

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 1 · 2011

ABHANDLUNGEN

Stephan Herzberg

Theoretische Lebensform und Natur des Menschen bei Aristoteles 1

Dieter Witschen

Typologien von Tugenden. Ein Überblick 18

Hermann-Josef Sieben S.J.

Velut oraculum a deo profectum. Erasmus von Rotterdam über das ökumenische Konzil 38

Rotraud Wielandt

Islam – die vernünftigeren Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität 73

Bernhard Körner

Der wirkliche Jesus, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne. Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes 95

BEITRAG

Oliver J. Wiertz

Der Eigene und der Wahre Gott 113

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.

HAUPTSCHRIFTLITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. PHIL. STEPHAN HERZBERG

Eberhard Karls Universität
Abteilung für philosophische Grundfragen
der Theologie
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: stephan.herzberg@uni-tuebingen.de

DR. DIETER WITSCHEN

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

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: sieben@sankt-georgen.de

PROF. DR. DR. H. C. ROTRAUD WIELANDT

Holzmarkt 3 a
96047 Bamberg
E-Mail: r.wielandt@t-online.de

UNIV.-PROF. DR. BERNHARD KÖRNER

Burggasse 3
A-8010 Graz
E-Mail: bernhard.koerner@uni-graz.at

PROF. DR. DR. OLIVER J. WIERTZ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: wiertz@sankt-georgen.de

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Theoretische Lebensform und Natur des Menschen bei Aristoteles

VON STEPHAN HERZBERG

Für Aristoteles besteht die höchste Form des gelungenen Lebens in der Betrachtung (θεωρία). Hier betätigen wir den Intellekt, der etwas Göttliches in uns ist und sich auf die höchsten Gegenstände richtet, in der bestmöglichen Weise, nämlich gemäß der dianoetischen Tugend der Weisheit (σοφία). Dabei scheint uns für kurze Zeit ein Leben zuteil zu werden, das Gott immer vollzieht. Insofern sein Leben in nichts anderem als der Betrachtung besteht, ist er in einem eminenten Sinn frei, d. h. keinen äußeren Zwecken unterworfen. Es stellen sich folgende Fragen: Führt der Mensch, solange er betrachtet, genau das Leben, das Gott immer vollzieht? Lässt also der Betrachtende in diesem Augenblick sein aus Leib und Seele zusammengesetztes Sein (τὸ συνθετόν), das in vielfältige natürliche und soziale Bezüge eingebettet ist, hinter sich? Wenn in diesem göttlichen Leben nach Aristoteles das höchste Ziel des Menschen besteht, sollte es uns dann also vor allem darum gehen, alles typisch Menschliche zu überwinden? Steht hinter einer solchen Glückskonzeption nicht eine Auffassung von der Natur oder dem Wesen des Menschen, die diesen in eine radikale Spannung zwischen seiner leib-seelischen Verfasstheit und dem Göttlichen gestellt sieht?

Der vorliegende Aufsatz argumentiert dafür, dass sich das betrachtende Leben des Menschen vom betrachtenden Leben Gottes unterscheidet. Innerhalb des von Natur aus Seienden, das auf je andere Weise die Tätigkeit Gottes nachahmt, kommt der Mensch in seinem höchsten kognitiven Vollzug der Tätigkeit Gottes am nächsten, ohne jedoch während dieser Zeitspanne mit dem Denken Gottes selbst identisch zu werden.¹ Vielmehr liegt hier nur eine Ähnlichkeit vor: Einzig Gott verwirklicht als sich selbst denkendes Denken in vollkommener Weise das, was es heißt, im Sinne der θεωρία tätig zu sein; er ist seinem Wesen nach diese Art von Tätigkeit. Der Mensch dagegen realisiert das, was es heißt, im Sinne der θεωρία tätig zu sein, bloß in einer eingeschränkten Weise, insofern er im Unterschied zu Gott für diese Art des Denkens grundsätzlich auf anderes Seiendes außerhalb seiner selbst angewiesen ist. An dieser spezifisch menschlichen theoretischen Lebensform wird deutlich, dass die Natur des Menschen nicht im Sinne einer radikalen Spannung zwischen leib-seelischem und göttlichem

¹ Diese Identitätsthese wurde jüngst wieder vertreten von *M. F. Burnyeat*, *Aristotle's Divine Intellect*, Milwaukee 2008, 43: „What is special about the exercise of *nous*, the highest form of cognition that humans can attain, is that it is no longer a more or less distant imitation of the divine life. It is a limited span of the very same activity as God enjoys for all time.“ Burnyeat argumentiert für diese These allein auf der Grundlage von *De anima*. Darauf werden wir weiter unten noch eingehen.

Leben verstanden werden sollte. Vielmehr ist der Mensch auch in seinem höchsten Lebensvollzug an die Wirklichkeit mit ihren vielfältigen Bezügen gebunden und kann sich über sie nicht erheben.

I.

Aristoteles beginnt seine *Metaphysik* mit der programmatischen Feststellung, dass alle Menschen von Natur aus² nach Wissen streben (980a21). Mit dieser Aussage beschreibt Aristoteles ein Phänomen, das für das Selbstverständnis des Menschen eine zentrale Rolle spielt. Im Unterschied zu den übrigen Lebewesen kann der Mensch nicht nur nach Dingen streben, die für seinen körperlichen oder emotionalen Zustand nützlich oder förderlich sind, sondern er kann sich auch nach Wissen sehnen, d. h. nach einem Verhältnis zur Wirklichkeit, in der er die Dinge so erkennt, wie sie sind. Welche Art von Wissen hier gemeint ist, wird deutlich in der sich anschließenden epistemischen Stufenfolge sowie anhand unseres alltäglichen Gebrauchs des Ausdrucks „weise“³: Der Mensch kann nicht nur ein Erfahrungs- oder Tatsachenwissen erwerben, sondern auch eine Art von Wissen, das auf Kenntnis der Ursachen beruht, wodurch man erklären kann, warum allen Instanzen einer bestimmten Art bestimmte Eigenschaften notwendig zukommen (981a10–12).⁴ Wer ein solches Wissen besitzt, wird als „weise“ angesehen (981a25–26., a27, b1, b5, b10). Für „weiser“ werden außerdem auch die Erfinder derjenigen Kunst (τέχνη) gehalten, deren Wissen nicht auf einen bestimmten Nutzen ausgerichtet ist, sondern um seiner selbst willen gesucht wird (981b18–20). Aus diesen beiden Kriterien, die unserem alltäglichen Gebrauch des Ausdrucks „weise“ zugrunde liegen, ergibt sich eine Hierarchie von unterschiedlichen Wissensformen, an deren Spitze die theoretischen Wissenschaften stehen. Sollte es nun eine besondere Wissenschaft mit dem Namen „Weisheit“ (σοφία) geben,⁵ dann muss es sich bei dieser um eine Wissenschaft handeln, die beide Kriterien in eminenter Weise erfüllt, d. h., die von ersten Ursachen und Prinzipien handelt und dieses Wissen um seiner selbst willen sucht. Indem Aristoteles die verbreiteten Annahmen, die wir über den Weisen haben, mit Hilfe seiner eigenen philosophischen Annahmen erläutert und dadurch in einen sachlichen Zusammenhang bringen

² Nach Phys. II 1 bezeichnet der Ausdruck φῦσει eine Eigenschaft, die etwas *als solchem*, d. h. aufgrund seines Wesens, zukommt (192b35–193a1).

³ Zu den verschiedenen Verwendungsweisen des Terminus σοφία/σοφός vgl. J. Owens, Aristotle's Notion of Wisdom, in: *Apeiron* 20 (1987), 1–16.

⁴ Zu Aristoteles' engem Begriff des Allgemeinen (καθόλου) vgl. An. Post. I 4, 73b26–27; I 31, 87b32–33.

⁵ Aristoteles geht es in Met. I 1–2 darum zu bestimmen, „welches die Natur der gesuchten Wissenschaft ist“ und „welches das Ziel ist, das die Suche und die ganze Vorgehensweise erreichen muß“ (983a21–23). „Gesucht“ bedeutet hier nicht, dass diese Wissenschaft noch vollkommen unbekannt wäre, sondern konzeptionell noch nicht hinreichend ausgearbeitet ist, also ihren ‚sicheren Gang‘ noch nicht gefunden hat.

kann, gelingt es ihm zu zeigen, dass alle diese Merkmale genau von einer Wissenschaft erfüllt werden (982b7–10).⁶ Diese Wissenschaft unterscheidet sich von den anderen theoretischen Wissenschaften (Physik, Mathematik) darin, dass sie sich mit den *ersten* Ursachen und Prinzipien beschäftigt⁷ und dabei nicht auf eine bestimmte Gattung des Seienden beschränkt ist, sondern das ‚Seiende als solches‘ auf seine ersten Ursachen hin befragt (vgl. Met. IV 1, 1003a31–32; VI 1, 1025b3–4). Insofern besitzt sie sowohl einen aitiologischen wie auch einen allgemein-ontologischen Charakter (1026a30–32).⁸

Die als Allaussage formulierte Feststellung des menschlichen Wissensdrangs am Anfang der *Metaphysik* soll nun sicherstellen, dass es für die in den beiden ersten Kapiteln als höchste Form des Wissens entfaltete Weisheit eine Motivation im Menschen gibt: Nach Aristoteles strebt jeder Mensch danach, die Wirklichkeit in ihren grundlegendsten Strukturen zu erkennen, und er sucht dieses höchste Wissen um des Wissens willen. Für diese anspruchsvolle Bestimmung des menschlichen Strebens finden sich im Text zwei Argumente:

(1.) Aristoteles führt in 980a21–27 als ein Anzeichen oder Indiz (σημείον)⁹ für die gerade gemachte Allaussage die spezifisch menschliche Liebe zu den Wahrnehmungen an, die auch ohne einen bestimmten Nutzen (z. B. das Finden von Nahrung) bloß um ihrer selbst willen geliebt werden.¹⁰ Hier nimmt die erste Stelle das Sehen ein, das wir auch ohne einen bestimmten Zweck allen anderen Wahrnehmungsarten vorziehen. Inwiefern zeigt nun aber unsere Liebe zum Sehen, z. B. das bloße Betrachten des differenzierten Astwerks eines Baumes, das grundlegende Verlangen nach Wissen im Sinne der Weisheit an? Aristoteles begründet die spezifisch menschliche Liebe zum Sehen damit, dass dieser Sinn im Vergleich zu allen anderen Sinnen am meisten ein Erkennen (γνωρίζειν) gewährt und viele Unterschiede der Wirklichkeit offenbart (980a26–27; auch Sens. 437a3–9); er ermöglicht uns die größte und differenzierteste Bekanntschaft mit der wahrnehmbaren Wirklichkeit. Das Erkennen

⁶ „Nach allen Punkten, die ausgeführt wurden, fällt also die gesuchte Bezeichnung auf die gleiche Wissenschaft: sie muß eine theoretische Wissenschaft der ersten Prinzipien und Ursachen sein“ (Übersetzung: *Th. A. Szlezák*).

⁷ In den Kapiteln I 3–9 zeigt sich, dass Aristoteles den Begriff des Prinzips mit seinem Begriff der Ursache deutet. Da es sich aber hierbei um einen mehrdeutigen Begriff handelt (vgl. Phys. II 3; Met. V 2), stellt sich die Frage, ob alle vier Arten von Ursachen gleichwertig sind, d. h. zum Ersten führen, oder ob es hier eine Hierarchie gibt. Wie in Met. VII–IX deutlich wird, ist es die Form-Ursache, der Priorität zukommt und mit der die Prinzipien des ‚Seienden als solchem‘ geklärt werden können. Vgl. hierzu *J. Owens*, *The Doctrine of Being in the Aristotelian ‚Metaphysics‘*, Toronto 1963, 178–188.

⁸ Wie genau diese beiden Charakteristika zusammenhängen, werden wir weiter unten aufzeigen.

⁹ Zum Begriff des Zeichens vgl. An. Pr. II 27, 70a6–7; Rhet. I 2, 1357b1–25.

¹⁰ Allgemein gilt: Man hat Freude an dem, was man liebt (EN I 9, 1099a8–9; III 13, 1117b29–30). Für eine auf die wahrnehmbare Qualität als solche bezogene Freude oder Lust vgl. Sens. 443b26f.; EN III 13. Siehe *W. Welsch*, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987, 406f.: „Hier hat die Lust keinen Fremdbezug, nämlich keine Nahrungsbedeutung mehr und ist nicht mit einer Begierde nach Verzehr verschwistert, sondern ist Freude an der Artung des Gegenstandes selbst, ist Empfindung der diesem eigenen Natur.“

(γνωρίζειν)¹¹ ist also eine Eigenschaft, die im Bereich der Sinne am meisten (μάλιστα) vom Gesichtssinn verwirklicht wird. Wenn wir also aufgrund des Erkennens das Sehen allen anderen Wahrnehmungsarten vorziehen, nun aber das Wissen im Sinne der Weisheit jene Eigenschaft im höchsten Maße verwirklicht, weil es die Wirklichkeit bis auf ihre letzten Ursachen und Prinzipien durchdringt, dann kann man daraus folgern, dass wir die Weisheit, wenn wir denn von ihr wissen und die Möglichkeiten dazu haben, sie zu erwerben, am meisten lieben werden. Dass wir diese wenigen Sätze in dieser Weise verstehen können, wird durch eine Passage im *Protreptikos*¹² bestätigt, in dem dieser Gedankengang ausführlicher dargestellt wird.¹³ Das Argument, das hinter dem Abschnitt 980a21–27 steht, wird dort formal so dargestellt:

Wenn jemand etwas liebt aufgrund der Tatsache, daß ihm etwas anderes zukommt, dann ist es klar, daß dieser in höherem Maße das wünschen wird, dem diese (Eigenschaft) in höherem Maße zukommt (B 71 Düring).¹⁴

Voraussetzung für dieses Argument ist natürlich, dass das Erkennen (γνωρίζειν) als eine Eigenschaft angesehen wird, die den verschiedenen kognitiven Vermögen beziehungsweise Tätigkeiten in unterschiedlichen Graden zukommt: Die Weisheit kann die Wirklichkeit in einem größeren Maße erschließen als das Wahrnehmen, insofern sie nicht die bloß akzidentellen, sondern die letzten ursächlichen Zusammenhänge offenbar macht. Auf der Grundlage einer solchen Kontinuität zwischen den verschiedenen kognitiven Vermögen können wir somit die Liebe zur Wahrnehmung als ein Indiz dafür ansehen, dass es uns Menschen letztlich um das Wissen im Sinne der Weisheit geht; diese Art des Wissens bringt den in der Wahrnehmung begonnenen Weg des Bekanntwerdens mit der Wirklichkeit zur Vollendung.¹⁵

¹¹ Der Terminus γνωρίζειν/γνώδις wird von Aristoteles meistens in einem weiten, generischen Sinn verwendet, unter den sowohl Wahrnehmen als auch das rationale Einsehen fallen (vgl. De an. III 3, 427a20–21).

¹² Diese verlorene Werbeschrift, die uns nur noch in Exzerpten innerhalb des *Protreptikos* des Neuplatonikers Jamblich zugänglich ist, argumentiert für das theoretische Leben als das höchste Glück gegen das utilitaristische Bildungsverständnis des Sokrates.

¹³ Vgl. Protr. B 71–77 (*Düring*); 43.27–45.3 (*Pistelli*). Nach Jaeger ist „der berühmte Eingang der Metaphysik im Wesentlichen nur eine verkürzte Wiedergabe der klassischen Darstellung im *Protreptikos*“, wo derselbe Gedankengang „nur in einem größeren Anlauf und mit einer mehr ins Einzelne gehenden Logik entwickelt“ wird. Vgl. *W. Jaeger*, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 21955, 69.

¹⁴ Jaeger (1955, 70) spricht hier von einem ‚topischen Prinzip‘. Etwas präziser könnte man im Hinblick auf Top. II 10 von einem *mallon-topos* sprechen.

¹⁵ In diesem Sinne heißt es in Protr. B 77, dass das Wissen (hier φρόνησις im weiten Sinn: vgl. B 103; vgl. auch Sens. 437a3, a11) „noch maßgeblicher für die Wahrheit ist“ (κυριώτερα τῆς ἀληθείας). Aristoteles führt außerdem folgende alltägliche Phänomene an: Niemand würde ein Leben im größten Reichtum und in größter Macht, aber ohne Erkenntnis wählen (B 98). Das Wachen ziehen wir dem Schlafen vor, insofern die Träume nicht das repräsentieren, was ist (B 101). Schließlich ist auch die Angst vor dem Tod ein Indiz für die Wissbegier der Seele: Wir fliehen das Dunkle und Unbekannte und suchen von Natur aus das Sichtbare und Bekannte. Indem der Mensch dieses grundlegende Verlangen nach dem Bekannten, Sichtbaren und Klaren und damit nach dem Erkennen im ganz allgemeinen Sinne eines ‚Erschließens von Wirklichkeit‘ hat, liebt er notwendig auch das Erkennen und Wissen (B 102).

(2.) Als ein weiteres Argument dafür, dass alle Menschen letztlich das Wissen um seiner selbst willen lieben, führt Aristoteles das Staunen oder Sich-Wundern (*θαυμάζειν*) an, das sich auf ein bestimmtes Phänomen bezieht, das man noch nicht erklären kann, dessen Ursache man also noch nicht kennt.¹⁶ Das Staunen setzt das Bewusstsein einer fehlenden oder mangelhaften Kenntnis voraus (982b17–18)¹⁷ und ist gleichzeitig mit dem Verlangen verbunden, diese Unkenntnis zu überwinden, also das Bedürfnis des Intellekts nach Wissen zu befriedigen (982b20: τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν). Daran wird deutlich, dass der staunende Mensch das Wissen um seiner selbst willen sucht:

so daß es klar ist – wenn sie doch Philosophie betrieben, um der Unwissenheit zu entgehen –, daß sie das Verstehen um des Wissens willen verfolgten und nicht wegen eines Nutzens (982b19–21; Übersetzung: *Th. A. Szlezák*).

II.

Die angestrebte höchste Form des Wissens, die Weisheit, die am Schlusspunkt unserer epistemischen Bemühungen steht,¹⁸ ist in einem emphatischen Sinne „frei“:

wie wir sagen, daß ein Mensch frei ist, der um seiner selbst, nicht eines anderen willen lebt, so sagen wir auch, daß diese die einzige freie unter den Wissenschaften ist; denn allein diese ist um ihrer selbst willen (982b25–28; Übersetzung: *Szlezák*).

In diesem selbstzwecklichen Vollzug ist die Weisheit der Tätigkeit Gottes verwandt, der selbst nichts anderes als kontinuierliches Denken seiner selbst ist (XII 9, 1074b34–35). Da nun die menschliche Natur in vielerlei Hinsicht eine „Sklavin“ ist,¹⁹ d. h. mit ihren verschiedenen Vermögen der Selbsterhaltung des Menschen als eines Lebewesens (oder seinem ‚bloßen Sein‘) dienen muss, ist der Besitz (*κτῆσις*) eines solchen Wissens der Natur des Menschen eigentlich nicht angemessen; ihren Besitz kann man zu Recht für nicht mehr menschlich halten (982b28–29). Das lässt sich an zwei Punkten verdeutlichen: Der Mensch muss oft um das Lebensnotwendige Sorge tragen und hat dann nicht die Muße (*σχολή*), sich ununterbro-

¹⁶ Ein solches ‚Staunen darüber, daß p der Fall ist‘ (wie es z. B. sein kann, dass die Diagonale im Quadrat inkommensurabel ist), ist zu unterscheiden vom bloß ‚stummen Bestaunen‘ eines Gegenstands oder einer Person. In diesem zweiten Sinn verwendet Aristoteles *θαυμάζειν* in EN I 2, 1095a26.

¹⁷ „Wer aber in Schwierigkeiten steckt und sich wundert, der ist der Meinung, daß er nicht weiß (*οἶεται ἄγνοεῖν*)“ (Übersetzung: *Th. A. Szlezák*). Die Schwierigkeit, die sich im Denken findet, macht die Schwierigkeit (oder den ‚Knoten‘) in der Sache offenbar (Met. III 1, 995a30f.).

¹⁸ Wenn wir sie besitzen, befinden wir uns in dem zur anfänglichen Suche (Zweifel, Staunen) entgegengesetzten Zustand (983a11–12). Das Staunen ist hier zur Ruhe gekommen. Wir wissen dann, wie die Wirklichkeit „an sich“ ist, kennen ihre grundlegendsten Strukturen.

¹⁹ Dem Sklaven ist es eigentümlich, „nicht leben zu können, wie er will“ (Pol. VI 2, 1317b13; Übersetzung: *F. Susemihl*); als ein „beseeltes Werkzeug“ muss er den Aufgaben seines Herrn dienen (Pol. I 4, 1253b28–33).

chen und mit ganzer Kraft dem Erwerb der Weisheit zu widmen, so dass er sie meist nur unvollkommen besitzt. Besitzt er sie aber dann nach mühevollen Lernen, fehlt ihm oft die Muße, dieses Wissen in seinem Zusammenhang zu durchdenken oder als solches zu betrachten (θεωρεῖν).²⁰ Insofern kann er nicht vollkommen über dieses Wissen verfügen.²¹ Die Weisheit ist somit von göttlichem Charakter – und das in einer zweifachen Weise (983a5–10): Zum einen beschäftigt sie sich mit den ersten Ursachen und Prinzipien, und da Gott für alle zu den Ursachen gehört und ein bestimmtes Prinzip ist, hat sie Gott zum Gegenstand. Zum anderen dürfte Gott diese höchste Form des Wissens allein oder im höchsten Grade besitzen,²² insofern er als Einziger keinen äußeren Notwendigkeiten unterworfen ist. Der Mensch dagegen hat die Weisheit nicht wie einen eigenen Besitz, über den er frei verfügen kann, sondern bloß wie eine zeitweilige Leihgabe.²³ Das Streben nach Weisheit, nach Kenntnis der ersten Ursachen und Prinzipien, zeigt sich damit als ein Streben nach einer Tätigkeit von göttlichem Charakter, nach einer Art zu leben (διαγωγή), die Gott allein in vollkommener Weise realisiert und die das beste Leben ist (XII 7, 1072b14–15, b28); es ist ununterbrochen und ewig, am lustvollsten und am meisten autark. Der Mensch strebt nach etwas, das seiner leib-seelischen Verfasstheit eigentlich nicht angemessen ist, sondern diese transzendiert. In den Momenten, in denen sich der Mensch der Betätigung der Weisheit, der θεωρία, hingeben kann, ist er in einem eminenten Sinne frei, und das Leben, das er führt, göttlich.²⁴

Dieses temporäre Überschreiten seines aus Leib und Seele zusammengesetzten Seins (τὸ συνθετόν), dessen Betätigung in vielfältige natürliche und soziale Bezüge eingebunden ist und das typisch Menschliche darstellt (τὸ ἀνθρωπεύεσθαι: EN X 7, 1178b7), ist möglich auf der Grundlage des Intellekts (νοῦς) als des Vermögens der Betrachtung.²⁵ Dieser ist das beste und höchste innerhalb der Vermögen im Menschen, und die Gegenstände, auf

²⁰ Das ist der enge Sinn von θεωρεῖν bei Aristoteles: das bloße Aktualisieren eines bestimmten Wissens im Unterschied zu seinem Erwerb, dem μανθάνειν (vgl. etwa De an. II 1, 412a23–25; II 5, 417a28, b5, b19; III 8, 432a7–8). In einem weiten Sinn kann θεωρεῖν bei Aristoteles auch das Beobachten meinen (vgl. An. Post. I 31, 88a3).

²¹ Für diese Erläuterung vgl. *Thomas von Aquin*, In I Met., lect. 3, n. 60. Sie basiert auf dem Unterschied zwischen dem *Erwerb* einer Haltung und dem bloßen *Gebrauch* oder dem Aktualisieren einer solchen Haltung. Aristoteles macht in De an. II 5, 417a27–28 die präzise Einschränkung, dass derjenige, der schon über ein bestimmtes Wissen verfügt, in das θεωρεῖν übergehen kann, wann immer er will, „wenn nichts von den äußeren Umständen ihn hindert“.

²² καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι θεός (983a9–10).

²³ *Thomas von Aquin*, In I Met., lect. 3, n. 64: ... non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuum.

²⁴ EN X 7, 1177b26–31; Protr. B 43 (*Düring*): ἐλεύθερος βίος.

²⁵ Vgl. De an. II 2, 413b24–25: περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως (vgl. auch II 3, 415a11–12). Dieser Intellekt (νοῦς) wird bei Aristoteles vom διανοητικόν als Vermögen des diskursiven Denkens (De an. II 2, 413b13; II 3, 414a32, b18, 415a8–12) unterschieden und scheint „eine andere Gattung von Seele“ zu sein, die sich vom Körper und seinen seelischen Vermögen vollkommen abtrennen lässt „wie das Ewige vom Vergänglichen“ (413b26–27).

die er bezogen ist, nehmen den höchsten ontologischen Rang ein; er selbst ist etwas Göttliches oder zumindest das Göttlichste von den Dingen in uns.²⁶ Entscheidend für Aristoteles' Anthropologie und Ethik ist nun, dass dieser Intellekt, der dem Zusammengesetzten in uns überlegen ist, das wahre oder ‚eigentliche Selbst‘²⁷ des Menschen ausmacht. Dasjenige, was ihn – in welcher Weise auch immer – transzendiert, um mit Pierre Hadot zu sprechen, konstituiert seine wahre Personalität.²⁸ Aus Aristoteles' ethischem Ansatz, gemäß dem in der Betätigung dessen, was einem Lebewesen eigentümlich ist, das Glück liegt (EN I 6), folgt, dass in der Betätigung des Intellekts, also der θεωρία, das höchste Glück besteht. Diese Tätigkeit erfüllt die Kriterien für das höchste Gut im höchsten Maße (EN X 7, 1177a19–b26). Das Streben nach dem Erwerb dieser höchsten Form des Wissens und nach seiner Betätigung in der theoretischen Lebensform bildet somit den Inhalt einer Forderung:

Doch darf man nicht denen folgen, die raten, man solle als Mensch an menschliche Dinge denken und als Sterbliche an sterbliche. Vielmehr müssen wir uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben“ (EN X 7, 1177b31–34; Übersetzung: *U. Wolf*).

Dieser Satz ist weder im Sinne eines moralischen Sollens noch im Sinne eines bloßen ‚Ratschlags der Klugheit‘ aufzufassen. Die Forderung ergibt sich aus dem für den Menschen spezifischen Sein, das für ihn gut und wählenswert ist (EN IX 9, 1170a25–b10). Wer dieses Sein, also sein eigenes Leben,

²⁶ EN X 7, 1177a15–16; Protr. B 108, B 109 (*Düring*). M. F. Burnyeat argumentiert auf der Grundlage von *De anima* dafür, dass der Intellekt, welcher das habituelle Wissen der Prinzipien – von Burnyeat mit „understanding“ wiedergegeben (vgl. *Burnyeat*, 19, 33–35) – ermöglicht und damit dem θεωρεῖν, dem Gebrauch dieses komplexen und schwierigen Prinzipienwissens, zugrunde liegt, der göttliche Intellekt ist. Auf diesen beziehe sich auch der ‚Intellekt, der dadurch existiert, dass er alles wirkt‘ (De an. III 5, 430a15) und ohne den wir nichts denken können (καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ: 430a25). Burnyeat versteht Letzteres in einem starken Sinn: Ohne den göttlichen Intellekt könnten wir nicht ‚verstehen‘, also nicht zur Prinzipienkenntnis kommen: „Our mortal intellect needs an immortal intellect to achieve its goal of understanding“ (40). Unser Wissenserwerb ist also auf eine göttliche Hilfe angewiesen beziehungsweise, der göttliche Intellekt hat eine epistemologische Funktion. Ohne mich an dieser Stelle mit Burnyeats differenzierter Argumentation auseinandersetzen zu können, möchte ich zwei Einwände vorbringen: (1.) Der Erwerb des Prinzipienwissens wird zu stark von Gott abhängig gemacht. Man kann fragen: Warum wird diese Hilfe nicht allen Menschen zuteil? An welchem Punkt des Erkenntnisvorgangs (vgl. An. Post. II 19) wird der göttliche Intellekt wirksam? (2.) Der göttliche Intellekt wird als ein allwissender konzipiert: „the divine intellect is a system (better, perhaps, *the system*) of absolutely correct concepts“ (40–41). Als solcher stellt er uns eine ‚absolute Perspektive‘ bereit, in der wir die grundlegenden Dinge so erkennen können, wie sie ‚an sich‘ sind. Diese Annahme widerspricht aber Met. XII 9, wo gezeigt wird, dass Gott, um das Beste im Kosmos zu sein, nur sich selbst denken kann; alles andere würde seine ontologische Würde mindern.

²⁷ Protr. B 62 (*Düring*): μόνον ἢ μάλιστα ἡμεῖς ἔσμεν τὸ μῦριον τούτου; vgl. auch EN X 7, 1178a3–8 (τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κρᾶτιστον).

²⁸ *P. Hadot*, *What is Ancient Philosophy?* Cambridge/Mass. 2002, 79: „the intellect is what is most essential in man, yet at the same time it is something divine which enters into him; what transcends man constitutes his true personality. It is as if man's true essence consisted in being above himself [...] As in Plato, then, philosophical choice leads the individual self to go beyond its limits to a superior self, and to raise itself up to a universal, transcendent point of view.“

nicht wählen würde, sondern das eines anderen Wesens, würde sich in einem grundlegenden Sinn unvernünftig verhalten.²⁹

Jeder Mensch, so können wir das bisher Dargelegte zusammenfassen, scheint sich nach Aristoteles also letztlich danach zu sehnen, seine eigene leib-seelische Verfasstheit mit ihren vielfältigen natürlichen und sozialen Bedürfnissen hinter sich zu lassen und in die eminent freie Tätigkeit Gottes, dessen Leben in der reinen Betrachtung seiner selbst besteht, einzutreten. Hierfür muss der Mensch seine theoretische Vernunft, die sein eigentliches Sein ausmacht, betätigen und in den bestmöglichen Zustand bringen (die σοφία als dianoetische Tugend). Nun hat es den Anschein, als ob damit eine grundlegende Spannung in der Natur des Menschen zutage träte: Das eigentliche Sein des Menschen, das, wonach er sich sehnt und das er als sein eigentliches Leben wählen sollte, ist etwas Übermenschliches. Es würde folglich im Leben hauptsächlich darum gehen, alle Tätigkeiten und Haltungen, die seiner leib-seelischen Verfasstheit zugehören und die das typisch Menschliche ausmachen (EN X 7, 1178a20–22, b7), letztlich zu überwinden, um so oft wie möglich innerhalb der θεωρία am seligen Leben Gottes selbst teilzunehmen.³⁰ Dieser Anschein lässt sich m. E. durch den Aufweis einer spezifisch menschlichen Art und Weise, die θεωρία zu vollziehen, zurückweisen.

III.

Auf den ersten Blick scheint es also so zu sein, dass der Mensch für kurze Zeit genau diejenige Tätigkeit vollzieht, die Gott immer vollzieht (Met. XII 7, 1072b14–16). Der Unterschied würde lediglich in der zeitlichen Dauer der Betrachtung bestehen. Dem Menschen würde in einem univoken Sinn das selige Leben Gottes zukommen, und er würde in diesem Moment seine leib-seelische Verfasstheit verlassen. Wenn wir aber genauer untersuchen, was die menschliche θεωρία voraussetzt und wie sie sich vollzieht, treten folgende Unterschiede hervor:

(1.) Beim Menschen ist das Betrachten (θεωρεῖν) die Aktualisierung eines bestimmten Wissens; es ruht also auf einer zuvor erworbenen kognitiven Haltung auf, einer ‚zweiten Potenz‘ oder ‚ersten Entelechie‘ (De an. II 1, 412a27). Das Betrachten setzt damit das Lernen (μανθάνειν) beziehungsweise Erforschen (ζητεῖν) bestimmter Wissensgehalte voraus und steht nicht

²⁹ Vgl. EN X 7, 1178a2–8. Eine solche grundlegende Form von Unvernunft liegt etwa auch in Met. II 2, 994b14–15, vor.

³⁰ Auf die weitverzweigte Debatte, welches Verhältnis zwischen dem theoretischen und dem politischen Leben besteht, ob das Leben gemäß den ethischen Tugenden dem theoretischen Leben bloß dient oder auch selbst einen intrinsischen Wert besitzt und somit einen konstitutiven Teil des Glücks darstellt, können wir hier nicht eingehen. Vgl. hierzu A. Kenny, Aristotle on the Perfect Life, Oxford 1992, 86–102; F. Buddensiek, Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik, Göttingen 1999.

umgehend zur Verfügung. Der Lernende muss, wie Aristoteles an anderer Stelle sagt, erst mit seinem Wissen „verwachsen“ (EN VII 5, 1147a22), d. h. mit den verschiedenen Gehalten und ihrem Zusammenhang untereinander vertraut sein, bis er in die bloße Betrachtung dieser Gehalte eintreten kann. Die Betätigung einer solchen Haltung oder Natur gewährt dem Betrachtenden dann die eigentliche Freude.³¹ Gott dagegen, so stellt es Aristoteles schon am Anfang seiner Ausführungen über die Natur des ersten Prinzips der Bewegung in Met. XII 6 heraus, ist in einer Weise tätig, die keine Aktualisierung eines Vermögens ist; denn dadurch wäre es möglich, dass er auch einmal nicht tätig sein könnte, was aber ausgeschlossen ist, weil dann keine Bewegung mehr stattfinden würde, die Bewegung aber ewig ist. Sein Wesen muss vielmehr reine Tätigkeit (*actus purus*) sein (Met. XII 6, 1071b20). Diese Tätigkeit besteht im ununterbrochenen Denken seiner selbst; sein Denken ist Denken des Denkens (Met. XII 9, 1074b34–35: ἡ νόησις νοήσεως νόησις).

Wie kommt Aristoteles zu dieser Formel, und in welchen Punkten unterscheidet sich das Denken Gottes von dem des Menschen? In Met. XII 9 behandelt Aristoteles zunächst den Intellekt (νοῦς) *im Allgemeinen*: Es ist allgemeine Überzeugung (δοκεῖ), dass er das Göttlichste ist, und wir können Aristoteles so verstehen, dass er danach fragt, aufgrund welcher Kriterien wir dem Intellekt dieses Würdeprädikat³² zuschreiben können³³. Aus der schwierigen Passage 1074b17–35 lassen sich folgende drei Kriterien herausarbeiten: (i) Der Intellekt muss tätig sein, also etwas denken. (ii) Er darf in seiner Tätigkeit nicht von etwas anderem abhängig sein, was der Fall wäre, wenn er bloß die Aktualität eines zugrundeliegenden Vermögens wäre. Dann nämlich wäre er darauf angewiesen, dass ihm ein intelligibler Gegenstand (νοητόν) gegeben wäre, durch den er erst in die Aktualität kommt. Sein Wesen würde in seinem Vermögen liegen; er wäre in einem grundlegenden Sinne rezeptiv. Das Vermögen ist aber ontologisch von niedrigerem Wert als die Aktualität, so dass der gedachte Gegenstand damit würdiger wäre. (iii) Der Intellekt muss das Göttlichste und Würdigste denken, was ohne Veränderung ist; der Intellekt muss also „immer dasselbe“ (τὸ αὐτὸ

³¹ Vgl. EN X 7, 1177a26f.: „und natürlich verbringen diejenigen, die [schon] wissen, ihre Zeit lustvoller als die, die [erst] nach Wissen suchen“ (Übersetzung: U. Wolf). Bei der Lust des Betrachtens handelt es sich um eine ‚einfache Lust‘, die in Verbindung mit der Aktualisierung eines in der naturgemäßen Verfassung befindlichen Vermögens auftritt. Hier gibt es im Unterschied zum ‚akzidentell Lustvollen‘, das sich bei der Wiederherstellung des naturgemäßen Zustands eines Lebewesens zeigt und dem also ein Mangel vorangeht, keine entgegengesetzten Leidzustände (EN VII 13, 1152b33–1153a7; VII 15, 1154b15–20; X 1173b16–20, X 4, 1174b20–22). Hierzu genauer K. Corcilius, *Streben und Bewegen. Aristoteles’ Theorie der animalischen Ortsbewegung*, Berlin/New York 2008, 75–77.

³² Andere Würdeprädikate, die bei Aristoteles einen bestimmten ontologischen Rang anzeigen, sind τίμιον und ἀγαθόν mit ihren jeweiligen Komparationsformen (z. B. Met. VI 1, 1026a21).

³³ „Denn er gilt als das Göttlichste von dem, was sich uns zeigt, wie er aber beschaffen sein muß, um das zu sein, hat gewisse Schwierigkeiten“ (1074b16–17; Übersetzung: Szlezák).

ἀεὶ) denken.³⁴ Alle drei Kriterien werden nun einzig und allein vom Intellekt Gottes erfüllt: Ihm allein ist es möglich, kontinuierlich das Würdigste zu denken, ohne sich gleichzeitig von diesem Gegenstand abhängig zu machen. Dies gelingt ihm dadurch, dass er bloß sich selbst denkt, insofern er ja das Beste von allem Seienden ist. Als würdigste Gattung des Seienden ist er in exklusiver Weise auf sich selbst bezogen, also auf keine anderen intelligiblen Objekte.

In der Erwiderung auf den möglichen Einwand, dass doch kognitive Tätigkeiten (Wahrnehmung, Meinung, diskursives Denken, Wissen) immer auf etwas anderes bezogen sind (ἀεὶ ἄλλου) und nur nebenbei auch auf sich selbst, der reflexive Aspekt also dem intentionalen nachgeordnet ist und durch diesen überhaupt erst zustande kommt,³⁵ macht Aristoteles darauf aufmerksam, dass auch beim menschlichen Denken im Bereich der ‚Formen ohne Materie‘ diese selbstbezogene Struktur angetroffen werden kann, also nicht völlig unplausibel ist (Met. XII 9, 1074b35–1078a5).³⁶ Beim Menschen allerdings – und das ist nun m. E. entscheidend – liegt diese Struktur in einer anderen Weise vor: Hier denkt der Intellekt erst dann sich selbst, wenn er im Modus der ‚ersten Entelechie‘ ist, d. h. nach dem Lernen über eine kognitive ἔξις verfügt. Im Lernen hat er die intelligiblen Formen aufgenommen³⁷ und ist, da er vor allem Wissenserwerb in reiner Potenz vorlag, also nichts von den Dingen der Wirklichkeit nach war (De an. III 4, 429a21–24), mit den intelligiblen Gegenständen selbst identisch geworden³⁸. Die intelligiblen Gegenstände zu besitzen, sie also zu kennen, heißt für den Intellekt, mit ihnen identisch zu sein; Intellekt und Gedachtes sind in diesem Falle dasselbe. Wenn der Erkennende durch die Rezeption der intelligiblen Formen jedes einzelne Denkbare geworden ist, ist er ein Wissender auf der Stufe der ‚zweiten Potenz‘ oder der ‚ersten Entelechie‘: Er ist zwar dann immer noch einer, der dem Vermögen nach ein Betrachtender ist, kann aber im Unterschied zu demjenigen, der bloß die Anlage zum Wissenserwerb hat, jederzeit „durch sich selbst“ in die Tätigkeit übergehen, weil seine Gegenstände

³⁴ Wie *M. Bordt*, Aristoteles’ ‚Metaphysik XII‘, Darmstadt 2006, 145, zu Recht herausstellt, ist in 1074b21–27 noch nicht entschieden, ob der Intellekt sich selbst oder etwas anderes denkt: „Die Behauptung in (ii), die Vernunft denke das Göttlichste und Würdigste, und zwar ohne Veränderung, ist aber dennoch offen für die Auffassung, dass die Vernunft sich selbst zum Objekt hat.“

³⁵ Hierzu *K. Oehler*, Der Unbewegte Beweger als sich selbst denkendes Denken, in: *Ders.*, Der Unbewegte Beweger des Aristoteles, Frankfurt am Main 1984, 72.

³⁶ Im Hintergrund steht hier Platons Auseinandersetzung mit der Möglichkeit selbstreferenzieller geistiger Akte; vgl. *Charmides*, 168d–e.

³⁷ Der menschliche Intellekt ist wie die Wahrnehmung ein rezeptives Vermögen, das allerdings aufgrund seiner Organlosigkeit in einem physischen Sinn leidensunfähig ist (De an. III 4, 429a13–18; III 5, 430a14–15). Daraus folgt seine ‚Plastizität‘: Im Unterschied zur Wahrnehmung wird er durch besonders ‚intensive Objekte‘ nicht beeinträchtigt oder gar zerstört, sondern eher noch angeregt (429a29–b5).

³⁸ Diese Identität ist, wie wir aus De an. III 8, 431b28–432a1 erfahren, durch die intelligible Form vermittelt; durch die intelligible Form als kognitives Hilfsmittel wird der Denkende mit dem Denkbaren identisch. Hierzu *J. Owens*, Form and Cognition in Aristotle, in: *Ancient Philosophy* 1 (1980), 17–27.

schon „in der Seele“ sind (De an. II 5, 417a26–28, b23–24; III 4, 429b5–9). Diese Aktualisierung besteht folglich in nichts anderem, als dass der Intellekt sich selbst denkt.³⁹ Für den Menschen ist die reflexive Tätigkeit also erst dann möglich, wenn „etwas anderes“ (ἕτερόν τι), also bestimmte intelligible Gegenstände, vorher rezipiert wurde(n). Hierin zeigt sich die Endlichkeit menschlichen Denkens: Dem menschlichen Geist ist es nicht möglich, in einer unvermittelten Weise bei sich zu sein. Er kann erst dann im Sinne der Selbstbeziehung tätig sein, wenn er die intelligiblen Gegenstände besitzt.⁴⁰ Dieses Sich-selbst-Denken ist inhaltlich durch die vorher aufgenommenen Gehalte bestimmt und somit in seiner Würde von diesen abhängig.

Demgegenüber kann Gott kontinuierlich sich selbst denken, ohne vorher fremde Gegenstände aufnehmen zu müssen; sein Denken ist dem Wesen nach nicht-rezeptiv. Er ist in einem eminenten Sinn autark, während der Mensch in einem grundlegenden Sinn auf anderes Seiendes angewiesen und bezogen ist. Die Selbstreflexion beruht beim Menschen darauf, dass seine Seele „gewissermaßen alles Seiende ist“ (De an. III 8, 431b21) und im aktuellen Wahrnehmen und Denken zu allem Seienden werden kann. Der Mensch ist also auch in seinem höchsten kognitiven Vollzug letztlich auf die Welt und damit auf ‚das Andere‘ angewiesen.⁴¹ Damit zeigt sich die betrachtende Tätigkeit des Menschen der betrachtenden Tätigkeit Gottes gegenüber als bloß ähnlich, nicht aber mit dieser identisch:

³⁹ Zu dieser Interpretation vgl. *L. P. Gerson*, *Ancient Epistemology*, Cambridge 2009, 79: „This is a claim that perhaps causes more consternation among critics of Aristotle than it should. In fully fledged thinking, one is aware of the presence of intelligible form in oneself. The identity of thinker and object of thinking consists in the fact that if thinker and object of thinking were not identical, the object of thinking would be like the object of thinking prior to its being cognised, that is, prior to ‘possessing’ it. Once we realise that we have to distinguish between first actualisation and second actualisation or between ‘possessing’ and ‘having’ intelligible form, we see that in order to avoid an obvious infinite regress, we have to recognise the identity of thinker and object of thinking. In addition, since a thing’s identity comes, as we have seen, from its form, and since the intellect is, prior to thinking, without forms in it, the presence of form is its acquisition of an identity.” Daher kann man in De an. III 4, 429b9 gegen die Emendation von Bywater an δὲ αὐτὸν festhalten.

⁴⁰ Siehe dazu *Ch. H. Kahn*, *Aristotle on Thinking*, in: *M. C. Nussbaum/A. Oksenberg Rorty* (Hgg.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford 1992, 374–375: „For our purposes in understanding the self-awareness of the human intellect we can say this: nous in us knows itself in knowing the intelligible forms, in comprehending the essences and the formal structure of the natural world, of mathematics, and of any other object of noetic contemplation. For it has no other structure of its own. Hence the self-awareness of nous just is the formal structure of the universe become aware of itself. This is partially realized in us to the extent that we live the life of theōria, fully realized in the divine intellect. We as individuals have no noetic awareness of our own intellect except as actually understanding more or less the rational structure of the universe.”

