen Ordnung (Eucharistie, Buße, Krankensalbung), und schließlich die Ehe. Ein Index der bezogenen Canones (602–613) schließt diesen hervorragenden Bd. ab. Hier liegt wirklich ein *opus magnum* vor. Der Text ist flüssig geschrieben; das Lesen macht Spaß. Auch der Verlag hat sich bei der Herstellung viel Mühe gegeben. Außerordentlich sinnvoll ist die Unterteilung des Gesamtwerkes in Paragraphen. So kann mühelos innerhalb der vier Bde. verwiesen werden. Beim Eherecht hat sich der Autor auf die grundlegenden Fragen konzentriert. Das war weise, und zwar nicht nur deshalb, weil es ja schon eine Reihe von Kommentaren zum Eherecht gibt (Heimerl/Pree, Lüdicke, Prader/Reinhardt, Sebott, Zapp). Lassen wir den Autor an dieser Stelle selbst zu Wort kommen: „Hinsichtlich des Eherechts war meiner Ansicht nach auf die grundlegenden Fragen besonderer Wert zu legen. Darin kommt meine Überzeugung zum Ausdruck, dass einerseits dieser hoch ausgebaute Normenkomplex nur nachvollziehbar ist, wenn seine Grundlagen klar vor Augen stehen, dass anderseits aber angesichts der sich rapide verändernden Lebensverhältnisse das gläubige Verständnis von Ehe in dem säkularistischen Umfeld immer dringender einer Neubesinnung bedürftig ist. Das gilt vor allem im Hinblick auf das Eheschließungsrecht" (VIII).

Der Rez. will nicht verschweigen, dass ihm bei „Aymans-Mörsdorf" vor allem die ekklesiologische Gesamtkonzeption außerordentlich gefällt. Das gilt für alle bisher erschienenen Bde. Aymans hat das hier Gemeinte einmal an anderer Stelle (LThK[3] VI, 43) so formuliert: „Die Kanonistik kann sich nicht damit begnügen, das KR theologisch zu begründen, um es dann wie jedes beliebige Recht zu behandeln. Die theol. Begründung muß vielmehr so erfolgen, daß sie in eine Theol. des KR mündet. Nur so kann die Eigenart des KR erfaßt werden." Für Aymans-Mörsdorf I-III bedeutet dies nun, dass man aus der Kommentierung der einzelnen Canones leicht erkennen kann, welche Gesamtkonzeption von Kirchenrecht der Autor hat, und es bedeutet vor allem, dass die „Stiftung" der Kirche durch den Herrn und ihre rechtliche Ausgestaltung nicht zwei disparate Größen sind.

„Aymans-Mörsdorf III" ist ohne Zweifel ein großes Buch. Dass es auch einige Schönheitsfehler (ganz unterschiedlicher Art) hat, ließ sich wohl nicht vermeiden. Diese möchte ich jetzt noch auflisten: 1. Auf der Rückseite des Titelblattes (also auf S. IV) fehlen die Angabe der Auflage und das Imprimatur. – 2. Auf den S. 236–242 behandelt Aymans die Unmöglichkeit einer Frauenordination. Soll damit das letzte Wort schon gesprochen sein? Mir scheint, dass diese Frage noch nicht ausdiskutiert ist. Das Problem