⁴¹ Die grundsätzliche Abhängigkeit des theoretischen Lebens von der Polis betont *O. Höffe*, *Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles*, in: *Ders.*, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979, 32: Das Überschreiten der Polismatur meine „kein striktes Verlassen, sondern eine Art immanenter Transzendenz: ein Überschreiten, das doch mit dem Verbunden bleibt, das überschritten wird. Auch auf der höchsten Stufe seiner Vernünftigkeit, im Vollzug der Theorie, kann der Mensch seine stoffliche Bedingtheit nicht abstreifen. Das Leben in der Freiheit des Geistes bleibt permanent an die Bedingungen der Polis zurückgebunden. Ein rein theoretisches Leben zu finden ist dem Menschen nicht möglich.“

Denn für die Götter ist das Leben insgesamt glücklich, für die Menschen, soweit eine Ähnlichkeit mit dieser Tätigkeit vorhanden ist (ἐφ' ὅσον ὁμοιωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνέργειας ὑπάρχει)“ (EN X 8, 1178b26–27; Übersetzung: *Wolf*).

Diese Ähnlichkeit bezieht sich auf die Art und Weise, wie eine bestimmte Tätigkeit ausgeführt wird. Gott verwirklicht in einer uneingeschränkten und vollkommenen Weise das, was es heißt, im Sinne der θεωρία tätig zu sein, indem er nichts anderes tut, als in exklusiver Weise sich selbst zu denken. Seine Tätigkeit ist unter allen Seienden im Kosmos am kontinuierlichsten, am lustvollsten, am meisten autark und ausschließlich selbstzwecklich; daher führt er das beste und schönste Leben. Die θεωρία des Menschen dagegen besteht, wie sich gezeigt hat, in einem durch fremde Gegenstände vermittelten kognitiven Selbstbezug. Insofern ist das Sich-selbst-Denken des Menschen, in dem die θεωρία besteht, dem Denken Gottes bloß ähnlich. Der Mensch verwirklicht die θεωρία lediglich in einem eingeschränkten Sinne; er nähert sich der vollkommenen Tätigkeit Gottes bloß an und zeigt sich dieser als „am nächsten verwandt“ (EN X 8, 1178b23) und daher als „am meisten von den Göttern geliebt“ (X 9, 1179a24).

(2.) Die vorangehenden Überlegungen haben gezeigt, dass beim Menschen die Betrachtung eine Aktualisierung einer kognitiven *hexis* ist und damit auf einem Wissenserwerb beruht; dafür ist im Bereich des Notwendigen und Allgemeinen die Wissenschaft (ἐπιστήμη) zuständig.⁴² Aristoteles definiert die intellektuelle Tugend der Weisheit, gemäß der sich die Betrachtung vollzieht, als eine Verbindung von Wissen aus Beweis (ἐπιστήμη) und der reflektierten Kenntnis der Prinzipien (νοῦς), von denen jeder Beweis ausgeht.⁴³ Der menschliche βίος θεωρητικός ist somit die Vollendung einer bestimmten Wissenschaft, und der Betrachtende ist in erster Linie ein Ursachen-Forscher; Gott dagegen ist keiner, der vorher etwas gelernt hat, noch war schon immer alles in seinem Geist, um es anschließend zu erschaffen.⁴⁴ Aus dieser Verwiesenheit auf die Wissenschaft ergibt sich, dass das menschliche Betrachten nicht allein in einer isolierten intellektuellen Schau⁴⁵ be-

⁴² Zu Aristoteles' Verständnis von ἐπιστήμη vgl. An. Post. I 2; I 33; EN VI 3.

⁴³ EN VI 7, 1141a17–20: „Folglich muß der Weise nicht nur das wissen, was aus den Prinzipien folgt, sondern er muß auch eine wahre Auffassung von den Prinzipien haben. Die Weisheit wird also intuitive Vernunft *und* Wissenschaft sein – Wissenschaft sozusagen mit einem Haupt, welche die am höchsten geschätzten Gegenstände hat“ (Übersetzung: *Wolf*).

⁴⁴ Es liegt in der Konsequenz unserer Interpretation, dass der aristotelische Gott nicht allwissend ist. Der Bezug auf andere Objekte und damit auf die sublunare Welt würde seinen ontologischen Status mindern. Daraus folgt auch, dass es keine ‚göttliche Perspektive‘ auf die Welt gibt, in der wir die Dinge so erkennen könnten, wie sie Gott in seinem Geist gegenwärtig waren, bevor er sie schuf.

⁴⁵ Wenn Aristoteles in EE VIII 2, 1249b17, von einer ἡ τοῦ θεοῦ θεωρία spricht, dann meint er hier nicht eine unmittelbare Schau Gottes, sondern so viel wie Betrachtungen anzustellen über die ontologisch höchsten Gegenstände, auf welche das Seiende in seiner Gesamtheit bezogen ist (vgl. W. *Kullmann*, Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles, in: O. *Höffe*, Aristoteles – Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, 256–257). Eine transdiskursive und rein empfangende Schau Gottes wie etwa bei Thomas von Aquin (vgl. S. th. q.12 a.1) ist für Aristoteles aus dem Grund undenkbar, als der Erste Unbewegte Bewegter nicht als Person gelten kann, d. h. als

steht, sondern in einem diskursiven Durchdenken des erworbenen Wissens, das als solches Freude bereitet: Der Betrachtende hat einen Überblick über ein Netz von miteinander verbundenen Begriffen, er ‚durchschaut‘ die Wissenschaft in ihrer Ganzheit und Differenziertheit und kann mühelos erkennen, wie die verschiedenen Begriffe miteinander verflochten sind.⁴⁶ Sein Wissen ist vergleichbar mit einer genauen Landkarte über die grundlegenden Strukturen der Wirklichkeit.

Doch welche Wissenschaft betreibt der Betrachtende? Kann er ein Physiker sein, oder kommt nur ein Theologe infrage? In Met. I 1 wurden die Ausdrücke σοφός und σοφία so eingeführt, dass sie auf ein Wissen folgen, das auf der Kenntnis der Ursachen beruht (981a24–28).⁴⁷ Die Weisheit ist irgendwie an eine Wissenschaft von Ursachen gekoppelt; es ist klar, so beendet Aristoteles die Analyse unseres Vorverständnisses in Met. I 1, dass die Weisheit eine Wissenschaft von *bestimmten* Ursachen und Prinzipien ist (982a2–3: περί τινος ἀρχᾶς καὶ αἰτίας).⁴⁸ Von welchen Ursachen und Prinzipien die „gesuchte Wissenschaft“ handelt, wird im nächsten Kapitel durch die Analyse der gewöhnlichen Annahmen, die wir über den Weisen haben, beantwortet (Met. I 2, 982a6–b10). Alle diese Annahmen, die Aristoteles vor dem Hintergrund seiner eigenen Prämissen erläutert, laufen auf die Weisheit als eine besondere, höchste Wissenschaft hinaus, die sich mit den *ersten* Ursachen und Prinzipien beschäftigt und die anderen Wissenschaften überragt. Sie ist von göttlichem Charakter, weil sie Gott zum Gegenstand hat, der das höchste Prinzip der Wirklichkeit ist. Insofern scheint der Betrachtende auf den ersten Blick nur ein Theologe sein zu können. In Met. VI 1 spricht Aristoteles allerdings von „drei theoretischen Philosophien“: Mathematik, Physik und Theologik (1026a18–19). Bei diesen dreien handelt es sich nun nicht um Einzelwissenschaften im herkömmlichen Sinne wie etwa Zoologie, Astronomie oder Geometrie, sondern um Grundlagenuntersuchungen, die eine ganze Gattung des Seienden reflektieren:⁴⁹ Die Physik untersucht als Naturphilosophie die Seinsweise der natürlichen, also der wahrnehmbaren und bewegten Substanzen; die allgemeine Mathematik beschäftigt sich mit der Seinsweise, wie sie Quantitäten zukommt; und die Theologik mit der spezifischen

ein Individuum, das mittels Eigennamen und Kennzeichnungen anrufbar und ansprechbar ist und nach dessen Erkenntnis man sich in einer kognitiven wie auch affektiven Weise sehnt (vgl. Ps 27,8; Ps 42,2–3; 1 Kor 13,12).

⁴⁶ Vgl. *Kenny*, 104.

⁴⁷ „Gleichwohl meinen wir, daß jedenfalls das Wissen und das Verstehen der Kunst in höherem Maße zukommt als der Erfahrung, und wir halten die Vertreter der Kunst für weiser als die nur Erfahrenen, in der Überzeugung, daß die Weisheit sich bei allen auf Grund des Wissens einstellt; und so urteilen wir, weil die einen die Ursachen kennen, die anderen nicht“ (Übersetzung: *Szlezák*).

⁴⁸ Den Abschnitt 981b25–29 kann man mit Jaeger als eine spätere Hinzufügung durch Aristoteles selbst ansehen.

⁴⁹ Man könnte auch von ‚regionalen Ontologien‘ sprechen.

Weise, in denen die göttlichen Substanzen sind.⁵⁰ Die einzelnen Wissenschaften, die diesen Grundlagenuntersuchungen untergeordnet sind, machen von den Grundbegriffen Gebrauch, die in diesen erörtert werden (z. B. von dem Begriff der φύσις, von dem Begriff der Bewegung, von dem Begriff der Zahl etc.). Innerhalb dieser drei theoretischen Philosophien gibt es aber eine Hierarchie: Gäbe es neben den natürlichen Substanzen keine getrennten und unbewegten, so wäre die Physik die „erste Wissenschaft“.⁵¹ Gibt es aber eine getrennte und unbewegte Substanz, was Aristoteles in Met. XII 6–7 nachweist, dann ist diese den natürlichen Substanzen vorgeordnet und die Philosophie, die sie behandelt, die erste. Diese ‚Erste Philosophie‘ oder Theologik steht aber nicht unverbunden über den anderen Wissenschaften, indem sie lediglich einen höheren Seinsbereich behandeln würde; vielmehr ist es ihre Aufgabe, auf der Grundlage der Kenntnis der höchsten Seinsweise den jeweiligen Bezug der anderen Seinsweisen zur höchsten Substanz aufzuzeigen. Da Gott als das höchste Seiende in paradigmatischer Weise das verwirklicht, was es heißt zu sein (nämlich Getrenntheit und Bestimmtheit), lässt sich im Blick auf ihn auch alles andere Seiende in seinem Sein verstehen. Grundlage hierfür ist Aristoteles’ gegen Parmenides gerichtete Lehre, dass das Seiende „in vielfacher Bedeutung ausgesagt wird, jedoch in Beziehung auf Eines und eine bestimmte Natur und nicht homonym“ (Met. IV 2, 1003a33–34). Die verschiedenen Dinge, die mit dem Ausdruck „seiend“ bezeichnet werden, lassen sich in verschiedene oberste Gattungen unterscheiden, die jeweils in einem anderen Sinn als „seiend“ bezeichnet werden, zwischen denen aber dennoch ein Zusammenhang besteht. Dieser besteht in der Weise, dass es eine ausgezeichnete Seinsweise gibt, nämlich die οὐσία als wahrnehmbare Einzelsubstanz, die in einem primären Sinn als „seiend“ bezeichnet wird, während die anderen akzidentellen Seinsweisen nur in einem abgeleiteten Sinn „seiend“ genannt werden, insofern sie in einer jeweils anderen (äußerlichen) Beziehung zur primären Instanz stehen. Diese durch einen einheitlichen Bezugspunkt zustande kommende *nicht-generische* Beziehungseinheit sichert den Gegenstand jener besonderen Wissenschaft, „die das Seiende als Seiendes und die diesem an sich zukommenden Eigenschaften untersucht“ (Met. IV 1, 1003a21–22); sie verhindert, dass die Wirklichkeit in eine Vielzahl von Seinsweisen auseinanderfällt und damit die ‚von alters her gestellte Frage‘, „was das Seiende sei“ (τι τὸ ὄν), sich nicht mehr sinnvoll stellen und in einer eigenen ‚Wissenschaft vom Seienden‘ behandeln ließe. Durch die *prohen*-Einheit gewinnt Aristoteles außerdem ein primär Seiendes, an das die

⁵⁰ Hier orientiere ich mich an *M. Frede*, The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics, in: *Ders.*, Essays in Ancient Philosophy, Oxford 1987, 86: „[I]t is clear that not just theology, but also physics and mathematics [...] do concern themselves not just with a particular kind of beings, but also with a particular way of being peculiar to their objects.“

⁵¹ Die Eigenschaft der Getrenntheit ist also höherrangiger als die der Unbewegtheit, weshalb die Physik der Mathematik vorgeordnet ist. Vgl. auch Met. XII 8, 1073b3–5.

schon von den Vorgängern aufgeworfene Frage nach den ersten Ursachen und Prinzipien gerichtet werden kann. Auf diese Weise kann er die Ontologie mit der Aitiologie verbinden (1003a26–32). Die Frage, was das Seiende sei, kann an der primären Instanz, der οὐσία, ansetzen und von dort aus als Frage nach den Prinzipien und Ursachen der οὐσία weitergeführt werden (Met. IV 2, 1003b18–19). In den Substanzbüchern zeigt sich das εἶδος im Sinne der Form als die „erste Substanz“ (πρῶτη οὐσία: VII 7, 1032b2), d. h. als Ursache für das Sein des Einzeldings (V 8, 1017b15–16). Doch auch das εἶδος als Form der wahrnehmbaren Substanzen erfüllt die beiden Merkmale der Substantialität, nämlich Getrenntheit und Bestimmtheit, nur in einer unvollkommenen Weise, insofern es bloß „begrifflich getrennt“ (VIII 1, 1042a29) ist. Wenn wir wissen wollen, was die οὐσία als primär Seiendes ausmacht, müssen wir die göttliche οὐσία studieren, die als ‚reine Form‘ die Merkmale der Substantialität in vollkommener Weise verwirklicht. Weil die göttliche Substanz in einer vollkommenen Weise realisiert, was es heißt zu sein, und damit den explanatorischen Fokus alles Seienden bildet, ordnet Aristoteles der Theologie die allgemeine Untersuchung des Seienden als Seiendem und seiner notwendigen Attribute zu:

Wenn es aber eine unbewegte Substanz gibt, so ist diese primär und die [über sie handelnde] Philosophie die erste, und allgemein ist sie in der Weise, weil sie die erste ist. Und dieser Wissenschaft würde es zukommen, das Seiende als Seiendes zu betrachten, sowohl was es ist als auch das ihm als Seiendem Zukommende“ (Met. VI 1, 1026a29–32).⁵²

Die Frage, welche Wissenschaft der Betrachtende ausübt, können wir also so beantworten, dass er alle drei „theoretischen Philosophien“ betreiben kann: Es handelt sich um drei verschiedene Arten, die Weisheit anzustreben, wengleich sie alle letztlich auf die ‚Erste Philosophie‘, die sich mit der „würdigsten Gattung des Seienden“ beschäftigt (1026a21), bezogen sind.⁵³

(3.) Daraus ergibt sich folgende Konsequenz: Auch der Physiker, also derjenige, der nur die ‚Zweite Philosophie‘ betreibt, kann ein kontemplatives Leben führen. Dieses beruht dann auf der Beschäftigung mit dem von Natur aus Seienden, also den wahrnehmbaren und bewegten Substanzen, deren ursächliche Zusammenhänge er erforscht. An ihrer Differenziertheit und Ordnung erfreut er sich, wenn er sein Wissen über sie betrachtet.⁵⁴ Die kontemp-

⁵² Zu der hier skizzierten ‚unitarischen Interpretation‘ vgl. *G. Patzig*, Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles, in: *KantSt* 52 (1960/61), 185–205; *Owens*, *Doctrine of Being*; besonders *Frede*, *The Unity of General and Special Metaphysics*.

⁵³ Vgl. *Owens*, *Notion of Wisdom*, 15–16. Vgl. auch *Kullmann*, 256.

⁵⁴ Das kommt besonders deutlich in Part. an. I 5 zum Ausdruck: „Denn auch bei dem, was daran unansehnlich ist, gewährt die Natur, die es geschaffen hat, bei der Untersuchung in gleicher Weise denen, die imstande sind, die Ursachen zu erkennen und die von Natur aus Philosophen sind, unermeßliche Freuden. Denn es wäre widersinnig und seltsam, wenn wir an der Betrachtung von Abbildungen dieser Dinge Freude haben, weil wir dann die Kunst, die sie geschaffen hat, in unsere Betrachtung mit einbeziehen, zum Beispiel die Malerei oder Plastik, aber die Betrachtung der natürlichen Dinge selbst nicht noch mehr schätzen würden, zumal wenn wir imstande sind, die Ursachen zu durchschauen. Deshalb darf man nicht in kindischer Weise einen Widerwillen gegen die Untersuchung der niedriger stehenden Lebewesen haben.“

lative Lebensform des Menschen ist somit nicht auf bestimmte Objekte festgelegt. Sie gleicht eher einer Haltung, in der man die Forschung nach den Ursachen innerhalb eines bestimmten Gebiets betreibt. Eine solche ‚kontemplative Haltung‘ gegenüber der Wirklichkeit reicht sogar in den Raum der Wahrnehmung hinein: Der Mensch kann sich im Unterschied zum Tier an den wahrnehmbaren Gegenständen „an sich“ erfreuen (z. B. am Duft von Blumen) und nicht bloß „akzidentell“, also im Hinblick auf die ersehnte Beseitigung eines körperlichen oder emotionalen Mangelzustands (EN III 13; Sens. 443b26–27). Diese spezifisch menschliche Sinnesfreude liegt in der Proportionalität und Bestimmtheit der konkreten wahrnehmbaren Qualität begründet (De an. III 2, 426a27–b7). Wir freuen uns an den sinnlichen Gegenständen als solchen, dass sie so sind, wie sie sind, und sind damit ganz ‚bei den Dingen‘ und nicht bei irgendeinem Bedürfnis, nach dessen Erfüllung wir die wahrnehmbare Wirklichkeit abtasten. In einem ersten Schritt wird damit schon auf der ästhetischen Ebene unsere Liebe nach dem Bekannten, Sichtbaren und Klaren erfüllt (Protr. B 102 *Düring*). Das Sehen nimmt hier die erste Stelle ein, weil es uns die differenzierteste Bekanntschaft mit der sinnlichen Wirklichkeit gewährt. Dieses ‚kontemplative Sehen‘ ist die Vorstufe zur rein theoretischen Erforschung der intelligiblen Strukturen der Wirklichkeit, auf der die betrachtende Lebensform beruht.⁵⁵

(4.) Schließlich hat die betrachtende Lebensform auch eine existenziell-praktische Komponente: Der Weise kennt die verschiedenen Seinsweisen und weiß um ihre verschiedene ontologische Würde; er weiß, dass der Mensch nicht das Beste im Universum ist (EN VI 7, 1141a33–b2). Aus der kognitiven Ausrichtung auf die unvergänglichen Substanzen kann er Stabilität für sein Leben gewinnen.⁵⁶ Damit spielt die kontemplative Lebensform auch für die Bewältigung seiner Endlichkeit eine wichtige Rolle.

IV.

Wir haben herausgearbeitet, in welchen Punkten sich das betrachtende Leben des Menschen von dem des Gottes unterscheidet. Das Sich-selbst-Denken, in dem die $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ des Menschen besteht, ist im Unterschied zu demjenigen Gottes ein vermitteltes. Als ein solches ist die $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ des Menschen an den Erwerb von Wissen gebunden und insofern grundlegend auf die

Denn in allem Natürlichen ist etwas Wunderbares enthalten“ (645a7–22; Übersetzung: W. Kullmann).

⁵⁵ Siehe *Welsch*, 410: „So ist dann aber auch der Überschnitt in die betont erkennende Haltung nur mehr geringfügig. Er setzt nur fort, was mit der Gegenstandswendung der Lust schon begonnen wurde.“

⁵⁶ Vgl. Protr. B 50 (*Düring*): „Denn er allein lebt mit dauerndem Blick auf die Natur und auf das Göttliche. Wie ein guter Schiffskapitän vertäut er sein Leben an dem, was ewig und beharrend ist, läßt dort den Anker fallen und lebt als sein eigener Herr.“

Fülle der Wirklichkeit verwiesen. Die menschliche Kontemplation ist weiterhin nicht an eine bestimmte Wissenschaft gebunden, sondern kann grundsätzlich jede theoretische Wissenschaft vollenden. In der theoretischen Lebensform kommt damit nicht die radikale Spannung des menschlichen Seins zwischen seiner leib-seelischen Verfasstheit, die in vielfältige natürliche und soziale Beziehungen eingebettet ist, und dem vollkommen freien Leben Gottes, das in einer exklusiven Weise selbstzentriert ist, zum Vorschein. Vielmehr zeigt sich auch hier jene klassische Bestimmung des Menschen als zutreffend, die ihn als ein für die Fülle der Wirklichkeit offenes und darauf verwiesenes Wesen zeigt: *anima est quodammodo omnia*.⁵⁷

⁵⁷ Für hilfreiche Kritik und Verbesserungsvorschläge danke ich Klaus Corcilus, Rolf Geiger, Anton Friedrich Koch und einem Gutachter dieser Zeitschrift.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
 Hermann-Herder-Str. 4
 D-79104 Freiburg im Breisgau
 Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
 E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 1 · 2011

ABHANDLUNGEN

Stephan Herzberg

Theoretische Lebensform und Natur des Menschen bei Aristoteles 1

Dieter Witschen

Typologien von Tugenden. Ein Überblick 18

Hermann-Josef Sieben S.J.

Velut oraculum a deo profectum. Erasmus von Rotterdam über das ökumenische Konzil 38

Rotraud Wielandt

Islam – die vernünftigeren Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität 73

Bernhard Körner

Der wirkliche Jesus, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne. Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes 95

BEITRAG

Oliver J. Wiertz

Der Eigene und der Wahre Gott 113

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.

HAUPTSCHRIFTLITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. PHIL. STEPHAN HERZBERG

Eberhard Karls Universität
Abteilung für philosophische Grundfragen
der Theologie
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: stephan.herzberg@uni-tuebingen.de

DR. DIETER WITSCHEN

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

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: sieben@sankt-georgen.de

PROF. DR. DR. H. C. ROTRAUD WIELANDT

Holzmarkt 3 a
96047 Bamberg
E-Mail: r.wielandt@t-online.de

UNIV.-PROF. DR. BERNHARD KÖRNER

Burggasse 3
A-8010 Graz
E-Mail: bernhard.koerner@uni-graz.at

PROF. DR. DR. OLIVER J. WIERTZ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: wiertz@sankt-georgen.de

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Typologien von Tugenden

Ein Überblick

VON DIETER WITSCHEN

Für die Entwicklung einer Tugendethik sind keineswegs nur Grundsatzfragen relevant wie etwa die, welche die Bestimmungsmerkmale einer Tugend oder von Tugenden sind, was ihr *Proprium* ausmacht, warum die Tugend eine Kategorie *sui generis* bildet, auf die im Gesamt der Ethik nicht verzichtet werden kann, wie sich die Grundidee der Tugend zu anderen ethischen Grundideen wie denen des Wertes oder des Sollens (der Pflicht) verhält, in welchem Verhältnis Tugend- und normative Ethik zueinander stehen, von welchen anthropologischen Grundannahmen das Tugendverständnis bestimmt wird, wie in Sonderheit das Zusammenwirken von praktischer Vernunft, volitiven Strebungen und Emotionen bzw. Affekten gesehen wird, ob und ggf. inwiefern ein Zusammenhang zwischen Tugend und Glück besteht, inwiefern Tugenden lehr- und lernbar sind. Von Interesse sind ebenfalls die einzelnen Tugenden selbst – sollen sie doch der Person als Haltungsbilder zur Orientierung dienen, die nach Modellen für eine moralisch gute Lebensführung fragt. An ihrer Orientierungskraft hat sich der Sinn einer Tugendethik zu erweisen.

Für eine phänomenologisch orientierte Tugendethik ist nun eine Mannigfaltigkeit von Grundhaltungen unübersehbar. In Anbetracht ihrer Pluralität drängt sich für die ethische Reflexion – im Unterschied zur Paränese, zu deren Gebrauch, wie etwa anhand der neutestamentlichen Tugendkataloge (z. B. 2 Kor 6,6f.; Gal 5, 22f.; Phil 4,8; Kol 3,12) ersichtlich, eine systematische Ordnung der Grundhaltungen nicht notwendig ist – die Aufgabe einer Strukturierung beziehungsweise Systematisierung auf. Von der Antike bis in die Gegenwart hinein sind von philosophischen und theologischen Ethikern immer wieder Typologien entwickelt oder benutzt worden. Oftmals griffen sie auf bewährte beziehungsweise etablierte Einteilungen zurück, von denen die *divisio* in die Kardinaltugenden einerseits und die in die theologischen Tugenden andererseits die bekanntesten sein dürften. Wie zu demonstrieren sein wird, wurden von diesen Ethikern in der Vergangenheit wie in der Gegenwart aber auch andere Klassifizierungen moralischer Grundhaltungen vorgenommen. Es lassen sich prägnante Tugendkataloge etwa in Form einer Dichotomie finden oder, wie bei den theologischen Tugenden, in Form einer Trichotomie oder, wie bei den Kardinaltugenden, in Form einer Tetratomie; ebenfalls vorfindbar sind erheblich umfangreichere Tugendlisten wie etwa bei Aristoteles¹, dem Tugendethiker *par excellence*.

¹ Etliche Tugenden listet *Aristoteles* zum Beispiel in seiner Nikomachischen Ethik II 7, 1107b–1108b, oder in seiner Rhetorik 1366b, auf.

Nicht nur von der Anzahl der Einteilungsglieder her unterscheiden sich die Typisierungen von Tugenden, sondern diese können unter unterschiedlichsten Rücksichten erfolgen.

Eingedenk des Faktums, dass in der Geschichte der Ethik zahlreiche Vorschläge entwickelt worden sind, wie die Tugenden in ihrer Vielfalt nach übergreifenden Aspekten geordnet werden könnten, dürfte ein Versuch lohnenswert sein, sich einmal einen letztlich unvollständig, ja fragmentarisch bleibenden Überblick über Möglichkeiten einer Typisierung zu verschaffen. Und zwar deshalb, weil in der einschlägigen Literatur zwar auf einzelne übliche Einteilungen der Tugenden eingegangen wird oder auch Vorschläge für neuartige Einteilungen „zeitgenössischer“ Tugenden gemacht werden, aber – soweit für mich ersichtlich – eine systematische Übersicht über die Pluriformität der Typologien kaum zu finden ist.² Diese Art der Übersicht ist eine andere als die über die Vielfalt der einzelnen Tugenden selbst.

Vorausgesetzt wird dabei ein ethisches Verständnis des Wortes ‚Tugend‘; in einem nicht-ethischen Sinne würde es dann verwendet, wenn es ganz allgemein für ‚Tüchtigkeit bzw. Tauglichkeit‘ oder ‚Vortrefflichkeit‘ oder ‚Tatkraft‘ stünde, ohne dass diese zu einem moralischen Zweck eingesetzt würden. Vorausgesetzt wird ferner, dass es nicht nur die eine Tugend gibt, sondern viele Tugenden. Mit dem Singular der einen Tugend wird der formale Inbegriff und damit die Einheit dieser ethischen Idee erfasst; mit dem Plural der vielen Tugenden werden die inhaltlichen Ausdifferenzierungen, die Spezifizierungen mit Blick auf die unterschiedlichen Handlungs- und Lebensbereiche kenntlich gemacht.³ So vielfältig das menschliche Leben mit seinen moralischen Anforderungen ist, so vielfältig sind die Tugenden. So unterschiedlich die Lebenswelten sowie die moralischen Leitbilder sind, so unterschiedlich sind die Tugenden, auf die jeweils schwerpunktmäßig die Aufmerksamkeit gerichtet ist. Vorausgesetzt wird weiterhin eine letzte Uneinholbarkeit moralischer Phänomene durch ethische Reflexion, was hier impliziert, dass von vornherein kein Anspruch auf ein vollständiges Erfassen aller Tugenden durch welche Typisierungen auch immer erhoben wird. Es gibt keinen umfassenden und feststehenden Kanon aller Tugenden; was zu den moralischen Grundhaltungen gerechnet wird, das ist teils in Entwicklung begriffen, das weist eine Offenheit auf.

² Vgl. allerdings z. B. A. W. Müller, Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens, Stuttgart [u. a.] 1998, 107–117; E. Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, 99–112.

³ In diesem Sinne differenziert I. Kant: „Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist wie alles Formale bloß eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materiale), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben“ (I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI 395).

Gleichwohl gibt es das Bemühen, mit den Typisierungen interne Strukturen der Klasse der Tugenden aufzuweisen und diese als eine facettenreiche Einheit zu begreifen, ohne dass mit der jeweiligen Typologie der Anspruch einer Standardisierung, des Schaffens eines abschließenden Kodex verbunden sein muss. Es wird davon ausgegangen, dass die einzelnen Grundhaltungen nicht beziehungslos nebeneinanderstehen oder sich gar disparat gegenüberstehen. Von der Frage, auf welche Weisen die verschiedenen Tugenden eingeteilt werden könn(t)en, ist allerdings die seit der Antike diskutierte und immer wieder aktualisierte, hier nicht zu thematisierende Frage zu unterscheiden, ob und gegebenenfalls wie die Tugenden untereinander verbunden sind, ob sie alle eine unauflöbliche Einheit bilden oder auf andere Weise miteinander verknüpft sind (*connexio virtutum*), oder ob sie wegen divergierender Charakteristika klar voneinander zu trennen sind.

Methodisch hat bewusst zu sein, dass das Gesamt der Tugenden als *totum dividendum* legitimerweise nach ganz unterschiedlichen Gesichtspunkten eingeteilt werden kann.⁴ Im Folgenden seien etliche *principia divisionis* von Tugenden vorgestellt – und dies trotz der Vielzahl immer noch in exemplarischer Absicht. Die jeweils anhand eines bestimmten *principium divisionis* vorgenommene Einteilung, die auch Untereinteilungen enthalten kann, sei zumindest in Kürze skizziert, um sich einen Eindruck davon verschaffen zu können, was es mit ihr auf sich hat.

1. *Principium divisionis*: anthropologisches Vermögen

Wie eine Tugendethik konzipiert wird, ist unter anderem davon abhängig, welche anthropologischen Grundannahmen ihr zugrunde gelegt werden, welcher Stellenwert den drei Grundvermögen: der praktischen Vernunft, des Willens und der Gefühle zugeschrieben wird, welchem Vermögen möglicherweise der Primat zuerkannt wird.⁵ Die Sicht der beteiligten Vermögen kann auch die Einteilung der Tugenden bestimmen, wofür zwei bekannte Beispiele genannt seien. So ergibt sich für Platon das Verständnis des klassisch gewordenen Schemas der vier Kardinaltugenden aus einem anthropologischen Ansatz, in antiker Sprache: aus einem Wissen über die menschliche Seele.⁶ Er differenziert zwischen drei „Seelenteilen“ des Menschen: der Vernunft, dem Mutartigen und dem Begehren. Der Vernunft korreliert die

⁴ Zu den logischen Regeln bezüglich einer *divisio* vgl. zum Beispiel A. Arnauld, *Die Logik oder die Kunst des Denkens* (1685), Darmstadt 1972, 154–157; L. S. Stebbing, *A Modern Elementary Logic*, London 1947, 106–110; A. Menne, *Einführung in die Methodologie. Elementare allgemeine wissenschaftliche Denkmethoden im Überblick*, Darmstadt 1980, 90f.

⁵ Wenn Sokrates die Tugend als lehr- und lernbares ethisches Wissen bestimmt, dann ist für sein Tugendverständnis allein das anthropologische Vermögen der praktischen Vernunft von Bedeutung, dann ist dieses ein intellektualistisches. Demgegenüber lehnt zum Beispiel D. Hume explizit ein solches Tugendverständnis ab, vertritt stattdessen ein emotivistisches (vgl. D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*; Band II, Hamburg 1978, 195–218).

⁶ Vgl. Platon, *Politeia* 434c–444a.

Tugend der Weisheit (*sophia*), die eine Grundorientierung der eigenen Praxis an der Idee des Guten ermöglicht. Dem Mutartigen korreliert die Tugend der Tapferkeit, mittels derer das Gute trotz aller Hindernisse, die sich aus negativen beziehungsweise destruktiven Affekten ergeben, umgesetzt werden kann. Dem Begehren korreliert die Tugend der Mäßigung, die die naturwüchsigen sinnlichen Triebe im Sinne der Vernunft ordnet und damit auf das Gute ausrichtet. Die Tugend der Gerechtigkeit ordnet die drei Seelenkräfte insgesamt, indem sie sowohl im Menschen selbst als auch im Verhältnis zu anderen für einen Ausgleich der antagonistischen Strebungen und damit für eine Einheit und Harmonie der Seele sorgt. Die Haltung der Gerechtigkeit besitzt der Mensch, bei dem jede Seelenkraft nach Maßgabe der Vernunft das Ihre tut und sich nicht in die Aufgaben der anderen einmischt.

Eine zweite wirkmächtige Einteilung der Grundhaltungen, die sich an anthropologischen Vermögen orientiert, ist Aristoteles' Differenzierung zwischen dianoetischen und ethischen Tugenden.⁷ Jene sind intellektuelle Tugenden, die Aristoteles in zwei Hauptgruppen unterteilt.⁸ Insofern sie sich auf die reine Theorie, auf das, was durch menschliches Tun nicht verändert werden kann, beziehen, gehören zu ihnen die Vernunft (*nous*) als Haltung, die die grundlegenden Prinzipien der Erkenntnis erfasst, die Wissenschaft (*episteme*), die aus den Prinzipien ein Wissen ableitet, sowie die Weisheit (*sophia*), die die höchsten Ursachen, die „ehrwürdigsten Dinge“ erfasst. Insofern sie sich auf das durch menschliches Tun Veränderbare beziehen, handelt es sich entweder um die praktische Vernunft im Sinne des Urteilsvermögens (*phronesis*), das sich auf das moralische, mithin in sich wertvolle Handeln bezieht, oder um die poietische Vernunft, die sich auf das technische Können, auf die Kunstfertigkeit bezieht, die mithin in sich eine nicht-moralische Fertigkeit ist. Bei der in Rede stehenden Einteilung bezeichnet Aristoteles mit ethischen Tugenden solche, die die sinnlichen Affekte beziehungsweise Antriebe im Einklang mit der Vernunft gestalten und ordnen. Sie differenzieren sich je nach den Handlungssituationen und den in ihr involvierten Affekten aus. Zu ihnen rechnet Aristoteles z. B. die Tapferkeit, die Besonnenheit, die Freigebigkeit, die Hochherzigkeit, den Sanftmut, die Wahrhaftigkeit, die Gerechtigkeit. Unter allgemeiner anthropologischer Rücksicht wird seit alters her und auch gegenwärtig⁹ den Tugenden eine zweifache Aufgabe zugewiesen: zum einen die Kultivierung der Vernunft und zum anderen die Kultivierung der Gefühle – jeweils insofern sie für eine moralisch gute Lebensführung notwendig sind.

⁷ Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik I 13, 1103a.

⁸ Vgl. ebd. V 2, 1139a

⁹ Vgl. etwa *Müller* (siehe Anmerkung 2), 101–150.

2. *Principium divisionis*: inhaltliche Referenz

Mit ihren Tugenden als Haltungen verhält sich die Person zu etwas. Der inhaltliche Referenzpunkt gehört zu den klassischen Einteilungsgründen. In der Tradition der Tugendethik, wie sie in der Antike und im Mittelalter ausgebildet worden ist, wird im Wesentlichen zwischen zwei inhaltlichen Bezugsgrößen differenziert. Zum einen beziehen sich Tugenden auf Handlungsweisen. Wer etwa die Tugend der Gerechtigkeit besitzt, der erkennt prinzipiell die Rechte anderer an und orientiert sich in seinem Handeln an dem, was er anderen schuldet. Was die Haltung der Gerechtigkeit der Sache nach beinhaltet, das ergibt sich gnoseologisch aus dem, was das Handlungsprinzip der Gerechtigkeit fordert. Im Falle der Verteilung von Gütern sind die Grundsätze der *iustitia distributiva* einschlägig, beim Tausch, bei dem eine Äquivalenz von Leistung und Gegenleistung herzustellen ist, die der *iustitia commutativa* und bei den geschuldeten Leistungen des Einzelnen für die Gemeinschaft die der *iustitia legalis*. Wenn in Erörterungen der Tugend der Gerechtigkeit regelmäßig die genannte Unterteilung in die drei Arten der Gerechtigkeit anzutreffen ist, dann wird von der Bezogenheit der Haltung auf die jeweilige Handlung(sweise) ausgegangen. Je nach Handlungsbereich können schwerpunktmäßig unterschiedliche Tugenden gefragt sein: so im zwischenmenschlichen Bereich Haltungen wie Solidarität, Treue, Wahrhaftigkeit, Rücksichtnahme, Vergebungsbereitschaft; im geistigen Bereich Haltungen wie Klugheit, Umsicht, Aufgeschlossenheit; im ökonomischen Bereich Haltungen wie Einsatzbereitschaft, Sparsamkeit, Teamfähigkeit; im politischen Bereich Haltungen wie Verantwortungsbereitschaft, Toleranz, Kompromissfähigkeit, Unbestechlichkeit, Zivilcourage; im religiösen Bereich Haltungen wie Ehrfurcht, Demut, Dankbarkeit, Gelassenheit, Hoffnung.

Zum anderen beziehen sich Tugenden auf den Umgang mit Emotionen, Affekten, Leidenschaften, wobei teils zwischen diesen psychischen Größen differenziert wird, teils diese Wörter als Synonyma dienen. Je nach situativem Kontext regen sich unterschiedliche Gefühle im Menschen. Da es nicht in jedem Fall ethisch zu verantworten ist, dass die emotionalen Reaktionen naturwüchsig ihren Lauf nehmen, bedürfen sie der Gestaltung. Diese nimmt sich je anders aus, ob es sich nach einer klassischen Unterscheidung um konkupiszible oder um iraszible Gefühle handelt. Bei der ersten Art von Gefühlen begehrt ein Mensch auf sinnliche Weise etwas direkt; es bedarf mitunter mäßigender Impulse, so dass etwa G. H. von Wright die korrelierenden Tugenden als ‚aszetische‘ bezeichnet¹⁰. Weil der Mensch bestimmte Lust oder Unlust empfindet, ist die Tugend der Besonnenheit beziehungsweise der Mäßigung erforderlich. Bei der zweiten Art bedarf es hingegen des Mutes, da Hindernisse und Schwierigkeiten, Gefahren und Risiken zu

¹⁰ Vgl. G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, London 1963, 152.

überwinden sind, um ein Gut zu erlangen. Weil der Mensch sich beispielsweise vor etwas fürchtet oder Angst hat, ist – traditionell gesprochen – die Haltung der Tapferkeit erforderlich. Die Tugenden, die sich auf Gefühle beziehen, lassen sich ebenfalls unter anderen Rücksichten einteilen. Um nur ein weiteres Beispiel zu nennen: A. Smith differenziert zwischen achtunggebietenden Tugenden, bei denen ein Mensch sich emotional selbst beherrscht, seine eigenen Gefühle mäßigt, und liebenswerten Tugenden, bei denen er Gefühle wie Mitfreude, Mitleid, Sympathie kultiviert, er als Betrachter die Empfindungen Betroffener nachfühlt.¹¹

Ihre inhaltliche Identität können Tugenden also aus ihrer Bezogenheit auf Handlung(sweis)en, mithin auf Äußeres, oder aus ihrer Bezogenheit auf Gefühle, mithin auf Inneres, gewinnen. Unter der Rücksicht auf die inhaltliche Referenz lassen sich handlungs- und emotionsbezogene Tugenden unterscheiden. Diese Distinktion findet sich unter anderem bei Thomas von Aquin: Hinsichtlich des Tätigkeitsbereichs, auf den eine Tugend sich bezieht (*materia circa quam*), „müssen es andere sittliche Tugenden sein, welche auf Handlungen, und andere, welche auf Leidenschaften gehen“.¹²

Unter der gleichen allgemeinen Rücksicht, jedoch unter einer anderen spezifischen Hinsicht, lassen sich Tugenden, die auf bestimmte Güter oder Werte ausgerichtet sind, von solchen unterscheiden, die auf das Wollen ausgerichtet sind. Zur ersten Klasse gehören beispielsweise die Tugend der Gerechtigkeit, insofern ihr Gegenstandsbereich der Tausch und die Verteilung von Gütern nach bestimmten ethischen Kriterien ist, oder die Tugend der Freigebigkeit, insofern ihr Objekt der Umgang mit eigenen finanziellen Mitteln beziehungsweise mit Eigentum ist, oder die Tugend der Hilfsbereitschaft, insofern sie die Sorge für das Wohl anderer, die bedürftig sind oder sich in einer Notlage befinden, zum Inhalt hat, oder die Tugend der Lebensförderlichkeit, die auf den Schutz des Lebens als eines fundamentalen Wertes angesichts gegenwärtiger Gefährdungen zielt. Der Wertethiker N. Hartmann versteht die Tugenden als spezielle sittliche Werte. Für ihn resultiert aus der Relation zu unterschiedlichen „Sachverhaltenswerten“ der Plural der Tugenden.¹³

Zur zweiten Klasse gehören Grundhaltungen, die bestimmte volitive Strebungen zum Gegenstand haben. Ihnen sind solche Haltungen zuzurechnen wie Durchhaltevermögen, Standfestigkeit, Mut, Geduld, Gelassenheit, Selbstbeherrschung. Sie sind nicht von sich aus auf bestimmte Werte ausgerichtet, sondern stehen im Dienst ihrer Realisierung. Indem sie dies tun, wird die Verwendung zu moralisch schlechten Zwecken ausgeschlossen. Im Kontext von Tugenden kann mithin nicht von den Intentionen ab-

¹¹ Vgl. A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle, 1. Abschnitt, 5. Kapitel, Hamburg 1977, 27f.

¹² Thomas von Aquin, S. th. I–II, q.60, a.2, zitiert nach der Deutschen Thomas-Ausgabe, Salzburg-Leipzig 1940; Band 11, 205.

¹³ N. Hartmann, Ethik, Berlin 1962, 416–418.

strahiert werden – davon, wozu die volitiven Strebungen eingesetzt werden, des Näheren die Willensstärke eingesetzt wird. In Anbetracht der *conditio humana* sind für eine moralisch gute Lebensführung nicht nur wertorientierte Grundhaltungen erforderlich, sondern auch Grundeinstellungen, die ein dauerhaftes Wollen in verschiedenen Dimensionen ermöglichen. Wenn R. Dahrendorf in einer prägnanten Kurzdefinition Tugenden als „allgemeine Werte plus individuelle Mühe“ bestimmt¹⁴, dann kann man in ihr auch die beiden soeben genannten Klassen von Tugenden wiedererkennen. Soll eine ethische Lebensführung gelingen, so müssen beide Arten von Tugenden, die sich von der inhaltlichen Ausrichtung her unterscheiden, zusammenwirken.

Gleichsam im Sinne einer negativen Ethik, bei der etwas zu Vermeidendes den Ausgangspunkt ethischer Überlegungen bildet, wählt F. Brentano ein inhaltliches *principium divisionis*, um die Tugenden in ihrer Vielfalt zu ordnen. Er erachtet es als zweckmäßig, „die Tugenden nach den verschiedenen Weisen einzuteilen, wie einer verleitet werden kann, das Vorzügliche hintanzusetzen“¹⁵. Dem Laster der sittlichen Gleichgültigkeit, bei dem sich jemand im Bereich der ethischen Urteilsbildung der „geistigen Arbeit entzieht, obwohl er sie leisten könnte“, stellt er die Tugend der ethischen Gewissenhaftigkeit beziehungsweise der ethischen Wohlberatenheit, bei der jemand moralische Erwägungen mit besonderer Sorgfalt und Umsicht vornimmt, gegenüber. Dem Laster der Parteilichkeit, das er in drei Unterarten einteilt – in die des Egoismus, bei dem jemand sich nur von seinen eigenen Interessen leiten lässt, des „Ipsissimismus“, der mit Ausformungen eines ethischen Partikularismus gleichzusetzen ist, und des Ansehens einer Person, bei dem sich jemand in ungerechtfertigter Weise von bestimmten Vorlieben lenken lässt –, stellt er die Tugend der „sittlichen Objektivität“ gegenüber, die den Rechts- und Liebespflichten korreliert. Dem Laster des Mangels an Herrschaft über die Affekte stellt er die Tugend der wohlberatenen Askese gegenüber.¹⁶

3. *Principium divisionis*: Zeitperspektive

Ein kaum angewandtes, gleichwohl denkbares und sinnvolles Einteilungsprinzip ist die zeitliche Perspektive. Tugenden können eine bestimmte Gravitation hinsichtlich einer zeitlichen Dimension aufweisen. So können als Beispiele für vergangenheitsorientierte Tugenden dienen: die Dankbarkeit, insofern sie eine responsorische Haltung zu einer empfangenen Wohltat ist, oder die Vergebungsbereitschaft, insofern das Opfer eines erlittenen Un-

¹⁴ R. Dahrendorf, *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*, München 2008, 59.

¹⁵ F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern 1952, 370.

¹⁶ Ebd. 371–374.

rechts von seiner Grundeinstellung her bereit ist, dem Täter zu verzeihen, oder die Treue, aufgrund derer jemand grundsätzlich zu seinem gegebenen Versprechen oder Wort steht. Als Exempel für gegenwartsorientierte Tugenden können angeführt werden: die Klugheit, insofern unter ihr das Urteilsvermögen verstanden wird, mittels dessen unter den momentan gegebenen Umständen situationsgerecht, mithin *hic et nunc* das moralisch Gute und Richtige erkannt werden kann. Oder die Selbstbeherrschung, die es jemandem ermöglicht, spontan sich einstellende Impulse oder Affekte negativer oder destruktiver Natur unmittelbar zu kontrollieren und damit Herr über sich selbst zu bleiben. Oder die Barmherzigkeit, aufgrund derer jemand einem aktuell in Not Geratenen zu Hilfe kommt. Zukunftsorientiert sind beispielsweise Haltungen wie die Hoffnung, die *ex definitione* auf etwas Ausstehendes, auf etwas Möglichen, auf etwas Positives ausgerichtet ist, oder die Rücksichtnahme auf die Interessen künftiger Generationen, die zumal für den ökologischen Bereich eine prospektive Haltung ist.

Es kann allerdings auch eine Tugend in ihren Unterteilungen die drei Zeitperspektiven aufweisen, wie dies etwa für die Gerechtigkeit gilt. Insofern sie die Teilelemente der *iustitia restitutiva* und der *iustitia vindicativa* enthält, ist diese Tugend vergangenheitsorientiert – gilt es doch zum einen, angerichteten Schaden oder zugefügtes Unrecht wiedergutzumachen und zum anderen, begangene Straftaten zu ahnden. Insofern sie die Teilelemente der *iustitia commutativa* und der *iustitia distributiva* enthält, ist sie für gewöhnlich gegenwartsorientiert, gilt es doch, aktuell einen Tausch oder eine Verteilung nach ethisch gerechtfertigten Kriterien vorzunehmen. Insofern sie das Teilelement der intergenerationellen Gerechtigkeit enthält, ist sie zukunftsorientiert, gilt es doch, die fundamentalen Interessen späterer Generationen zu berücksichtigen, ökologische Systeme nachhaltig zu schonen.

4. *Principium divisionis*: Adressat

Die Wahl eines Einteilungsgrundes kann sich an einer bestimmten Leitfrage orientieren. Eine andere Leitfrage als die bisher implizit zugrunde gelegte nach dem Was, dem Objekt der Tugenden, ist die nach dem „wem gegenüber?“, also nach ihren Adressaten. Unter dieser Rücksicht ist etwa die *divisio* in selbst- und fremdreferenzielle Tugenden üblich. Das Gegenüber kann das Subjekt der Tugend selbst oder können andere sein. Als Exempel für selbstreferenzielle Grundhaltungen können die der Selbstbeherrschung oder der Mäßigung genannt werden, als Beispiele für fremdreferenzielle die der Gerechtigkeit, der Solidarität, der Güte, der Barmherzigkeit. Ein wenig anders kann sich die Frage nach den Adressaten darstellen, wenn sie mit der Frage verknüpft wird, wem die Tugenden zugutekommen. Aus der Distinktion zwischen selbst- und fremdreferenziellen Tugenden wird dann die zwischen selbst- und fremdnützigen. In diesem Sinne führt z. B. G. H. von

Wright aus: „One way of marking the distinction between them is to say that self-regarding virtues essentially serve the welfare of the agent himself, who possesses and practices them, whereas other-regarding virtues essentially serve the good of other beings.“¹⁷ Die Rede von selbstnützigen Tugenden bedarf allerdings der Erläuterung. Würde sie im egoistischen Sinne verstanden, stellte sie eine *contradictio in adjecto* dar. Sie kann also nur dann Sinn machen, wenn vorausgesetzt wird, dass es ethisch gerechtfertigt ist, wie von Pflichten gegen sich selbst auch von selbstbezogenen Tugenden zu sprechen. Wer bei der Rede von selbstbezogenen Tugenden bewusst offenlassen will, dass diese (wie z. B. Mut oder Durchhaltevermögen) auch nicht-moralische Eigenschaften sein können, der kann mit B. Gert zwischen persönlichen und moralischen Tugenden unterscheiden. Jene sind seinem Distinktionsmerkmal zufolge Eigenschaften, deren Besitz jeder rationale Mensch für sich selbst wünschen würde. Diese hingegen sind Eigenschaften, von denen jeder wollen würde, dass alle sie besäßen.¹⁸

Bei der Differenzierung zwischen selbst- und fremdbezogenen Tugenden darf zum einen nicht außer Acht gelassen werden, dass unter Umständen ein und dieselbe Grundhaltung beiden Klassen zugeordnet werden kann, was seinen einfachen Grund darin hat, dass ihre Umsetzung entweder dem Akteur selbst oder anderen zugutekommen kann. Mut kann jemand beweisen, wenn er sich entweder für eigene Belange einsetzt oder für die anderer. Die Haltung der Mäßigung hat sich zu eigen gemacht, wer um des eigenen Gedeihens willen Begierden zu beschränken weiß oder zugunsten anderer auf eigene Ansprüche verzichtet. Zudem kann ein und dieselbe Tugend sowohl dem Akteur selbst als auch anderen zugleich zugutekommen.¹⁹ Wer z. B. aus einer Haltung der Con-Solidarität agiert, der kämpft zeitgleich für eigene Interessen und für die anderer, mit denen er sich verbunden fühlt.

Zum anderen gilt es zu beachten, dass des Öfteren die Zuordnung zu einer der Klassen eine schwerpunktmäßige ist. Besitzt jemand die Tugend der Selbstbeherrschung, dann hat er zwar in erster Linie seine eigenen Antriebe unter Kontrolle; dies ist jedoch ebenfalls für sein Umfeld von erheblichem Vorteil. Besitzt jemand die Haltung der Gelassenheit, dann weiß er primär z. B. mit eigenen schicksalhaften Widerfahrnissen, mit den Wechselfällen des eigenen Lebens umzugehen oder weiß auch ein fragmentarisches Erreichen eigener Ziele zu schätzen. Wird jemand in derartigen Situationen weder zum Fanatiker noch zum Zyniker, dann macht es die Einstellung der Gelassenheit für das Umfeld wesentlicher leichter, mit dem Betroffenen umzugehen. Wer über die Tugend der Vergebungsbereitschaft verfügt, der verzeiht

¹⁷ Von Wright (siehe Anmerkung 10), 153.

¹⁸ Vgl. B. Gert, Die moralischen Regeln. Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt am Main 1983, 190; 210–216.

¹⁹ Vgl. auch O. Höffe, Lebenskunst und Moral oder macht Tugend glücklich?, München 2007, 179–182.

zuvorderst dem anderen ein Unrecht, das dieser ihm zugefügt hat. Das Verzeihen bringt aber auch mit sich, dass das Opfer des Unrechts eine Belastung hinter sich lassen und einen Neuanfang für beide Seiten ermöglichen kann.

Es liegt ferner nahe, je nach dem Gegenüber der Verantwortung die Tugenden einzuteilen. In der Gegenwart drängt es sich auf, als das Gegenüber, für das wir Verantwortung haben, nicht nur die eigene Person und die Mitmenschen anzusehen, sondern auch andere Lebewesen sowie die natürliche Umwelt, und entsprechende Grundhaltungen auszubilden. In der Vergangenheit, in der ein wie auch immer religiös geprägtes Welt- und Menschenbild eine Selbstverständlichkeit war, sah der Mensch sich in einer Verantwortung vor Gott und für die anderen. Es nimmt daher nicht wunder, dass ein Kanon von zwei Haupttugenden entwickelt wurde, der aus der Frömmigkeit und der Gerechtigkeit bestand.²⁰ Es ist leicht möglich, das Hauptgebot jüdisch-christlicher Ethik, das Doppelgebot der Liebe, von einer deontischen in eine aretische Sprache zu übersetzen. Dann wären die Gottes- und die Nächstenliebe die beiden Haupttugenden, dann würde ebenfalls eine am Gegenüber orientierte Einteilung der Tugenden vorliegen. Die in der christlich-abendländischen Tradition so wirkmächtige *divisio* in die Kardinaltugenden einerseits und die theologischen Tugenden andererseits hat unter anderem mit den Adressaten zu tun, sind es bei jenen Menschen, ist es bei diesen Gott.

5. *Principium divisionis*: Verantwortlichkeiten des Subjekts

Während bei der vorherigen Einteilung Grundhaltungen ganz allgemein nach ihren Adressaten unterschieden worden sind, ist nunmehr die Aufmerksamkeit auf das „Wer?“, also auf das Subjekt der Tugenden zu richten. Je nachdem, unter welcher Rücksicht dieses betrachtet wird, kann differenziert werden. Eine Hinsicht kann der Verantwortungsbereich des Subjekts sein. Als individuelle (oder auch als private) Tugenden können Grundhaltungen bezeichnet werden, die für den ethischen Mikrobereich zuständig sind: als soziale oder gesellschaftliche Tugenden die für den ethischen Mesobereich zuständigen und als politische oder weltbürgerliche Tugenden die für den Makrobereich zuständigen. Insbesondere die Rede von politischen Tugenden ist geläufig, um sie von individuellen Tugenden abzusetzen. Jene sind einschlägig für den Menschen als Bürgerin beziehungsweise Bürger. Dieser kann das Rechtssubjekt sein, das es sich zum *habitus* macht, zunächst rechtstreu zu sein, sich also an das positive Recht zu halten, und sollte dieses im Einzelfall elementaren moralischen Kriterien widersprechen, sich für dessen Änderung im Sinne der Gerechtigkeit einzusetzen. Er kann der Staatsbürger (*citoyen*) sein, der aufgrund seiner Tugenden in konstruktiver Weise am politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozess partizi-

²⁰ Vgl. A. Dible, Der Kanon der zwei Tugenden, Köln/Opladen 1968.

piert und im Rahmen seiner Möglichkeiten das Wohl des Staates fördert. Er ist zum einen vom Wirtschaftsbürger, dem *bourgeois*, zu unterscheiden, der Grundhaltungen besitzt, die für den *homo oeconomicus* wichtig sind, und zum anderen vom zivilgesellschaftlichen Akteur, der nicht aus einer institutionell geregelten Verantwortung heraus, sondern sich freiwillig, aus eigenem Antrieb, für soziale Belange, für das Gemeinwohl einsetzt, sich etwa ehrenamtlich oder in sozialen Bewegungen engagiert. In einer letzten Extension wird das Subjekt zum Weltbürger, der nach O. Höffe Welt-Bürger-tugenden²¹ besitzen sollte.

Eine andere Rücksicht der Einteilung der Subjekte sind spezifische berufliche Verantwortlichkeiten, was erklärt, dass z. B. von ärztlichen, richterlichen, journalistischen, pädagogischen Tugenden gesprochen wird.²² Derartige Tugenden sind ein Bestandteil des Berufsethos, bei dem vorausgesetzt wird, dass die berufliche Tätigkeit nicht nur dem Erwerb des Lebensunterhaltes oder nicht nur der eigenen Persönlichkeitsentfaltung oder nicht nur der Erlangung eines gesellschaftlichen Status dient. Es enthält Leitlinien für die mit einem Beruf verbundenen Verantwortlichkeiten und gibt unter anderem Auskünfte darüber, was für den jeweiligen Beruf besonders relevante Haltungen und Kompetenzen sind. Für einige Berufe wurde ein eigener ethischer Kodex verfasst, der Selbstverpflichtungen und Leitbilder des jeweiligen Berufsstandes enthält. Es versteht sich, dass z. B. für das Berufsethos des Richters Tugenden wie die der Gerechtigkeit und der Unbestechlichkeit unerlässlich sind, für das des Journalisten Tugenden wie die der Wahrhaftigkeit und der Sorgfalt, für das des Pädagogen Tugenden wie die der Unparteilichkeit und der Integrität, für das des Psychologen Tugenden wie die des Einfühlungsvermögens und der Diskretion.

6. *Principium divisionis*: Zweck

Wiederum ein anderer Einteilungsgrund ergibt sich aus der Frage nach dem Wozu von Tugenden. Zweckorientiert ist beispielsweise die *divisio* in korrektive und motivierende Tugenden.²³ Bei der ersten Art von Tugenden sind bestimmte Antriebe oder Empfindungen zu beschränken oder zu beherrschen. Impulse wie beispielsweise sinnliche Lustempfindungen, Zorn, Wut,

²¹ Vgl. O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999, 335–348. Als Bürgertugenden hatte Höffe bereits insbesondere den Rechts-, den Gerechtigkeits-, den Staatsbürger- und den Gemeinsinn benannt (vgl. ebd., 195–217). Eben diese Tugenden transferiert er in angepasster Form auf die Ebene des Weltbürgers.

²² Vgl. zum Beispiel zu letzteren W. Eykemann/S. Seichter (Hgg.), *Pädagogische Tugenden*, Würzburg 2007; T. Kesselring, *Handbuch Ethik für Pädagogen. Grundlagen und Praxis*, Darmstadt 2009, 318–329.

²³ Müller (siehe Anmerkung 2), 110f., wählt für die in Rede stehende Dichotomie die Terminologie: zähmende – stützende Tugenden. Philippa Foot unterteilt die Tugenden, insofern sie als Korrektive verstanden werden, in die, die einer bestimmten Versuchung entgegenwirken, und in die, die ein spezifisches Motivationsdefizit ausgleichen (vgl. P. Foot, *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978, 8f.).

Neid, Geltungsdrang, Habgier gilt es, unter Kontrolle zu bringen. Denn teils können sie sich als unersättlich, maßlos, ausschweifend, übertreibend erweisen, teils sind sie destruktiv. Tugenden wie Selbstbeherrschung oder Mäßigung sorgen nicht momentan und zufällig, sondern dauerhaft für eine Kultivierung der Antriebe und Affekte. Die korrigierende Funktion im Sinne einer Beschränkung oder einer Beherrschung ist für diese Art von Tugenden signifikant.

Bei der zweiten Art von Tugenden ist die Ausgangssituation insofern eine entgegengesetzte, als nicht über das Maß hinauschießende Antriebe, sondern Motivationsdefizite vorliegen. Wer etwa antriebsarm ist, der hat die Tugend der Einsatzbereitschaft zu entwickeln; wer sich von seinen Ängsten beherrschen lässt, die des Mutes, wessen Sinn für die Rechte anderer unterentwickelt ist, die der Gerechtigkeit, wessen Mitgefühl wenig ausgeprägt ist oder sich allenfalls unter kontingenten Bedingungen regt, die der Hilfsbereitschaft beziehungsweise der Barmherzigkeit. Die Funktion dieser Art von Tugenden ist die (Weiter-)Entwicklung bzw. die Förderung und Stärkung der Eigenmotivation, an der es fehlt, um ein moralisch gutes Leben zu führen.

Antriebe des Menschen können als faktisch vorhandene in zu starkem oder in zu schwachem Maße ausgeprägt sein. In beiden Fällen stellen sie Hindernisse für ein moralisch gutes Leben dar. Im Falle des Übermaßes sind die sich einstellenden Impulse zu begrenzen, im Falle des Untermaßes ist ein förderliches Motivationspotenzial zu aktivieren. Betrachtet man den klassischen Kanon der sieben Hauptlaster als Kontrastfolie, dann sind sechs Lastern, nämlich *superbia* (Hochmut), *luxuria* (Wollust), *gula* (Völlerei), *invidia* (Neid), *avaritia* (Geiz) und *ira* (Zorn), korrektive Tugenden entgegensetzen und nur einem Laster, nämlich der *acedia* (Trägheit), eine motivierende Tugend.

7. *Principium divisionis*: Verpflichtung

Im Unterschied zur normativen Ethik, deren Grundfrage so formuliert zu werden pflegt: „Was soll ich beziehungsweise sollen wir tun?“, wird als Grundfrage der Tugendethik bestimmt: „Wer soll ich sein?“ Der Unterschied lässt sich auch so erfassen: Während die normative Ethik handlungsorientiert ist, ist die Tugendethik aktorsorientiert. Diese Distinktion schließt jedoch in keiner Weise eine Korrelation zwischen Handlung und Haltung aus. Wenn nun bei den Handlungen unter der Rücksicht der Art ihrer Verpflichtung zwischen verschiedenen Klassen differenziert wird, dann kann dies – aufgrund der Entsprechung – nicht ohne Auswirkungen auf die Verbindlichkeit der Tugenden bleiben. In der Tat kann auch die Art der Obligation ein *fundamentum divisionis* für Tugenden sein, wofür zwei Beispiele genannt seien. So wird unter Anlehnung an Kants Distinktion zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zwischen vor-

schreibenden und einladenden Tugenden differenziert.²⁴ Auf den beiden Ebenen der Handlungen und Haltungen liegt eine moralische Verpflichtung vor, die jedoch unterschiedlich ist. Bezogen auf die Tugenden bedeutet dies: Im Falle einer vorschreibenden Tugend ist eine unbedingte Verpflichtung gegeben, die dem Gehalt nach ziemlich klar bestimmt ist; kantisch gesprochen korreliert ihr eine vollkommene Pflicht. Beispiele für vorschreibende Tugenden sind die Grundhaltungen der Gerechtigkeit oder der Treue oder der Wahrhaftigkeit. Im Falle einer einladenden Tugend ist zwar ebenfalls eine allgemeine Verbindlichkeit gegeben, deren Gehalt jedoch ungleich weiter bestimmt ist, und die einen Entscheidungsspielraum offen lässt; kantisch gesprochen korreliert ihr eine unvollkommene Pflicht. Beispiele für einladende Tugenden sind Grundhaltungen wie die der Hilfsbereitschaft, der Großzügigkeit oder der Verantwortungsbereitschaft, insofern Verantwortung freiwillig übernommen wird, mithin nicht institutionell geregelt ist. Bei diesen Tugenden steht ethisch nicht von vornherein fest, welche Aufgabe ein Individuum wem gegenüber wann in welchem Maße zu übernehmen hat; eine Eigeninitiative ist gefragt.

Eine andere Einteilung der Tugenden unter der Rücksicht der Art der Verpflichtung ergibt sich, wenn ihr die Distinktion zwischen verpflichtenden und supererogatorischen Handlungen korreliert. Es kann dann mit O. O'Neill zwischen gebotenen und freigestellten Tugenden differenziert werden.²⁵ Bei jenen macht ein Individuum, wie eben gesehen, es sich zur dauerhaften Grundhaltung, in seiner Lebensführung kategorische Verpflichtungen zu beachten. Bei diesen hingegen macht es sich jemand zur Grundhaltung, mehr als seine Pflicht zu tun, mit anderen Worten: supererogatorisch zu handeln. Supererogatorische Handlungen sind nicht geboten, sondern zu ihnen wird geraten. Ihre Ausführung verdient besonderes Lob, ihre Unterlassung jedoch keinen Tadel. Sie sind supraobligatorisch, weil sie gravierende persönliche Nachteile mit sich bringen oder einen ungewöhnlichen Einsatz erfordern oder eine besondere moralische Größe beziehungsweise Exzellenz verlangen. Ohne institutionell geregelt zu sein, werden sie freiwillig ausgeführt. An anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, die Haltungen, die supererogatorischen Handlungen entsprechen, als ‚Ideale‘ zu bezeichnen,²⁶ um damit zum Ausdruck zu bringen, dass sie eine eigene haltungsethische Kategorie sind. Ihre Grundfrage lautet nicht: „Wer soll ich sein?“, sondern: „Wer möchte ich sein?“ Ideale oder freigestellte Tugenden sind Bestandteile eines hochethischen Selbstkonzepts, das ein Individuum frei wählen kann, mithin eines Konzepts, das nicht allgemeinverbindlich ist. Das Streben nach

²⁴ Diese Differenzierung findet sich bei Müller (siehe Anmerkung 2), 114–116.

²⁵ Vgl. O. O'Neill, Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens, Berlin 1996, 240–243.

²⁶ Vgl. D. Witschen, Ethische Ideale einer Person als eigene haltungsethische Kategorie, in: Ethica 9 (2001), 339–351.

Idealen lässt einen Menschen eine bestimmte Lebensform wählen (z. B. die monastische) oder gibt seinen Grundeinstellungen ein spezifisches Profil, wie dies z. B. bei einem Pazifisten oder einem Asketen der Fall ist.

8. *Principium divisionis*: Wertcharakter

Ist eine Tugend nach klassischer Auffassung ein *habitus operativus bonus*, dann enthält sie eine Wertorientierung. Mit einem *actus humanus*, der im Unterschied zum *actus hominis* ein wissentlich-willentliches, ein intentionales Handeln ist, wird das Erreichen eines Wertes oder das Vermeiden eines Übels angestrebt. Ist das Intendieren von ethischer Relevanz, dann ergibt sich eine entsprechende Verbindlichkeit. Da die verbindliche Wertrealisierung nicht eine vereinzelte oder zufällige bleiben soll, bedarf es einer konstanten Wertorientierung. Dies impliziert ein beständiges Einüben, woraus eine Grundhaltung sowie eine zuhandene Handlungskompetenz resultieren. Da nun Tugenden auf Werte von unterschiedlicher Art bezogen sein können, können sie entsprechend eingeteilt werden. Ein *principium divisionis* kann mit anderen Worten der Wertcharakter sein.

Ein bekanntes Beispiel dafür ist die Einteilung in intrinsische und instrumentelle Tugenden.²⁷ Unter jenen werden hier solche Grundhaltungen verstanden, die ihren Referenzpunkt in einem Wert in sich haben, unter diesen Grundhaltungen, die notwendige Mittel zum Erreichen von intrinsisch Wertvollem sind, die zu seiner Realisierung dienen. Exempel für jene sind etwa die Haltungen der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit, der Wahrhaftigkeit, Exempel für diese etwa die Haltungen des Mutes, des Durchsetzungsvermögens, der Geduld. Die Tugenden, die instrumentelle genannt werden, können nach der Auffassung der klassischen Tugendethik nicht zu unmoralischen Zwecken eingesetzt werden. Der Mut des Kriminellen kann demnach nicht als eine instrumentelle Tugend angesehen werden, wohl hingegen der des Menschenrechtsverteidigers.

Die Rede von einer Tugend impliziert demnach die Einnahme des Standpunktes der Moral. Es empfiehlt sich, von instrumentellen Tugenden nur dann zu sprechen, wenn Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kompetenzen oder dergleichen zur Realisierung ethisch gerechtfertigter, nicht beliebiger Ziele eingesetzt werden. Um der Klarheit willen sollte diese Redeweise vermieden werden, wenn jemand sich entweder vom Standpunkt des aufgeklärten Selbstinteresses, also der Klugheit im kantischen Sinne, oder gar vom Standpunkt der Unmoral, also des Egoismus, bestimmte Fertigkeiten oder eine Willensstärke zunutze macht. Ethisch betrachtet ist es dreierlei, ob eine Person bestimmte Fähigkeiten erstens vom Standpunkt der Moral oder zweitens von dem pragmatischer Klugheit oder drittens von dem der Unmoral aus gebraucht.

²⁷ In einer bestimmten Interpretation findet sich diese bei R. M. Hare, *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*, Frankfurt am Main 1992, 263f.

Die *divisio*, die mit dem Wortpaar ‚intrinsisch – instrumentell‘ erfasst wird, kann der Sache nach auch in ganz anderer Terminologie thematisiert werden. So wird etwa zwischen motivationalen und strukturellen Tugenden differenziert:

Some virtues are defined by motives which in turn are defined by goods that one is for in having them, as benevolence, for example, is defined by the motive of desiring or willing the good of others. We may call these motivational virtues. [...] Other virtues – courage, for example, and self-control and patience – are not defined in that way, by particular motives or by one’s main aims, but are rather structural features of the way one organizes and manages whatever motives one has. We may call these structural virtues. The excellence of structural virtues is a matter of personal psychic strength.²⁸

Es kann aber auch direkt auf eine semantische Äquivalenz zwischen dem Wortpaar ‚intrinsisch – instrumentell‘ und einem anderen Wortpaar hingewiesen werden, wie dies bei folgenden Nominaldefinitionen der Fall ist:

Unter perfektionistischen Tugenden verstehe ich intrinsisch wertvolle Tugenden; unter funktionalistischen Tugenden verstehe ich instrumentell nützliche Tugenden.²⁹

Und:

Primäre oder intrinsische Tugenden sind solche, die als in sich gut gelten, [...] weil ihr Gebrauch unabhängig von den jeweils verfolgten Zielen als wünschenswert erscheint; demgegenüber werden sekundäre oder instrumentelle Tugenden deswegen und insoweit für gut gehalten, weil und insoweit sie zur Erreichung angestrebter Ziele förderlich sind.³⁰

Mit der Distinktion zwischen intrinsischen und instrumentellen Tugenden kann die geläufige Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärtugenden vergleichbar sein. Bei dieser ist das Augenmerk oft auf die Sekundärtugenden gerichtet, zu denen Haltungen wie Ordnungsliebe, Fleiß, Sorgfalt, Zuverlässigkeit, Disziplin, Sparsamkeit gerechnet werden. Diese haben offensichtlich einen instrumentellen Charakter, insofern sie zur Realisierung bestimmter Ziele dienen. Die Qualifizierung als „sekundär“ kann zum einen mit einer negativen Konnotation versehen werden; mit ihr wird dann eine Geringschätzung oder Abwertung verbunden. Wer beispielsweise Kritik am bürgerlichen Ethos übt und dabei auf die Überbetonung von Sekundärtugenden verweist, der wird das Wort ‚Sekundärtugenden‘ in einem pejorativen Sinne gebrauchen. Der Kritiker von Sekundärtugenden will mitunter diese durch andere, wie z. B. Toleranz, Zivilcourage, Gewaltlosigkeit, Solidarität, abgelöst wissen. Wer hingegen die Sorgfalt des Handwerkers oder die Zuverlässigkeit des Zugführers oder die Disziplin von Schülern lobt, der hält Sekundärtugenden keineswegs für überflüssig oder für etwas Negatives. Wie bei den instrumentellen Tugenden hängt der Wert der Sekundärtugenden von den verfolgten Zielen ab. Die Rede von Sekundärtugenden impli-

²⁸ R. M. Adams, A Theory of Virtue. Excellence in Being for the Good, Oxford 2006, 33f.

²⁹ W. Kersting, Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart, Frankfurt am Main 1997, 449.

³⁰ P. Koller, Die Tugenden, die Moral und das Recht, in: M. Prisching (Hg.), Postmoderne Tugenden? Ihre Verortung im kulturellen Leben der Gegenwart, Wien 2001, 164f.

ziert die Existenz von Primärtugenden, die jedoch bei dieser *divisio* selten eigens thematisiert werden, unter denen jedoch intrinsische Tugenden wie etwa Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft, Wahrhaftigkeit verstanden werden. Wenn W. K. Frankena zwischen Tugenden erster und zweiter Ordnung unterscheidet,³¹ dann könnte man vermuten, dass er ebenfalls die Distinktion zwischen Primär- und Sekundärtugenden im Auge hat. Das trifft jedoch nicht zu, da sein *principium divisionis* der Grad der inhaltlichen Allgemeinheit ist, nicht der Wertcharakter. Als Beispiele für jene nennt er Gerechtigkeit, Wohlwollen, Ehrlichkeit, Dankbarkeit. Sie sind intrinsische Tugenden – auf einen eingeschränkten Handlungsbereich ausgerichtet. Als Beispiele für diese nennt er Gewissenhaftigkeit und Rechtschaffenheit, die ihren Referenzpunkt nicht in einem spezifischen Wert haben, sondern übergreifende, allgemeine Haltungen sind.

9. *Principium divisionis*: axiologische Gewichtung

Mit der Einteilung in intrinsische und instrumentelle Tugenden muss keine axiologische Gewichtung einhergehen. Sie ist zunächst eine phänomenorientierte, bei der die Frage, ob der Referenzpunkt ein Wert in sich oder ein Wert im Dienst von etwas ist, maßgeblich ist. Die Rücksicht der axiologischen Bedeutsamkeit kann jedoch eigens zum *principium divisionis* gewählt werden, was anhand zweier Exempel demonstriert sei. Ein erstes Beispiel ist die *divisio*, die so wirkmächtig wie keine andere gewesen ist. In kaum einer Darlegung der Tugendethik fehlt der Hinweis auf die Einteilung in die Kardinaltugenden; aus diesen werden andere Tugenden abgeleitet, oder es werden unter sie andere Tugenden als Unterarten subsumiert.³² Im Wesentlichen werden zwei Bestimmungsmerkmale für Kardinaltugenden namhaft gemacht: zum einen ein logisches Merkmal, insofern von ihnen gesagt wird, sie seien nicht voneinander ableitbar, seien irreduzibel, und zum anderen ein axiologisches Merkmal, insofern sie als diejenigen bestimmt werden, denen das größte Gewicht, die zentrale Bedeutung zukommt. Beim zweiten Merkmal liegt es auf der Hand, dass das *principium divisionis* die axiologische Gewichtung ist.³³

³¹ Vgl. W. K. Frankena, *Analytische Ethik. Eine Einführung*, München 1972, 82.

³² In der christlichen Tradition ist im Übrigen eine andere, des Öfteren unter der Rücksicht des Gewichts vorgenommene Einteilung anzutreffen: die in die eine Wurzel aller Tugenden (*radix virtutum*) und die aus ihr entspringenden Tugenden. Vom biblisch begründeten Grundprinzip her drängt es sich auf, in der Liebe (*caritas*) die Haupttugend zu sehen. In der christlichen Tradition wurde als diese des Öfteren auch die Grundhaltung der Demut (*humilitas*) bestimmt, die mit dem Stolz (*superbia*) als Wurzel aller Laster kontrastiert wurde.

³³ In der thomistisch inspirierten Tugendethik wird dieses Bestimmungsmerkmal für gewöhnlich zugrunde gelegt. Das Wort ‚Kardinaltugend‘ steht nicht für eine Klasse von Grundhaltungen, sondern es wird in der Weise gebraucht, dass „man aus den vier genannten Tugenden je eine, und zwar die wichtigste, als Kardinaltugend herausgreift und um sie herum alle zur selben Gruppe gehörenden Tugenden als Teil oder untergebene bzw. verwandte Tugenden ordnet“ (V. Cathrein, *Moralphilosophie*, 1. Band, Freiburg i. Br. 1904, 311). Eine Kardinaltugend ist dann nicht im Sinne einer *virtus generalis*, sondern einer *virtus fundamentalis* zu verstehen.

Welche Tugenden nun den Kardinaltugenden zugeordnet werden und damit aus dem Gesamt der Tugenden als besonders gewichtig hervorgehoben werden: das differiert. Es gibt nicht allein den seit Platon klassischen Katalog der vier Tugenden, das Quarternar von Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung (Besonnenheit). So kennt im 12. Jahrhundert Hugo von St. Viktor statt vier Kardinaltugenden sieben, nämlich die Demut, die Sanftmut, die Herzensreue, das Verlangen nach Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit, die Herzensreinheit und den inneren Herzensfrieden.³⁴ Im 17. Jahrhundert will A. Geulinx den klassischen Kanon durch den von Fleiß, Gehorsam, Gerechtigkeit und Demut, welcher er den obersten Rang zuschreibt, ersetzt sehen.³⁵ In der neueren Zeit zeichnet W. K. Frankena entsprechend seiner für richtig gehaltenen Normierungstheorie die beiden Haltungen der Gerechtigkeit und des Wohlwollens als Kardinaltugenden aus.³⁶

Ein weiteres Beispiel für eine unter der Rücksicht der axiologischen Gewichtung vorgenommene Einteilung ist die in „einfache“ und „hochethische“ Tugenden. Auf Aristoteles geht die Rede von der „heroischen Tugend“ zurück,³⁷ die in der mittelalterlichen Theologie, insbesondere von Thomas von Aquin, rezipiert worden ist und in der Folgezeit zum einen in der mystisch-aszetischen Theologie und zum anderen bei Kanonisationen besondere Bedeutung erlangt hat.³⁸ Der Bezugspunkt einer „heroischen“ Tugend ist nun nicht ein inhaltlicher, was der Fall wäre, wenn bestimmte Tugenden, aus denen sich supererogatorische Handlungen ergäben, als heroisch klassifiziert würden. Sondern die Intensität der Anstrengungen und das erreichte Maß der Vollkommenheit bestimmen, ob ein Mensch Tugenden in „heroischer“ oder in „gewöhnlicher“ Weise besitzt. Wenn in neuerer Zeit O. F. Bollnow zwischen „einfacher Sittlichkeit“ und hohem Ethos, zwischen „Alltagsethik“ und Ethik der „Ideale“ unterscheidet,³⁹ dann hat diese axiologische Einteilung für ihn auch tugendethische Implikationen.

³⁴ Vgl. J. Gründel, Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre, München [u.a.] 1978, 264.

³⁵ Ethik oder über die Kardinaltugenden, Hamburg 1948.

³⁶ Vgl. Analytische Ethik (siehe Anmerkung 31), 81. – Im 19. Jahrhundert hatte schon A. Schopenhauer entsprechend den beiden Teilprinzipien seines obersten Grundsatzes der (normativen) Ethik: „Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!“ die Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe zu „Kardinaltugenden“ erklärt, „weil aus ihnen alle übrigen praktisch hervorgehn und theoretisch sich ableiten lassen“ (A. Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral, § 17, in: *Ders.*, Sämtliche Werke, Darmstadt 1977; Band III, 745).

³⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik VII 1, 1145a.

³⁸ Vgl. dazu R. Hofmann, Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes, München 1933; J. Schuster, Sind Heilige moralische Helden? Bemerkungen zu einer Kontroverse, in: ThPh 70 (1995), 383–398, hier: 385–389.

³⁹ O. F. Bollnow, Einfache Sittlichkeit. Kleinere philosophische Aufsätze, Göttingen ²1957, besonders 20–30, 74–86.

10. *Principium divisionis*: Leitbilder

Tugenden setzen sich, so lässt sich generell konstatieren, aus zwei Grundkomponenten zusammen: einer Haltung, die die Konstante bildet, und ihrem Gehalt, der die Variable darstellt. Mit der ersten Komponente kommen Aspekte wie diese in den Blick: Einen *habitus* eignet sich ein Mensch in innerer freier Entscheidung an; die zuvor gegebene Freiheit der Entscheidung geht damit in eine Freiheit der Entschiedenheit, in eine freie Entschlossenheit über. Das Subjekt besitzt einen dauerhaften guten Willen, eine habituierte Gesinnung und Motivation, konstante Beweggründe. Durch wiederholtes Üben erwirbt es ein moralisches Können; es verfügt über moralische Kompetenzen sowie Ressourcen. Mit der zweiten Komponente wird der unterschiedliche Gehalt, der die Mannigfaltigkeit der Tugenden zur Folge hat, erfasst. Die inhaltliche Orientierung kann sich, wie bereits gesehen, auf einzelne Handlungsweisen oder auf den Umgang mit den verschiedenen Affekten beziehungsweise Leidenschaften beziehen. Die inhaltliche Orientierung kann sich aber auch, worauf nunmehr als weitere Variante hingewiesen sei, aus übergreifenden Leitbildern ergeben.

Insofern mit diesen ein verschiedener Geltungsumfang verbunden gesehen werden kann, können sie in universalistische und relativistische eingeteilt werden. Wer in der entsprechenden Kontroverse, die zu den Standardthemen tugendethischer Diskurse gehört, für die Existenz universalistischer Tugenden plädiert, der geht entweder von der Existenz und Erkennbarkeit einer menschlichen Natur, mithin von anthropologischen Konstanten aus, oder von der Idee eines guten Lebens, für das objektive Kriterien namhaft gemacht werden können, da es jenseits der Traditionen und kulturellen Unterschiede allen Menschen gemeinsame Werte gibt. Für den Vertreter einer universalistischen Position enthalten Tugenden als Haltungsbilder, die Begrenzungen zeitlicher und räumlicher Art hinter sich lassen, auch ein kritisches Potenzial gegenüber tradierten Lebensformen und -weisen. Wer hingegen für ein relativistisches Verständnis der Tugenden plädiert, der geht von ihrer kulturbedingten Geltung aus. Als Teil des Ethos gehören sie zu den Üblichkeiten eines bestimmten Kulturkreises zu einer bestimmten Zeit, zu den eingeübten gemeinschaftlichen Praktiken in einer bestimmten Tradition. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe bestimmt wesentlich mit, welche Tugenden mit einer Priorität versehen werden.

Um bei einer so komplexen Frage wie der, ob Tugenden universalistisch oder relativistisch zu begreifen sind, einen bestimmten Fehlschluss, nämlich die *fallacia plurium interrogationum*, zu vermeiden – also nicht etwas, was sprachlich in einer Frage formuliert wird, auch für eine Sach-Frage zu halten –, ist eine Differenzierung unverzichtbar. Unter der Rücksicht, dass Tugenden als übergreifende Leitbilder dienen, macht unter anderem der lebensweltliche Kontext einen relevanten Unterschied. Geht es etwa um Grundhaltungen, die zum Aufbau eines Menschenrechtsethos notwendig

sind, also um Menschen-Tugenden⁴⁰, oder um Grundhaltungen, die von O. Höffe Welt-Bürgertugenden genannt werden, oder um Grundhaltungen, die Bestandteile des Weltethos im Sinne von H. Küng sind, dann können diese jeweils der Sache nach nur universalistisch verstanden werden. Anders, und zwar legitimerweise anders, verhält es sich, wenn bestimmte Tugenden als signifikante Leitbilder für eine bestimmte soziale Entität oder für eine bestimmte Zeit hervorgehoben werden. Unter historischer Rücksicht wurden aretäische Leitbilder entwickelt – etwa für den griechischen Polisbürger, den mittelalterlichen Ritter, den neuzeitlichen Bürger oder für den Arbeiter des 19. und 20. Jahrhunderts. Für die jeweilige Gegenwart erfolgen Aktualisierungen, was die Rede von modernen oder neuen Tugenden mit sich bringt.⁴¹

Die Leitbilder können von einer bestimmten Weltanschauung geprägt sein. So hat, um nur ein neueres Beispiel zu nennen, W. Weischedel vom Standpunkt des Skeptizismus, den er die Grundeinstellung des radikalen Fragens nennt, eine Tugendethik entworfen. Aus dieser Grundeinstellung ergeben sich für ihn drei Grundhaltungen, und zwar die der Offenheit, der Abschiedlichkeit und der Verantwortlichkeit, und aus der jeweiligen Grundhaltung wiederum verschiedene Haltungen, beispielsweise aus der Grundhaltung der Verantwortlichkeit die Haltungen der Solidarität, der Gerechtigkeit und der Treue.⁴² Die Leitbilder können von einer bestimmten Religion geprägt sein. So waren etwa in der christlichen Tradition Grundhaltungen wie die der Liebe im Sinne von *caritas*, der Barmherzigkeit, der Demut, der Frömmigkeit von eminenter Bedeutung, was auch an ihrer Charakterisierung als Haupttugend(en) ersichtlich ist. Leitbilder können von politischen Zielvorstellungen geprägt sein. So wird hinsichtlich politischer Tugenden zwischen liberalen und republikanischen Tugenden unterschieden. In einer Demokratie wird von demokratischen Tugenden gesprochen. In der Dominanz bestimmter Tugenden können sich die normativen Prioritäten, die zentralen Wertvorstellungen widerspiegeln, seien es die einer historischen Epoche oder einer bestimmten Gesellschaft oder einer bestimmten Gruppe. Aus dem Gesamt der Tugenden wird durch Leitbilder eine Klasse von Tugenden hervorgehoben. Anhand der Leitbilder können Grundhaltungen eingeteilt werden.

11. *Principium divisionis*: Ermöglichungsgrund

Für eine religiös geprägte Konzeption einer Tugendethik ist die Distinktion zwischen moralischen und theologischen Tugenden fundamental. Diese betrifft nicht nur den bereits erwähnten Unterschied in der inhaltlichen Ausrichtung oder im Gegenüber der Tugenden, sondern auch die Frage nach

⁴⁰ Vgl. dazu D. Witschen, Menschen-Tugenden. Ein Konzept zu menschenrechtlichen Grundhaltungen, Paderborn [u. a.] 2011.

⁴¹ Vgl. zum Beispiel H. Klomps, Tugenden des modernen Menschen, Augsburg 1969; D. Mieth, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984.

⁴² Vgl. W. Weischedel, Skeptische Ethik, Frankfurt am Main 1976, 188–220.

ihrem Ermöglichungsgrund. Diesbezüglich ist – zumal in der thomistischen Variante einer Tugendethik⁴³ – die Einteilung in von Menschen erworbene Tugenden (*virtutes acquisitae*) und von Gott „eingegossene“ Tugenden (*virtutes infusae*) grundlegend. Während bei jenen der Mensch durch beständiges Einüben, durch eigene Anstrengungen in den Besitz von Tugenden gelangt, werden diese durch Gott ermöglicht. Der Ursprung der theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die die christliche Existenz prägen und mit denen das Subjekt sich auf sein endgültiges Ziel ausrichtet, sind nicht Leistungen des Menschen, sondern sie werden ihm durch die Gnade Gottes geschenkt. In seiner klassischen Tugenddefinition, die er von Petrus Lombardus übernimmt, der wiederum von Augustinus beeinflusst ist, bringt Thomas von Aquin dies so zum Ausdruck: Gott bewirkt die Tugend „in uns ohne uns“⁴⁴. Das Verhältnis zwischen den beiden Klassen von Tugenden ist nicht als ein Konkurrenzverhältnis zu denken. Aus theologischer Perspektive gilt, dass der Mensch sich in allem, auch in seiner vernünftigen und freien Praxis, letztlich Gott verdankt. Dementsprechend schließen sich der theonome und der autonome Charakter der Tugenden nicht aus. Für eine theologisch konzipierte Tugendethik ist die Frage nach der Ermöglichung beziehungsweise nach der Entstehung, der Genese von Grundhaltungen, ein *principium divisionis*, das für das Gesamtverständnis dieser ethischen Kategorie bedeutsam ist.

Sieht man vom semantischen Faktum ab, wonach ein Tugendwort sachlich Verschiedenes bezeichnen und es einem Bedeutungswandel unterliegen kann, so ist unübersehbar, dass sachlich ein und dieselbe Tugend verschiedenen Klassen zugeordnet werden kann. Dies ist möglich, weil bei den Einteilungen der Tugenden differierende *principia divisionis* zugrunde gelegt werden können, was hier anhand von elf Beispielen zu demonstrieren versucht worden ist. Die Auswahl eines Einteilungsgrundes ist legitim, da das erkenntnisleitende Interesse bei der Behandlung eines komplexen Themas ein unterschiedliches sein kann. Die Entwicklung von Typologien ist für eine phänomengerechte Rekonstruktion von Tugenden sowie für ihre Weiterentwicklung notwendig und hilfreich. Ethische Reflexion kann es nicht mit der puren Auflistung einzelner Grundhaltungen bewenden lassen; für sie sind angesichts der Mannigfaltigkeit von Tugenden Typisierungen zum Zwecke der Systematisierung vonnöten. Insofern Tugenden als Ausfaltungen einer moralisch guten Lebensführung zu verstehen sind, dienen Typologien dazu, hinsichtlich der Idee der facettenreichen Einheit die Vielfalt der Vielfalt zu konturieren.

⁴³ Vgl. *Thomas von Aquin*, S. th. I–II q. 51, q.55, q.63.

⁴⁴ Ebd. I–II q.55, a.4.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 1 · 2011

ABHANDLUNGEN

Stephan Herzberg

Theoretische Lebensform und Natur des Menschen bei Aristoteles 1

Dieter Witschen

Typologien von Tugenden. Ein Überblick 18

Hermann-Josef Sieben S.J.

Velut oraculum a deo profectum. Erasmus von Rotterdam über das ökumenische Konzil 38

Rotraud Wielandt

Islam – die vernünftigeren Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität 73

Bernhard Körner

Der wirkliche Jesus, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne. Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes 95

BEITRAG

Oliver J. Wiertz

Der Eigene und der Wahre Gott 113

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.

HAUPTSCHRIFTLITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. PHIL. STEPHAN HERZBERG

Eberhard Karls Universität
Abteilung für philosophische Grundfragen
der Theologie
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: stephan.herzberg@uni-tuebingen.de

DR. DIETER WITSCHEN

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

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: sieben@sankt-georgen.de

PROF. DR. DR. H. C. ROTRAUD WIELANDT

Holzmarkt 3 a
96047 Bamberg
E-Mail: r.wielandt@t-online.de

UNIV.-PROF. DR. BERNHARD KÖRNER

Burggasse 3
A-8010 Graz
E-Mail: bernhard.koerner@uni-graz.at

PROF. DR. DR. OLIVER J. WIERTZ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: wiertz@sankt-georgen.de

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Velut oraculum a deo profectum

Erasmus von Rotterdam über das ökumenische Konzil

VON HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

Als Henri de Lubac 1971 erklärte, Erasmus von Rotterdam müsse vor allem als Theologe gesehen werden¹, brachte er vor dem Hintergrund einer älteren Forschungsrichtung, die den Niederländer fast ausschließlich als Humanisten, Philologen und Sozialphilosophen betrachtete, das Erasmusbild eines großen Teils der neueren Forschung, das sich in den vorausgegangenen Dezennien durchgesetzt hatte, auf den Punkt². Inzwischen gibt es mehrere weitere Arbeiten, die der Theologie des Erasmus beziehungsweise einzelner ihrer Aspekte gewidmet sind.³ Angesichts der scharfen Kritik, die der Rotterdamer vor allem zu Beginn seiner Laufbahn gegen die römische Kirche vorbrachte und der von der älteren Forschung daraus gezogenen Folgerungen eines – milde formuliert – sehr lockeren Verhältnisses zur konkreten Kirche seiner Zeit interessieren vor allem Studien, wie kirchlich denn der Theologe Erasmus in Wirklichkeit war.⁴ Dabei steht die Frage seiner Stellung zum Papsttum natürlich im Vordergrund des Interesses. Ein anderer Aspekt, an dem sich seine

¹ Im Vorwort zu *G. Chantraine, Mystère et ‚philosophie du Christ‘ selon Erasme*, Gembloux 1971, VII: „Si l’on veut comprendre Erasme, il faut avant tout le considérer comme théologien.“

² Vgl. *J. Lindeboom*, Erasmus. Onderzoek naar zijn theologie en zijn godsdienstig gemoedsbestaan, Leiden 1909; *Inquisitio de Fide: A Colloquy by Desiderius Erasmus Roterodamus 1524*, edited with introduction and commentary by *C. R. Thompson*, New Haven 1950, 101–121; *K. Schätti*, Erasmus von Rotterdam und die römische Kurie, Basel 1954; *L. Bouyer*, Autour d’Erasme, Paris 1955; *G. Gebhardt*, Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur römischen Kirche, Marburg 1966; *E. W. Kohls*, Die Theologie des Erasmus, 2 Bände, Basel 1966; *ders.*, Die Einheit der Theologie des Erasmus, in: *ThLZ* 95 (1970), 641–648; *J. K. McConica*, Erasmus and the grammar of consent, in: *Scrinium Erasmianum, Mélanges historiques, publiés sous le patronage de l’université de Louvain à l’occasion du cinquième centenaire de la naissance d’Erasme*, 2 Bände, Leiden 1969, II, 77–99; *C. J. De Vogel*, Erasmus and his attitude towards church dogma, in: *Ebd.* II, 101–132.

³ Vgl. *M. Hoffmann*, Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam, Tübingen 1972; *W. Hentze*, Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam, Paderborn 1974; *H. J. McSorley*, Erasmus and the Primacy of the Roman Pontiff: Between Conciliarism and Papalism, in: *ARG* 65 (1974), 37–54; *B. Gogan*, The Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam, in: *HeyJ* 21 (1980), 393–411; *M. Becht*, Pium consensus tueri. Studien zum Begriff *consensus* im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin, Münster 2000, 25–213 usw. – Wenn wir recht sehen, akzeptiert einzig *C. Augustijn*, The ecclesiology of Erasmus, in: *Scrinium Erasmianum* (vgl. Anmerkung 2) II, 135–155, wieder abgedruckt in: *ders.*, Erasmus der Humanist als Theologe und Kirchenreformer, Leiden 1996, 73–93, das von den vorgenannten Autoren erarbeitete neue Bild eines ‚kirchlichen‘ Erasmus nicht und sucht die von ihnen vorgelegten Ergebnisse durch die völlig willkürliche Unterscheidung von Kirche als rein irdischer Größe und Christentum als geistiger Gemeinschaft, auf die es Erasmus einzig ankomme, auszuhebeln.

⁴ Vgl. z. B. *Schätti*, Erasmus; *Gebhardt*, Die Stellung; *McSorley*, Erasmus and the Primacy.

Kirchlichkeit ablesen lässt, blieb in der bisherigen Forschung eher im Hintergrund beziehungsweise wurde nur kurz gestreift. Wir meinen die Frage, was der große Humanist von den Konzilien hielt.⁵ Sie drängt sich indes umso mehr auf, als er Zeitgenosse des fünften Laterankonzils (1512–1517) war⁶, als er im Zusammenhang mit der lutherischen Bewegung von dem Ruf nach einem neuen Konzil zur Lösung des Problems wusste⁷, als er aufgrund seiner außerordentlichen Kenntnisse der patristischen Zeit die Bedeutung der Konzilien für die Alte Kirche sehr wohl kannte.

Erasmus hat nicht wie zahlreiche andere katholische Theologen seiner Zeit⁸ und wie Martin Luther⁹ einen Traktat über die Konzilien geschrieben; seine Stellungnahmen hierzu sind vielmehr über sein Riesenwerk verstreut. Wer sich ein Bild über seine ‚Konzilsidee‘ machen will, muss seine verschiedenen Bezugnahmen auf dieses Thema zunächst zusammenstellen. Unsere Untersuchung hat deswegen zwei Teile: Im ersten sammeln wir die einschlägigen über sein Werk verstreuten Äußerungen; im zweiten versuchen wir eine Synthese seiner Auffassung vom Konzil zu erstellen. Diese Zweiteilung hat den Vorteil, dass sie aufzeigt, wie wenig im Grunde die Anschauungen des Theologen in der Frage des Konzils einem Wandel unterworfen sind. Nicht erst der Luthergegner und ‚späte‘ Erasmus sah in den Konzilien eine entscheidende Grundlage für den Erhalt der von ihm so hoch geschätzten kirchlichen Einheit: Schon für den Verfasser der zweiten Ausgabe der *Adnotationes von 1519* stellen die Konzilien eine zentrale Größe dar für die Überlieferung des authentischen christlichen Glaubens.

⁵ R. Stupperich, Erasmus und die kirchlichen Autoritäten, in: AHC 8 (1976), 346–364, glaubt zunächst feststellen zu können, „... dass Erasmus sich nicht mit dem Konzilsgedanken als solchen beschäftigte und ihn in seine positiven Erwägungen nicht einbezog, obwohl diese Einrichtung ebenso auf die antiquitas Anspruch hatte (ebd. 348)“, und gibt dann einen sehr informativen Überblick über die konkreten Anlässe, bei denen der Humanist auf Konzile zu sprechen kommt. Vgl. auch Becht, *Pium consensum tueri*, 154–157.

⁶ Vgl. N. H. Minnich, Erasmus and the Fifth Lateran Council (1512–1517), in: Erasmus of Rotterdam. The Man and the Scholar, edited by J. Sperna Weiland and W. Th. M. Frijhoff, Amsterdam 1988, 46–60.

⁷ Vgl. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient. I. Der Kampf um das Konzil, Freiburg i. Br. 1949, 150–158, besonders 155 f.

⁸ Vgl. u. a. Matthias Ugoni, *De conciliis* (1517? 1521?, gedruckt erst 1532); Dominikus Jacobazzi, *De concilio* (zwischen 1512 und 1523, gedruckt 1538). Näheres hierzu bei H.-J. Sieben, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521), Frankfurt am Main 1983, 209–280, ebd. 209–212 weitere katholische Autoren, die in diesen Jahren Traktate über Konzilien verfasst haben.

⁹ Von den Konziliis und Kirchen (1539); WA 50, 509–653; vgl. hierzu H.-J. Sieben, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, 13–51.

1. Werkdiachronischer Befund

1.1 Die Zeitspanne bis zur endgültigen Übersiedlung nach Basel (1505–1524)

Ein Brief des Erasmus an den päpstlichen Protonotar Christopher Fisher¹⁰ aus dem Jahre 1505 enthält eine frühe Bezugnahme auf Konzilien. Erasmus beruft sich hier im Zusammenhang seines Plädoyers für die Notwendigkeit von Korrekturen am Text der *Vulgata* auf eine Bestimmung des Konzils von Vienne¹¹ über die Einrichtung von Sprachlehrstühlen an den Universitäten¹².

Die erste ausführliche Beschäftigung mit dem Thema Konzil findet sich in einem Text aus dem Jahre 1513/14, der jedoch erst 1517 veröffentlicht wurde und den Erasmus weder als von ihm selbst verfasst je anerkannt noch in aller Form als nicht von ihm selbst stammend bezeichnet hat. Es handelt sich um die brillante Satire *Julius exclusus e coelis*, deren Zuweisung an den Rotterdamer zeitweise umstritten war, heute jedoch, wie es scheint, von einer Mehrheit der Forscher befürwortet wird.¹³ Hier referiert der Rotterdamer zunächst aus dem Munde des im Übrigen als eine Art Antichrist charakterisierten „Julius“ die gängige römische Position über das Verhältnis Papst/Konzil, ohne sich diese freilich zu eigen zu machen:

[...] concilium nullum cogi potest invito pontifice, alioqui conciliabulum sit, non concilium. Quod si maxime cogatur, nec statui quicquam potest refragante pontifice. Denique restat extremum praesidium, absoluta potestas, qua longe iam superior est unus pontifex universo concilio. Ceterum summoveri sacerdotio non potest ob quodvis crimen.¹⁴

Der Text bringt die propäpstliche Position des Streites um die Superiorität von Papst beziehungsweise Konzil, der vor allem im 15. Jahrhundert ausgefochten wurde, exakt auf den Punkt: Die päpstliche Gewalt ist *longe superior*. Im Folgenden vertritt „Julius“ weiter bis ins Detail die papalistisch-kanonistische Lehre von der Unabsetzbarkeit des Papstes, welche Verbrechen ihm auch immer vorgeworfen werden: Mord, Unzucht, Simonie usw. Die einzige Ausnahme stellt Häresie dar. Der Papst kann abgesetzt

¹⁰ Weitere Einzelheiten zu den jeweiligen Adressaten der Briefe und sonstigen Schriften des Erasmus finden sich bei P. G. Bietenholz/Th. B. Deutscher, *Contemporaries of Erasmus: a biographical register of the Renaissance and Reformation*, 3 Bände, Toronto 1987.

¹¹ Vgl. Dekret 24; COD (1962) 355.

¹² Vgl. Allen (= *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami*, denuo recognitum et auctum per P. S. Allen; Oxford 1906 ff.), 1; 411, 180.

¹³ P. Fabisch, *Julius exclusus e coelis*. Motive und Tendenzen gallikanischer und bibelhumanistischer Papstkritik im Umfeld des Erasmus, Münster 2008, spricht sich neuerdings zwar wieder gegen die Zuschreibung an Erasmus aus, bleibt aber nicht unwidersprochen (vgl. M. Engammare, Rezension, in: JEH 61 [2010], 395–396). Die Herausgeberin des Textes im Rahmen der *Erasmi opera omnia* (ASD), Frau Prof. Silvana Seidel Menchi, teilte mir in einem Schreiben vom 22. Juli 2010 freundlicherweise mit, dass sie den *Julius exclusus e coelis* nach wie vor Erasmus zuschreibt.

¹⁴ *Julius exclusus*, Ausgabe W. Welzig, Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften, lateinisch und deutsch, V, Darmstadt 1990, 46 und 48.

werden, wenn ihm öffentlich Häresie nachgewiesen wird.¹⁵ Dies ist exakt die Position des strengen Papalismus¹⁶: Ein legitimes Konzil setzt die Einberufung durch den Papst voraus. Kommt die Versammlung auf irgendeine andere Weise zustande, so handelt es sich nicht um ein legitimes Konzil. Diese Position ergibt sich logisch aus der absoluten Überordnung des Papstes über das Konzil.

Hier stellt sich natürlich die Frage: Wie kann sich die Kirche eines Papstes entledigen, der wie „Julius“¹⁷ alle Eigenschaften des Antichrist verkörpert? Das Nächstliegende wäre nun in diesem Zusammenhang ein Aufweis der Absurdität der offiziellen ‚römischen‘ Lehre, dass nämlich der Papst unabsetzbar ist außer im Falle der Häresie, wäre der Rekurs auf die konziliaristische Lehre von der grundsätzlichen Unterordnung des Papstes unter das Konzil. Doch Erasmus tut diesen Schritt ganz offensichtlich nicht; er stellt zwar die für den Konziliarismus charakteristische Frage, gibt aber keine konziliaristische Antwort.¹⁸ Er rekurriert stattdessen mit der Stimme des Dialogpartners „Petrus“ auf einen anderen Weg der Beseitigung eines für die Kirche untragbaren Papstes – erstaunlicherweise den der Gewalt.¹⁹ Im Folgenden nennt der Humanist die Gründe für die sattsam bekannte Furcht der Päpste vor der Versammlung eines Konzils.²⁰ Wir halten fest: Selbst der

¹⁵ Ebd. 48: Quidam ob unum quiddam dumtaxat amoveri posse dicunt ... ob crimina haereseos: at ita demum si publice sit convictus.

¹⁶ Rechtsgrundlage ist Decretum Gratiani c.6, dist. 40 *Si papa*. Zur Auslegung bei den mittelalterlichen Kanonisten vgl. *B. Tierney*, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge 1955, 57–67.

¹⁷ Der Herausgeber weist darauf hin, dass der historische Julius II. nur bedingt dem Bild entspricht, das der Satiriker hier von ihm entwirft; vgl. *Wenzig*, XII: „Historisch gesehen ist das Urteil des Erasmus über Julius II. nicht haltbar.“

¹⁸ Eine ähnliche Position vertreten *McSorley*, *Erasmus and the Primacy*, 49–54; und *McConica*, *Erasmus and the Julius. A humanist reflects on the Church*, in: *The Pursuite of Holiness in Late medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, 444–471, hier 456–461.

¹⁹ Julius exclusus, Ausgabe *Welzig*, 51: „Freilich ist gegen einen Papst, wie du ihn soeben geschildert hast, einen, der in aller Öffentlichkeit ruchlos ist, einen Trinker, einen Mörder, einen, der der Simonie schuldig ist, einen Giftmörder, einen Meineidigen, einen Räuber, einen, der über und über besudelt ist von abscheulichen Arten von Lüsten, offenbar nicht so sehr ein allgemeines Konzil wünschenswert, als dass das Volk mit Steinen bewaffnet ihn als ein Verderben für alle Welt in aller Öffentlichkeit aus seiner Mitte tilge.“

²⁰ Ebd. 51 und 53: „Petrus: ... Aber sage mir, aus welchem Grund verabscheust Du als Papst so sehr ein allgemeines Konzil? – Julius: Fragst Du das auch die Herrscher, weshalb sie den Senat oder Kronrat hassen? Natürlich weil durch eine Menge hervorragender Männer das königliche Ansehen einigermaßen verdunkelt wird: den Gebildeten gibt ihre Bildung Zuversicht und Kühnheit; die Anständigen sprechen im Vertrauen auf ihr Gewissen aufrichtiger, als es Uns nützlich ist; die Würdenträger machen sich ihr Ansehen zunutze. Unter ihnen gibt es manche, die Uns Unsere Ehre neiden und die Ansicht vertreten, dass der Reichtum und die Autorität des Papstes vermindert werden müsse. Schließlich nimmt an einer solchen Versammlung keiner teil, der nicht meint, er könne sich unter dem Titel des Konzils Freiheiten gegen den Papst herausnehmen, der sonst unangreifbar ist. Endlich hat kaum jemals ein Konzil einen so günstigen Ausgang genommen, dass nicht der Papst irgendeine Einbuße seines Ansehens schmerzlich empfunden hätte und es nicht in seiner höchsten Würde beeinträchtigt verließ.“ Es folgt als Beleg hierfür der Hinweis auf das Apostelkonzil, auf dem Jakobus Einwände gegen Petrus formulierte und Korrekturen durchsetzte.

„frühe“ Erasmus ist kein Konziliarist im eigentlichen Sinn des Wortes – genauso wenig wie der spätere, auch wenn er in unserem Text eine Definition der Kirche gibt, die derjenigen der Konziliaristen verwandt zu sein scheint,²¹ und andeutet, dass ein unwürdiger Papst vom Kirchenvolk „beseitigt“ werden sollte.

Die Satire beschäftigt sich im Übrigen ausführlich, ganz dem literarischen *genus* entsprechend, voller Zynismus mit dem von Julius II. gegen das Pisanum einberufenen fünften Laterankonzil und antwortet auf die Frage des „Petrus“, was dort beschlossen wurde, kurz und bündig aus dem Mund des „Julius: „Es wurde genau das beschlossen, was ich wollte. Ich habe gesiegt, wenn nur meine Dekrete gültig bleiben.“²² – Eher versöhnt mit einem vom Papst geleiteten Konzil zeigt sich Erasmus dann 1515 in einem Brief an den Nachfolger Julius II., Leo X. Hier lobt er ausdrücklich die Konzilskonstitutionen des von Papst Leo zu Ende geführten Lateranense.²³

Wie sehr für Erasmus in der Folgezeit das Thema ‚Konzil‘ präsent ist, zeigen nicht zuletzt seine 1516 in ihrer Erstauflage veröffentlichten *Adnotationes* zum Neuen Testament. Wo immer ihm der von ihm bearbeitete Text eine Veranlassung dazu gibt, ergreift er die Gelegenheit zu gelehrten Bemerkungen zum Thema Konzil, so zu *concilio* in Mt 5,22²⁴, zu *naviculum* in Mt 8,23²⁵, zu *in consiliis* in Mt 10,17²⁶, zu Mt 11,30 im Zusammenhang mit Ausführungen über das den Gläubigen auferlegte Gesetzesjoch, von dem nur der „heilige Anker“ eines Generalkonzils befreien kann²⁷, zu *et universo concilio* in Mk 15,1²⁸, zu Röm 5,12, wo Erasmus die Auslegung durch afrikanische Partikularkonzilien für nicht bindend erklärt – es sei denn, es komme die Entscheidung der *tota ecclesia* hinzu²⁹, zu *congregatis vobis* von 1 Kor 5,4, wo der Exeget in der Verurteilung des Unzuchtsünders die we-

²¹ Siehe ebd.: ... ecclesia est populus christianus, Christi spiritu conglutinator ... mit *Wilhelm Ockham*, Octo quaest. VII, 177: Congregatio generalis cunctorum fidelium. Zur Interpretation vgl. *Y. Congar*, Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum abendländischen Schisma, HDG 3c, Freiburg i. Br. 1971, 190–191.

²² Über die Einschätzung des 5. Laterankonzils unter Julius II. vgl. *Minnich*, Erasmus and the fifth Lateran Council, 46–48.

²³ Vgl. *Allen* 2; 85,185. – Über die Haltung des Erasmus gegenüber dem von Leo X. fortgesetzten 5. Laterankonzil vgl. *Minnich*, Erasmus and the fifth Lateran Council, 48–53.

²⁴ Annot. in NT; ASD (= Opera omnia Des. *Erasmii Roterodami*, recognita et adnotatione critica instructa, Amsterdam usw. 1969 ff.) 6,5; 140,726.

²⁵ Ebd. 176,591.

²⁶ Ebd. 189,926.

²⁷ Ebd. 210,431: His malis medicandis una superesse solet ancora sacra, generale concilium. At nunc haec ipsa vertuntur in reipublicae caput. Nec ulla superest medendi spes, nisi si Christus ipse vertat aut certe excitet pontificum ac principum animos ad ea quae verae sunt pietatis ... Der Herausgeber kommentiert *ancora sacra* folgendermaßen: „Seamen called the largest and strongest anchor which they lowered in the greatest danger ... *sacra*“. – Erasmus verwendet dasselbe Bild auch im Hinblick auf Gott (vgl. *Allen* 7; 161,3), auf Christus (vgl. *Allen* 7; 365,7) usw.

²⁸ Ebd. 428,8.

²⁹ LB (= Desiderii Erasmii opera omnia, edit. *J. Clericus*, Amsterdam 1703–1706, 10 Bände) 6, 588E–590A.

sentlichen Elemente eines Konzils konstatiert³⁰, zum Hebräerbrief, wo Erasmus die Frage diskutiert, ob das Schreiben durch eine Synode in den Schriftkanon aufgenommen wurde³¹.

Unser besonderes Interesse gilt seinem Kommentar zu 1 Kor 7,39 (42); denn der Rotterdamer geht hier im Rahmen eines langen Exkurses über die Unauflöslichkeit der Ehe, den er in seiner zweiten Auflage der *Adnotationes* aus dem Jahre 1519 hinzugefügt hatte, ausführlich auf die Abschaffung von Gesetzen durch die Kirche und das Problem der Dogmenentwicklung ein. Er demonstriert zunächst am Beispiel des gewiss wichtigen Apostelkonzils³² die spätere Abschaffung von Konzilsbestimmungen, um dann festzustellen, dass bestimmte Glaubenswahrheiten wie die Transsubstantiation oder das Filioque oder die Unbefleckte Empfängnis erst im Laufe der Zeit definiert wurden³³. Was speziell die Unbefleckte Empfängnis betrifft, so hat der Exeget übrigens seine Zweifel, ob das Basiliense hier eine bindende Glaubensentscheidung vorgelegt hat.³⁴ Allgemein gilt, dass vor einer Festlegung durch die Gesamtkirche keine Lehre einen zwingenden Charakter hat. Selbst als die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater schon definiert war, war das Filioque noch keine verpflichtende Glaubenslehre.³⁵ Im selben Zusammenhang findet sich

³⁰ Ebd. 678, Anmerkung 5 und 6. Paulus formuliert an dieser Stelle so, dass klar ist: *hanc tam severam sententiam non profectam ab ipso proprie, sed a communi ecclesiae consensu*. Wir sollen begreifen: *concilium illud ex tribus constare, ex Pauli decreto, ex consensu multitudinis, ex auctoritate Christi*. – Zu dieser Stelle vgl. auch *Becht*, Pium consensum tueri, 146.

³¹ Vgl. ebd. 990E.

³² ASD 6,8; 160,74: In Actis Apostolorum solemnī celebrique consilio [sic!] decretum ac promulgatum est, ut qui ex paganismo cooptarentur in Christianos, abstinerent ab idolothytis, a suffocato animante, a sanguine et a stupro. Conciliabulum dici non potest tam frequens coetus, acephalus dici non potest, ubi Petrus aderat ipse. – Und doch wurden die Dekrete des Apostelkonzils später abgeschafft. – Vgl. insgesamt zu diesem langen, für die Ehelehre des Erasmus wichtigen Exkurs den Kommentar der vorliegenden Ausgabe S. 144–190; dort auch umfangreiche Literaturangaben.

³³ Ebd. 162,84: In synaxi transsubstantiationem sero definivit ecclesia; diu satis erat credere sive sub pane consecrato sive quocumque modo adesse verum corpus Christi. Ubi rem propius contemplata est, ubi exactius expendit, certius praescripsit. Non erant haeretici, qui olim credidissent Spiritum Sanctum a Patre dumtaxat procedere, et haud scio, an maxima pars Christianorum primitus ita crederit. Expensa re definiit *ecclesia* (Ausgabe 1527) quod hodie sequimur. – Vgl. zu dieser und den folgenden Stellen den ausführlichen Kommentar der vorliegenden Edition.

³⁴ Ebd. 162,89: Idem videtur accidisse in conceptione beatae virginis, si tamen hoc ecclesia sic definiit, ut haeticus sit habendus qui dubitet; nam mihi nondum satis liquet, etiamsi sunt qui praedicent hoc esse definitum in concilio Basiliensi. Hic rursus oritur dubitatio gemina, an valeant omnia in eo concilio acta, tum quibus verbis et quo animo hoc sit definitum. Quod si ut articulus fidei, quid fiet Dominicanis, quorum plerique persistent in diversa sententia? Sunt huius generis alia multa (Ausgabe 1527).

³⁵ Ebd. 162,96: Nemo priscorum audebat clare pronuntiare Spiritum Sanctum esse Patri Filioque homusionem, ne tum quidem, cum quaestio de Filio tanta contentione per universum orbem agigaretur. Quin in epinicio (gemeint: Nicaenisches Glaubensbekenntnis) quod post Arianos profligatos canere coepit ecclesia, quod tribuitur filio, *lumen de lumine, deum verum de deo vero*, non idem dilucide tribuitur Spiritui Sancto. Nunc audemus profiteri Spiritum Sanctum homusionem Patri et Filio et deum verum de patre vero et filio deo vero (Ausgabe 1527). Nullus, opinor, ecclesiam Christi, quae constat hominum consortio, sic omni prorsus errore liberat, ut nihil ignoret ... Loquor autem de ecclesia, cuius auctoritatem sequimur, videlicet Romana (Ausgabe 1527).

auch eine zumindest indirekte Affirmation der Unfehlbarkeit der Generalkonzilien, insofern er diese für überflüssig hält, wenn der Papst seinerseits unfehlbar ist, wovon jedoch seiner Meinung nach nicht ausgegangen werden kann³⁶.

Ebenso aus dem Jahr 1516 stammt ein Brief an seinen engen Cambridger Freund und Schüler, Henry Bullock, worin Erasmus sein *Novum Testamentum* gegen die These verteidigt, Korrekturen am Text des Neuen Testaments bedürften eines allgemeinen Konzils.³⁷

In seiner *Apologia ad Iacobum Fabrum* (Jacques Lefèvre d'Étaples), den Übersetzer der Heiligen Schrift ins Französische, weist er dessen Behauptung zurück, dass ein Konzil die Autorschaft des Paulus für den Hebräerbrief festgestellt habe.³⁸ In seiner Schrift *Ratio verae theologiae* von 1519, einem Plädoyer für eine Theologie aus den biblischen Quellen statt aus den Handbüchern der Scholastik, weist er im Zusammenhang seiner Kritik an einem übertriebenen Papalismus³⁹ darauf hin, dass dessen Anhänger, sobald sie selbst keinen Nutzen mehr von dieser Lehre haben, die ersten sind, die „der allgemeinen Kirchenversammlung den Vorzug“ ge-

³⁶ Ebd. 164,107: Porro si verum est, quod quidam asseverant, Romanum pontificem errore iudiciali non posse unquam errare, quid opus generalibus conciliis, quid opus in concilium accersere iureconsultos, ac theologos eruditos, si pronuncians labi non potest? Cur datus est appellationi locus, vel ad synodum, vel ad eundem rectius edoctum, posteaquam semel de causa pronunciat pontifex? Quorsum attinet tot academias in tractandis fidei quaestionibus distorqueri, cum ex uno pontifice, quod verum est, audire liceat? Imo qui fit, ut pontificis huius decreta, cum illius pugnent decretis? – Zur obersten Lehrgewalt, die Erasmus nur dem Konzil, und zum obersten Hirtenamt, das er dem Papst bei aller Kritik an seiner tatsächlichen Amtsführung zuschreibt, vgl. näherhin Gebhardt, Die Stellung des Erasmus, 269–277. Die Anerkennung des obersten Lehramtes beim Papst resultiert aus der „Überzeugung, daß außer Christus selbst (als der absoluten Wahrheit) und der Heiligen Schrift (als der Offenbarung dieser Wahrheit) sonst überhaupt kein Mensch als einzelner die Wahrheit vollkommen ergründen könne – mag dieser als Persönlichkeit noch so vorbildlich sein – wohl aber, dass die Summe des Wissens aller einen gewissen Grad von Wahrheit ergibt“ (ebd. 274). Die Leugnung der obersten Lehrgewalt des Papstes ist im Zusammenhang zu sehen mit der außerordentlichen Bedeutung, die Erasmus dem Konzil als Repräsentanten des *consensus omnium* gibt. Darüber Näheres im zweiten Teil unserer Untersuchung. – Zur obersten Hirtengewalt des Papstes *iure divino* vgl. McSorley, 38–48; und Hentze, Kirche, 116–126.

³⁷ Allen 2; 322,27: Fas esse negant quicquam huiusmodi, nisi ex autoritate concilii generalis. At isthoc quid iniquius? Ipsi cottidie depravant sacros codices, sola inscitia ac temeritate in consilium adhibita, nobis non licebit de veterum sententia restituere quod corruptum est nisi totius orbis Christiani convocato concilio?

³⁸ Vgl. LB 9, 54C.

³⁹ Ratio, Ausgabe Welzig 3; 207: „Es gibt nämlich solche, die den ganzen Leib der Kirche auf den römischen Pontifex allein beschränken, von dem sie allein aussagen, dass er nicht irren könne, wenn er in Sitten- und Glaubenssachen spricht, und dessen Entscheidung allein die gesamte Welt, die in verschiedenen Meinungen auseinander geht, Glauben schulde; und wenn sie es nicht tue, sei sie als schismatisch anzusehen.“ Etwas weiter unten (209) fährt der Theologe bezeichnenderweise fort: „Wir beneiden nicht die Majestät des Römischen Pontifex. Wenn er doch wirklich hätte, was jene ihm zuweisen, dass er nicht stracheln könnte in dem, was die Frömmigkeit betrifft! Wenn er doch wirklich Seelen aus den Strafen des Fegefeuers befreien könnte!“ – Zu Anlage und Gattung der Schrift vgl. Hoffmann, Erkenntnis, 39–47.

ben und vom Papst an das Konzil appellieren, also genuin konziliaristische Thesen vertreten⁴⁰.

Aus dem darauf folgenden Jahr resultiert ein Text, dessen erasmianische Urhebererschaft nicht völlig gesichert ist. Das *Consilium cuiusdam*⁴¹ wurde nämlich zumindest zeitweilig dem Dominikaner Johannes Faber zugeschrieben. Der kurze Text plädiert dafür, die durch Luther drohende Kirchenspaltung durch ein vom Kaiser und von den Königen Englands und Ungarns beschicktes Gelehrtengremium, das mit entsprechender Vollmacht ausgestattet ist, abzuwenden. Für den Fall jedoch, dass diesem Vorschlag nicht entsprochen würde, sollte man ein ökumenisches Konzil einberufen.⁴² Auch dieser Text mit seiner konziliaren Alternativlösung belegt, wie lebendig in Erasmus der Konzilsgedanke ist. Unmittelbar nach Luthers Auftreten sieht er im Konzil eine Möglichkeit zur Lösung der entstandenen Probleme.

Aus demselben Jahr 1520 stammt die Schrift *Responsio ad notationes Eduardi Lei*. Der spätere Erzbischof von York war zunächst mit dem Rotterdamer befreundet, zerstritt sich aber dann mit ihm über dessen *Novum Testamentum*. Im Zusammenhang mit unserer Stelle geht es um des Humanisten Infragestellung der Beichte als Stiftung Christi. Erasmus verteidigt seine Position durch Hinweis auf das Apostelkonzil: Was durch Synoden eingeführt wurde, kann auch durch Synoden wieder abgeschafft werden. Im Übrigen ergibt sich aus der Stelle, dass Erasmus die Synoden für geistinspiert hielt.⁴³

In der im folgenden Jahr veröffentlichten *Apologia ad blasphemias Jacobi Stunicae* (Diego López de Zúñiga) geht der niederländische Humanist im

⁴⁰ Ratio, Ausgabe Welzig 3; 207 und 209: „Und die, die dem römischen Pontifex so große Vollmacht nachsagen, wie er sie selbst nicht einmal beansprucht, die lassen ihn gar wenig gelten, falls er etwa versuchte, ihrem Gewinn oder Ehrgeiz im Wege zu stehen: Dann spricht man auf einmal nicht mehr von der hochheiligen Religion, dann gibt der erleuchtete Theologe der allgemeinen Kirchenversammlung den Vorzug, dann wird eine Aufforderung zur Einberufung einer Synode vorgebracht.“

⁴¹ *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et R. Pontificis dignitati et Christianae religionis tranquillitati*, Basel 1520. – Zur Frage der Autorschaft vgl. *Allen* 4; 357; und *P. Kalkhoff*, Die Vermittlungspolitik des Erasmus und sein Anteil an den Flugschriften der ersten Reformationszeit, in: ARG 1 (1903), 1–83, hier 6–23. Zur historischen Einordnung vgl. *H. Holeczek*, Die Haltung des Erasmus zu Luther nach dem Scheitern seiner Vermittlungspolitik, in: ARG 64 (1973), 85–112, hier 91. – Zu diesem *Consilium* vgl. auch die Briefe des Erasmus an die Löwener Theologen (*Allen* 4; 536, 17–537,56), an Papst Hadrian VI. (*Allen* 5; 261,188–191) und an Julius Pflug (*Allen* 9; 319,29–37).

⁴² *Consilium*: Quod si quibus haec ratio minus placeat, proximum videtur hanc causam ad proximum concilium generale remittere, quod ob multas alias causas postulare videtur status rei publicae Christianae multis modis corruptus. Nam intempestivum videtur rem tam arduam velie obiter agere in hoc principalium negotiorum tumultu, praesertim cum undique res satis dubiae sint et apud Germanos et apud Hispanos, ut non expediat addere novorum tumultuum materiam.

⁴³ ASD 9,4; 294,289: Tantum illud dicam, non esse nobis magnopere metuendum, ne aboleatur haec consuetudo confitendi, sive iuris divini sit, sive humani. Et si per ecclesiam auctore Spiritu Sancto aboleatur aut mutetur quod est eadem ratione institutum, quid fuerit periculi, cum abolitum sit quod per apostolorum principem in synodo afflatu Sancti Spiritus fuit institutum de non vescendo suffocato et sanguine?

Rahmen einer sehr differenzierten Darlegung seiner Anschauungen über den päpstlichen Primat⁴⁴ auch auf die Frage ein, was die Kirche gegen einen ‚antichristlichen‘ Papst tun könne. Wir stellen wiederum fest, dass er auch gegenüber dem bekannten spanischen Bibelphilologen die konziliaristische Lösung nicht ins Spiel bringt.⁴⁵

1.2 Die Basler Jahre (1521–1529)

Um dem von Karl V. und von der Löwener theologischen Fakultät auf ihn ausgehenden Druck, sich endlich offen gegen Luther zu positionieren, auszuweichen, siedelte Erasmus von Löwen nach Basel über. Dort richtete er 1522 an den Bischof von Basel die *Epistula de interdicto esu carniū*, worin es um Fastenvorschriften, Priesterzölibat und obligatorische kirchliche Feiertage geht.⁴⁶ Im Zusammenhang mit Erörterungen über die Nicht-mehr-Geltung von Gesetzen weist der Humanist auf die offensichtliche Nicht-Rezeption zahlreicher Konstitutionen des fünften Laterankonzils hin, weil sie vom Kirchenvolk, das als Stimme Gottes gilt, nicht angenommen wurden.⁴⁷

Den gleichen Gedanken äußert Erasmus im selben Jahr 1522 in seinem Brief an den Nürnberger Humanisten Willibald Pirckheimer, nachdem er zuvor die schwierige Lage in Deutschland nach dem Auftreten Luthers geschildert hat. Im Übrigen kritisiert er das arrogante Verhalten der Theologen beider Seiten.⁴⁸

1522 oder 1523 nimmt Erasmus in einem Brief an den Ratgeber Margaretes von Österreich, Johannes Carondelet, Stellung zur Geschichte der Konzilien. An den Anfängen des christlichen Glaubens bedurfte es ihrer nicht. Sie wurden jedoch im Laufe der Zeit wegen der *improbitas* der Häretiker leider notwendig. Im Zusammenhang mit der Verteidigung des Glaubens

⁴⁴ Vgl. LB 9, 370E–371D und 385F–388F.

⁴⁵ Ebd. 388F: *Quid si (Romani pontifices) sint palam Antichristi? Faciam quod monet Cardinalis Cajetanus, orabo deum, ut opituletur ovis suis.* – Vgl. *Thomas de Vio Cajetanus*, De comparatione auctoritatis papae et concilii, Ausgabe *J. Pollet*, 346 (s. v. oratio).

⁴⁶ Weitere Einzelheiten zum zeitgeschichtlichen Kontext in: ASD 9, 1; 3–13.

⁴⁷ ASD 9, 1; 42, 681: *Nonne consuetudo derogat et abrogat legem, adeo ut lex non mereatur nomen legis, nisi fuerit utentium tacitis suffragiis comprobata? Quae res abrogavit proximi concilii Lateranensis, quod sub Iulio secundo coeptum, sub Leone decimo perfectum est, tot constitutiones? Nonne tacita populi suffragia, sine calculis abrogantia quod erat decretum? Haec mirum est vox populi, quae eadem Dei dicitur, haec est auctoritas liberae multitudinis, cuius aequum est haberi rationem, quoties non aberrat a regula pietatis. Proinde recte consulat, qui sic moderabitur consilium ut prospiciat utrique parti.*

⁴⁸ *Allen* 5; 33,35: *De conciliis non ausim aliquid dicere, nisi forte proximum Concilium Lateranense concilium non fuit. Multum item sumpsit scholarum auctoritas paulatim aucta, quae nunc suas definitiones propemodum pro articulis fidei haberi postulant ... Nunc ex una parte res agitur bullis et edictis minisque, ex altera licentiosis, ne dicam sediciosius, libellis.* – Zum Briefwechsel des Erasmus mit Pirckheimer vgl. *J. Beumer*, Erasmus von Rotterdam und sein Verhältnis zu dem deutschen Humanismus mit besonderer Rücksicht auf die konfessionellen Gegensätze, in: *Scriptum Erasmianum* (vgl. Anmerkung 2), I, 165–201, hier 188–191.

geriet dieser zunehmend unter den Einfluss der Philosophie und der weltlichen Macht.⁴⁹ Zuvor schon hatte der Humanist im selben Brief die Devise ausgegeben: Die Konzilien sollten nur das unbedingt Notwendige definieren und sich in jedem Fall auf die Heilige Schrift begrenzen.⁵⁰

In seiner *Spongia* aus dem Jahre 1523, einer Erwiderung auf Huttens Attacken gegen ihn, benennt Erasmus einen Katalog offener Fragen in der Auseinandersetzung mit Luther, die nicht als *articuli fidei* gelten können. Dazu gehört auch die Frage, ob der Primat des Papstes von Christus selbst gestiftet wurde.⁵¹ – Aus dem Jahre 1523 stammen auch die *Paraphrases in acta apostolorum* und die *Paraphrases in evangelium Marci*. In der erstgenannten Schrift hat der Rotterdamer Humanist einerseits die Tendenz, auch kleinere Versammlungen der Apostel als Konzil zu betrachten⁵², andererseits den Hohen Rat, der sowohl Jesus als auch die Apostel verurteilt, als negative Folie eines Konzils zu verstehen⁵³. Auch bezüglich der *Paraphrases in evangelium Marci* kann man sich fragen, ob der Hohe Rat hier nicht als Negativbild einer Synode stilisiert wird.⁵⁴

Mit der Schrift *De libero arbitrio* nimmt Erasmus 1524 die öffentliche Auseinandersetzung mit Luther auf.⁵⁵ Sie ist nach dem *Julius exclusus e coelis* der zweite Text, in dem der Rotterdamer ausführlicher auf Konzilien zu sprechen kommt. Während sich der Hauptteil der Schrift – aus methodischen Gründen

⁴⁹ *Allen* 5; 180,362: Olim fides erat in vita magis quam in articulorum professione. Mox necessitas admonuit, ut articuli praescriberentur, sed pauci, et apostolicae sobrietatis. Deinde haereticorum improbitas adegit ad exactiorem divinorum voluminum excussionem, pervicacia compulit, ut quaedam ex autoritate synodorum definirentur. Tandem fidei symbolum in scriptis potius quam in animis esse coepit, ac pene tot erant fides, quot homines. Creverunt articuli, sed decrevit synceritas: efferbuit contentio, refrixit charitas. Doctrina Christi, quae prius nesciebat λογομαχίαν, coepit a philosophiae praesidiis pendere: hic erat primus gradus ecclesiae ad deteriora prolabantis. Accreverunt opes, et accessit vis. Porro admixta huic negotio Caesarum auctoritas, non multum promovit fidei synceritatem. Tandem res deducta est ad sophisticas contentiones, articulorum myriades proruperunt. Hinc deventum est ad terrores ac minas.

⁵⁰ Ebd. 177, 217: Summa nostrae religionis pax est et unanimitas. Ea vix constare poterit, nisi de quam potest paucissimis definiamus, et in multis liberum relinquamus suum cuique iudicium: propterea, quod ingens sit rerum plurimarum obscuritas: et hoc morbi fere innatum sit hominum ingenii, ut cedere nesciat, simul atque res in contentionem vocata est, quae postquam incaluit, hoc cuique videtur verissimum, quod temere tuendum susceperit. Atque hac in re adeo modum nesciere quidam, ut postea quam nihil non definierant de rebus divinis, novam etiam in his, qui nihil aliud sunt quam homines, θεόσητα commentii sint: quae quidem plus quaestionum, et atrociores tumultus excitavit orbi, quam olim Arianorum temeritas. Sed pudet Rabinos quosdam alicubi non habere quod respondeant. Imo hoc demum est eruditionis Theologicae, nihil ultra quam sacris literis proditum est, definire: verum id quod proditum est, bona fide dispensare. Multa problemata nunc reiciuntur ad synodum οὐκουμενικόν, multo magis conveniebat quaestiones eiusmodi in illud reicere tempus, cum sublato speculo et aenigmate videbimus deum de facie.

⁵¹ Vgl. ASD 9, 1; 190, 637.

⁵² Vgl. LB 7, 726B.

⁵³ Vgl. ebd. 678F–681D.

⁵⁴ Vgl. ebd. 263F–265B.

⁵⁵ Zu dieser Schrift vgl. *M. O'Rourke Boyle*, Rhetoric and Reform: Erasmus' Civil Dispute with Luther, Cambridge/Mass. 1983. – *J. F. Tinkler*, Erasmus' Conversation with Luther, in: ARG 82 (1991), 59–81, analysiert die Schrift noch formaler unter rein rhetorischer Rücksicht.

– ausschließlich mit Schriftargumenten zugunsten des freien Willens beschäftigt, kommen die Konzilien mehrmals in der langen Einleitung zur Sprache. Ganz zu Anfang schon steht der Hinweis, dass „Luther es sich gestattet, nicht nur gegen die Entscheidungen aller Kirchenlehrer, sondern auch aller Universitäten, Konzilien und Päpste Verwahrung einzulegen“⁵⁶. Ganz im Gegensatz zu Luthers Position steht die eigene, des Erasmus Haltung:

[Ich habe] so wenig Freude an festen Behauptungen, dass ich leicht geneigt bin, mich auf die Seite der Skeptiker zu schlagen, wo immer es durch die unverletzliche Autorität der Heiligen Schrift und die Entscheidungen der Kirche⁵⁷ erlaubt ist, denen ich meine Überzeugung überall gern unterwerfe, ob ich nun verstehe, was sie vorschreibt, oder ob ich es nicht verstehe. Und ich ziehe diese Geisteshaltung für meine Person derjenigen vor, mit der ich einige ausgestattet sehe, so dass sie, leidenschaftlich einer Meinung ergeben, nichts dulden, was von dieser abweicht, sondern was immer sie in der Heiligen Schrift lesen, zur Bestätigung ihrer vorgefassten Meinung ummodellern, der sie sich einmal ergeben haben.⁵⁸

Interessant an dieser Selbstcharakterisierung ist nicht nur die grundsätzliche Anerkennung der Konzilien als für den eigenen Glauben bindend, sondern ihr Bezug zur geistigen Haltung der Skepsis. Bei den kirchlichen Konzilien endet die grundsätzliche Skepsis des Rotterdamer Humanisten.

Er geht noch einen Schritt weiter in der Anerkennung von Konzilsentscheidungen:

Es ist zwar erlaubt, die Wahrheit zu sagen, sie nützt aber nicht bei allen, nicht zu jeder Zeit und nicht auf jede Weise. Wenn es für mich feststünde, dass auf einem Konzil eine verkehrte Entscheidung und Definition erfolgt wäre, und es zwar erlaubt wäre, die Wahrheit zu bekennen, diese aber nichts nützte, damit nicht den Übelgesinnten ein Anhaltspunkt gegeben würde, die Autorität der Väter auch in den Dingen zu verachten, welche sie fromm und heilig entschieden haben, würde ich lieber sagen, so habe es jenen damals der Einsicht ihrer Zeit gemäß wahrscheinlich geschienen, was jedoch die Rücksicht auf die gegenwärtige Lage abzuschaffen rate.⁵⁹

Im Blick auf die Erhaltung der Gesamtautorität konziliarer Entscheidungen sind fehlerhafte Einzelentscheidungen also ohne Protest zu akzeptieren.