(in seiner ganzen Schärfe) ist ja auch relativ neu. Die lutherischen Kirchen haben die Frauenordination seit 1927 bzw. 1960, die anglikanische Kirche seit 1992, die altkatholische Kirche seit 1996. Erst jetzt wächst der Druck auf die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche, sich diesem Problem zu stellen. – 3. Auf S. 373 scheint mir der vorliegende Text verderbt zu sein. Es heißt dort: „Das Ehesakrament hat im Rahmen der übrigen Sakramente eine durchaus eigene Struktur. Dem entspricht der Gesetzgeber u. a. dadurch, dass er es vermieden hat, bei der Behandlung des Ehesakramentes die Frage zu entscheiden, wer Spender und Empfänger dieses Sakramentes ist. Im Gegensatz hierzu findet sich für alle anderen Sakramente mit Ausnahme der Feier der Eucharistie jeweils ein Gesetzesabschnitt mit der Überschrift ‚De ministro sacramenti' und ein anderer, der sich auf den Empfänger bezieht." Dass bei der Eucharistie eine Ausnahme vorliegen würde, stimmt nicht, denn die Überschrift zu den cc. 900–911 heißt doch „De sanctissimae Eucharistiae ministro". – 4. Bei der Behandlung der Impotenz (444–446) bezweifelt der Autor, dass es einen Sinn habe, sich für die Ehemöglichkeit von Behinderten einzusetzen. Es heißt dort: „Dieses rechtspolitische Ziel ist sachlich ungerechtfertigt" (446). Dem möchte ich widersprechen. Ich würde unterscheiden zwischen den Begriffen „geschlechtlich" und „genital". Auch ein impotenter Mann bleibt ein Geschlechtswesen, hat andere Chromosomen als die Frau. Aus diesem Grund sollte man den c. 1084 in einem zukünftigen Gesetzbuch ändern. – 5. Auf S. 472 (Z. 4–8) und S. 473 (Z. 11–14) liegt eine Verdoppelung des Textes vor. – 6. Das Gesamtunternehmen von Aymans kommt natürlich an eine Grenze. Ich entnehme der Anmerkung 16 auf S. 361, daß der 4. (noch ausstehende) Bd. der letzte sein wird. Er wird wohl kaum vor 2013 erscheinen. Das wären dann 30 Jahre nach der Publikation des CIC/1983. Ist das nicht eine zu große Zeitspanne? Vermutlich wird man in Zukunft eine Kommentierung des kirchlichen Gesetzbuches nur noch in Teamarbeit bewältigen können (vgl. HdbKathKR bzw. MKCIC).

R. Sebott S. J.

***

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Cassirer, Ernst, Descartes. Doctrine – Personnalité – Influence. Traduit de l'Allemand par Philippe Guilbert (Passages). Paris: Les Editions du Cerf 2008. 192 S., ISBN 978-2-204-08457-4.

Cottingham, John (Hg.), The Meaning of Theism. Malden/MA: Blackwell Publishing 2007. XI/126 S., ISBN 978-1-4051-5960-9.

Fornet-Ponse, Thomas, Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen (Interkulturelle Bibliothek; Band 86). Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2008. 144 S., ISBN 978-3-88309-239-3.

Heither, Theresia, Predigten des Origenes zum Buch Exodus: lateinisch-deutsch. Münster: Aschendorff 2008. 278 S., ISBN 978-3-402-12777-3.

Kutschera, Franz von: Was vom Christentum bleibt. Paderborn: mentis 2008. 147 S., ISBN 978-3-89785-609-7.

Müller, Klaus, Glauben – Fragen – Denken; Band 2: Weisen der Weltbeziehung. Münster: Aschendorff 2008. XXI/864 S., ISBN 978-3-402-00421-0.

Prinz, Julia D. E., Endangering Hunger for God. Johann Baptist Metz and Dorothee Sölle at the Interface of Biblical Hermeneutic and Christian Spirituality (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien; Band 44). Münster [u. a.] LIT 2007. XXII/275 S., ISBN 978-3-8258-0495-4.

Schiemann, Gregor, Werner Heisenberg (Beck'sche Reihe: Denker; 577). München: Beck 2008. 157 S., ISBN 978-3-406-56840-4.

Tollefsen, Torstein Theodor, The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor (Oxford Early Christian Studies). Oxford: Oxford University Press 2008. VIII/243 S., ISBN 978-0-19-923714-2.

Waldenfels, Hans, Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft. Paderborn: Schöningh 2008. 187 S., ISBN 978-3-506-76680-9.