Gegenüber Luthers These von der Klarheit der Schrift weist Erasmus auf den tatsächlichen Dissens ihrer Auslegung durch die Gläubigen und die Theologen hin. Gegenüber der Berufung des Reformators auf die Gabe des Geistes gibt er Folgendes zu bedenken:

Wenn es [dieses Gnadengeschenk im Hinblick auf die Auslegung der Schrift] nicht aufgehört hat, ist zu untersuchen, auf welche Leute es übertragen worden ist. Wenn auf irgendwelche beliebige, ist jede Auslegung unsicher. Wenn auf niemanden, obwohl auch heute so viele Dunkelheiten die Gelehrten quälen, dann ist keine Auslegung sicher. Wenn aber auf jene, welche an Stelle der Apostel nachfolgten, wird man dagegen vorbringen, dass schon seit vielen Jahrhunderten viele an die Stelle der Apostel nachgefolgt sind, welche nichts von apostolischem Geist besitzen. Und dennoch kann man von jenen, wenn die übrigen Bedingungen gleich sind, mit größerer Wahrscheinlich-

⁵⁶ De libero arbitrio Ia2; Ausgabe *Welzig* 4; 5.

⁵⁷ Die *decreta ecclesiae* sind nichts anderes als die Dekrete der Konzilien.

⁵⁸ Wie Anmerkung 56: Ia4; *Welzig* 4; 7.

⁵⁹ Ebd. Ia9; *Welzig* 4; 17 und 19.

keit annehmen, dass Gott diesen seinen Geist eingießt, denen er ein Amt geschenkt hat, so wie wir es für wahrscheinlicher halten, dass die Gnade eher einem Getauften gegeben wird als einem Ungetauften.⁶⁰

Die Auslegung der Heiligen Schrift im konziliaren Konsens ist aller Wahrscheinlichkeit nach sicherer richtig als die durch einen Einzelnen. Das ist zwar eine minimalistische, aber doch wohl auch realistischere Position als die Luthers, der vom sicheren Besitz des Geistes für seine individuelle Auslegung ausgeht. Der Rotterdamer setzt sich in diesem Zusammenhang auch mit dem Einwand auseinander, „dass der Geist einem Niedrigen und Ungebildeten offenbart, was er vielen Gelehrten nicht geoffenbart hat“ ... und dass die große Zahl an sich nichts zum Verständnis der Wahrheit beiträgt:

Ich höre: Was trägt die große Zahl zum Verständnis des Geistes bei? Ich antworte: Was trägt die geringe Zahl bei? Ich höre: Was trägt die Bischofsmütze zum Verständnis der Heiligen Schrift bei? Ich antworte: Was tragen Kutte oder Kapuze bei? Ich höre: Was trägt die Kenntnis der Philosophie zur Erkenntnis der Heiligen Schrift bei? Ich antworte: Was trägt ihre Unkenntnis bei? Ich höre: Was trägt ein versammeltes Konzil zur Erkenntnis der Schrift bei, bei dem es geschehen kann, dass keiner den Geist hat? Ich antworte: Was tragen die Privatzusammenkünfte weniger bei, in denen es mit größerer Wahrscheinlichkeit niemanden gibt, der den Geist besitzt?⁶¹

In der Einleitung zu seiner ausschließlich mit Schriftargumenten geführten Auseinandersetzung über den freien Willen kommt ein essenzieller Dissens über die Methode der Theologie zum Vorschein: Die Basis theologischer Aussagen ist nicht die Schrift allein; zu ihrer Sicherheit gehört vielmehr der auf Konzilien gefundene Konsens der Kirche.

1525 erscheint des Erasmus Schrift *Lingua*, in der es u. a. um den Missbrauch der Sprache gerade auch in den von den Theologen geführten Polemiken geht. Hier kommt der Humanist auch auf die den Kirchenvätern und den Konzilien geschuldete Ehrfurcht zu sprechen, die freilich deutlich von derjenigen gegenüber der Heiligen Schrift zu unterscheiden ist. Erasmus unterstreicht in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Konzilsrezeption.⁶²

In seinem Brief an den Basler Stadtrat aus demselben Jahr geht es darum, Priestern zu erlauben, ihre Konkubinen zu heiraten. Dazu bedürfte es freilich nicht nur staatlicher Gesetzgebung, sondern auch einer Konzilsentscheidung.⁶³

In zwei Briefen aus demselben Jahr an den zu dieser Zeit bekanntesten Theologen der Pariser Fakultät, Noël Beda, erwähnt Erasmus an mehreren

⁶⁰ Ebd. Ib4; *Welzig* 4; 29.

⁶¹ Ebd. Ib5; *Welzig* 4; 31.

⁶² *Lingua*; ASD 4,1A; 101,492: A sacrae ecclesiae doctoribus, quorum auctoritatem veneratur ecclesiae consensus quorumque memoriam habet sacrosanctam, alicubi dissentire tam vitio dandum non est quam impium esset, si quis illorum auctoritatem velit aequare canonicis voluminibus ... Idem arbitror sentiendum de conciliorum decretis, praesertim si consensus populi Christum profitentis accesserit.

⁶³ Vgl. *Allen* 6; 10,136.

Stellen die Konzilien. An der ersten tritt er dafür ein, dass über scholastische Positionen, selbst wenn sie in Konzilsentscheidungen eingegangen sind, diskutiert werden darf.⁶⁴ Handelt es sich um solche Positionen, die nicht zurückgewiesen werden dürfen, weil sie sich auf Konzilsentscheidungen stützen, dann ist es Aufgabe der Theologen, sie zu erklären und zu bestätigen.⁶⁵ Im zweiten Brief geht es auch um die Erlaubtheit von theologischen Diskussionen. Der Humanist unterscheidet hier verschiedene Arten von *dogmata* – Lehrmeinungen –, nicht Dogmen in unserem modernen Sinn, die geradezu die Erörterung und Diskussion herausfordern. Dazu gehört auch die bekannte Superioritätsfrage, nämlich, ob der Papst dem Konzil untergeordnet ist oder umgekehrt.⁶⁶

In einem Brief an den reformatorischen Theologen Konrad Pellikan, ehemaligen Guardian des Basler Franziskaner-Konvents, über die Realpräsenz, ebenfalls aus dem Jahr 1525, weist Erasmus auf die von der seinen sehr verschiedene Haltung der Protestanten gegenüber den Konzilien hin. Keinerlei bloß menschliche Gründe könnten ihn in der Frage der Realpräsenz von der einhelligen Meinung des christlichen Erdkreises, die in den Konzilien greifbar ist, abbringen.⁶⁷

Im Jahr 1526 nimmt Erasmus besonders häufig zum Thema Konzil Stellung, zunächst in mehreren Briefen, dann in einer Reihe seiner Werke. In

⁶⁴ Ebd. 6; 100,546: Ne dogmata quidem scholastica censeo contemnenda, praesertim quae in conciliis approbata sunt. Nam quaedam e scholasticis contentione in concilia reiecta sunt. Verum non opinor his tantum esse deferendum, ut non liceat citra contentionem de iisdem disserere, praesertim si incidat occasio. Si de illis nemo disputasset, non fuisset secuta comprobatio. Quid si exoriatur aliquis, qui circa eadem exploratius aliquid aut exactius adferat? Si modesta est disputatio, cur non videtur ferenda? fortasse discussa re, sequetur approbatio. Loquor de his dogmatibus, quae non ita multum attinent ad negotium fidei.

⁶⁵ Allen 6; 102,592: Dices veteres legendos quidem, sed cum iudicio. Nec ego unquam aliter legi Hieronymum: At quid prohibet et vestra dogmata legi cum iudicio? Quae si maxime nitantur autoritate concilii, ut fas non sit refellere, certe huc profecerit disputatio, ut eruditi provocentur ad eorum confirmationem, semper excludo pertinacem ac seditiosam contentionem.

⁶⁶ Allen 6; 148,35: Sunt dogmata quaedam controversa, quod genus est, pontificem esse superiore concilio universali. Sunt quaedam obscura et incognita, quale erat illud, de non vertendis libris sacris in linguam popularem. Sunt quaedam eiusmodi, ut multis scrupulis torqueant ingenium, de his non videtur impium disserere, vel ut aliquid plenius et exactius inveniatur, vel ut submotis offendiculis confirmetur quae decreta sunt. Ad haec consideranda est temporum ratio. – Zum Begriff *dogma* bei Erasmus vgl. P. Walter, Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin, in: Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift W. Kasper, herausgegeben von E. Schockenhoff und P. Walter, Mainz 1993, 50–68, hier 65–68.

⁶⁷ Allen 6; 210,59: Scio quam levis sit apud vos conciliorum autoritas, ego vero nec ecclesiam Romanam contemno, multo minus cum illa habet sibi consentientes omnes ecclesias. Paulus nec angelum audiendum putat qui praedicet aliud evangelium. Ecclesia mihi persuasit evangelio credere: eadem magistra didici evangelii verba interpretari. Hactenus cum omnibus Christianis adoravi Christum pro me passum in eucharistia. Nec adhuc video quicquam cur debeam ab hac opinione recedere. Nullis humanis rationibus adduci poterit a concordia sententia Christiani orbis. – Zum Kontext dieses Briefes vgl. Beumer, Erasmus von Rotterdam und sein Verhältnis zu dem deutschen Humanismus, 171–173. Zur Nähe von Erasmus' eigener Abendmahlauffassung zur Lehre der Reformatoren vgl. K. H. Oelrich, Der späte Erasmus und die Reformation, Münster 1961, hier 134–148.

seinem Brief an den Dominikaner Johannes Faber plädiert der Rotterdamer dafür, nach bestimmten Sofortmaßnahmen zur Beilegung des derzeit stattfindenden Aufstandes „alles weitere einem Generalkonzil anheimzustellen“⁶⁸.

In seinem Brief an Simon Pistorius, Kanzler des Herzogs Georg von Sachsen, belehrt er den ihm freundlich verbundenen Mann über den unterschiedlichen Rang kirchlicher ‚Konstitutionen‘. An ihrer Spitze stehen die Entscheidungen von Generalkonzilien. Unter den Synodenbestimmungen gibt es zeitgebundene und ewig geltende.⁶⁹ – Nicht nur in der Frage der Realpräsenz, sondern auch in der Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe stützt sich Erasmus auf Konzilsentscheidungen, so in seiner Schrift *Christiani matrimonii institutio*. Ganz allgemein gilt das Prinzip: Was öffentlich festgelegt wurde, darf nicht in privater Willkür beseitigt werden. Wir halten auch hier seinen Hinweis auf die Rezeption solcher Entscheidungen durch das christliche Volk fest.⁷⁰

In den Zusammenhang des Basler Abendmahlstreites gehört die Schrift *Detectio praestigiarum*. Hier ist von einer Unterscheidung zwischen den verschiedenen ‚Dogmen‘ in der Kirche die Rede. Da sind auf der einen Seite die ohne Widerspruch festzuhaltenden Glaubenswahrheiten, auf der anderen die von der Kirche (noch) nicht entschiedenen Fragen, und schließlich die angeblichen Kirchenlehren, die jedoch bloße Menschenmeinungen sind.⁷¹

In der *Responsio ad epistulam paraeneticam Alberti Pii*, zeigt sich der Rotterdamer Humanist in seinem Schreiben an den gelehrten, bald im

⁶⁸ Allen 6; 311,111: Interim ipsi statim corrigamus quaedam unde hoc malum pullulat, et reliqua concilio generali serventur.

⁶⁹ Allen 6; 400,13: Porro quod sic meam causam apud principem egeris, ut diceres me nunquam ex animo discessisse ab ecclesiae praescriptis, quid sibi velit, mi Pistori, non satis intelligo, qui nunquam vel ex animo vel praeter animum ab ecclesiae placitis diverterim. Verum oportet distinguere constitutiones ecclesiae, quaedam sunt conciliorum generalium, quaedam ex rescriptis, quaedam episcoporum peculiare, quaedam Romani Pontificis, sed instar plebiscitorum, quales sunt constitutiones Camerae. Rursus ex synodicis quaedam perpetuae, quaedam ad tempus datae. Item quaedam inviolabiles, utputa nixae divinis literis: quaedam eius generis, ut pro rerum praesentium statu possint mutari.

⁷⁰ ASD 2,6; 119, 397: Atqui quod publica sancitum est autoritate, id privata temeritate rescindere, tum seditiosum est, tum etiam impium: adeo ut si quid etiam parum circumspecte statutum hic aut ille Episcopus, vel quia parum fuit attentus, vel quia perperam edoctus, vel quia privato quopiam affectu corruptus, modestiae Christianae, quae quantum licet satisfacere cupit omnibus, sit, ferre ac mussare, nisi patientia secum trahat impietatem. Quanto minus illa non oportet spernere quae synodis universalibus rite congregatis decreta sunt, praesertim si accesserit populi Christiani comprobatio?

⁷¹ ASD 9, 1; 256, 575: Dogmatum triplex est genus. Primum est eorum quae citra controversiam magnoque consensu tenet ecclesia catholica, qualia sunt quae expresse continentur in sacris literis et in symbolo apostolorum, quibus adiungi patiar quae in conciliis rite convocatis ac peractis decreta sunt. Secundum est eorum de quibus nondum evidenter pronuntiavit autoritas ecclesiae et de quibus inter sese etiam non disceptant theologi. Tertium est eorum quae nobis in ecclesiae oracula obtruduntur, cum sint opiniones hominum, frequenter multum conducentes ad rixas et dissidia, minimum aut nihil ad pietatem. – Im Folgenden nimmt Erasmus persönlich Stellung zu diesen drei Kategorien von ‚Dogmen‘.

Dienst des französischen Königs, bald in dem des Kaisers stehenden Diplomaten Alberto Pio da Carpi als Kenner der Konziliengeschichte, was die Einberufung der Konzilien durch den Kaiser angeht.⁷² Im weiteren Verlauf des Schreibens geht es u. a. um die Frage der Einsetzung des Bußsakramentes durch ein Konzil.⁷³

Neben dem *Moriae encomium* stellen die ab 1516 erscheinenden und immer wieder um neue Stücke vermehrten *Colloquia* das auch heute noch bekannteste Werk des Erasmus dar. Die Auflage von 1526 enthält den Ἰχθυοφαγία („Fischessen“) überschriebenen Dialog zwischen einem Fischhändler und einem Metzger über das Thema Freiheit und Gesetz im Christentum, und es geht dabei auch um die verschiedenen Arten von Gesetzen: göttliche, menschliche, päpstliche, konziliare, zeitliche, ewig gültige usw. Wir haben es in diesem Teil des Dialogs nach dem *Julius exclusus* und *De libero arbitrio* mit der dritten ausführlichen Stellungnahme des Erasmus zu Konzilien zu tun. Im Zusammenhang der Frage des Metzgers, warum bisweilen päpstliche Entscheidungen umgestoßen wurden, antwortet der Fischhändler:

Solche Dinge kommen vor, aber dauern nur kurze Zeit. Auch der Papst kann nämlich wie jeder Mensch einem Irrtum über Personen oder Sachen unterliegen. Was im übrigen auf der Autorität eines allgemeinen Konzils beruht, ist ein Spruch des Himmels (coeleste oraculum) und hat dasselbe oder fast dasselbe Gewicht wie die Evangelien.⁷⁴

Auf die Zwischenfrage des Metzgers, ob man an den Evangelien zweifeln dürfe, antwortet der Fischhändler natürlich mit Nein und gibt eine genaue Definition eines legitimen Konzils, demgegenüber genauso wenige Zweifel erlaubt sind wie gegenüber der Heiligen Schrift:

Ne de conciliis quidem rite in spiritu sancto congregatis, peractis, editis et receptis (dubitare licet).⁷⁵

Der Metzger hakt noch einmal nach und will wissen, ob die heute als rechtgläubig anerkannten Konzilien wirklich nicht bezweifelt werden dürfen, und der Fischhändler antwortet: „Wer will, der soll auf eigene Gefahr hin zweifeln. Ich will nicht zweifeln.“ Im Zusammenhang mit seiner Frage hatte der Metzger darauf hingewiesen, dass für Basel und Konstanz die genannten Bedingungen nicht in den Augen aller erfüllt sind und diese Konzilien ent-

⁷² Resp. Ad ep. Alb. Pii; LB 9, 1107A: Scripsi olim synodos indici solere ab imperatoribus. An hoc non liquet ex historiis? ... Ostendo quid olim fieri soleat, non damno quod nunc fit, et quod ostendo nemini docto fuit obscurum, etiam si ipse siluisssem. Nec adeo vetus est quod dico. In Constantiensi et Florentino concilio praesedit imperator. – Zur Kontroverse zwischen Alberto Pio und Erasmus vgl. *J. Beumer*, Erasmus von Rotterdam. Seine humanistischen Gegner in Italien, in: *ThPh* 44 (1969), 1–24, hier 5–12. – *N. H. Minnich*, The debate between Desiderius Erasmus of Rotterdam and Alberto Pio of Carpi on the Use of Sacred Images, in: *AHC* 20 (1988), 379–413, hier 379–383, informiert über den Bildungsweg des „Laientheologen“.

⁷³ Vgl. Resp. Ad ep. Alb. Pii; LB 9, 1113 BC.

⁷⁴ Ichthyophagia, Ausgabe *Welzig* 6; 357.

⁷⁵ Ebd. 356.

sprechend von ihnen verworfen werden. Noch viel schlechter stehe es um das fünfte Lateranense.⁷⁶

Weiter unten im Dialog kommt es noch einmal zu einer ausdrücklichen Bestätigung der hier vorgetragenen Lehre. Zunächst werden die Konzilien mittelbar der Autorität der Heiligen Schrift gleichgestellt, wenn sie ausdrücklich von der Nichtinspiriertheit der nachapostolischen Schriftsteller ausgenommen werden.⁷⁷ Dann wird noch einmal ausdrücklich die Unerlaubtheit des Zweifels an den Konzilien affirmiert, freilich unter der Bedingung, dass es sich wirklich um vom christlichen Erdkreis rezipierte Konzilien handelt.⁷⁸

Ende 1525 war Luthers Entgegnung *De servo arbitrio* auf das *De libero arbitrio* des Erasmus erschienen. Dessen Gegenschrift *Hyperaspistes* („Schildträger“) besteht im Wesentlichen aus Schriftargumentation gegen die Position Luthers, berührt aber auch das Thema Konzil, erstens insofern, als der Humanist auf die Leugnung der Konzilsautorität durch Luther zu sprechen kommt,⁷⁹ zweitens, insofern er darauf hinweist, dass sein eigener Verzicht, Konzilsautorität ins Spiel zu bringen, rein methodischer und nicht grundsätzlicher Art ist. Er will Luther nur mit der Waffe bekämpfen, die dieser als einzige anerkennt, der Heiligen Schrift.⁸⁰ Weiter unten präzisiert er, was er in seinem *De libero arbitrio* über seinen eigenen Skeptizismus bekannt hatte, und nennt konkret Glaubenswahrheiten, die er erst aufgrund konziliarer Definitionen für wahr hält. Es sind solche, die auch in der Kirche selbst zunächst strittig waren, dann aber nach längerer Diskussion von der Kirche ‚definiert‘ wurden. Dazu gehören das Filioque, das Homöounion, die Realpräsenz, das Fegefeuer, die Nichtwiederholbarkeit der Taufe, die Kindertaufe, die Unbefleckte Empfängnis und, vielleicht, die Willensfreiheit:

⁷⁶ Ebd. 357: „Was ist, wenn jemand zweifelt, ob das für ein Konzil zutrifft? Solche Vorwürfe gibt es. So habe ich gehört, daß das Konzil von Basel von manchen verworfen und das von Konstanz nicht von allen anerkannt wird. Ich spreche von solchen, die heute als rechtläubig angesehen werden. Vom letzten Laterankonzil will ich gar nicht reden.“

⁷⁷ Ebd. 390: (Lanio:) Haec scriptorum auctoritas quousque se porrigit? – (Salsamentarius:) Arbitror, non ultra apostolos, nisi quod conciliorum est inviolata auctoritas.

⁷⁸ Ebd. 392: (S.:) Non licet (dubitare de conciliis), si fuerint rite et per spiritum sanctum congregata peractaque – (L.:) Est igitur aliquod concilium, in quod ista non competunt? – (S.:) Esse potest. Quod ni esset, theologî nequaquam adderent hanc exceptionem. – (L.:) Videtur igitur et de conciliis dubitare posse. – (S.:) Non arbitror, posteaquam fuerint Christianarum gentium iudicio consensuque recepta comprobataque. – Vgl. zu dieser Stelle auch *Becht*, Pium consensum tueri, 156.

⁷⁹ *Hyperasp.*; Ausgabe *Welzig* 4; 207: „(Du gabst bekannt), du werdest das schon mehr als fünfzehnhundert Jahre begrabene und verschüttete Evangelium ans Licht zurückholen, und (versprachst) nach Abschaffung der Autorität der Päpste, Konzilien, Bischöfe und Universitäten, dem Erdkreis den sicheren und wahren Weg zum Heil, den die Welt bisher nicht gekannt habe.“ Vgl. auch ebd. 228.

⁸⁰ Vgl. ebd. 212. – Zum Gesamt der Streitschrift vgl. *O. J. Mehl*, Erasmus' Streitschrift gegen Luther: *Hyperaspistes*, in: *ZRGG* 12 (1960), 137–146.

Von diesen und anderen derartigen Fragen spreche ich, bei denen ich, hätte die Kirche nichts definiert, auf die Frage nach meiner Meinung antworten würde, es sei mir nicht klar, sondern nur Gott bekannt. Nachdem die Kirche auch darüber definiert hat, folge ich unter Verachtung rein menschlicher Beweise der Entscheidung der Kirche und höre auf, Skeptiker zu sein.⁸¹

Und er präzisiert in der Folge, wie näherhin mit solchen Definitionen umzugehen ist:

Was unserem Glauben überliefert ist, darf nicht so untersucht werden, dass man es wieder in Zweifel zieht, sondern muss bekannt werden ... Auch verdamme ich nicht einfach diejenigen, die sich bemühen, in leidenschaftsloser Erörterung etwas zu untersuchen, was in der Heiligen Schrift nicht ausdrücklich gesagt oder von der Kirche definiert ist; wohl aber die, die in Fragen dieser Art aufrührerisch streiten.⁸²

Was seine eigene Haltung gegenüber Konzilsdefinitionen angeht, so betont Erasmus:

Was ferner die Ehrfurcht vor der Kirche anlangt, bekenne ich, dass ich immer gewünscht habe, dass die Kirche von gewissen Unsitten gereinigt werde ..., dass aber im übrigen die Entscheidungen der katholischen Kirche, zumal die, welche auf allgemeinen Konzilien veröffentlicht wurden und in der gemeinsamen Überzeugung des christlichen Volkes Beifall fanden, bei mir so viel Gewicht haben, dass ich, wenn auch mein kleiner Geist aus menschlichen Gründen nicht versteht, was die Kirche vorschreibt, es dennoch wie ein von Gott ausgegangenes Orakel (*oraculum a deo profectum*) annehmen will, und keine Vorschrift der Kirche wird von mir verletzt werden, es sei denn, die Not selbst mildert das Gesetz.⁸³

Weiter unten im Text versucht der Rotterdamer Humanist Luther Inkonzistenz insofern nachzuweisen, als er den von der Kirche verurteilten Wiclif für einen Heiligen, den ebenfalls von der Kirche verurteilten Arius jedoch für einen Häretiker halte, und verdeutlicht dabei seine Aussagen aus *De libero arbitrio*, dass die Wahrheit wahrscheinlicher bei einem Gremium als bei einem Individuum zu finden sei:

Wonach also steht es für dich fest, dass Wiclif ein Heiliger gewesen ist und die Arianer Häretiker gewesen sind? ... Wenn du hier an die Schrift appellieren wirst, frage ich, ob etwa die Arianer die Schrift nicht gehabt haben. Sie haben sie gehabt, wirst du sagen, aber sie legten sie verkehrt aus. Aber wonach steht das für uns fest, wenn nicht daraus, dass die Kirche ihre Auslegung verworfen, die der Gegenpartei aber gebilligt hat? Dasselbe hätte man von Pelagius sagen können, der auch für dich ein gottloser Häretiker ist, nicht so sehr, glaube ich, weil er von der römischen Kirche verurteilt wurde, als weil er deinem Lehrsatz widerspricht. Aber wir wollen einmal annehmen, es könne geschehen, dass ein allgemeines Konzil so verdorben sei, dass es entweder niemand gäbe, der vom Geist Gottes getrieben würde, oder wenn es ihn gäbe, er nicht gehört würde, sondern eine Entscheidung nach Meinung der Bösen zustandekäme, so ist es dennoch wahrscheinlicher, dass dort der Geist Gottes ist, als in privaten Klüngeln, in denen beinahe immer der Geist Satans gefunden wird. Wenn die Kirche Gottes nicht gezeigt werden kann, und es doch irgendwelche sicheren Urteile geben muss, halte ich es für sicherer, der öffentlichen Autorität zu folgen als der Meinung dieses oder jenes, der alle verachtet und auf sein Gewissen und seinen Geist pocht.⁸⁴

⁸¹ Hyperasp.; Ausg. *Welzig* 4; 253.

⁸² Ebd. 255.

⁸³ Ebd. 271.

⁸⁴ Ebd. 465.

Noch weiter unten kommt Erasmus auf Themen zu sprechen, die uns schon bekannt sind, so zum Beispiel dieses, dass die Kirche nicht übereilt definiert, sondern sich Zeit dazu nimmt⁸⁵, oder dass es Unterschiede unter den Glaubensartikeln gibt⁸⁶. Zu den bis heute strittigen Fragen gehört, so Erasmus ausdrücklich, die Superioritätsproblematik, also die Frage, wer die höchste Autorität in der Kirche besitzt, das Konzil oder der Papst.⁸⁷ Zum Verfahren der Konzilien heißt es an einer anderen Stelle:

Denn auf Konzilien eröffnet der Geist den einen, was den andern dunkel ist, so dass nach einem Vergleich der einzelnen Meinungen nichts Dunkles mehr zurückbleibt, während ein jeder seine Offenbarung (apocalypsim!) vorbringt.⁸⁸

Aus dem Jahr 1527 halten wir zwei einschlägige Briefstellen und einen Passus aus den *Supputationes errorum in censuris Bedae* fest. In seinem Brief an einen uns unbekanntem Mönch äußert sich der Humanist skeptisch, was ein zukünftiges Konzil angeht: Wegen der Uneinigkeit der Fürsten werde es erst spät zusammentreten und, komme es dann doch endlich zustande, so werde es Jahre lang dauern.⁸⁹

In seinem Brief an den Nürnberger Humanisten Willibald Pirckheimer gibt Erasmus nicht nur eine Definition der Kirche, sondern erklärt auch in aller Deutlichkeit, was ihre Autorität für ihn bedeutet.⁹⁰ Ihre „sicheren Dekrete“ – gemeint sind damit natürlich Konzilsentscheidungen – setzten den Diskussionen über die Schrift ein Ende.

⁸⁵ Ebd. 507: „Aber ich habe mich überzeugt, daß die Alten und die Kirche gerade aufgrund von in sich völlig klaren Schriftstellen behauptet haben, was sie behaupten (nämlich die Willensfreiheit). Und doch hat in dieser Frage die Autorität der Kirche nicht sofort ihre Meinung geltend gemacht, sondern hat ihr Urteil gefällt, erst nachdem sich ihre Augen eine Zeitlang an das Licht der Schrift gewöhnt hatten und die Wahrheit endlich klar erschaut worden war.“

⁸⁶ Ebd. 507: „Auch darin bin ich nicht deiner Meinung, wenn du alle Glaubensartikel gleich behandelst; es gibt nämlich einige so einleuchtende, daß es ein Verbrechen wäre, darüber zu disputieren; dazu gehören, daß Christus aus der Jungfrau geboren wurde und unter Pontius Pilatus gelitten hat. Manche wieder sind solcher Art, daß sie nach einer langen Erforschung endlich durch öffentliche Autorität gebilligt wurden, über einige ist man sich nicht einmal heute einig genug. An der dauernden Jungfräulichkeit Mariens haben einige gezweifelt, bis ihnen der Mund gestopft wurde aufgrund einer richtigeren Auslegung der Schrift. Von den Alten wurde bezweifelt, ob der römische Papst der Hirte der gesamten Kirche sei, und das war gestattet, bis die Entscheidung der Kirche fiel; und bis heute ist es unter den Scholastikern strittig, ob die Autorität des römischen Papstes schwerer wiegt als die Autorität eines allgemeinen Konzils.“ – Mit der Entscheidung über das Hirtenamt des Papstes über die Kirche bezieht sich Erasmus auf das Florentinum (DH 1307); vgl. *McSorley*, Erasmus and the Primacy 46–47 und 43, Anmerkung 34.

⁸⁷ Nicht uninteressant ist die vom Herausgeber an dieser Stelle plazierte Anmerkung, dass der fragliche Passus zu den Sätzen gehört, die der Index des Konzils von Trient ausdrücklich verwirft; vgl. LB10,1843F.

⁸⁸ Hyperasp.; Ausg. *Welzig* 4; 547 und 549.

⁸⁹ Vgl. *Allen* 7; 200,49.

⁹⁰ *Allen* 7; 216,59: Ecclesiam autem voco totius populi Christiani consensum ... Quantum apud alios valet autoritas Ecclesiae, nescio, certe apud me tantum valet, ut cum Arianis et Pelagianis sentire possim, si probasset Ecclesia quod illi docuerunt. Nec mihi non sufficiunt verba Christi, sed mirum videri non debet, si sequor interpretem Ecclesiam, cuius autoritate persuasus credo scripturis canonicis. Fortasse plus vel ingenii, vel roboris est aliis, ego nulla in re tutius acquiesco, quam in certis Ecclesiae iudiciis. Rationum et argumentationum nullus est finis.

In der erwähnten Streitschrift gegen Beda, den Syndicus der Pariser Theologischen Fakultät, geht es um die Frage, ob das *Apostolicum* auf dem Konzil von Nicaea approbiert wurde. Außerdem leugnet der Rotterdamer Humanist, dass das sogenannte *Athanasianum* auf dem genannten Konzil verabschiedet wurde.⁹¹

1527 stellen spanische Theologen eine Reihe von verdächtigen Stellen aus den Schriften des Erasmus zusammen. Erasmus verteidigt im Jahr darauf mit seiner *Apologia adversus quosdam monachos hispanos* die inkriminierten Stellen. Was der Humanist zu den unter der Überschrift *Contra auctoritatem summi pontificis et concilii* zusammengeführten Stellen ausführt, ist von höchstem Interesse für die Frage nach seinem angeblichen Konziliarismus. Was er hier zunächst infrage stellt, ist, erstens, eine Primatsauffassung, nach der ein Papst, und mag er noch so schlecht sein, nicht abgesetzt werden kann, sondern lediglich von den Fürsten in aller Milde ermahnt wird, nach der, zweitens, der Papst allein eine Entscheidung gegen die gesamte Kirche fällen, und nach der, drittens, der Papst auch die schwerwiegendste Frage ohne die Mitwirkung eines Generalkonzils oder anderer kollektiver Gremien entscheiden kann. Dann verweist Erasmus auf die Theologen der Pariser Schule, die die Superiorität des Papstes über das Generalkonzil leugnen und damit dem Generalkonzil das Recht zugestehen, einen schlechten Papst abzusetzen. Auch hier ist wieder – wie schon im *Julius exclusus* – festzustellen: Erasmus lässt es völlig offen, ob er sich die Meinung dieser Schule zu eigen macht.⁹² Was Erasmus hier infrage stellt, und zwar als auf Christi Stiftung zurückgehend, sind Positionen eines extremen Papalismus. Mit ihrer Ablehnung ist man nicht automatisch Konziliarist.

Weiter unten in derselben *Apologia* definiert der Rotterdamer, was er unter einem *articulus fidei*, also einer verpflichtenden Glaubenslehre, versteht:

Articulos fidei autem voco non quaslibet scholasticorum opiniones, sed de quibus certo pronuntiant vel Scripturae evidentes vel symbola publicitus recepta, vel synodi universales.⁹³

Auch hier werden die Dekrete der Generalkonzilien praktisch wieder auf der gleichen Ebene wie die Heilige Schrift angesiedelt.

Aus demselben Jahr 1528 stammt sein Vorwort zu einer Veröffentlichung des Besançonner Archidiakons Ferry Carondelet, in dem er darauf hinweist,

⁹¹ Vgl. Supputat. Error. in cens. N. Bedae; LB 9, 556C.

⁹² Apolog. adv. monach. hisp.; LB 9, 1087C: Tantum hoc dicam, an hic primatus, quem nunc illi tribuunt quidam, qui docent pontificem quamlibet malum et impium non posse destitui nec objurgandum esse, tantum blande admonendum a summis principibus; qui docent, si universa ecclesia decernerit aliquid, et solus pontifex, puta Alexander sextus, diversum probaret, omnes ut schismaticos et haereticos ituros in Tartara, solum Alexandrum evolaturum ad superos; qui docent, ad statuendum aliquid quantumvis grave, nihil opus esse pontifici concilio vel generali vel provinciali, ne cardinalium quidem, si velit uti potestate absoluta; an hic, inquam, primatus sic institutus a Christo, vehementer addubito. Theologi Parisienses negant illam esse superiorem universali concilio.

⁹³ Ebd. 1091C.

dass die afrikanischen Bischöfe ihren pelagianischen Gegner nicht einfach verurteilt und auf die Autorität ihres Konzils hingewiesen, sondern Schriftargumente vorgelegt haben.⁹⁴ – In seiner *Responsio ad collationem cuiusdam iuuenis gerontodidascali* von 1529 bestreitet Erasmus, dass die afrikanischen Partikularsynoden in ihrer Schriftauslegung einen verpflichtenden Charakter haben, und weist auf mehrere Beispiele hin, wo solche Auslegung später wieder zurückgenommen wurde.⁹⁵ Allgemein verpflichtende Autorität haben eben nur die Generalsynoden.

1529 fügt der Humanist seinen *Colloquia* wieder einen neuen Dialog mit dem Titel hinzu: *Senatulus sive γυναικοσυνέδριον*. Was immer auch das eigentliche Thema dieses Textes ist,⁹⁶ in dem gesamten Dialog ist der Konzils-gedanke gegenwärtig. Das beginnt schon mit dem Titel und wird fortgesetzt durch den direkten Hinweis auf die Synoden der Bischöfe⁹⁷, die Frage der Teilnehmerzahl⁹⁸, die Sitzordnung⁹⁹, die Stimmzählung¹⁰⁰, die Bestellung von Stenografen¹⁰¹ usw.

1.3 Die Freiburger Jahre (1529–1535)

Als Basel protestantisch wurde, siedelte Erasmus im Sommer 1529 in das nahe gelegene katholische Freiburg im Breisgau über. In Allens Briefsammlung ist auch das Balthasar Mercklin, Administrator von Hildesheim und Berater Karls V. auf dem Reichstag von Augsburg (1530), gewidmete Vorwort zu der von Erasmus besorgten Ausgabe des Alger von Lüttich *De veritate corporis et sanguinis Domini in Eucharistia* aus dem Jahr 1530 aufgenommen. Es enthält ein sehr persönliches Bekenntnis des Humanisten zur Realpräsenz, die sich nicht nur auf die Schrift, sondern auch auf die Autorität der Synoden stützt.¹⁰²

⁹⁴ Vgl. Allen 7; 407,38.

⁹⁵ Vgl. LB 9, 989B.

⁹⁶ Vgl. P. Eichel-Lojkine, *Colloquium, concilium, concivium*. Pour une relecture de ‚Senatulus‘ d’Erasmus, in: BHR 63 (2001), 277–295.

⁹⁷ ASD 1,3; 629,14: Habent episcopi suas synodos, habent monachorum greges sua concilia-bula, habent milites suas stationes, habent fures sua conventicula. Denique habet et formicarum genus suos congressus. Solae omnium animantium mulieres numquam coimus.

⁹⁸ Ebd. 630,52: ... primo loco tractandum erit, quae debeant interesse concilio, quae submo- vendae sunt. Nam immodica turba tumultus est verius quam concilium, et paucorum consessus habet quiddam tyrannicum.

⁹⁹ Ebd. 631,81: Restat ut de consessus ordine statuatur, ne nobis eveniat, quod frequenter usu venit regum, principum ac pontificum oratoribus, qui in conciliis totos tres menses litigant, ante- quam possint considerare.

¹⁰⁰ Ebd. 632,104: At difficile est numerare voces. Deinde cavendum est ne fiat pro concilio concivium.

¹⁰¹ Ed. 632,106: Nihil fiet absque notariis, ne quid possit excidere.

¹⁰² Allen 8; 379,77: Cum igitur tam evidens habeamus a Christo et Paulo testimonium, cum per hos viros evidentissime declaratum sit, priscos, quibus non sine causa tantum autoritatis tribuit ecclesia, concorditer sensisse in Eucharistia esse veram substantiam corporis et sanguinis do- minici, cum his omnibus accesserit synodorum constans autoritas, tantusque populi Christiani consensus, simus et nos concordēs in tam caelesti mysterio, et hic sub aenigmate edamus de pane et calice domini, donec aliter edamus ac bibamus in regno dei. Utinam autem qui Berengarium secuti sunt errantem, sequantur et paenitentem, atque horum etiam error Ecclesiae cedat feliciter.

In einem Brief an Philipp Melanchthon aus demselben Jahr bringt Erasmus seinen Pessimismus über die derzeitige Lage zum Ausdruck: Nur Gott selbst kann noch helfen, selbst zehn Konzilien können die „Tragödie“ nicht beenden.¹⁰³

Der Brief an den Sekretär Campeggios auf dem Reichstag zu Augsburg, Lukas Bonfius (Bonfilius), ebenfalls aus dem Jahr 1530, nennt Gründe für seine Nichtteilnahme an dem genannten Reichstag und meint von einem geplanten Konzil, es müsse über drei Jahre dauern und müsse von „menschlichen Begierden“ frei gehalten werden.¹⁰⁴ Der Brief zeigt immerhin, dass Erasmus ein Konzil für das passende Mittel zur Lösung der Kirchenkrise hält. Nicht viel anders seine Meinung in einem Brief an den langjährigen Freund, den Kölner Professor Johann Rinck, aus demselben Jahr.¹⁰⁵

Mit seiner *Epistula ad fratres* vom September 1530 antwortet Erasmus auf Bucers *Epistula apologetica* vom Mai desselben Jahres, in der dieser behauptet hatte, die eucharistische Anbetung sei Götzendienst. Der Humanist repliziert, damit verurteile der Reformator „die ganze Kirche“, denn diese Anbetung gehe auf die Zeit vor Augustinus und Cyprian, nämlich auf die Apostel zurück. Die Kirche, auf die Bucer sich berufe, sei eine Chimäre; jeder stelle sich etwas anderes darunter vor. Stütze man sich hingegen auf historisch Greifbares, dann habe man in dieser Streitfrage als eine Art Orakel den „Konsens zahlreicher Väter, Konzilien und des christlichen Erdkreises“, da vor allem auch die Heilige Schrift für die katholische Position stehe.¹⁰⁶

¹⁰³ Allen 8; 474,1: Charissime Philippe, istam tragoediam sic undique perturbatam nullus expediet nisi Deus, etiamsi decem coeant concilia, tantum abest ut ego possim componere. – Zum Briefwechsel des Erasmus mit Melanchthon vgl. *Beumer*, Erasmus von Rotterdam und sein Verhältnis zu dem deutschen Humanismus, 179–180.

¹⁰⁴ Allen 8; 477,3: Quod hortaris ad comitia, Catonis illud obiiciam: Ad consilium ne accesseris priusque voceris. Et si maxime vocer, alligat hic valetudo. Nec video quid ego infimae sortis homuncio possim in negotio tam perplexo, ad quod expediendum vix synodus ο_κουμηνικ_ triennis suffecerit. Quid, quod nec tutum nobis est hic hiscere: si quid aequi dixerimus, statim audimus Lutherani. Nisi res per magnos ex omni provinciarum consensu agatur, nihil egerit, sed ab ea synodo submovendae sunt omnes humanae cupiditates.

¹⁰⁵ Allen 8; 496,19: In principum conventu quid agatur hactenus ad nos amici perscripserunt. Proposita sunt capita rerum, primum ut Germani ferant suppetias adversus Turcarum rabiem: deinde ut sectarum dissidium tollatur, si fieri possit, absque sanguine: tertium ut eorum qui se gravatos putant, habeatur ratio. Ad haec peragenda vix sufficeret synodus οικουμενικ_ή triennis. Quid sit futurum, nescio, nisi deus interveniat fabulae, nullum video exitum. Et nisi res fuerit acta ex consensu omnium provinciarum, exitura est in seditionem.

¹⁰⁶ ASD 9,1; 338,245: Quid Argentorati loquantur, nescio, quamquam cum doceant summam impietatem et idolatriam esse adorare eucharistiam, quod factum est ante aetatem Augustini et Cypriani et ut est credendum ab ipsis traditum apostolis, nonne damnant totam ecclesiam? Confugiant ipsi ad illam nulli cognitam ecclesiam, sub cuius titulo cuique liceret quod libet. Si quid tribuendum externis quoque iudiciis, mihi tot patrum, tot conciliorum et orbis christiani consensus pro oraculo est, maxime cum et scripturae stent a nobis.

Drei Briefe aus dem Jahr 1531 haben u. a. auch Konzilsmaterien zum Inhalt. In zweien von ihnen, dem an den Konstanzer Domherrn Johannes von Botzheim (Pseudonym: Sigismund Questenberg)¹⁰⁷ und dem an den Humanisten und Bischof von Naumburg, Julius von Pflug, bringt Erasmus wieder einmal seinen Pessimismus hinsichtlich eines zukünftigen Konzils zum Ausdruck. Auch ein solches Konzil könne für das „fatale Übel“ kein Heilmittel bringen.¹⁰⁸

Der Brief an den Wiener Rhetoriklehrer und historischen Berater Kaiser Ferdinands, Caspar Bernhard von Schweidnitz, spricht vom Gerücht einer Konzilsankündigung und davon, dass man nicht wisse, was der Kaiser plane.¹⁰⁹

Aus dem Jahr 1531 stammt auch die *Apologia adversus rapsodias Alberti Pii*, in der es u. a. um den Ursprung des Apostolischen Glaubensbekenntnis geht. Erasmus referiert zunächst die Meinung des Lorenzo Valla, das Apostolicum sei auf dem Ersten Konzil von Nicaea erlassen worden, und zeigt die Probleme dieser Position auf.¹¹⁰ Dann stellt er als eigene These auf, das *Apostolicum* gehe in seiner schriftlichen Fassung jedenfalls nicht auf die Apostel zurück.¹¹¹ In dem Abschnitt über die Trinität stellt der Humanist klar, dass die Arianer erst dann als Häretiker bezeichnet werden konnten, als das Urteil der Gesamtkirche über ihre Lehre vorlag – gemeint ist, als das erste Nicaenum von der Gesamtkirche rezipiert worden war.¹¹² Schließlich äußert er sich wieder zur Frage, wie sich die Kirche eines schlechten Papstes entledigen könne, stellt also wiederum die typisch konziliaristische Frage. Aber auch hier gibt er nicht die für den echten Konziliarismus charakteristische Antwort: Der Papst ist vom Konzil abzusetzen, denn das Konzil steht über dem Papst. Er beschränkt sich vielmehr darauf, die extrem papalistische Problemlösung, nämlich Christus

¹⁰⁷ Allen 9; 310,31: Nos certe velut Hebraei exulantes Babyloniae, quibus non licebat cantare canticum domini in terra peregrina, expectamus Messiam nostrum, qui nos in pristinum restituat statum, utinam possit et syncerae pietati restituere. Sunt qui flagitant Synodum οίκουμενικήν, sed arbitror nihil futurum: nec sane video quid bonae rei ex eo concilio sit oriturum si fiat, praesertim hoc rerum statu. Altera pars de regno nihil sustinet remittere, altera dogmatibus citius sit aliquid additura.

¹⁰⁸ Allen 9; 318,20: Fateor vix unquam fuisse seculum hoc furiosius, dicas sexcentas Erinnyas ab orco provolasse, adeo nulla pars neque prophani status, neque ecclesiastici sana est: prorsus fatale malum est, cui ne synodo quidem οίκουμενικήν video medicinam adferri posse, tantum abest, ut ipse qui nihil sum opitulari possim, licet tu mirificam quandam opinionem de me concepisse videaris. – Zur Korrespondenz und Freundschaft des Erasmus mit Pflug vgl. *Beumer*, Erasmus von Rotterdam und sein Verhältnis zu dem deutschen Humanismus, 191–193.

¹⁰⁹ Vgl. Allen 9; 313,23.

¹¹⁰ Vgl. Apolog. adv. rhaps. Alb. Pii; LB 9, 1170A.

¹¹¹ Vgl. ebd. 1170B.

¹¹² Ebd. 1172A: Non nego fuisse haeresim. Sed initio cum imperator esset Arianus, Pontifex Arianus, cum in concilio, quo probatum fuit Arianorum dogma, plures sederent episcopi, quam in quo damnatum fuit, tum erat factio verius quam haeresis. Haeresis erat apud deum, apud homines ambigebatur, nondum audita publica ecclesiae voce.

selbst werde einschreiten beziehungsweise der Herde Heilmittel weisen, zu verspotten.¹¹³

Auch in seinen *Declarationes ad Censuræ facultatis theologiae Parisiensis* von 1532 geht es zunächst um die Frage des Ursprungs des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Um diesbezügliche ‚Anfragen‘ der Pariser Theologischen Fakultät an seine früheren Schriften zu beantworten, präzisiert Erasmus: Sein Zweifel beziehe sich ausschließlich darauf, ob die Apostel diesen Text gemeinsam schriftlich verfasst haben; dass sein Inhalt auf die Apostel zurückgeht, stehe dagegen außer Frage.¹¹⁴ Sein Argument gegen eine gemeinsame schriftliche Fassung ist die Tatsache der verschiedenen überlieferten Fassungen. Schriftlicher Ursprung bei den Aposteln hätte eine einheitliche Überlieferung wie bei den Evangelien bewirkt.¹¹⁵ Im Übrigen – und dies ist für unseren Zusammenhang das Entscheidende – betrachtet Erasmus die verschiedenen von den Konzilien herausgegebenen Symbola als durch die jeweiligen Häresien veranlasste Überarbeitungen und Ergänzungen des *Apostolicums*.¹¹⁶ Im Folgenden benennt der Niederländer den konkreten Anlass für die verschiedenen Ergänzungen und Hinzufügungen.¹¹⁷ Die Tatsache übrigens, dass das *Apostolicum* in Rom ohne große Varianten überliefert wurde, hat für den Humanisten seine Erklärung darin, dass es dort keine Häresien gab und dass es dort als feststehende Taufformel verwendet wurde.¹¹⁸ Erasmus hat auch beobachtet, dass Tertullian das Apostolische Glaubensbekenntnis als *regula fidei* bezeichnet.¹¹⁹ Des Humanisten These über den Zusammenhang von Konzilien und Apostolischem Glaubensbekenntnis entspricht verblüffend dem modernen Stand der Wissenschaft in dieser Frage: Konzilssymbola sind von Konzilien fortgeschriebene Fassungen von Glaubens- beziehungsweise Taufbekenntnissen.

¹¹³ Ebd. 1180B: Si uni pontifici totus orbis debet cedere, quod docet (Albertus) Pius, quid opus est conciliis particularibus et universalibus? Extincto pontifice, quid tum est ecclesia, respondet Pius, nil nisi truncum cadaver, cum iuncta sit vivo et immortalis capiti Christo. Negat casum, quem quidam posuit, eventurum ut pontifex sit hypocrita, haereticus, impius et tyrannus. *Sed si id eveniret, inquit, tum Christus vel illum e medio tolleret vel gregi commonstraret remedia.* Quomodo tolleret? Fulmine? Iam olim desierunt miracula. Per Turcam aut principes? Impium est. Per schismaticos, quod nunc ex parte videmus factum? Magis impium. Verum id ne fiat, magna ex parte situm est in ipsis pontificibus, quos admonere iuvare est. Nec mihi tamen probati sunt, qui ob mores impios adimunt episcopis legitimam auctoritatem. – Zur Stelle vgl. auch *McSorley*, Erasmus and the Primacy, 49 f.

¹¹⁴ Declarat. ad cens. Lutet.; LB 9, 868D: Absit ut quisquam christianus de articulis, qui symbolo Apostolorum continentur, ambigat. Non enim minus illis tribuendum est quam quattuor evangelii; tantum ambigebam, an hoc, quod nunc habemus, scripto fuerit ab apostolis proditum.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 869C.

¹¹⁶ Ebd. 869C-D: ... symbolum Nicaeni concilii nihil aliud est quam explanatio symboli Apostolici, non addens novos articulos, sed veteres explicans.

¹¹⁷ Vgl. ebd. 869D.

¹¹⁸ Ebd. 870D-E: ... hoc symbolum quod Apostolorum dicitur, illud (fuit) quod iuxta Romanam ecclesiam auctoritate priscorum patrum tradebatur catechumenis ediscendum, cui partes aliquot additae sunt adversus exorientes haereses.

¹¹⁹ Vgl. ebd. 870A-B.

Des Weiteren beanstandet die genannte Fakultät seine Behauptung, die Theologie befasse sich mit völlig überflüssigen Fragen und Problemen. In seiner Antwort nimmt Erasmus ausdrücklich die ökumenischen Konzilien von diesem Vorwurf überflüssiger Problematisierung aus. Konzilien sind um der Wahrheit des Glaubens willen notwendig, sie weisen durch ihre Schriftauslegung die falsche Schriftauslegung der Häretiker zurück.¹²⁰ Im Folgenden wiederholt Erasmus mehrmals diese ausdrückliche Inschutznahme der ökumenischen Konzilien vor dem Vorwurf unnötiger Problematisierungen durch die Theologie.¹²¹ Festzuhalten ist zudem, dass die Pariser Theologen zwar auch eine Stelle des ‚Fischessens‘ zensurieren, aber offensichtlich keine Probleme mit des Humanisten dortigen Äußerungen über die Autorität der Konzilien haben.

1533 erscheint Erasmus' *Explanatio symboli*. Der Humanist verfasst sie auf Bitten des Thomas Boleyn, Vater der neuen Frau Heinrichs VIII. Es handelt sich um einen Katechismus in Form eines Dialogs. Von den insgesamt sechs Katechesen behandelt die vierte in ihrem zweiten Teil die Ekklesiologie. Die Konzilien kommen in den Blick bei der Frage, an welchen *notae* die wahre Kirche erkannt werden kann. Der Rotterdamer nennt an erster Stelle die ‚alten‘ ökumenischen Konzilien.¹²² Hier legt sich ein Vergleich mit dem aus dem Jahre 1522 stammenden Colloquium *Confabulatio pia*, einem Tugendspiegel oder Katechismus für junge Leute, nahe. Wurde hier auf die Frage, was Sicherheit im Glauben gibt, nur die Heilige Schrift und das Apostolische Glaubensbekenntnis genannt,¹²³ so werden jetzt ausdrücklich auch die Konzilien aufgeführt. Im weiteren Verlauf der *Explanatio* weist Erasmus eigens darauf hin, dass die Gebildeten – im Unterschied zu einfachen Laien – außer der Heiligen Schrift auch diese Konzilsentscheidungen kennen müssten.¹²⁴

¹²⁰ Ebd. 926D: (Die von der Fakultät zensierte Stelle) non loquitur de sobria religiosaque vestigatione aut decretis synodorum οἰκουμενικῶν ... Nec damnatur (an dieser Stelle) quod concilia multa ex Litteris sacris definierunt contra Haereticos, nec velim ecclesiae tranquillitatem emi consortio falsitatis.

¹²¹ Ebd. 927D: De synodorum universalium decretis non loquor, praesertim veterum et usu comprobatis. Siehe auch ebd. 927E: Absit a me talis insania, ut existimem quae generalibus conciliis rite coactis ac peractis de fide tradidit ecclesia, revocanda in integrum, de theologorum quorundam curiosis quaestionibus ac temerariis definitionibus loquor, ad fidem nec utilibus nec necessariis.

¹²² Explan. symboli; ASD 5,1; 276,84: Catechumenus: Atqui istud est quod quaerebam, quae nota dignosci possit sancta ecclesia. – Catechista: Plurimae sunt coniecturae, ex quibus in unum conflatis facile deprehenditur ubi sit columba. Primum est veterum synodorum autoritas, praesertim tot saeculorum ac nationum perpetuo consensu comprobata. Huic succedit interpretum autoritas, quorum et sanctimoniam consecravit ecclesia et libros approbavit.

¹²³ Confab.; ASD 1,3; 180,1810: Erasmus: complures hisce temporibus abstinere a theologia, quod vereantur, ne vacillent in fide catholica, cum videant nihil non vocari in quaestione. – Gaspar: Ego, quod lego in sacris literis et in Symbolo, quod dicitur Apostolorum, summa fiducia credo nec ultra scrutor. Caetera permitto theologis disputanda ac definienda, si velint. Sed quid tamen receptum est usu populi Christiani, quod non plane pugnet cum sacris literis, hactenus servo, ne cuiquam sim offenculo.

¹²⁴ Explan. symboli; ASD 5,1; 290,482: Ad consequendum baptismum ista credere satis est

Aus demselben Jahr 1533 stammt *De sarcienda ecclesiae concordia*, die von seinen Freunden nach dem Scheitern des Augsburger Reichstags erbetene „Friedensschrift, die zwar nicht seine letzte, aber in gewisser Weise doch sein Schwanengesang werden sollte“¹²⁵. Die Schrift enthält keinen konkreten Entwurf zur Lösung der verfahrenen Situation; Erasmus begibt sich in ihr „ganz auf die innere Linie“¹²⁶. Die Religionsparteien sollen sich gegenseitig ertragen, bis ein allgemeines Konzil Entscheidungen fällt. Auf diese Weise bleibt eine gewisse *concordia* der Kirche erhalten.¹²⁷ Nicht nur bezüglich des Streits über die Eucharistie, sondern auch in Hinsicht auf andere Kontroversen lautet die Parole: den Streit ruhen lassen bis zur Entscheidung eines zukünftigen Konzils.¹²⁸ Die Arznei des kommenden Konzils wird umso heilsamer wirken, als jetzt, vor dem Konzil, schon eine bestimmte Kompromissbereitschaft eingeübt wird.¹²⁹ Ähnlich gehen ja auch die Ärzte vor: Sie reichen den Kranken zunächst leichte, dann stark wirkende Arzneien. Folge man nicht diesem Beispiel, dann bestehe die Gefahr, dass das Konzil umsonst zusammentrete.¹³⁰ – Die gleiche Parole, Warten auf das kommende Konzil, gibt auch ein Brief aus demselben Jahr an einen unbekanntes Adressaten – vielleicht handelt es sich um den Bischof von Augsburg, Christoph von Stadion, oder den Kölner Erzbischof Hermann von Wied – bezüglich der Eucharistie aus.¹³¹

Luther hatte im Frühjahr 1534 heftig auf die *Explanatio symboli* des Erasmus reagiert,¹³² und so veröffentlichte denn der Humanist noch im selben Jahr seine *Purgatio adversus epistolam non sobriam Martini Lutheri*. Der Reformator hatte ihm u. a. vorgeworfen, er, Erasmus, behaupte, die Alten hätten den Heiligen Geist nicht Gott genannt. Tatsache sei vielmehr, so lautet jetzt die Replik des Rotterdammers, dass die Alten so lange eine gewisse

homini laico: eruditis ac provecioribus omnia credenda sunt, quae sacris voluminibus expressa sunt, aut quae illinc evidenter colliguntur. Praeterea quidquid universali perpetuoque consensu comprobavit ecclesia catholica ...

¹²⁵ *Stupperich*, in: ASD 5,3; 252. Zu dieser Schrift vgl. auch *J. V. Pollet, Origine et structure du 'De sarcienda Ecclesiae Concordia' (1533) d'Erasmus*, in: *Scrinium Erasmi*, II, 183–195.

¹²⁶ *R. Stupperich*, in: ASD 5,3; 251.

¹²⁷ *De sarc. eccles. concord.*; ASD 5,3; 307,742: Qui credunt eam, ut nunc est, a Christo institutam, tanto observent religiosius, sinantque alios in suo sensu acquiescere, donec sacrosancta synodus aliquid expressus de hoc pronuntiarit. Hoc pacto fiet, ut nec scindatur omnino christiana concordia, nec mores infirmorum in omnem licentiam proruant.

¹²⁸ Ebd. 308,789: Haec et huius generis multa facile possent vel tolerari vel corrigi. Nec erat necesse, ut missam tot saeculis receptam quasi rem pestilentem et impiam exigeremus. Iam quae quidam tradiderunt de qualificatione, de merito principali et secundario, de opere operante et operato, poterant inter humanas opiniones seponi, donec super his quoque synodus pronuntiarit, aut suo quenque arbitrio relinqueret. Vgl. auch ebd. 310,847; 311,877.

¹²⁹ Ebd. 311,884: Haec admonitio ad utramque partem attinet; si moderata συγκατάβασις praemolliat dissidorum paroxysmum, fiet, ut synodi medicina felicius operetur ad concordiam.

¹³⁰ Vgl. ebd. 311,889.

¹³¹ *Allen* 10; 283,48: Si de eucharistia sic inter se ambigunt, ut cotidie pariant novas et absurdas opiniones, quanto consultius erat manere in vetere sententia, donec vel synodus universalis vel revelatio divinitus aliquid aperiat certius.

¹³² Vgl. WA 7, nr. 2093.

Scheu gehabt hätten, den Heiligen Geist ausdrücklich als Gott zu bezeichnen, bis die Kirche sie mit ihrer Autorität dazu ermuntert habe. Gemeint ist damit natürlich die diesbezügliche Konzilsentscheidung.¹³³ Ähnliches ist zu *homousius* und *ingenitus* zu beobachten: Die Alten wandten diese Termini auf den Sohn und den Vater zunächst nicht an, weil sie sie in der Schrift nicht vorfanden. Doch ihre Scheu, diese Begriffe auf die genannten göttlichen Personen anzuwenden, wurde ihnen durch die Autorität der Synoden genommen.¹³⁴ Weiter unten distanziert sich Erasmus in bitterer Ironie vom „wunderbaren Licht“ der Lehren Luthers, gibt aber zu, dass auch er sich Reformen auf dem Gebiet der Sitten und Zeremonien wünsche, „aber unter der Autorität einer Synode“. Was die ‚Dogmen‘ angehe, so könne er sich gewissen Vorstellungen Luthers anschließen – freilich unter der Bedingung, dass die Kirche sich öffentlich dazu äußere.¹³⁵ Vorher schon hatte er im Zusammenhang mit dem Thema einer Vielheit von Glaubensbekenntnissen in der Alten Kirche auf solche hingewiesen, „die durch die Autorität der Synoden überliefert sind“¹³⁶.

Für das vorletzte Lebensjahr des Erasmus, das Jahr 1535, ist zunächst hinzuweisen nicht auf Briefe aus der Feder des Humanisten, sondern auf ein Schreiben des Papstes, Pauls III., der Erasmus in aller Form zur Mitarbeit an dem von ihm geplanten Konzil einlädt.¹³⁷ Mehr noch, man überlegt auch, ihn zum Kardinal zu ernennen. Des Erasmus Reaktion auf diese Nachricht findet sich u. a. in seinem Brief an Peter III. Tomicki, den Erzbischof von Krakau:

Jetzt noch etwas, was dich zum Lachen bringt. Paul III. hat beschlossen, für das zukünftige Konzil einige Kardinäle zu ernennen. Unten ihnen ist auch Erasmus vorgeschlagen, ‚ein schlechtes Gemüse unter den Gartengewächsen‘.¹³⁸

Von den Konzilsplänen des Papstes handelt auch sein Brief an den Humanisten und Kontroverstheologen Bartholomäus Latomus aus demselben Jahr. Erasmus ist hier sehr pessimistisch bezüglich des Zustandekommens einer Kirchenversammlung.¹³⁹ Schon 1519 war man an Erasmus mit der

¹³³ Purgat. adv. ep. Luth.; ASD 9,1; 462,536: ... religione quadam exspectabat (Hilarius) evidentem ecclesiae autoritatem, quibus verbis de Spiritu profiteri oporteret.

¹³⁴ Ebd. 462,544: Sed horum religiosus metus cessit auctoritati synodorum.

¹³⁵ Ebd. 481,52: Si de moribus et de ceremoniis agitur, optarim multa esse correcta, sed auctoritate synodi; si de dogmatibus, possem et ego quibusdam accedere, si audirem publicam vocem ecclesiae.

¹³⁶ Ebd. 450,222.

¹³⁷ Allen 11; 137,35: Quo magis te fili hortamur ut tu quoque quem tot ingenii et doctrinae laudibus deus ornavit, nos in hoc pio labore tibi maxime consentaneo coadiuvans, verbis, et scriptis Catholicam fidem nobiscum tuendam, et ante Synodum et in Synodo quam deo adiutore omnino habere intendimus suscipias, extremoque hoc pietatis opere quasi optimo actu vitam religiose actam, tuaque tot scripta concludens, criminatores refellas, provocos laudatores.

¹³⁸ Allen 11; 221,105. – Die griechisch zitierte sprichwörtliche Redensart steht für ‚nichtsnutzige Menschen, die doch etwas gelten wollen‘, vgl. Schol. Aristoph. Vesp. 234.

¹³⁹ Allen 11; 221,64: Hic pontifex videtur serio moliri concilium. At non video quomodo sit coiturum in tanta principum ac regionum dissensione. Tota inferior Germania mire infecta est a

Bitte herangetreten, ein Werk über die Verkündigung des Wortes Gottes, ein Predigerhandbuch, zu verfassen; jetzt endlich, ein Jahr vor seinem Tod, erschien sein *Ecclesiastes sive de ratione concionandi libri quatuor*. Das erste Buch seines letzten Werkes handelt von der Würde des Predigeramtes, das zweite und dritte von Vorschriften der Rhetorik, die vom Prediger zu beachten sind. Das vierte ist eine Art *silva*, das ist eine Zusammenstellung von nach Stichworten geordneten Predigtthemen. Hier ist unter dem Stichwort *Angeli* von der Anlage eine Art Zettelkastens die Rede. Wer sich auf das Predigtamt vorbereitet, soll sich Notizen machen nicht nur über Moralfragen, sondern auch über den Glauben der Kirche. Hierzu konsultiere er nicht nur die Heilige Schrift und die Kirchenväter, sondern auch die scholastischen Theologen, soweit sie sich auf Letztere stützen.

Auch soll er die kirchliche Synode nicht vernachlässigen, wenn sie über solche Dinge etwas bestimmt hat. Dies ist viel sicherer, als sich auf die eigene Klugheit zu stützen, und nützlicher, um die Eintracht zu fördern.¹⁴⁰

Ad alendam concordiam. Ein passenderes Stichwort wird man kaum finden, um das außerordentliche Interesse des großen Humanisten und Theologen für die Konzilien zu kennzeichnen.

2. Zur Interpretation des Befunds

Versuchen wir jetzt in diesem zweiten Teil unserer Untersuchung, den werkdiachronischen Befund in eine systematische Ordnung zu bringen. Dies ist umso legitimer, als sich bezüglich der Einschätzung der Autorität ökumenischer Konzilien durch Erasmus keine deutliche Entwicklung vom frühen zum späten Erasmus erkennen lässt.

2.1 Autorität der Konzilien

Gehen wir dabei aus von dem, was ohne Zweifel das verblüffendste Ergebnis unserer Analyse ist, nämlich die sehr große Autorität, die Erasmus den Konzilien zuschreibt. Sie kommt u. a. in seinem Bekenntnis Luther gegenüber zum Ausdruck, die Generalkonzilien hätten bei ihm

so viel Gewicht ..., dass ich, wenn auch mein kleiner Geist aus menschlichen Gründen nicht versteht, was die Kirche vorschreibt, es dennoch wie ein von Gott ausgegangenes Orakel (*oraculum a deo profectum*) annehmen will.¹⁴¹

Deutlich kommt diese Hochschätzung der Konzilsautorität dort zum Ausdruck, wo der Humanist zwischen den verschiedengradig verpflichtenden

retinctis: in superiore dissimulantur. Turmatim huc affluunt, quidam Italiam petunt. Caesar opugnat Goletam. Mea sententia plus periculi est ab Anabaptistis. Non arbitror Galliam ab hac collusionione prorsus esse liberam.

¹⁴⁰ Eccles.; ASD 5,5; 384,449.

¹⁴¹ Vgl. Anmerkung 83; vgl. auch Anmerkung 58 und 59.

‚Dogmen‘, d. h. Lehrmeinungen, unterscheidet. Unter den drei Arten von ‚Dogmen‘, erstens unbestreitbare katholische Lehre, zweitens kontroverse Lehrmeinungen, drittens angebliche katholische Lehren, stehen die Dekrete der Generalkonzilien zusammen mit der Heiligen Schrift und dem Apostolischen Glaubensbekenntnis an der Spitze.¹⁴² Die Dekrete der Generalkonzilien stehen unter den kirchlichen ‚Konstitutionen‘ an erster Stelle; sie rangieren vor Entscheidungen einzelner Bischöfe und auch vor denen des Papstes.¹⁴³ Kurz und bündig heißt es deswegen:

Was im übrigen auf der Autorität eines allgemeinen Konzils beruht, ist ein Spruch des Himmels (coeleste oraculum) und hat dasselbe oder fast dasselbe Gewicht wie die Evangelien.¹⁴⁴

Auch in anderem Zusammenhang bezeichnet Erasmus die Generalkonzilien als ‚Orakel‘, als Spruch des Himmels.¹⁴⁵ In gewisser Weise deutet er sogar eine Inspiration der Konzilien an.¹⁴⁶

2.2 Erklärung für die Hochschätzung der Konzilsautorität

Wie kommt es zu dieser einzigartigen Hochschätzung der Konzilsautorität? Die Erklärung dürfte darin liegen, dass für den Theologen Erasmus die Konzilien ein doppeltes Ideal verwirklichen: Sie sind auf der einen Seite ihrem Wesen nach Ereignisse von Schriftinterpretation. Die Heilige Schrift ist aber für Erasmus das Fundament einer gesunden Theologie. Sein Kampf gegen die scholastische Theologie hatte keinen anderen Sinn als den, endlich die Theologie wieder auf die Heilige Schrift zu gründen, wie er das bei den Kirchenvätern gelernt hatte.¹⁴⁷ Für ihn ist die Erneuerung der Theologie, der sein Lebenswerk galt, nur möglich auf der Basis einer besseren Kenntnis der Heiligen Schrift. Diesem Ziel diene seine Herausgabe und Kommentierung des Neuen Testaments. Die Konzilien, und natürlich gerade die frühen ökumenischen Konzilien, sind nun in seinen Augen gerade dies: Interpretation der Heiligen Schrift.

Das zweite Ideal, das Erasmus in den Konzilien verwirklicht findet, ist das des *consensus*. Nicht unbedingt für den Christen, aber sicher für den Humanisten und Kenner der alten Philosophen ist der *consensus omnium* ein sicheres Kriterium zur Erkenntnis der Wahrheit. Über die Rolle des Konsenses in seiner Theologie brauchen wir uns hier nicht weiter zu verbreiten. Es liegen hierzu ausgezeichnete Studien vor.¹⁴⁸ Ihr Autor zeigt nicht

¹⁴² Vgl. Anmerkung 71.

¹⁴³ Vgl. Anmerkung 66.

¹⁴⁴ Vgl. Anmerkung 74; vgl. auch Anmerkung 93.

¹⁴⁵ Vgl. Anmerkung 106 und Anmerkung 83.

¹⁴⁶ Vgl. Anmerkung 43.

¹⁴⁷ Vgl. R. Peters, Erasmus and the Church Fathers: Their Practical Value, in: ChH 36 (1967), 254–261; J. C. Olin, Erasmus and the Church Fathers, in: *Ders.*, Six Essays on Erasmus, New York 1979, 33–47; J. den Boft, Erasmus and the Church Fathers, in: The Reception of the Church Fathers in the West, herausgegeben von I. Backus, Leiden 1997; vol. II, 537–572.

¹⁴⁸ Vgl. Becht, Pium consensum tueri, 138–175, besonders 154–157; vgl. auch *McConica*, Eras-

nur, dass Erasmus die Kirche prinzipiell als Konsensgemeinschaft konzipiert, sondern dass dieses Konsenskonzept „sich fast ausschließlich aus biblischen Quellen speist“¹⁴⁹. Aufschlussreich ist in diesem Sinne auch des Erasmus Kommentar zum Apostelkonzil, dessen Dekret er ausdrücklich als eine Konsensentscheidung versteht.¹⁵⁰

Nicht alle Konzilien, aber die allgemeinen, die ökumenischen Konzilien, verwirklichen nun auf für alle sichtbare, greifbare Weise diesen die Wahrheit garantierenden *consensus omnium*. Wir haben andernorts gezeigt, dass auch schon bei den Versuchen der Alten Kirche, ihre Praxis des ökumenischen Konzils begrifflich zu fassen, auf diesen Terminus des *consensus omnium* rekurriert wurde.¹⁵¹

2.3 Inhaltliche Nähe von Schrift und Konzilien

Nicht nur der Zusammenfall der beiden Ideale, nämlich der Schriftinterpretation als Fundament der Theologie und des *consensus omnium* als des für den Humanisten und Philosophen gängigen Kriteriums der Wahrheit, erklären die außerordentliche Hochschätzung, die Erasmus für die ökumenischen Konzilien aufbringt. Wir finden bei ihm eine Konzeption der Konziliengeschichte, in der sich Schrift und Konzilien auch inhaltlich äußerst nahekomen. Die Vermittlung gewissermaßen zwischen Schrift und Konzilien stellt dabei das Apostolische Glaubensbekenntnis dar. Dieses ist in seinen Augen eine Verdichtung, eine Art Inbegriff dessen, was in der Heiligen Schrift, insbesondere in den Evangelien, ausgesagt wird.¹⁵² Indem Erasmus nun zumindest die frühen Konzilien als eine Auslegung des Apostolikums versteht, als Zurückweisung häretischer Interpretationen desselben,¹⁵³ ergibt sich auch auf

mus, 81–82; J. D. Tracy, Erasmus and the Arians. Remarks on the ‚Consensus Ecclesiae‘, in: CHR 67 (1981), 1–10; Hentze, Kirche, 127–132, der auch daran erinnert, dass für Erasmus die Meinung der Mehrheit keineswegs als solche schon ein sicheres Kriterium für die Wahrheit ist und dafür folgenden Text zitiert: Pro nobis, iniquient (Evangelici), stetit maior populi pars. – Et maxima populi pars in Christum clamavit ‚crucifige‘, et maior episcoporum pars damnavit Athanasium. Non enim statim melior quae maior. Quis autem dedit promiscuae turbae ius pronuntiandi de articulis fidei? (Ad fratres Germaniae, LB 10,1614F.).

¹⁴⁹ Becht, Pium consensum tueri 149. – Becht zeigt sich eher skeptisch gegenüber Versuchen, den *consensus*-Gedanken aus philosophischen Quellen abzuleiten, siehe ebd. 150: „Erasmus gibt uns gerade bei der Verwendung des Wortes *consensus* keine genaueren Belege, die auf eine literarische Abhängigkeit schließen lassen. Daher können wir, abgesehen von den klarer greifbaren biblischen Fundamenten von Erasmus’ Konsensverständnis, nur schwer Aussagen über dessen literarische Herkunft treffen.“

¹⁵⁰ Vgl. ebd. 155.

¹⁵¹ Vgl. H.-J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 225–228, ebd. weitere Literatur.

¹⁵² Vgl. Supput. error. in cens. N. Bedae; LB 9, 556B: Arbitror eos (i. e. apostolos) convenisse, statuissē summam evangelicae praedicationis, de certis articulis tractasse, at his aut horum similibus ac fortasse pluribus. Mox ab apostolicis viris id quod viva voce tradiderant Apostoli, scripto redactum est in certam formam. Id an ab Apostolis ipsis factum sit, an in aliqua synodo patrum, sic dubito, ut facile sim crediturus ab ipsis Apostolis esse factum.

¹⁵³ Vgl. Anmerkung 115.

diese Weise eine große Nähe von Heiliger Schrift und allgemeinen Konzilien. Sie sind schriftnah, weil sie, je durch Häresien veranlasst, das Glaubensbekenntnis auslegen, das seinerseits eine Kurzform der Heiligen Schrift darstellt.

Auf eine Konsequenz dieser grundsätzlichen Schriftbezogenheit der Konzilien ist noch hinzuweisen: Ganz generell gilt, möglichst wenig zu definieren und sich auf die Dinge zu beschränken, von denen in der Schrift die Rede ist.¹⁵⁴

Die angedeutete Konzeption des Verhältnisses von Heiliger Schrift und Konzilien unterscheidet sich deutlich von dem, was in der nachtridentinischen Theologie mit den beiden Begriffen Schrift und Tradition gemeint ist. Erasmus anerkennt zwar auch eine Quelle neben der Heiligen Schrift und lehnt in diesem Sinn eindeutig Luthers *Sola scriptura* ab, aber diese andere Quelle sind für ihn im eigentlichen Sinne, d. h. als Quelle mit schlechthin normativem Charakter, ausschließlich die allgemeinen Konzilien. Deswegen finden wir auch mehrmals bei ihm den Hinweis, dass von den partikularen Synoden kein verpflichtender Charakter ausgeht.¹⁵⁵ Wir können es auch so sagen: Sein Begriff einer neben der Heiligen Schrift den Glauben normierenden Tradition ist viel enger als der der nachtridentinischen Theologie.

2.4 Große Bedeutung der Konzilsrezeption

Mit der grundsätzlichen Konzeption des Konzils als *consensus omnium* – und eben nicht in erster Linie als einer Versammlung des mit der Leitung der Kirche beauftragten Episkopats – hängt es auch zusammen, dass Erasmus der Rezeption des Konzils durch das Kirchenvolk eine so große Bedeutung für die Autorität eines Konzils zuschreibt. Wie wichtig die Rezeption in seinen Augen ist, zeigen die Konzilsdefinitionen, die sie ausdrücklich hervorheben, wie z. B. die folgende:

Ne de conciliis quidem rite in spiritu sancto congregatis, peractis, editis et receptis (dubitare licet).¹⁵⁶

und natürlich eine ganze Reihe von Stellen, die auch außerhalb von formalen Definitionen die Bedeutung der Rezeption für ein Konzil unterstreichen¹⁵⁷. Erasmus bezeichnet die Rezeption des Konzils, die stillschweigende Zustimmung des Kirchenvolkes, auch als „Stimme Gottes“¹⁵⁸.

Der auf dem Konzil formulierte Konsens muss wirklich ein Konsens möglichst *Aller* sein. Im Hintergrund dieser Auffassung steht hier sicher das für Erasmus bezeichnende Bild der Kirche aus den drei konzentrischen Kreisen, wie er es in seiner *Ratio verae theologiae* von 1518 näher ausführt.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Vgl. Anmerkung 50; und Hentze, Kirche, 155–159.

¹⁵⁵ Vgl. Anmerkung 29 und 95.

¹⁵⁶ Vgl. Anmerkung 75.

¹⁵⁷ Vgl. Anm. 62, 70, 83.

¹⁵⁸ Vgl. Anmerkung 47.

¹⁵⁹ Rat. ver. theol.; LB 5, 88C–D; vgl. auch Enchiridion, Ausgabe 1518, Einleitung; Allen 3; 368, 230–370, 343. – Zur Interpretation dieser Stellen vgl. *McConica*, Erasmus, 82–83.

Im Mittelpunkt steht Christus; der innerste und Christus nächststehende Kreis sind dann die ‚Geistlichen‘ im weitesten Sinne des Wortes, Klerus und Ordensleute, deren Aufgabe es ist, die ‚Reinheit‘ Christi in den zweiten und dritten Kreis der Kirche ‚einzuleiten‘ (*transfundere*). Es folgen nach außen hin, zweitens, die weltlichen christlichen Herrscher, die auf ihre spezifische Weise, vornehmlich durch gute Gesetze und Bestrafung von Untaten, Christus dienen. Der dritte Kreis umfasst schließlich das *promiscuum vulgus*, das trotz aller seiner ‚Grobheit‘ (*crassus*) doch auch noch zum Leib Christi gehört. Nur wenn der Konsens bis zu diesem äußersten Kreis reicht, ist der *consensus omnium* verwirklicht und damit die diesem Wahrheitskriterium innewohnende Garantie gegeben. Deutlich ist, dass sich in einer aus konzentrischen Kreisen um Christus herum bestehenden Kirche die Rezeption nicht in der Vertikalen (von oben nach unten), von der lehrenden zur hörenden Kirche hin vollzieht, sondern in der Horizontalen, von den Christus Nächsten zu den Christus Fernerstehenden.¹⁶⁰

2.5 Vergangene Konzilien garantieren neben der Schrift die Glaubenswahrheit

Erasmus wiederholt mehrmals, dass die Generalkonzilien die in der Schrift enthaltene Wahrheit lehren, vor allem dann, wenn die Schrift selber nicht genügend klar ist.¹⁶¹ Wir haben es hier zunächst mit vergangenen Konzilien zu tun und mit einer allgemeinen Aussage: Konzilien geben dem Gläubigen Glaubenssicherheit.¹⁶² In diesen Zusammenhang gehört die Beobachtung des Humanisten, dass die Kirche sich üblicherweise Zeit nimmt, bevor sie zum Definieren schreitet.¹⁶³ Ihre Entscheidungen stellen im Übrigen eine Art Sprachregelung dar. Der Verwendung bestimmter vorher nicht üblicher Termini wie des *Homousius* oder des *Filioque* wird stattgegeben.¹⁶⁴

Wiederholt sind wir jedoch auch auf Stellen gestoßen, wo es um konkrete Glaubenswahrheiten geht, für die sich Erasmus auf allgemeine Konzilien beruft. Es sind vor allem Glaubenswahrheiten, über die er sich mit Luther und seinen Anhängern streitet: die Eucharistie¹⁶⁵, das Bußsakrament¹⁶⁶, die Ehe¹⁶⁷.

¹⁶⁰ Vgl. auch unseren Versuch zum Rezeptionsverständnis im Rahmen des altkirchlichen Traditionsverständnisses, in: *H.-J. Sieben*, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn 1996, 63–93.

¹⁶¹ Vgl. Anmerkung 60.

¹⁶² Vgl. Anmerkung 122.

¹⁶³ Vgl. Anmerkung 31, 81.

¹⁶⁴ Vgl. Anmerkung 134.

¹⁶⁵ Vgl. Anmerkung 67, 102, 106, 131.

¹⁶⁶ Vgl. Anmerkung 73.

¹⁶⁷ Vgl. Anmerkung 70.

2.6 Zukünftige Konzilien zur Lösung je aktueller Probleme

Ob nun die Schrift genügend klar ist oder nicht – die Generalkonzilien sind ein „heiliger Anker“,¹⁶⁸ wenn die Gläubigen wissen wollen, wie eigentlich die aus der Heiligen Schrift überlieferte Wahrheit lautet. Neben diesem Blick in die Vergangenheit gibt es jedoch auch den in die Zukunft oder auf die Gegenwart. Zur Lösung aktueller Probleme, vor allem derer der Glaubensspaltung, bringt Erasmus sehr früh schon die Konzilien ins Spiel. Bereits 1520 macht er zu dem Plan einer Gelehrtenversammlung den Alternativvorschlag, ein ökumenisches Konzil einzuberufen.¹⁶⁹ Und in den folgenden Jahren setzt er bei allem Pessimismus¹⁷⁰, den er auch zum Ausdruck bringt, seine Hoffnung immer wieder auf ein ökumenisches Konzil, wie er mehrmals ausdrücklich schreibt¹⁷¹.

2.7 Unfehlbarkeit der Konzilien?

Der Begriff der Unfehlbarkeit war seit dem 14. Jahrhundert bekannt und wurde bald auf den Papst, bald auf das Konzil angewandt.¹⁷² Umso auffällender ist, dass Erasmus ihn nicht für das Konzil verwendet, obwohl er doch der Sache nach in die Richtung konziliarer Unfehlbarkeit geht. An einer Stelle zumindest gibt es eine indirekte Aussage, dass Konzilien unfehlbar seien, dort nämlich, wo er dem Papst die Unfehlbarkeit abspricht, und zwar genau mit der Begründung, dass sonst die Konzilien überflüssig wären.¹⁷³

2.8 Liste der ökumenischen Konzilien

Insgesamt ist festzustellen, dass Erasmus wenig oder gar kein Interesse für die Ostkirche zeigt. Damit hängt vielleicht die Tatsache zusammen, dass er auch keinerlei Unterschied macht zwischen den Konzilien der ungeteilten Christenheit des ersten Jahrtausends und denen des zweiten. Konzilien wie die von Konstanz oder Florenz scheinen für ihn auf der gleichen Ebene zu liegen wie die altkirchlichen.¹⁷⁴ Man könnte sagen, dass sie für ihn in einer und derselben „Liste“¹⁷⁵ der ökumenischen Konzilien der katholischen

¹⁶⁸ Vgl. Anmerkung 27.

¹⁶⁹ Vgl. Anmerkung 42.

¹⁷⁰ Vgl. Anmerkung 89, 103, 108.

¹⁷¹ Vgl. Anmerkung 68, 104, 105, 127, 128.

¹⁷² Vgl. *H.-J. Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), Paderborn 1984, Index unter Stichwort „Unfehlbarkeit“; *Sieben*, Traktate und Theorien, 149–207.

¹⁷³ Vgl. Anmerkung 36.

¹⁷⁴ Vgl. Anmerkung 76.

¹⁷⁵ Zum Problem einer „Liste“ der von der katholischen Kirche als ökumenisch anerkannten Konzilien vgl. *H.-J. Sieben*, Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption, Paderborn 2010, 153–190.

Kirche stehen. Wenn er Zweifel am verpflichtenden Charakter von Basel¹⁷⁶ oder erst recht vom fünften Laterankonzil hat, dann nicht aus dem Grund, dass die Ostkirche nicht am Glaubenskonsens teilhat, sondern aus einem völlig anderen Grund. Bei den genannten Konzilien besteht für ihn das Problem einer nicht eindeutigen Rezeption in der römischen, d. h. westlichen Kirche. Dass die Konzilien des zweiten Jahrtausends, also nach der morgenländischen Kirchenspaltung, ganz in der Linie und der Nachfolge derer des ersten Jahrtausends stehen, zeigt sich nicht zuletzt darin, mit welcher Selbstverständlichkeit Erasmus das erhoffte und erwartete Konzil zur Lösung der Lutherproblematik ausdrücklich, und zwar mit dem griechischen Terminus, als ‚ökumenisches‘ Konzil bezeichnet.¹⁷⁷

2.9 Verhältnis Papst – Konzil

War Erasmus Konziliarist? Die Meinungen hierüber gehen auseinander. Es gibt Autoren, die ihn so nennen¹⁷⁸, andere wiederum bestreiten dies¹⁷⁹, wieder andere nehmen eine mittlere Position ein¹⁸⁰. Die Antwort hängt wesentlich davon ab, was man unter Konziliarismus versteht. Ist damit lediglich gemeint, dass schlechte Päpste abgesetzt oder entfernt werden sollten, dann war er ein Konziliarist. Aber es wäre der begrifflichen Klarheit wegen besser, bei dieser Frage von einem engeren Begriff von Konziliarismus auszugehen. Denn die Frage einer Absetzbarkeit des Papstes wurde praktisch in allen Schulen der Theologie erörtert; selbst im Rahmen eines strengen Papalismus musste man eine Antwort auf die Frage geben, wie die Kirche sich eines schlechten Papstes entledigen kann.¹⁸¹

Im strikten und eigentlichen Sinne versteht man unter Konziliarismus die grundsätzliche Unterordnung des Papstes unter das Konzil.¹⁸² Es handelt sich hier zunächst um eine gewissermaßen ontologische oder metaphysische Frage. Wer den Papst grundsätzlich dem Konzil unterordnet, tut sich mit der Antwort auf die Frage der Absetzbarkeit eines schlechten Papstes natürlich leicht: Das Konzil hat die Vollmacht, den Papst in bestimmten Fällen abzusetzen. Diese strenge Form des Konziliarismus war Erasmus natürlich bestens bekannt. Während seiner Pariser theologischen Studien wurde sie

¹⁷⁶ Vgl. Anmerkung 34.

¹⁷⁷ Vgl. Anmerkung 50, 104, 105, 107, 108.

¹⁷⁸ Vgl. *J. B. Payne*, *Erasmus: His Theology of the Sacraments*, Richmond 1970, 28; und 248, Anmerkung 136.

¹⁷⁹ Vgl. *McConica*, *Erasmus*, 88.

¹⁸⁰ Vgl. *McSorley*, *Erasmus and the Primacy*, 49–54.

¹⁸¹ Vgl. die detaillierte Diskussion der Problematik der Papstabsetzung bei *Cajetan*, *De comparatione auctoritatis papae et concilii*, Ausgabe *Pollet*, 112–194.

¹⁸² Vgl. das große Manifest des Konziliarismus, die Bulle *Cogitanti* des Konzils von Basel vom 3. Sept. 1432 (MCG II, 234–258). Näheres hierzu bei *Sieben*, *Traktate und Theorien*, 165 f.

dort von bedeutenden Lehrern vertreten¹⁸³, und er charakterisiert sie auch wiederholt in seinen Schriften¹⁸⁴.

Keine der von uns analysierten Stellen¹⁸⁵ nun erlaubt es, Erasmus in diesem strikten und eigentlichen Sinn als Konziliaristen zu bezeichnen. Überall nennt er zwar die Bedingungen, die dem echten Konziliaristen genügen, die Absetzung des Papstes durch das Konzil zu postulieren, aber nirgendwo tut er den entscheidenden Schritt, seine Absetzung durch das Konzil zu fordern.¹⁸⁶ An der ersten einschlägigen Stelle, nämlich im *Julius exclusus e coelis*¹⁸⁷, plädiert er statt für die Absetzung durch das Konzil für die Anwendung von Gewalt durch das Volk, was ganz besonders überrascht, weil er sich sonst in seinem Werk immer gegen Gewalt und Krieg ausspricht; an den übrigen Stellen¹⁸⁸ nennt er diese Problemlösung nicht mehr, sondern beschränkt sich auf das Spotten über die Lösung, die die strengen Papalisten vorschlagen, nämlich auf ein Wunder oder auf den Tod des Papstes zu warten. Ansonsten hüllt er sich in Schweigen.

Erasmus hat sich, wenn wir recht sehen, nicht ausdrücklich zu der Frage geäußert, ob die wie immer zu konzipierende Mitwirkung des Papstes für die Gültigkeit eines Konzils konstitutiv ist. Indirekt zumindest setzt er diese Mitwirkung voraus, wenn er einerseits die rechtmäßige Versammlung (*rite congregatum*) des Konzils unter den Bedingungen eines gültigen Konzils aufzählt¹⁸⁹; – denn zur rechtmäßigen Versammlung gehört die Einberufung durch den Papst – und wenn er andererseits eigens darauf hinweist, dass das Apostelkonzil u. a. auch deswegen ein gültiges Konzil war, weil es nicht ‚akephal‘ versammelt war, sondern Petrus an seiner Spitze stand¹⁹⁰. In diesem Zusammenhang wäre auch der Frage näher nachzugehen, warum Erasmus das Konzil von Pisa nicht anerkannte. Tat er dies nur deswegen

¹⁸³ Nach *Fabisch*, *Julius exclusus*, 245, ist davon auszugehen, dass Erasmus sich in seinen Pariser Studienjahren mit den konziliaristischen Werken sowohl des Johannes Major (*Disputationes de Potestate Papae et Concilii*) als auch des Jacques Almain (*Libellus de auctoritate ecclesiae et sacrorum conciliorum eam repraesentantium*, 1512, als Antwort auf Cajetans *De comparatione* von 1511) „auseinandergesetzt und im Pariser Freundeskreis darüber diskutiert hat“. Doch es ist nach demselben Autor daran festzuhalten: „In seiner eigentlichen Pariser Studienzeit ist eine Rezeption konziliaristischen Gedankenguts, wie es von Mair und Almain vertreten wurde, durch Erasmus unwahrscheinlich, da sich in seinen authentischen Schriften aus jener Zeit ... keine Spuren finden.“ Zu den Pariser Lehrern vgl. auch *H. Bernard-Maitre*, *Les ‚théologastres‘ de l’Université de Paris au temps d’Erasmus et de Rabelais (1496–1536)*, in: *BHR* 27 (1965), 248–271.

¹⁸⁴ Vgl. Anmerkung 40, 66, 86, 87.

¹⁸⁵ Vgl. Anmerkung 19, 45, 92, 113.

¹⁸⁶ Siehe auch *McSorley*, *Erasmus and the Primacy*, 51: „We have ... shown that the most notable characteristic of conciliar theory – the appeal to a General Council to overcome abuses of papal power – was singularly inoperative in Erasmus’ thought. Nor do we find any adherence by Erasmus to the key thesis of conciliar theory, namely, the doctrine of the supremacy of the General Council over the pope.“

¹⁸⁷ Vgl. Anmerkung 19.

¹⁸⁸ Vgl. Anmerkung 45, 92, 113.

¹⁸⁹ Vgl. Anmerkung 75.

¹⁹⁰ Vgl. Anmerkung 32.

nicht, weil es allgemein nicht rezipiert wurde, oder auch schon deswegen, weil es ‚akephal‘, d. h. ohne Mitwirkung des Papstes, stattgefunden hat?

2.10 Kenntnisse über die Konziliengeschichte

Welche Vorstellung sich ein Autor über die Konzilien macht, hängt nicht nur von seinen theologischen Prämissen, seiner Ekklesiologie ab, sondern auch von seinen konkreten Kenntnissen über die Konziliengeschichte. Insofern ist die Frage nicht überflüssig, was Erasmus denn von der Geschichte der Konzilien wusste. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass erst zu seiner Zeit allererste Versuche unternommen wurden, die Geschichte der Konzilien als Gesamtphänomen in den Blick zu bekommen.¹⁹¹ Halten wir zunächst negativ fest, dass er von den uns heute bekannten Konzilien nur eine verhältnismäßig kleine Anzahl erwähnt.¹⁹² Inwieweit er Quellen über das hinaus kannte, was in den Kirchenrechtsquellen, z. B. dem *Decretum Gratiani*, enthalten und greifbar ist, muss hier offenbleiben und wäre ein interessanter Gegenstand weiterer Forschung.¹⁹³

¹⁹¹ Vgl. H.-J. Sieben, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, 223–273.

¹⁹² Zumindest in seinen Briefen nennt Erasmus keines der altkirchlichen Konzilien mit Namen, sondern erwähnt nur gelegentlich die von ihnen „definierten“ Glaubenslehren.

¹⁹³ Der weitere Rahmen einer solchen Forschung wären Erasmus' Kenntnisse über das Mittelalter, für das er bekanntlich wenig Interesse aufbrachte – stellt es in seinen Augen doch eine Zeit der Dekadenz dar. Auf einige Ausnahmen weist I. Bejczy, Erasme explore le moyen âge: sa lecture de Bernard de Clairvaux et de Jean Gerson, in: RHE 93 (1998), 460–476, hin; vgl. auch: Ders., Overcoming the Middle Ages: Historical Reasonings in Erasmus' Antibarbarian Writings, in: Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 16 (1996), 34–53; Erasmus and the Middle Ages: The Historical Consciousness of a Christian Humanist, Leiden 2001.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 1 · 2011

ABHANDLUNGEN

Stephan Herzberg

Theoretische Lebensform und Natur des Menschen bei Aristoteles 1

Dieter Witschen

Typologien von Tugenden. Ein Überblick 18

Hermann-Josef Sieben S.J.

Velut oraculum a deo profectum. Erasmus von Rotterdam über das ökumenische Konzil 38

Rotraud Wielandt

Islam – die vernünftigeren Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität 73

Bernhard Körner

Der wirkliche Jesus, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne. Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes 95

BEITRAG

Oliver J. Wiertz

Der Eigene und der Wahre Gott 113

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.

HAUPTSCHRIFTLITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. PHIL. STEPHAN HERZBERG

Eberhard Karls Universität
Abteilung für philosophische Grundfragen
der Theologie
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: stephan.herzberg@uni-tuebingen.de

DR. DIETER WITSCHEN

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

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: sieben@sankt-georgen.de

PROF. DR. DR. H. C. ROTRAUD WIELANDT

Holzmarkt 3 a
96047 Bamberg
E-Mail: r.wielandt@t-online.de

UNIV.-PROF. DR. BERNHARD KÖRNER

Burggasse 3
A-8010 Graz
E-Mail: bernhard.koerner@uni-graz.at

PROF. DR. DR. OLIVER J. WIERTZ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: wiertz@sankt-georgen.de

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Islam – die vernünftigeren Religion?

Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität

VON ROTRAUD WIELANDT

Welche Vorstellungen haben muslimische Denker heutzutage vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität, und welche Probleme, aber auch welche Zukunftshoffnungen sind mit diesen Vorstellungen verbunden? Davon soll im Folgenden ein Begriff vermittelt werden, und zwar am Beispiel einschlägiger Aussagen einiger ausgewählter Vertreter des gegenwärtigen sunnitisch-arabischen Islam. Anlass dazu, sich für sie zu interessieren, bietet die bekannte Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. aus dem September 2006. Hier hatte er im Anschluss an ein Zitat aus einem Dialog, den im späten 14. Jahrhundert der byzantinische Kaiser Manuel II. mit einem gelehrten persischen Muslim geführt hatte, Formulierungen gebraucht, die von Muslimen weithin so verstanden worden sind, dass das Oberhaupt der katholischen Kirche ihrer Religion im Vergleich zur christlichen ganz generell ein von Willkür und Irrationalität beherrschtes Gottesbild, einen Hang zur Geringschätzung menschlicher Vernunft und eben deshalb auch eine erhöhte Gewaltbereitschaft vorwerfen wolle. Etliche muslimische Intellektuelle fühlten sich dazu aufgerufen, öffentlich gegen eine solche Darstellung des Islam zu protestieren, indem sie ihrerseits dessen Vernunftfreundlichkeit und Friedlichkeit herausstrichen. Die Frage nach dem Verhältnis des islamischen Glaubens zur Vernunft beschäftigt Muslime allerdings nicht erst seit dieser interreligiösen Konfliktsituation; vielmehr kann sie mit Fug und Recht als urislamisch bezeichnet werden. Deshalb ist zunächst ein tiefer Blick in die Geschichte nötig, damit die gegenwärtigen Stellungnahmen muslimischer Denker zu Glaube und Vernunft eingeordnet werden können.

Rationalität und Glaube im Koran

Schon in der älteren, der mekkanischen Textschicht des Koran, also in denjenigen Textpartien, die Muhammad zu Beginn seines insgesamt über rund 20 Jahre fortgeführten öffentlichen Wirkens noch in seiner Vaterstadt als Offenbarungen verkündet hat, wird das Thema des Verhältnisses von Glaube und Vernunft häufig angesprochen, teils der Sache nach, teils auch explizit. Dort ist ein Glaubensbegriff zugrunde gelegt, der das kognitive Moment am Glaubensakt stark akzentuiert und den Glauben von den Adressaten der prophetischen Botschaft als im Grunde unausweichliche Konsequenz vernünftigen Nachdenkens einfordert. Die Gläubigen, so sagt der Koran in mekkanischen Textpassagen, sind diejenigen, die das, was ihnen

Muhammad im Auftrag Gottes verkündet, für wahr halten und erklären – im Gegensatz zu den Ungläubigen, die es für unwahr halten und erklären.¹ Und dafür, dass es tatsächlich die Wahrheit ist, gibt es nach Darstellung des Koran überzeugende Zeichen² und Beweise.³ Die Ungläubigen sind Leute, die sich diesen Zeichen und Beweisen verschließen und lieber bloßen Meinungen oder Mutmaßungen anhängen. Weil Glaube als Fürwahrhalten des tatsächlich als wahr Erkennbaren begriffen ist, verwenden diese frühen Koranparteien für verstetigten Glauben auch den Ausdruck „Wissen“ (*ilm*) und setzen Glaubens- mit Wissensinhalten gleich, so zum Beispiel, wenn sie die Anhänger der von Muhammad verkündeten Offenbarung kennzeichnen als „diejenigen, die das Wissen erhalten haben“.⁴ An mehreren Koranstellen wird gesagt, was Gegenstand des Fürwahrhaltens der Glaubenden ist. In Sure 2/177 geschieht das in Form eines ausgedehnten Katalogs; hier werden der Reihe nach Gott, der Jüngste Tag, die Engel, das Buch und die Propheten genannt. Was Gott als den Schöpfer der Welt und der Menschen betrifft, so appelliert der Koran immer wieder an die Hörer, sich durch Betrachtung der wunderbaren Art und Weise, wie alles am Himmel und auf der Erde zum Wohl des Menschen gestaltet und eingerichtet ist, zum Glauben an ihn führen zu lassen; denn all dies sind nach den Worten des Koran „Zeichen für Leute, die Verstand haben“.⁵ Weiter werden rationale Argumente dafür angeführt, warum es nur einen Gott geben kann,⁶ warum ein noch nicht sichtbares und schwer vorstellbares Geschehen wie die Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag dennoch möglich ist⁷ und warum die von Muhammad verkündigten Texte nicht von ihm selbst oder anderen Menschen stammen, sondern nur göttlichen Ursprungs sein können.⁸ Das Fürwahrhalten aller weiteren Einzelinhalte der koranischen Verkündigung ergibt sich dann, so ist vorausgesetzt, logisch aus demjenigen von deren Offenbarungscharakter.

Zwar bleibt das durch Vernunftgründe gestützte Fürwahrhalten dessen, was Muhammad als Offenbarung verkündet, wie auch seines Anspruchs, im Auftrag Gottes zu sprechen, in der koranischen Verkündigung und im Verständnis späterer islamischer Theologen nicht das einzige konstitutive Element des Glaubens. Aber es ist doch schon vom Koran her ein zentraler

¹ Sure 39/32f.; 75/31f.

² Der Hinweis auf die „Zeichen“ Gottes, vor allem diejenigen in der Schöpfung, aber auch diejenigen, die den Charakter von Beglaubigungswundern für prophetische Botschaften haben, gehört in den mekkanischen Textpartien des Koran zu den häufigsten Topoi; siehe dazu vor allem *W. M. Watt, Bell's Introduction to the Qur'an, completely revised and enlarged, Edinburgh 1970, 121–127* (mit zahlreichen Beispielen).

³ In Sure 4/174 wird sogar die koranische Offenbarung insgesamt als „klarer Beweis von eurem Herrn“ bezeichnet.

⁴ So u. a. Sure 22/54, 29/49, 34/6.

⁵ Siehe zum Beispiel Sure 13/4; 16/12; 45/5.

⁶ Sure, 23/91; 21/22.

⁷ Sure 17/49f. und 98f.

⁸ Sure 10/37f., 16/103, 29/48.

Bestandteil dessen, was nach muslimischer Vorstellung Glaube ist.⁹ Daher waren es Muslime seit jeher gewohnt, ihren Glauben als den vernünftigsten überhaupt zu betrachten – auch schon, bevor noch ihre Gelehrten begonnen hatten, diesen mit Kategorien und Methoden griechischer Philosophie tiefergehend rational zu durchdringen. Und weil sie ihn von alters her so zu sehen gewohnt waren, fällt es vielen von ihnen bis heute schwer, zu akzeptieren, dass ein denkender Mensch, der gründlich über den Islam informiert ist, nicht Muslim sein wollen kann, sondern zum Beispiel Christ.

Die Bewertung des Vernunftgebrauchs in Glaubensdingen in der älteren islamischen Tradition

Wie weit der Vernunftgebrauch in Fragen der Religion gehen darf und wie sicher er ist, wurde in der islamischen Geschichte schon frühzeitig kontrovers beurteilt. Unterschiedliche Vorstellungen darüber traten beispielsweise recht bald in der Rechtspraxis und Rechtstheorie zutage; beide waren unter traditionellen islamischen Voraussetzungen eine Angelegenheit der Religion, da die Scharia nach herkömmlichem Verständnis die Gesamtheit der geoffenbarten Normen umfasst, in denen die gottgewollte Lebensordnung für alle Menschen niedergelegt ist. Die islamische Jurisprudenz (*fiqh*), die sich bereits zu Beginn des 8. Jahrhunderts n. Chr. herausbildete, musste sich unter anderem darüber klar werden, wie beim Auftauchen rechtlicher Problemen zu verfahren sei, für die im Koran noch keine Regelung enthalten ist. In diesem Zusammenhang stieß sie rasch auf die Frage der Tragfähigkeit von Vernunfturteilen. Anfänglich erachteten es insbesondere die Gelehrten der Schultradition der Stadt Kufa im Irak – eines der beiden bedeutendsten Zentren altislamischen Rechtsdenkens – für statthaft und geboten, nach Einschätzung des gesunden Menschenverstandes (*ra'y*) darüber zu entscheiden, was in solchen Fällen als Recht zu gelten hatte. Seit aš-Šāfi'ī (gest. 820) setzte sich jedoch allgemein die Tendenz durch, Vernunftgebrauch in Rechtsfragen nur noch in Form des nach strikten Regeln vonstatten gehenden Analogieschlusses zu expliziten Vorschriften von Koran und Prophetentradition (Hadith) zuzulassen. Überdies wurde die Auffassung Gemeingut, das Bemühen um eigenständige Normenfindung (*iğtihād*) mittels des Analogieschlusses führe bestenfalls zu wahrscheinlichen, nie zu restlos sicheren Ergebnissen, da bei ihm die prinzipiell irrtumsanfällige Menschenvernunft ins Spiel komme. Ein Teil der Gelehrten der besonders traditionalistisch orientierten hanbalitischen Rechtsschule und die Angehörigen der heute nicht mehr bestehenden, aber in Andalusien bis zum 15. Jahrhundert

⁹ Siehe dazu vor allem *H. Ringgren*, *The Conception of Faith in the Koran*, in: *Orients* 4 (1951), 9–14. Zum koranischen Glaubensbegriff und der späteren Entwicklung siehe *J. van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*; Band. 4, Berlin/New York 1997, 563–590.

vertretenen zahiritischen Rechtsschule, die nur den äußeren Wortlaut (*zāhir*) von Koran und Prophetentradition als verbindlich gelten ließ, lehnten im Hinblick auf diesen Umstand den Analogieschluss sogar ganz ab.¹⁰

Die genaue Reichweite menschlicher Vernunft in Fragen der Glaubenslehre des Näheren auszuloten, blieb den Vertretern zweier wissenschaftlicher Disziplinen vorbehalten, die der Rationalität weniger reserviert gegenüberstanden als seit aš-Šāfi'ī die Juristen, nämlich der philosophisch geprägten systematischen Theologie (*kalām*) einerseits und der Philosophie (*falsafa*) andererseits. Beide haben sich im Gefolge der Rezeption griechischer Philosophie entwickelt. Griechische Philosophie hieß dabei für die Theologen anfänglich vor allem Logik der Stoa,¹¹ später dann auch aristotelische Logik; für die islamischen Philosophen bestand sie in fast dem ganzen Aristoteles, dessen erhaltene Werke nahezu vollständig ins Arabische übersetzt worden sind,¹² die allerdings größtenteils durch die Brille seiner neuplatonischen Kommentatoren gelesen wurden. In allen beiden Wissenschaftszweigen entwickelte sich unter diesen Einflüssen eine reiche Tradition der Rationalität. Sie kam nicht nur bei den Theologen in der Auseinandersetzung mit zentralen Fragen des islamischen Dogmas zum Tragen, sondern bisweilen auch bei den Philosophen, und zwar dann, wenn sich diese von ihren aristotelisch-neuplatonischen Prämissen aus beispielsweise mit den Problemen des Schöpfungsverständnisses, des Verständnisses der Prophetie oder des Lebens nach dem Tod befassten.¹³

Der Höhepunkt der Wertschätzung der Rationalität war bei den Religionsgelehrten, die philosophisch geprägte Theologie (*kalām*) betrieben, bereits im späten 8. bis frühen 10. Jahrhundert n. Chr. erreicht, einer Zeit also, die dem europäischen frühen Mittelalter entspricht. Damals dominierte im Irak, dem Zentrum des Kalifats, personell und zeitweilig auch politisch die besonders vernunftfreundliche Theologenschule der Mu'taziliten. Von führenden Repräsentanten dieser Schulrichtung wurden u. a. die folgenden Anschauungen vertreten: Die Existenz des einen Gottes, der alle Dinge und Lebewesen erschaffen hat, kann rein mittels der Vernunft erkannt werden. Als vollkommenes Wesen muss dieser Gott notwendigerweise auch voll-

¹⁰ Eine differenzierte Zusammenfassung des Verlaufs der Diskussion um den Analogieschluss im Recht bietet Abschnitt 1 des Artikels „*kiyās*“ von *M. Bernard*, in: *Encyclopaedia of Islam/Encyclopédie de l'islam*, 2. Auflage, Band 5, Leiden 1986. Siehe dazu außerdem u. a. *J. van Ess*, 661 f.; *M. Rohe*, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, 2. Auflage München 2009, 62–64 mit weiteren Literaturhinweisen.

¹¹ Nachgewiesen von *J. van Ess* in seinem Aufsatz „The Logical Structure of Islamic Theology“, in: *G. E. von Grunebaum* (Hg.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, 21–50; mit einigen Präzisierungen dazu nochmals *ders.*, *Theologie und Gesellschaft* (siehe Anmerkung 9), 665 f.

¹² Der klassischen arabisch-islamischen Philosophie nicht bekannt waren aus dem *Corpus Aristotelicum* lediglich die *Politica*, die *Eudemische Ethik* und die *Magna Moralia*.

¹³ Die Themen der islamischen Philosophen waren allerdings – anders, als es mitunter in älteren Darstellungen erscheint – bei weitem nicht auf die Frage des Verhältnisses von geoffenbarter Religion und Vernunft beschränkt.

kommen gerecht sein. Deshalb muss er den Menschen genau gemäß den koranischen Verheißungen und Strafandrohungen im Jenseits für gute Taten belohnen und für böse bestrafen, und der Mensch muss Handlungsfreiheit besitzen, weil es ungerecht wäre, wenn Gott ihn im Jüngsten Gericht für Taten belohnen oder bestrafen würde, die er in ihrer sittlichen Qualität gar nicht selbst bestimmen konnte. Ein Teil der Mu'taziliten vertrat außerdem eine „natürliche Ethik“. Nach ihr gibt es ein rational erkennbares objektives Gutes; der Mensch kann daher zumindest die Verbindlichkeit der zentralen ethischen Gebote wie zum Beispiel derjenigen, dass Mord, Diebstahl oder Lüge zu unterlassen sind, auch ohne Offenbarung erkennen, wengleich er die Letztere immer noch braucht, um die Kultvorschriften zu kennen, also beispielsweise wissen zu können, dass es vor Gott verdienstlich und somit für das ewige Heil des Menschen förderlich ist, fünfmal am Tag das Ritualgebet zu verrichten und im Ramadan zu fasten. Auch Gott bindet sich an das rational erkennbare Gute und tut darum für seine Geschöpfe letztlich stets das, was diesen am zuträglichsten ist, obgleich die Menschen hier in ihrem Erdenleben noch nicht in jedem Einzelfall durchschauen können, auf welchem Wege er das tut.¹⁴

Seit dem frühen 10. Jahrhundert wurde die Theologie der Mu'taziliten, die der Ratio einen so prominenten Platz zuwies, zunehmend durch diejenige al-Aš'arī's und seiner Schule verdrängt, die den sunnitischen Mehrheitsislam in seiner herkömmlichen Form erst hervorgebracht und bis heute geprägt hat. Die aš'arītische Theologie negiert faktisch die Handlungsfreiheit des Menschen, obgleich sie ein handlungstheoretisches Denkmodell entwickelt hat, das auf den ersten Blick zwischen Freiheit und Prädestination zu vermitteln scheint. Zugleich verwirft sie die Vorstellung eines rational erkennbaren objektiven Guten, an das sich auch Gott notwendigerweise stets hält; nach ihren Anschauungen ist das Gute gut und das Böse böse, weil Gott es dazu erklärt hat, und er könnte, wenn er wollte, seine diesbezüglichen Deklarationen auch jederzeit wieder umkehren.¹⁵

Papst Benedikt XVI. hat in seinem Regensburger Vortrag der Redlichkeit halber nicht unerwähnt gelassen, dass sich auch in der Christenheit mit Duns Scotus (gest. 1308) ein Denken etabliert habe, das in Analogie zu islamischen Positionen – er meinte hier offensichtlich die der aš'arītisch-sunnitischen Mehrheitstheologie – „auf das Bild eines Willkür-Gottes zulaufen“ könnte.¹⁶ Dazu hat Magnus Striet angemerkt, hier werde offensichtlich auf die im nominalistischen Denken gemachte Unterscheidung zwischen *potestas ordinata* und *potestas absoluta* Gottes angespielt;

¹⁴ Dazu grundlegend R. Brunschvig, Mu'tazilisme et optimum, in: StIsl 39 (1974), 5–23.

¹⁵ Siehe dazu u. a. D. Gimaret, La doctrine d'al-Aš'arī, Paris 1990, 369–399 und 441–451.

¹⁶ 7. Abschnitt des vom Vatikan online veröffentlichten Textes (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html), ohne Seitenzählung [Zugriff 15.08.2010].

diese Unterscheidung sei jedoch dem durchaus ernstzunehmenden Anliegen entsprungen, „die vollkommene Unverfügbarkeit der Freiheit Gottes“ in dessen Heilshandeln „denkbar zu machen“. Gottes Freiheit sei nun einmal der „Abgrund der Vernunft“. ¹⁷ Ist das so, dann ist allerdings auch der aš'aristisch-sunnitischen Theologie zugute zu halten, dass sie aus einem durchaus vergleichbaren Anliegen heraus in den „Abgrund der Vernunft“ gefallen ist. Denn ihre Distanzierung von der mu'tazilitischen Position, Gott handle immer im Einklang mit einem rational erkennbaren Guten, entsprang der Sorge, durch Aussagen vom Typus „Gott muss das und das tun.“ könne die Anerkennung der Allmacht Gottes im Sinne seiner Fähigkeit, alles zu tun, was er will, eingeschränkt werden. Damit ist man nicht weit vom Begriff der Freiheit Gottes entfernt. Und wenn Striet für die christliche Seite des Problems konstatiert: „Gott, so der Glaube, ist treu, damit aber nicht unfrei.“, so kann für die sunnitisch-islamische gesagt werden: Sie geht zwar herkömmlicherweise davon aus, dass Gott jederzeit alles Beliebige tun könnte, aber zugleich auch davon, dass er von dieser Möglichkeit im Regelfall nicht Gebrauch macht, weil es eine „Gewohnheit Gottes“ (*sunnat Allāh*) in der Art seines Umgangs mit seinen Geschöpfen gibt, mit der der Mensch, wie schon dem Koran zu entnehmen ist, ¹⁸ rechnen kann und soll.

Im sunnitischen Islam fiel nicht nur die vernunftfreundliche mu'tazilitische Theologie dem Bedürfnis nach Affirmation der Allmacht Gottes zum Opfer. Vielmehr schwand dort seit dem 12. Jahrhundert auch das Interesse an der Philosophie als eigenständiger Disziplin. Diese Entwicklung ist häufig dem Einfluss von al-Ġazālī (gest. 1111) zugeschrieben worden, der sich in seiner polemischen Schrift „Tahāfut al-falāsifa (Der Zusammenbruch der Philosophen)“ gegen sie gewandt und ihre Vertreter wegen einiger ihrer Positionen des Unglaubens bezichtigt hatte. Mit Ibn Rušd (Averroes, gest. 1198), der diesen Vorwurf al-Ġazālīs in zwei brillanten Gegenschriften ¹⁹ zu entkräften suchte, soll nach manchen älteren Darstellungen bereits das Ende islamischen Philosophierens erreicht gewesen sein: Ibn Rušd sei, so meinte man, in seinem eigenen Umfeld schon gar nicht mehr zur Kenntnis genommen, sondern nur noch im mittelalterlichen Europa gelesen worden. ²⁰ Dieses Bild ist zwar nicht ganz richtig, doch fand Ibn Rušd unter Muslimen tatsächlich wenig längerfristige Resonanz, vor allem gemessen an seinem Zeitgenossen Šihābuddīn Yaḥyā as-Suhrawardī (gest. 1191), der, einen Strang des Denkens Avicennas fortführend und in Abgrenzung gegen den

¹⁷ M. Striet, Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes, in: HerKorr 11 (2006), 552.

¹⁸ Sure 33/62 parr.

¹⁹ Dem Werk „Tahāfut at-tahāfut (Der Zusammenbruch des Zusammenbruchs)“ und dem kleinen Traktat „Faṣl al-maqāl (Die entscheidende Abhandlung)“.

²⁰ Diese Darstellung geht unter anderem auf Ernest Renans bekannten Vortrag „L'islamisme et la science“ zurück, von dem im nächsten Abschnitt die Rede sein wird.

Aristotelismus, dessen führender Vertreter damals Ibn Rušd war, die Philosophie des Illuminismus (*išrāq*) begründete. Sie hat später vor allem in Iran fortgelebt. Anderwärts verlor die Philosophie weitgehend den Charakter einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin, verschwand indes nicht gänzlich aus der Bildungstradition. Seit dem 12. Jahrhundert wurde nämlich die Logik, zum Teil ergänzt um Ausschnitte aus anderen Gebieten der Philosophie, beispielsweise der Ontologie, in die Curricula der Medresen, der juristisch-theologischen Hochschulen, integriert, wo sie mancherorts noch bis ins frühe 20. Jahrhundert zum Standard gehörte. Die philosophische Theologie (*kalām*) operierte von etwa derselben Zeit an verstärkt mit aristotelischen Denkkategorien und Fragestellungen. Außerdem kam in der islamischen Mystik, in erster Linie angeregt durch Ibn ‘Arabī (gest. 1240), eine intensiv neuplatonisch beeinflusste Art von theosophischer Spekulation in Schwang. Unter diesen Bedingungen bestand offenbar zumindest außerhalb Irans kein starkes Bedürfnis mehr danach, die Philosophie als Wissenschaft eigenen Rechts weiterzuentwickeln.²¹

Der zwölfschiitische Islam, der in Iran nach der Machtübernahme der Dynastie der Safawiden im Jahr 1501 zum Mehrheitsbekenntnis geworden ist, hält bis heute grundsätzlich an der vernunftfreundlichen Theologie der Mu‘taziliten fest, aber auch an der Wertschätzung der Philosophie. Hier erfuhr auch der Illuminismus durch Šadrudīn Širāzī (bekannter als Molla Šadrā, gest. 1640) und die von diesem inspirierte Schule von Isfahan noch einmal eine eigenständige Weiterentwicklung.²²

²¹ Der in der europäisch-amerikanischen Islamwissenschaft und Philosophiegeschichte früher fast durchweg akzeptierten Vorstellung, dass die Philosophie in der islamischen Welt unter dem Einfluss von al-Gazālī nach Ibn Rušd so gut wie vollständig zum Erliegen gekommen sei, hat in jüngerer Vergangenheit vor allem Dimitri Gutas (*ders.*, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the History of Arabic Philosophy*, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 [2002], 5–25) energisch widersprochen, und zwar unter Verweis auf die Rolle, die die Philosophie im Lehrprogramm von Medresen insbesondere des Osmanischen Reiches und Indiens zum Teil noch jahrhundertlang spielte, sowie auf bibliographisch nachweisbare philosophische Buchtitel von osmanischen, iranischen und indischen Gelehrten noch des 15. bis 18. Jahrhunderts. Gutas vertrat die These, die westliche Forschung habe den nach Averroes entstandenen Teil der islamischen Philosophie, den es durchaus gebe, lediglich aufgrund leicht erklärbarer Voreingenommenheiten vernachlässigt. Ob die Revision des Bildes vom Niedergang der islamischen Philosophie nach Ibn Rušd, die er damit anmahnte, in Bezug auf den sunnitischen Islam unter dem Gesichtspunkt der inhaltlichen Originalität der festgestellten philosophischen Schriften wirklich gerechtfertigt ist, bleibt freilich erst noch durch weitere Forschungsarbeiten zu prüfen.

²² Vor diesem Hintergrund ist es nicht weiter erstaunlich, dass sich im Zuge der Aufarbeitung der Folgen des Regensburger Vortrags gerade eine Delegation iranischer Gelehrter dazu bereit fand, im Mai 2008 im Vatikan gemeinsam mit katholischen Theologen ein Seminar zum Verhältnis von Glaube und Vernunft abzuhalten. Das von beiden Seiten gemeinsam verfasste Abschlusscommuniqué ist an mehreren Stellen im Internet nachlesbar, zum Beispiel unter http://www.cibedo.de/vatikan_schiiten_iran.html [Zugriff 15.08.2010].

Die neue Aktualität der Frage nach dem Verhältnis von islamischem Glauben und Rationalität unter den Vorzeichen der Dominanz des modernen Europa

Seit einigen Jahrzehnten hat auch in Teilen der sunnitischen Hochschultheologie, insbesondere derjenigen der Türkei und Indonesiens, die Lehre der Mu'taziliten wieder an Boden gewonnen,²³ meist ohne dass dabei der unter Sunniten seit mehr als 1000 Jahren übliche Häresievorwurf gegen diese Schulrichtung förmlich zurückgenommen worden wäre. Außerdem haben sich verschiedene prominente sunnitisch-arabische Denker seit dem frühen 20. Jahrhundert wieder explizit auf Ibn Rušd zurückbezogen,²⁴ einige von ihnen in der erklärten Absicht, damit neu an eine Tradition philosophischer Rationalität anzuknüpfen, die nach ihrer Wahrnehmung im Islam schon vor langer Zeit abgebrochen war.

Dass so auch unter Sunniten das Interesse an der Rationalität mu'tazilitischer Theologie und klassischer islamischer Philosophie wieder einen Aufschwung nahm, geschah zu einem erheblichen Teil in Reaktion auf spezifische Erfahrungen des Kolonialzeitalters, die seit dem 19. Jahrhunderts die Frage nach dem Verhältnis von islamischem Glauben und Vernunft ganz neu aufwarfen und von einem rein innerislamischen Diskussionsgegenstand zu einem Kristallisationspunkt der Auseinandersetzung mit der Dominanz Europas werden ließen. Zu dieser Auseinandersetzung war man in zweifacher Weise herausgefordert:

Einerseits wurden sich muslimische Intellektuelle seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck der fortschreitenden Kolonisierung islamischer Länder durch europäische Staaten und des Machtverfalls des Osmanischen Reiches zunehmend dessen bewusst, dass die Bewohner islamischer Länder gegenüber den modernen Europäern in einen beträchtlichen zivilisatorischen Rückstand und eben deshalb auch in eine Situation politischer, wirtschaftlicher und militärischer Unterlegenheit geraten waren. Sie versuchten nun zu klären, warum es dahin gekommen war, obwohl doch die Muslime als Anhänger der einzig wahren Religion nach Gottes

²³ Ein herausragendes Beispiel dafür aus der Türkei ist das Buch des an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara lehrenden Professors *I. Güler* „Allahın Ahlaklı Sorunu (Die Frage der Ethizität Gottes)“, Ankara 1998. In Indonesien stand für die Wiederaufnahme mu'tazilitischer Positionen in der Theologie vor allem Harun Nasution (1919–1998), der Professor an der Islamhochschule (IAIN) Jakarta und zeitweilig deren Rektor war. Die – nur zum kleineren Teil wirklich theologische, überwiegend im Bereich der politischen Ideologie und der Kulturphilosophie angesiedelte – explizite Mu'tazila-Rezeption bei modernen arabischen Autoren ist umfassend untersucht bei *Tb. Hildebrandt*, Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam, Leiden/Boston 2007. Nicht systematisch mit untersucht ist in dieser Arbeit die stillschweigende punktuelle Wiederaufnahme mu'tazilitischer Positionen in ansonsten traditionell sunnitisch ausgerichteten theologischen Schriften; sie ist nach meinen Beobachtungen speziell in der Frage der Handlungsfreiheit des Menschen häufig festzustellen.

²⁴ Siehe dazu *A. von Kügelgen*, Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neube-gründung des Rationalismus im Islam, Leiden [u. a.] 1994.

Willen – so die traditionelle Erwartung – eigentlich in der Welt stets die Oberhand haben mussten, und wie man an den in Europa erzielten Fortschritt Anschluss finden und so wieder zu jener Prosperität und politischen Stärke gelangen konnte, die die Voraussetzung der Selbstbestimmung war. Dabei gelangten sie zu der Einschätzung, dass die Vormachtstellung der Europäer sehr wesentlich auf den modernen Wissenschaften beruhte, die diese befähigt hatten, besonders erfolgreiche Produktionsmethoden, politische wie gesellschaftliche Institutionen und Bildungssysteme zu entwickeln. Daraus resultierte der Wunsch, sich selbst und die Mitgläubigen davon zu überzeugen, dass die Rationalität dieser Wissenschaften nicht im Widerspruch zur islamischen Religion stand, vielmehr gute Muslime durchaus danach streben durften und sollten, an ihr teilzuhaben und so den eigenen Wiederaufstieg einzuleiten.

Andererseits begründeten bekannte Theoretiker und teils auch politische Akteure des europäischen Kolonialismus die angebliche Notwendigkeit der Herrschaft ihrer Staaten über islamische Länder damit, dass der Islam seiner Natur nach ein unüberwindliches Hemmnis für die intellektuelle Entwicklung seiner Anhänger darstelle, weil er sie zu bornierten, intoleranten, fanatischen, autoritätshörigen, gegenüber Despoten unterwürfigen Menschen mache, und dass sich der Islam wegen alles dessen weder mit moderner Wissenschaft noch mit zeitgemäßen Regierungs- und Verwaltungsstrukturen vertrage, weshalb die Muslime zu ihrem eigenen Besten von außen her durch nichtmuslimische Europäer regiert und zivilisiert werden müssten. Hier nur eine Kostprobe für etliche Äußerungen dieses Sinnes: Der französische Extheologe, Semitist und Historiker Ernest Renan, der vor allem mit seinem ab 1863 erschienenen Werk „La vie de Jésus“ zeitweilig große Popularität genossen hat, hielt im Jahr 1883 an der Sorbonne einen Vortrag, der anschließend unter dem Titel „Der Islam und die Wissenschaft“ gedruckt wurde. Darin ließ er sich unter anderem wie folgt vernehmen:

Jeder, der über die Gegebenheiten unsere Zeit ein wenig auf dem Laufenden ist, erkennt deutlich die gegenwärtige Inferiorität der muslimischen Länder, den Niedergang der vom Islam regierten Staaten, die intellektuelle Nichtigkeit der Rassen, die ihre Kultur und ihre Bildung einzig und allein aus jener Religion beziehen. Allen, die schon einmal im Orient oder in Afrika waren, ist sofort die fatale Geistesbeschränktheit eines wahrhaft Gläubigen aufgefallen, jene Art von eisernem Reifen, der um seinen Kopf gelegt ist, diesen der Wissenschaft vollständig verschließt, ihn unfähig macht, irgendetwas zu lernen oder sich irgendeiner neuen Idee zu öffnen. Das muslimische Kind, das bis dahin mitunter noch ziemlich aufgeweckt war, wird, sobald es in seine Religion eingeweiht ist, um das zehnte bis zwölfte Lebensjahr herum plötzlich fanatisch, von einem aberwitzigen Dünkel erfüllt, es besitze alles, was es für die absolute Wahrheit hält, wie über ein Vorrecht über das glücklich, was gerade seine Inferiorität ausmacht.²⁵

²⁵ E. Renan, *L'islamisme et la science*, hier in eigener Übersetzung der Verfasserin zitiert nach dem Nachdruck des Verlags Archange Minotaure, Montpellier 2007, 22f. Dieser Nachdruck wurde unter dem leicht veränderten Titel „L'islam et la science“ publiziert, weil unter „islamisme“ im Französischen inzwischen meist nicht mehr wie noch zu Renans Zeiten „Islam“, sondern „Islamismus“ verstanden wird.

Weiter erklärte Renan, der Islam, in dem er den Geist einer allen anspruchsvolleren intellektuellen Aktivitäten abholden arabischen Rasse am Werk sah, habe die Rationalität und die Wissenschaft in seinem Schoß getötet und dadurch seine eigene Unterlegenheit besiegelt.²⁶ Von verschiedenen Vordenkern europäischer Kolonialpolitik, die ähnliche Vorstellungen zum Ausdruck brachten, wurde noch dazu das Christentum positiv mit dem Islam kontrastiert, der angeblich die intellektuelle und humane Entwicklung der Muslime blockierte.

Als Wasser auf die Mühlen europäischer Kolonialherren musste unter diesen Umständen von Muslimen eine Artikelserie empfunden werden, die Farah Anṭūn, ein aus dem Libanon nach Ägypten emigrierter bekannter arabischer Schriftsteller und Publizist griechisch-orthodoxer Konfession, in den Jahren 1902 und 1903 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „al-Ġāmi‘a“ veröffentlichte. Diese Serie war Ibn Rušd gewidmet, den Farah Anṭūn als Protagonisten der von ihm selbst befürworteten Trennung von Glauben und Wissenschaft interpretierte. In diesem Zusammenhang führte er die Tatsache, dass es in der islamischen Geschichte um einen freien Denker wie diesen still geworden war, in Anlehnung an Ernest Renan auf eine angeblich generelle Wissenschaftsfeindlichkeit des Islam zurück. Er vertrat die Auffassung, das Christentum habe sich insgesamt als wissenschaftsfreundlicher erwiesen als der Islam, und zwar vor allem deshalb, weil es im Gegensatz zum Islam die Trennung von Staat und Religion nahelege und diese im Verlauf der neueren Geschichte Europas auch verwirklicht habe. Infolge dieser Trennung sei dort nun die Unterdrückung des freien wissenschaftlichen Vernunftgebrauchs im Namen der Rechtgläubigkeit faktisch nicht mehr möglich.

Auf diese Artikelserie hat der bekannte modernistische ägyptische Reformtheologe Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) eine umfängliche Replik verfasst, die vor allem durch eine spätere Buchpublikation weite Verbreitung fand.²⁷ In ihr verfocht er die Ansicht, im Gegenteil sei der Islam viel vernunft- und wissenschaftsfreundlicher als das Christentum. Diese These suchte er mit einer ganzen Reihe von Argumenten zu untermauern. Einmal abgesehen davon, dass er den Trinitätsglauben der Christen, wie das bei Muslimen weithin üblich ist, nicht nur nach den Maßstäben der eigenen Rechtgläubigkeit als polytheistisch, sondern als genuin irrational einstufte – die Behauptung der Christen, an die göttliche Dreifaltigkeit zu glauben und dabei doch Monotheisten zu sein, läuft für ihn schlicht auf die Affirmation hinaus, eins sei gleich drei –, erklärte er, im christlichen Europa sei die Trennung von Staat und Religion gerade wegen der chronischen Neigung der

²⁶ Ibid. 35, 41.

²⁷ al-Islām wa-n-naṣrāniya ma‘a l-‘ilm wa-l-madaniya (Der Islam und das Christentum in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft und Zivilisation), 3. Auflage Kairo 1341 d. H. (1921). Zur Kontroverse zwischen Anṭūn und ‘Abduh ausführlich A. von Kügelgen, 77–95.

Kirche, die Wissenschaft zu unterdrücken, notwendig geworden. Im Islam jedoch, der keinen Klerus kenne, von Anfang an zum freien Vernunftgebrauch ermutigt habe und die Harmonie von Glaube und Wissenschaft ermögliche, sei eine solche Trennung zum Zweck der Emanzipation der wissenschaftlichen Vernunft aus der Vormundschaft religiöser Amtsträger von vornherein gegenstandslos und unnötig.

‘Abduh hob außerdem hervor, Jesus habe nach dem Zeugnis der Evangelien zum Beweis für den göttlichen Ursprung seiner Botschaft vor allem mit Mirakeln gearbeitet, nicht wie der Koran mit rationalen Argumenten. Im Übrigen verwies er ausgiebig auf die auch von europäischen Fachleuten anerkannten überlegenen Leistungen von Muslimen auf den Gebieten der Naturwissenschaft, Medizin und Philosophie in der älteren Wissenschaftsgeschichte und betonte, auch Ibn Rušd sei entgegen der Darstellung von Farah Anṭūn kein sich von der Religion emanzipierender Freidenker gewesen, sondern ein gläubiger Muslim, der unter anderem als Kadi tätig war und dabei aus Überzeugung die Scharia anwandte.

Letzteres ist vollkommen richtig. Dennoch bleibt dieses Verfahren ‘Abduhs, Ibn Rušd und mit ihm die große Tradition der islamischen Philosophie der Wissenschaftlichkeitsbilanz der gesamten islamischen Glaubensgemeinschaft als historischer Größe gutzuschreiben, fragwürdig, da er die Tatsache verschweigt, dass diese Philosophie gerade im sunnitischen Mehrheitsislam – wie wir bereits im Falle al-Ġazālīs sahen – teilweise offen befehdet und zudem als selbstständige Disziplin seit langem kaum noch weiterentwickelt wurde; er selbst lässt bezeichnenderweise auch kein Interesse daran erkennen, sich etwa seinerseits wieder inhaltlich an Ibn Rušd oder die Tradition der islamischen Philosophie als ganze anzuschließen.

Im Denken Muḥammad ‘Abduhs ruhte die These von der überlegenen Rationalität und Wissenschaftsfreundlichkeit des Islam im Übrigen auf einer Theorie der Religionsgeschichte auf, die er an anderer Stelle unter dem Einfluss popularisierter europäischer Aufklärungsphilosophie entfaltet hatte.²⁸ Danach markieren die drei großen monotheistischen Religionen die drei Schritte der von Gott durch Offenbarung gesteuerten Entwicklung des Menschengeschlechts zu höherer Zivilisation, die er sich in Analogie zur Entwicklung menschlicher Individuen vorstellte: Das Judentum entsprach dem Kindheitsstadium der Menschheit, in der diese noch hauptsächlich auf ihre physischen Bedürfnisse fixiert war; es zielte mit seinen Lehren und Vorschriften vor allem auf die Disziplinierung der Körperlichkeit. Das Christentum war für die Phase der Adoleszenz der Menschheit bestimmt und sprach daher – wie er in einem Missverständnis des christlichen Liebesbegriffs meinte – vor allem das Gefühlsleben an. Der Islam dagegen ist die Religion der Vernunft und des Fortschritts und entspricht damit dem drit-

²⁸ Zu dieser ausführlich *R. Wielandt*, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, 56–70.

ten Stadium, dem Erwachsenenalter der mündig gewordenen Menschheit; ebendeshalb bedarf es nach ihm keiner weiteren Religion mehr. Dass die real existierende islamische Glaubensgemeinschaft, wie er selbst urteilte, in der Realität gerade auf dem Gebiet des wissenschaftlichen Vernunftgebrauchs zu seiner Zeit dennoch schon seit Jahrhunderten hinter die christlichen Europäer zurückgefallen war, erklärte er damit, dass die Muslime eben vom ursprünglichen, reinen Islam abgefallen und darum in widervernünftigen Denk- und Handlungsweisen versunken seien, ein Zustand, auf dessen Überwindung er drängte. Grundsätzlich ermöglichte es ihm dieses Geschichtsmodell, die unübertrefflich gute Kompatibilität von Islam und moderner Wissenschaft zu behaupten. Die historische Rekonstruktion der tatsächlichen Beschaffenheit des ursprünglichen Islam, wie ihn Muhammad verkündet hatte, interessierte ihn dabei nicht. Ursprünglich war der Islam, wie er in einem Zirkelschluss postulierte, überall dort, wo er vernunft- und wissenschaftsfreundlich war, und die Kriterien der Vernünftigkeit und Wissenschaftlichkeit entnahm er dabei dem modernen Europa. Damit wurde dessen durch die Aufklärung hindurchgegangene Rationalität für ihn de facto zum Maßstab der Authentizität islamischen Glaubensverständnisses. Diese Art der Verhältnisbestimmung von islamischem Glauben und Vernunft hat allerdings schon sein bekanntester Schüler, Muḥammad Raṣīd Riḍā, nicht mehr mitgemacht, und sie ist heute unter islamischen Religionsgelehrten nicht konsensfähig.

Was aus den von ‘Abduh und anderen im Kolonialzeitalter geführten Debatten über das Thema „Islamischer Glaube und Vernunft“ bis heute fortwirkt, ist zum einen das Arsenal der damals aufgekommenen Argumente, mit denen versucht wird, die These von der in Wahrheit größeren Vernünftigkeit und Wissenschaftsfreundlichkeit des Islam im Vergleich zum Christentum zu untermauern, und zum anderen eine erhöhte Empfindlichkeit gegen von europäischer Seite vorgebrachte Infragestellungen des positiven Verhältnisses des Islam zur Rationalität, insbesondere dann, wenn bei diesen auch noch der Islam zu seinem Nachteil mit dem Christentum verglichen wird. Solche kritischen Anfragen rufen sehr schnell unliebsame Reminiszenzen an den Superioritätsdünkel wach, mit dem man im Kolonialzeitalter seitens westlicher Politiker und Ideologen häufig konfrontiert war. Diesen Hintergrund gilt es bei der Beurteilung der heftigen muslimischen Reaktionen auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. mit zu berücksichtigen.

Islamischer Glaube und Vernunft aus der Sicht heutiger sunnitischer Autoren

Nachdem die auf muslimischer Seite gegebenen Voraussetzungen für heutige christlich-islamische Diskussionen über Glaube und Vernunft in den Blick genommen worden sind, können nun die Äußerungen einiger bekannter arabisch-islamischer Denker unserer unmittelbaren Gegenwart

über diesen Gegenstand näher betrachtet werden. Allen diesen Autoren ist trotz teilweise stark divergierender Ausgangspositionen gemeinsam, dass sie von der grundsätzlichen Vernunft- und Wissenschaftsfreundlichkeit des Koran und damit auch der islamischen Religion überzeugt sind. Jenseits davon unterscheiden sich ihre Deutungen und Zielvorstellungen jedoch stark.

Als Erster möge der 1926 geborene und aus Ägypten stammende Scheich Yūsuf al-Qaradāwī²⁹ zu Wort kommen. Er ist bereits seit jungen Jahren Mitglied der Muslimbruderschaft, der größten islamistischen Massenorganisation der arabischen Welt, hat an al-Azhar in Kairo die Grundlagen der islamischen Religion studiert und dort auch promoviert. Bereits kurz nach Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit an derselben Hochschule wurde er für eine Gastdozentur nach ad-Dawḥa, der Hauptstadt des Emirats Qaṭar, entsandt. Von dort beschloss er nicht zurückzukehren, als die Regierung Nasser nach einem Attentatsversuch auf letzteren in der Mitte der 1960er Jahre ihre Repressionsmaßnahmen gegen Muslimbrüder verschärfte. Nach Gründung der Universität von Qaṭar hat er deren Scharia-Fakultät aufgebaut und lange als Dekan geleitet. Er ist der Autor von mehr als 50 zum Teil weit verbreiteten Büchern und bis heute trotz seines hohen Alters immer noch sehr aktiv, unter anderem als Mitbegründer und Präsident des meisteils aus selbsternannten Mitgliedern bestehenden Europäischen Fatwa-Rates mit Sitz in Dublin, der die Zuständigkeit dafür beansprucht, Fragen des islamischen Rechts, mit denen sich Diaspora-Muslime konfrontiert sehen, autoritativ zu beantworten. Vor allem aber ist er der international mit Abstand bekannteste und einflussreichste Medienstar unter den derzeit lebenden islamischen Religionsgelehrten. Mit seiner allwöchentlich von al-Djazīra ausgestrahlten und sehr beliebten Fernsehsendung „Die Scharia und das Leben“, in die Zuschauer mit ihren Fragen hineintelefonieren können, erreicht er über Satellit ein muslimisches Millionenpublikum bis in die europäische und amerikanische Diaspora hinein. Außerdem betreibt er eine üppig ausgestattete Homepage, in die ein Mitarbeiterstab ständig seine neuesten Verlautbarungen einfütert. Er gilt als gemäßigter Islamist, und zwar u. a. deshalb, weil er zwar für einen islamischen Staat mit Geltung der Scharia plädiert, zu dessen Errichtung aber gewaltsame Mittel ablehnt und sich auch sonst gegen terroristische Gewaltakte im Namen der Religion ausspricht, allerdings mit Ausnahme von Attentaten gegen israelische Ziele.

al-Qaradāwī hat sich in seinen Schriften bereits vor mehr als 40 Jahren zum Verhältnis zwischen islamischer Religion und Vernunft geäußert. In einem Buch mit dem Titel „Islam und Laizismus Auge in Auge“³⁰ aus dem Jahr 1969 schrieb dieser dem Koran das Verdienst zu, die wissenschaftliche

²⁹ Näheres zu al-Qaradāwī vor allem bei *W. Wenzel-Teuber*, *Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradāwī*, Hamburg 2005; und bei *J. Skovgaard-Petersen/B. Gräf* (Hgg.), *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradāwī*, London 2009.

³⁰ Wörtlich „von Angesicht zu Angesicht“.

Rationalität überhaupt erst begründet zu haben, indem dieser den Menschen erstmals Prinzipien wie zum Beispiel die vermittelt habe, dass Behauptungen nur aufgrund von Beweisen geglaubt werden dürfen, dass Wissen von bloßen Meinungen unterschieden werden muss, dass über alles im Universum gründlich nachgedacht werden muss, usw. Die Verankerung all dieser Prinzipien im Koran suchte er durch Zitation passender Verse zu belegen.³¹ Später widmete er dem Thema der Begründung und Förderung wissenschaftlicher Rationalität durch den Koran noch einmal eine umfangreiche eigene Monographie.³² In einem anderen Buch³³ stellte er es als Besonderheit des Islam heraus, dass dessen Glaubensinhalte „bewiesen“ seien – wie wir sahen, bereits ein koranisches Motiv – und dass sie nur deshalb geglaubt werden müssten, während zum Beispiel von Christen „blinder“ Glaube verlangt werde. Nach ihm ist im Islam das Verhältnis von Vernunft (*‘aql*) und Glaube an den Inhalt von Offenbarungstexten, die Gegenstand der religiösen Tradition (*naql*) sind, so beschaffen, dass das Vernunfturteil dem Offenbarungsglauben immer vorgeordnet ist: Zunächst entscheidet der Mensch rein mittels seiner Vernunft anhand der ihm zugänglichen Beweise, ob überhaupt Offenbarung vorliegt; und erst wenn diese Entscheidung positiv ausgefallen ist, kommt es zum Glauben an den Offenbarungsinhalt.³⁴ Diese Vorstellung wirft natürlich mehrere Probleme auf. So fragt sich zum Beispiel, ob Glaube noch ein freier Akt ist, wenn, wie al-Qaradāwī postuliert, der Offenbarungscharakter dessen, was verkündet wird, rational vollständig bewiesen werden kann; dann ist im Grunde nicht nur Vertrauen überflüssig, sondern auch Nichtglauben kaum noch möglich. Ebenso fragt sich, ob bei der Glaubensentscheidung der Offenbarungscharakter von etwas Verkündetem tatsächlich getrennt von dessen Inhalt beurteilt werden kann. Und abgesehen davon stellt sich auch die Frage, ob diese Beschreibung der Relation von Vernunfturteil und Offenbarungsglauben noch sehr viel mit der Art und Weise zu tun hat, wie real existierende Muslime unserer Tage zum Glauben an die koranische Offenbarung kommen: Die allermeisten von ihnen sind nicht deshalb Muslime, weil sie aufgrund rationaler Beweise zur Bejahung des Offenbarungscharakters des Koran gelangt sind, sondern weil bereits ihre Eltern und deren Vorfahren Muslime waren, und sie wachsen von vornherein mit der Grundannahme auf, dass

³¹ al-Islām wa-l-‘almāniya waḡhan li-waḡh, 7. Auflage Kairo 1417 d. H. (1997), 58–63; im selben Sinne auch in dem kleinen Buch „ad-Dīn fi ‘aṣr al-‘ilm (Die Religion im Zeitalter der Wissenschaft)“, 3. Auflage Kairo 1418 d. H. (1998), 11–26.

³² al-‘Aql wa-l-‘ilm li l-qur‘ān al-karīm (Vernunft und Wissen[schaft] im edlen Koran), Kairo 1996.

³³ al-Imān wa-l-ḡayāt (Glaube und Leben) (2001), mir nur online zugänglich auf der Internetseite des Verfassers unter der Adresse http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=471&cversion=1&template_id=59&parent_id=1, dort Kap. 1, Teilkap. 1 („Die Vorzüge des islamischen Glaubens“), Abschnitt 4 („Ein bewiesener Glaube“) [Zugriff 15.08.2010].

³⁴ So auch in dem Buch „al-Ḥaṣā’iṣ al-‘amma li-l-islām (Die allgemeinen Merkmale des Islam)“, 3. Auflage Beirut 1405 d. H. (1985), 63 f.

der Koran das wahre Wort Gottes ist. Unter diesen Bedingungen mutet die Vorstellung, dass im Islam jedem Offenbarungsglauben immer ein reines Vernunfturteil über den Offenbarungscharakter der Offenbarung vorausgeht, wirklichkeitsfremd an.

Nochmals sehr ausführlich hat Scheich al-Qaraḏāwī sein Bild des Verhältnisses von Glaube und Vernunft im Islam nun in jüngster Vergangenheit dargelegt, und zwar in einem eigenen Buch mit dem Titel „Der Papst und der Islam“, mit dem er auf die Regensburger Vorlesung reagierte.³⁵ In dessen Einleitung verrät er zunächst, diese Vorlesung habe ihn persönlich ganz besonders enttäuscht, nachdem er Benedikt XVI. sogar einen Glückwunsch zu dessen Amtsantritt geschickt und dafür in seinem muslimischen Umfeld einiges an unangenehmer Kritik eingesteckt hatte. Er bemüht sich dann seinerseits um den Nachweis, dass der Islam dem Christentum, was Rationalität, Wissenschaftsfreundlichkeit und auch Ablehnung und Vermeidung von Gewaltanwendung betrifft, auf der ganzen Linie überlegen sei. Dafür greift er über weite Strecken die schon dargestellten Argumentationen Muḥammad ‘Abduhs aus dessen Kontroverse mit Faraḥ Anṭūn wieder auf, wobei er ‘Abduh auch ausführlich zitiert.³⁶ Beachtenswert ist außerdem, dass er genau wie Muḥammad ‘Abduh unter anderem Ibn Ruṣd als Kronzeugen für die Rationalität seiner Religion vereinnahmt, über die Tatsache, dass dessen Philosophie im sunnitischen Mehrheitsislam, dem er selbst angehört, teilweise verkerzt wurde und für Jahrhunderte nahezu vergessen war, jedoch ebenso mit Stillschweigen hinweggeht wie über die Frage, was sie denn für seinesgleichen eigentlich heute an Anregungen bereithalten könnte.³⁷ Die Bedeutung von Ibn Ruṣd und anderen herausragenden Philosophen des älteren Islam scheint sich für ihn auf die Verwertbarkeit von deren großen Namen für den apologetischen Außengebrauch zu reduzieren. Der Rekurs auf die tatsächlich zahlreichen Koranverse, die auf die eine oder andere Weise an den menschlichen Verstand der Hörer Muhammads appellieren, bereitet al-Qaraḏāwī verständlicherweise geringere Schwierigkeiten als ein ehrlicher Umgang mit dem Tatbestand, dass die nach seiner Darstellung vom Koran grundlegende und geforderte wissenschaftliche Rationalität sich im Verlauf der islamischen Geschichte eben nicht immer und überall in einem Zustand der Hochblüte befand. al-Qaraḏāwī vermittelt das Bild, dass mit der vom Koran geprägten Vernunft und Wissenschaftsfreundlichkeit der Muslime so, wie sie traditionell ist, alles in schönster Ordnung ist und die Welt besser wäre, wenn man ihr überall Raum gäbe.

³⁵ al-Bābā wa-l-islām, Kairo 2007. Das Vorwort des Buches ist bereits vom September 2006 datiert. Demnach handelte es sich um eine sehr unmittelbare Reaktion.

³⁶ 73ff.

³⁷ 94. Bezeichnenderweise nennt er hier von Ibn Ruṣd, bei dem, wie er betont, „Europa etliche Jahrhunderte lang in die Schule gegangen ist“, nur den Titel eines medizinischen Werks, während er dessen philosophische Schriften unerwähnt lässt, und hebt vor allem hervor, dass dieser Denker gleichzeitig ein bedeutender Vertreter der islamischen Rechtsgelehrsamkeit gewesen sei.

Den Gedanken, dass die überlegene Rationalität islamischen Glaubens und seiner Anhänger für den Rest der Welt sogar eine Korrektivfunktion haben könnte, hat noch entschiedener der 1935 geborene und jetzt emeritierte Kairiner Philosophieprofessor Ḥasan Ḥanafī herausgearbeitet. Er war in jungen Jahren Mitglied der Muslimbruderschaft und versteht sich seit den 1970er-Jahren als den großen Vordenker der von ihm selbst so genannten revolutionären islamischen Linken. Hier können seine weit verzweigten, nicht selten auch widersprüchlichen gedanklichen Entwürfe, die sich in zahlreichen sehr eilig zusammengeschriebenen und meist dickleibigen Büchern niedergeschlagen haben, nicht im ganzen charakterisiert werden. Doch sollen hier Gehalt und Stoßrichtung seines umfangreichen Werks „Prolegomena zur Wissenschaft der Okzidentalistik“³⁸ zur Sprache kommen, die unser Thema betreffen. Was er sich in diesem voluminösen Buch vorgenommen hat, ist nicht weniger als eine kritische Bestandsaufnahme der gesamten Entwicklungsgeschichte westlicher Rationalität und ihrer Erträge. Er kommt darin – auch unter Nutzung der Lagebeschreibungen pessimistischer europäischer Kulturphilosophen wie zum Beispiel Oswald Spengler – zu dem Schluss, dass sich der Westen mit dieser auf die Beherrschung des Restes der Welt gerichteten Rationalität selbst zugrunde gerichtet hat und nunmehr im unausweichlichen Untergang begriffen ist. Dies deshalb, weil sich diese Rationalität unrettbar in ihrem eigenen Hang zum Denken in konfliktgeladenen Dichotomien – Subjektivität und Objektivität, das Ich und der Andere, Geist und Materie, Staat und Religion, Herrschende und Untertanen usw. – verfangen hat, statt zu lernen, ein geordnetes Ganzes harmonisch zusammenzudenken. An die Stelle der westlichen Welt Herrschaft, die im Kolonialzeitalter errichtet wurde und auf den Ebenen der Wirtschaft und der Kultur immer noch nachwirkt, muss nun zum Wohl aller Erdenbewohner diejenige des Islam treten,³⁹ und zwar deshalb, weil dieser seinem Wesen nach mit einer überlegenen Rationalität einhergeht, deren Kern der *tawḥīd* ist.

Dieses Wort ist der übliche arabisch-islamische Terminus für „Monotheismus“. Ḥanafī unterstellt nun aber, dass der islamische *tawḥīd* – wörtlich übersetzt „jemanden oder etwas als eins erklären“ und von daher dann „die Einheit Gottes bejahen“ – automatisch immer schon ein Denken im Sinne einer harmonischen Aufhebung aller Gegensätze in einer einzigen gottgewollten Ordnung impliziert und insofern für die Mensch-

³⁸ Muqaddima fi ‘ilm al-istiḡrāb, Kairo 1411 d. H. (1991). Zu diesem Buch und der Diskussion, die es im arabischen Raum ausgelöst hat, siehe *Tb. Hildebrandt*, Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Ḥasan Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik“, Berlin 1998. Eine Auseinandersetzung mit den programmatischen Vorstellungen und Argumentationen Ḥanafīs und ihrer zum Teil zu unkritischen Rezeption in westlicher Fachliteratur bietet in breiterem Rahmen außerdem *M. Riexinger*, Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Ḥasan Ḥanafī’s Projects „The Islamic Left“ and „Occidentalism“ (and their Uncritical Reading), in: *WI*, N. S. 47 (2007), 63–118.

³⁹ Siehe dazu insbesondere Muqaddima fi ‘ilm al-istiḡrāb, 768–777.

heit die ersehnte große Befreiung bedeutet. Diese schöne Vision braucht er, um das wohl schon während seiner Zeit in der Muslimbruderschaft angeeignete und später bei ihm sicher durch Sayyid Quṭb, den großen ideologischen Anreger von deren linkem und gewaltbereitem Flügel, verstärkte Ideal einer islamischen Weltherrschaft unter der Scharia ethisch zu rechtfertigen. Es ist nicht zu übersehen, dass ihm das nur um den Preis einer instrumentalisierenden Umdeutung des islamischen Prinzips des Monotheismus gelingt, die dieses ins Innerweltliche wendet und zu einer globalen Vereinigungsidee umetikettiert. Dabei bleibt die Transzendenz Gottes, die im islamischen Glauben herkömmlicherweise stark betont ist, auf der Strecke.

In diesem Zukunftsmodell einer von der so verstandenen islamischen Rationalität beherrschten Welt, das mit Anspruch auf die überfällige Beendigung des Kolonialzeitalters auftritt, aber genau besehen auf eine Gegenkolonisierung unter islamischen Vorzeichen hinausläuft, kommt jedoch auch noch etwas anderes abhanden, das sogar der gemäßigte Islamist al-Qaraḍāwī ganz selbstverständlich festhält: die Überzeugung von der Einheit der Menschenvernunft. al-Qaraḍāwī geht noch davon aus, dass Muslime und zum Beispiel Christen allen Glaubensunterschieden zum Trotz letztlich ein gemeinsames Verständnis davon haben, was rational und was wissenschaftlich ist, und dass sie deshalb auch sinnvoll darüber diskutieren können, ob der Glaube der einen oder der anderen Seite eine größere Affinität zur Vernunft hat. Ḥanafi tut das nicht mehr. Für ihn hat sich diese Vernunft in zwei miteinander unvereinbare Rationalitätstypen aufgespalten, einen islamischen und einen westlichen. In diesem Konzept liegt, auch wenn es aufs Erste eher kurios und damit harmlos klingen mag, ein erhebliches Gewaltpotenzial verborgen. Denn wenn man es zugrunde legt, ist auch die Möglichkeit einer Verständigung mit den Vertretern der je anderen Rationalität über Regeln eines friedlichen Zusammenlebens nicht mehr gegeben; es lässt nur die erzwungene Herrschaft der Vertreter entweder der einen oder der anderen Rationalität zu.

Von der Vorstellung einer Spaltung zwischen „islamischer“ und „westlicher“ Rationalität geht auch der 1928 in Algerien geborene Philosoph und Islamhistoriker Mohammad Arkoun aus, der als Emeritus der Sorbonne in Paris lebt; er hält diese Spaltung jedoch für überbrückbar. Arkoun ist die Ausnahmeerscheinung eines seit Jahrzehnten in der westlichen Diaspora ansässigen und in dieser kulturell bereits tief verwurzelten muslimischen Intellektuellen, der mit Theologen wie auch anderen religiösen Denkern der islamischen Welt und der muslimischen Diaspora nur wenig im Austausch steht und mit seinen Anschauungen für keinen größeren Kreis von Muslimen repräsentativ ist oder eine Identifikationsfigur darstellt. Dennoch soll er hier nicht unberücksichtigt bleiben, denn er macht mit seinen Veröffentlichungen in besonderer Weise die zu gewärtigende Bandbreite heutiger muslimischer Anschauungen zu unserem Thema sichtbar.

Arkouns äußerst komplexe Gedankengebäude, die er in einer Vielzahl von Anläufen immer wieder ergänzt und transformiert, oftmals aber auch durch fluktuierende Begriffsverwendungen und Brüche schwer nachvollziehbar gemacht hat, zehren in großem Umfang von Anregungen aus verschiedenen Richtungen neuerer und neuester französischer Philosophie, so zum Beispiel aus Foucaults poststrukturalistischer Diskursanalyse, Lyotards Theorie des postmodernen Wissens und Derridas Philosophie der Dekonstruktion; sie können hier nicht einmal überblicksweise adäquat vorgestellt werden.⁴⁰ Für den vorliegenden Kontext ist jedoch zu vermerken: Im Gegensatz zu Hanafi hält Arkoun die real existierende islamische Rationalität der Gegenwart und auch des allergrößten Teiles der Geschichte für gänzlich ungeeignet, durch Übernahme der Weltherrschaft die Menschheit einschließlich der westlichen zu retten. Denn die „islamische Vernunft“ befindet sich nach seinem Urteil in einem Zustand essentialistischer Erstarrung, die sie das dogmatisch verfestigte Bild, das sie vom Islam und von sich selbst hat, permanent mit der ewig gültigen Wahrheit verwechseln lässt. Deshalb ist sie unfähig, zeitgerechte Lösungen für heutige Probleme zu finden. Voraussetzung dafür ist ein freies Denken, das auch das bisher Ungedachte mit in Betracht zieht. Damit ihr das wieder möglich wird, müssen zunächst einmal die dogmatischen Festlegungen, in denen sie gefangen ist, durch Unterbrechung ihres historischen Zustandekommens dekonstruiert und in Frage gestellt werden. Das wird ihr erst gelingen, wenn sie es gelernt hat, zwischen dem „fait coranique“, der Offenbarung selbst, und ihren eigenen festgefahrenen Interpretationen derselben zu unterscheiden, die Teil des kollektiven „imaginaire“ der Muslime sind. Das, was sie gegenwärtig als islamischen Glauben hochhält, ist das Hindernis par excellence für ein zukunftsfähiges wissenschaftliches Denken.⁴¹

Aber auch den Umgang der „westlichen Vernunft“ der Islamwissenschaftler mit dem Islam beurteilt Arkoun sehr kritisch. Er wirft den Vertretern dieses Fachs nicht nur vor, methodisch rückständig zu sein, sondern darüber hinaus auch noch, eine Rationalität zu kultivieren, die den Islam in herrschaftlich- „westlicher“ Aufklärerpose als einen Gegenstand außerhalb ihrer eigenen Kultur betrachte und ihn dabei viel zu sehr als historisch kontinuierliche Einheitsgröße behandle, womit sie das fixierte Selbstbild der islamischen Vernunft, die ihr eigenes Religionsverständnis mit der ewigen Wahrheit gleichsetzt, noch verfestigen helfe. Arkoun plädiert stattdessen für eine neue Art von wissenschaftlicher Rationalität, in der sich nichtmuslimische Islamforscher zusammen mit jüdischen und muslimischen als in einer gemeinsa-

⁴⁰ Der schwierigen Aufgabe, seine Gedankenwelt überschaubar und verständlich zu machen, hat sich Ursula Günther in ihrer Dissertation „Mohammad Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft“, Würzburg 2004, angenommen. Zum im Folgenden Ausgeführten siehe dort insbesondere 70–131.

⁴¹ Siehe dazu vor allem sein Buch „Pour une critique de la raison islamique“, Paris 1984.

men jüdisch-christlich-muslimisch geprägten Mittelmeerkultur stehend begreifen und dann auch gemeinsam mit muslimischen Experten sowohl an der Dekonstruktion tradierter islamischer Dogmen als auch an der Entwicklung einer dem gegenwärtigen Zeitalter angemessenen Koranexegese arbeiten.

Diese Zukunftsvision klingt sympathisch nach friedlicher Kooperation zwischen den Religionsgemeinschaften, birgt jedoch nicht geringe Probleme: Würde sich westliche Islamwissenschaft tatsächlich eine auf eine solche Art von Rationalität einlassen, dann würde sie damit die Grenze zwischen bekenntnisgebundener islamischer Theologie und aus der Außenperspektive betriebener Religionsforschung verwischen, und die Gefahr der Fremdbestimmung von Muslimen durch nichtmuslimische Wissenschaftler stünde im Raum. Selbstverständlich ist es durchaus Aufgabe der nichtmuslimischen Islamwissenschaft, das historische Zustandekommen islamischer Dogmen zu erforschen, nicht aber, dies mit dem Ziel zu tun, die Muslime von denselben zu befreien, damit sie dann ungehindert an neue Lösungen denken können, wie Arkoun sich das wünscht. Ebenso fällt es in ihre Kompetenz, moderne muslimische Koranexegese zu erforschen, aber es ist nicht ihre Sache, ihrerseits die Entwicklung der Koranexegese voranzutreiben. Das Recht der Andersgläubigen auf religiöse Selbstbestimmung, das außenstehende wissenschaftliche Beobachter ganz besonders sorgfältig zu respektieren haben, erstreckt sich auch auf dogmatisch verfestigte Glaubensvorstellungen, die einem postmodern geprägten Gelehrten wie Arkoun nicht optimal in die Gegenwart zu passen scheinen. Im Übrigen ist gegen Arkouns ganzes Programm der Dekonstruktion islamischer wie westlicher Rationalität zugunsten einer neuen, die die Religionen übergreift, einzuwenden, dass es mit einer Sprache und Begriffen operiert, die von dem Bildungshintergrund und den religiösen Voraussetzungen der allermeisten heutigen islamischen Religionsgelehrten aus schlicht unzugänglich sind. Gerade Angehörige dieses Berufsstandes müssten aber vorrangig für es gewonnen werden, wenn es eine Chance der Durchführung erhalten soll. Bei all seinen respektgebietenden intellektuellen Anstrengungen bleibt Arkoun der großen Mehrzahl seiner eigenen theologisch gebildeten Glaubensgenossen das Bemühen schuldig, sich ihnen erst einmal verständlich zu machen.

Deutlich näher am intellektuellen Horizont des größten Teiles seiner theologisch geschulten Mitgläubenden, wenngleich gegenüber der unter ihnen derzeit vorherrschenden Art von Rationalität nicht minder kritisch eingestellt war Arkouns kürzlich verstorbener marokkanischer Kollege Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (1936–2010), der als Philosophieprofessor an der Universität Rabat gelehrt und in seinen letzten Lebensjahren auch einen Korankommentar verfasst hat. In mehreren seiner Werke⁴² hat er die An-

⁴² So zum Beispiel in „Bunyat al-‘aql al-‘arabī (Die Struktur der arabischen Vernunft)“, dem 2. Band seines dreibändigen Werks „Naqd al-‘aql al-‘arabī (Kritik der arabischen Vernunft)“ (1. Auflage Beirut 1986), und in „Introduction à la critique de la raison arabe“ (Paris 1995), einem

schauung vertreten: Im arabisch-islamischen Raum habe die „östliche“ Rationalität, die er sowohl durch die aš'aritische Theologie als auch durch die Philosophie von Ibn Sīnā (Avicenna) repräsentiert sieht, letztlich in Irrationalität, Realitätsferne, Stagnation und Niedergang geendet, u. a. wegen ihres ständigen Arbeitens mit Analogieschlüssen vom Sichtbaren aufs Unsichtbare, ihrer Vermengung von religiösem Dogma, Philosophie und Mystik und ihrer Fixiertheit auf das Zeitlose, immer schon so Gewesene. Dagegen habe die „westliche“, d. h. hier die maghrebinische Rationalität, für die aus seiner Sicht vor allem Ibn Rušd, der andalusische Rechtstheoretiker aš-Šāṭibī (gest. 1388) und der große Staats- und Gesellschaftstheoretiker Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) stehen, die Basis für ein säkulares wissenschaftliches Denken gelegt; sie habe dies zwar nicht mit den aristotelischen Zügen ihres Denkens geleistet, aber doch mit dem Realismus und der Tendenz zur Trennung von Religion und Philosophie, die er ihr zuschreibt, und ebenso mit der Entwicklung eines historischen Bewusstseins. Den „epistemologischen Bruch“ mit der „östlichen“ Rationalität, den diese Vertreter der „westlichen“ (maghrebinische) dadurch vollzogen, müssen nach al-Ġābirī die arabischen Muslime heute ein zweites Mal vollziehen, da diese Rationalität des arabischen Westens auch heute noch die zukunftsweisende ist, wiewohl deren Leitgestalten, vor allem Ibn Rušd, bedauerlicherweise in der islamischen Tradition erst einmal keine Fortsetzer mehr gefunden haben,⁴³ während Europa von Ibn Rušd intensiv lernte und so seine moderne Zivilisation schaffen konnte.⁴⁴

In der Forderung nach Wiederbelebung der großen islamischen Rationalitätstradition stimmt mit al-Ġābirī der Ägypter Muḥammad Sa'īd al-'Ašmāwī (geb. 1932) überein, wenngleich er dessen Differenzierung zwischen „östlicher“ und „westlicher“ arabischer Intellektualität nicht mitvollzieht und die historische Verirrung der islamischen Kulturtradition weniger in der Vernachlässigung der Philosophie des Averroes als in derjenigen der mu'tazlitischen Theologie erblickt. al-'Ašmāwī ist vor allem als ein entschiedener Verfechter der Säkularität des Staates bekannt geworden. Er ist studierter Jurist und hatte nach verschiedenen anderen hohen Positionen im Justizdienst über längere Zeit das Amt des Generalstaatsanwalts am obersten Gerichtshof in Kairo inne, bevor er in den Ruhestand trat. Neben seiner

unter seiner Mitwirkung entstandenen französischsprachigen Verschnitt aus zweien seiner arabischen Bücher, „Nahnu wa-t-turāt (Wir und das [sc. kulturelle] Erbe)“, Beirut/Casablanca 1980, und „at-Turāt wa-l-ḥadāta (Das [sc. kulturelle] Erbe und die Modernität)“, Beirut 1991.

⁴³ Es ist nicht zu übersehen, dass al-Ġābirīs Vorstellung, in der älteren islamischen Kulturgeschichte sei die „westliche“ Rationalität etwa des Averroes im Gegensatz zur „östlichen“ etwa Avicennas von einem bestimmten Punkt an zum Erliegen gekommen, dem oben dargestellten aktuellen wissenschaftlichen Erkenntnisstand zum tatsächlichen Verlauf der islamischen Philosophiegeschichte relativ genau entspricht.

⁴⁴ Siehe zum Beispiel: Introduction à la critique de la raison arabe 158–170. Zu al-Ġābirīs diesbezüglichen Anschauungen Näheres bei A. von Kugelgen, Averroes und die arabische Moderne, 263–280 (siehe Anmerkung 24). Zu al-Ġābirīs Denken allgemein M. Gaebel, Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch. Das philosophische und politische Denken Muḥammad 'Ābid al-Ġābirīs, Berlin 1995.

Juristenkarriere ist er mit der Veröffentlichung von Büchern und Artikeln hervorgetreten, in denen er seine Vorstellungen von einem zeitgemäßen Islamverständnis entfaltet und sich kritisch mit der politischen Ideologie des Islamismus auseinandergesetzt hat.

Das Thema „Islamischer Glaube und Vernunft“ hat er in mehreren seiner Werke berührt; am ausführlichsten hat er sich dazu jedoch in einem 1999 erschienenen kleinen Buch mit dem Titel „Die Vernunft im Islam“ geäußert. Er betont wie al-Qaraḏāwī, die koranische Offenbarung habe in besonderem Maße zum Vernunftgebrauch aufgerufen und fördere damit das wissenschaftliche Denken. Anders als al-Qaraḏāwī konzentriert sich al-‘Aṣmāwī jedoch nicht auf die theoretische Affirmation der durchgängigen Überlegenheit des Islam auf dem Gebiet der Rationalität, sondern auf den Versuch, die Frage zu klären, warum Muslime trotz der günstigen Ausgangslage, in der sie sich aufgrund der Vernunftfreundlichkeit ihres Offenbarungsbuches befanden, augenscheinlich nicht das getan haben, was man von ihnen hätte erwarten können, nämlich eine führende Rolle in der modernen Wissenschaft, vor allem den Natur- und Sozialwissenschaften, zu übernehmen oder zumindest an der Fortentwicklung dieser Disziplinen auf gleicher Stufe mit westlichen Nationen zu partizipieren. Die Antwort al-‘Aṣmāwīs auf diese Frage besteht hauptsächlich in der Diagnose, dass der Weg der Verwirklichung des Rationalitätspotentials, das an sich in der islamischen Kulturtradition vom Koran her angelegt war, vor allem deshalb abgebrochen ist, weil sich die Muslime unter dem Einfluss der aṣ‘arītischen Theologie und al-Ġazālīs von dem ebenso rational wie ethisch bestimmten Gottes- und Menschenbild der Mu‘taziliten abgewandt haben.⁴⁵ Folglich sollten nach al-‘Aṣmāwīs Auffassung die islamischen Religionsgelehrten, ja die islamischen Intellektuellen insgesamt zu den zu Unrecht aufgegebenen Positionen dieser Theologenschule zurückkehren und auf deren Basis weiterarbeiten. Gelingt ihnen das, dann wird im Islam wieder kreativ über Glaubensfragen nachgedacht, aber auch beispielsweise Naturwissenschaft betrieben werden und darüber hinaus eine politische Kultur etabliert werden können, in der freie öffentliche Kritik an bestehenden Missständen dazu beiträgt, den selbstherrlichen Regierungsstil und die sozialen Ungerechtigkeiten, unter denen fast alle Bewohner mehrheitlich muslimischer Länder leiden, allmählich zu überwinden. In wichtigen Zügen dieses Programms liegt al-‘Aṣmāwī auf einer Linie mit mehreren anderen muslimischen Gegenwartsautoren innerhalb wie außerhalb des arabischen Raums. Freilich hat es angesichts des Beharrungsvermögens der staatlich bestellten sunnitischen Religionsgelehrten in den meisten Ländern der islamischen Welt derzeit nur geringe Aussicht auf Verwirklichung.

⁴⁵ al-‘Aql fi l-islām, Kairo 1999, 61–87.

Zusammenfassend lässt sich dennoch feststellen: Alle besprochenen muslimischen Stellungnahmen aus der jüngeren und jüngsten Vergangenheit konvergieren in der Grundüberzeugung, die Muslime seien durch den Koran zum Vernunftgebrauch auch und gerade in Glaubensdingen und darüber hinaus zu einer allgemeinen Wissenschaftsfreundlichkeit ermutigt oder sogar verpflichtet worden. Und während manche der zu Wort gekommenen Denker davon ausgehen, dass die dadurch begründete Rationalitätstradition im Islam bis heute ungebrochen fortbesteht, bemühen sich andere, herauszufinden, wann und warum sie abgerissen ist und wie die Muslime unserer Tage wieder an sie anknüpfen können, was diesen Autoren unabdingbar erscheint. Schon allein dies zeigt, dass die Annahme, der Islam neige in Glaubensbelangen im Gegensatz zum Christentum generell zur Irrationalität, für die Gegenwart so wenig haltbar ist wie für die Geschichte.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 1 · 2011

ABHANDLUNGEN

Stephan Herzberg

Theoretische Lebensform und Natur des Menschen bei Aristoteles 1

Dieter Witschen

Typologien von Tugenden. Ein Überblick 18

Hermann-Josef Sieben S.J.

Velut oraculum a deo profectum. Erasmus von Rotterdam über das ökumenische Konzil 38

Rotraud Wielandt

Islam – die vernünftigeren Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität 73

Bernhard Körner

Der wirkliche Jesus, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne. Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes 95

BEITRAG

Oliver J. Wiertz

Der Eigene und der Wahre Gott 113

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.

HAUPTSCHRIFTLITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. PHIL. STEPHAN HERZBERG

Eberhard Karls Universität
Abteilung für philosophische Grundfragen
der Theologie
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: stephan.herzberg@uni-tuebingen.de

DR. DIETER WITSCHEN

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

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: sieben@sankt-georgen.de

PROF. DR. DR. H. C. ROTRAUD WIELANDT

Holzmarkt 3 a
96047 Bamberg
E-Mail: r.wielandt@t-online.de

UNIV.-PROF. DR. BERNHARD KÖRNER

Burggasse 3
A-8010 Graz
E-Mail: bernhard.koerner@uni-graz.at

PROF. DR. DR. OLIVER J. WIERTZ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: wiertz@sankt-georgen.de

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Der wirkliche Jesus, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne

Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes

VON BERNHARD KÖRNER

Im Vorwort seines Buchs *Jesus von Nazareth* stellt Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. sein Werk als den Versuch vor, „den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn darzustellen“¹. Dieser Satz hat bei den exegetisch versierten Leserinnen und Lesern zu Ratlosigkeit geführt. Kein Wunder: Was sonst die historisch-kritische Wissenschaft für sich reklamiert, nimmt damit der Papst für seine Methode der Schriftauslegung in Anspruch, die zwar die historisch-kritische Methode grundsätzlich anerkennt, sie aber doch wieder der kirchlichen Überlieferung unterordnet. Die folgenden Überlegungen haben ein bescheidenes Ziel: Sie wollen den Hintergrund dieser Aussage in Ratzingers² verschiedenen Ausführungen zur Schriftauslegung etwas ausleuchten und so diesen Satz aus dem Vorwort zu verstehen suchen. Was das Jesus-Buch betrifft, so wird dabei (mit wenigen Ausnahmen) nur auf das Vorwort Bezug genommen; die Durchführung des Programms in den einzelnen Kapiteln wird (fast) nicht ins Auge gefasst. Auf jeden Fall wollen diese Ausführungen einen Beitrag für das Gespräch zwischen Exegese und Dogmatik leisten. Dieses Gespräch ist ja leider nicht so intensiv im Gange, wie es das Thema Schriftauslegung verlangen würde; Unterschiede in den methodischen Ansätzen, in den Interessen und in der Terminologie behindern es auf vielfältige Weise. Dieses Gespräch wieder provoziert zu haben, ist nicht das geringste Verdienst des päpstlichen Jesus-Buches.

Joseph Ratzinger hat sein Buch als Papst veröffentlicht. Die Frage, warum er diese Mühe auf sich genommen hat, ist leicht zu beantworten. Das Gespräch zwischen Exegese und Dogmatik ist für Ratzinger, wie er durch die Jahre immer wieder festgestellt hat, höchst an der Zeit, ja es gehört, wie er sagt, „auch zu den Problemen meiner Autobiographie“³. Mit dem Verhältnis dieser beiden theologischen Disziplinen sei ein neuralgischer Punkt der Theologie gegeben, der dringend der Klärung bedürfe. Und so erweist sich im Durchblick von Ratzingers Veröffentlichungen die Schriftauslegung nicht als irgendetwas Thema, sondern immer schon als ein wichtiges⁴ und – so

¹ *Benedictus <Papa, XVI.>/J. Ratzinger, Jesus von Nazareth, Freiburg i. Br. 2006, 20.*

² Im Folgenden wird in der Regel von Joseph Ratzinger die Rede sein; einerseits, weil es um Publikationen geht, die er vor seinem Pontifikat veröffentlicht hat, andererseits, weil er, wie er am Ende seines Vorworts feststellt, sein Jesus-Buch nicht als lehramtlichen Text versteht.

³ *J. Ratzinger, Kirchliches Lehramt und Exegese. Reflexionen aus Anlaß des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission, in: IKZ 32 (2003), 522–529, 522.*

⁴ Vgl. dazu *R. Voderholzer, Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers, in: MThZ 56 (2005), 400–414.*

scheint es – zunehmend als ein Schlüsselthema für Glaube und Theologie. Als ein Beispiel sei hier nur sein Beitrag „Zur Lage von Glaube und Theologie heute“⁵ genannt, den er 1996 verfasst hat. Darin verdeutlicht er die Problematik am Beispiel der sogenannten pluralistischen Religionstheologie, die eine prinzipielle Gleichwertigkeit der großen Religionen vertritt. In der konkreten Ausarbeitung führe sie, so Ratzinger, zur „Rücknahme des Christusglaubens“⁶ – Christus werde nicht mehr als einzigartig und unübertroffen angesehen. Dabei berufe man sich einerseits auf Ergebnisse der Exegese und zugleich auf „philosophische Evidenz“⁷. Die Analyse dieser Position führt Ratzinger zur Erkenntnis, dass es im Letzten die philosophischen Vorentscheidungen sind, die bestimmen, zu welchen Ergebnissen die Exegese im Einzelfall kommt. Und so fasst er zusammen: „Das Problem der Exegese fällt ... weitgehend mit dem Problem der Philosophie zusammen. Die Not der Philosophie, das heißt die Not, in die sich die positivistisch fixierte Vernunft hineinmanövriert hat, ist die Not unseres Glaubens geworden.“⁸ Oder anders gesagt: Eine Philosophie, die dem Glauben nicht gerecht wird, kann dazu führen, dass sich Ergebnisse der Exegese immer mehr von den Aussagen des Glaubens entfernen. Auf jeden Fall gelte: „Die Frage des Verhältnisses von dogmatischer und historisch-kritischer Schriftauslegung muß vordringlich in Angriff genommen werden.“⁹ Das hat er selbst in seinem Jesus-Buch getan. Um seinen Zugang zum ‚historischen Jesus‘ zu verstehen, ist es gut, sich zuerst die hermeneutischen Überlegungen im Vorwort dieses Buchs zu vergegenwärtigen.

1. Die Frage, ob man den Evangelien trauen kann – der Ernstfall

Joseph Ratzinger beginnt das Vorwort mit einem Rückblick auf Bücher, die ihn in seiner Jugendzeit beeindruckt haben, und die Jesus – entsprechend dem Glauben der Kirche – zugleich als Mensch und als Gott vorgestellt haben. Was in den Augen Ratzingers die Situation damals und die Situation heute unterscheidet, ist die größer gewordene Kluft zwischen dem ‚historischen Jesus‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘. Es ist die Kluft, die durch die historisch-kritische Exegese entstanden sei. Als Exegeten, der diese Kluft erkannt habe und überbrücken wollte, nennt Ratzinger Rudolf Schnackenburg mit seinem Werk *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (1993). Dieser markante Vertreter der historisch-kritischen Methode musste – so zitiert ihn Ratzinger – eingestehen, dass sich „eine zuverlässige Sicht auf die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth durch wissenschaftli-

⁵ J. Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: IKZ 25 (1996), 359–372; wieder abgedruckt in: *Ders.*, Glaube – Wahrheit – Toleranz, Freiburg i. Br. 2003, 93–111.

⁶ Ratzinger, Zur Lage, 106.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd. 109.

⁹ J. Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung, Einsiedeln 1983, 22.

ches Bemühen mit historisch-kritischen Methoden kaum oder nur unzulänglich erreichen lässt“¹⁰. Allerdings ist es für Schnackenburg eine historische Einsicht, dass die Person Jesu ohne „Verankerung in Gott ... schemenhaft, unwirklich und unerklärlich bleibt“¹¹.

Die von Schnackenburg vorgegebene Basis ist für Ratzinger zu wenig. Für den Glauben brauche es mehr. Und genau darum geht es ihm in seinem Buch. Gestützt auf die maßgeblichen Dokumente der Kirche zur Schriftauslegung¹² skizziert er die Position, der sein Buch verpflichtet ist. Die Grundlinie: Die Anwendung der historisch-kritischen Methode ist sinnvoll und legitim, aber ihre Zuständigkeit ist begrenzt. Sie wird von Ratzinger als „eine unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit“¹³ angesehen, aber sie habe auch ihre Grenzen, wobei wichtig ist, dass diese von ihr „selbst erkannt werden“¹⁴. Die Formulierung lässt offen, ob das eine Tatsachenfeststellung oder ein Wunsch ist. Es geht ihm also deutlich erkennbar nicht darum, die historisch-kritische Methode gewissermaßen von außen durch die Dogmatik in die Schranken zu weisen, sondern sie an den Punkt zu führen, wo sie ihre Grenzen selbst erkennen kann.

1.1 Die Grenzen der historisch-kritischen Methode

Eine erste Grenze hinsichtlich der Zuständigkeit ergibt sich daraus, dass sie als historisch-kritische Methode der historischen Dimension zugeordnet ist. So kann Ratzinger formulieren: „Soweit die historische Methode sich treu bleibt, muss sie das Wort nicht nur als vergangenes aufsuchen, sondern auch im Vergangenen stehen lassen.“¹⁵ Mit anderen Worten: Mit Hilfe der historisch-kritischen Methode allein kann man nur die Frage zu beantworten suchen, wie eine Aussage damals verstanden wurde. So wichtig und für die Schriftauslegung grundlegend diese Frage ist – die eigentlich religiöse Frage geht darüber hinaus. Sie will wissen, was Gott uns durch den Text heute sagen will.

¹⁰ R. Schnackenburg, Die Person Jesu im Spiegel der vier Evangelien, in: HThK Suppl. 4, Freiburg i. Br. 1993, 348; zitiert bei Ratzinger, Jesus, 12.

¹¹ Schnackenburg, 354; zitiert nach Ratzinger, Jesus, 12.

¹² Der Papst nennt *Divino afflante spiritu* (1943), die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (1965), und die beiden Dokumente der Päpstlichen Bibelkommission *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (1994) und *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (2001).

¹³ Ratzinger, Jesus, 14.

¹⁴ Ebd. 15.

¹⁵ Ebd. Vgl. dazu H. Häring, Jesus – logischer gemacht?, in: Jesus von Nazareth kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, Berlin 2007, 109–120. Der Einwand von Hermann Häring, dass „Erinnern und Erzählen – gerade in ihrer Vergangenheitsform – den königlichen Weg höchst aktueller religiöser und christlicher Wahrheitsfindung bedeuten“ (114f.), ist ungenau und nicht schlüssig: Natürlich kann sich etwas, das auf historischem Weg erkannt wird, als höchst aktuell erweisen, aber methodisch muss man dabei über die historische Frage hinausgehen. In diesem Punkt erscheinen mir die Ausführungen bei Ratzinger (*ders.*, Jesus, 15) wesentlich präziser.

Als historische Methode ist sie – zweitens – nicht voraussetzungslos. Sie ‚funktioniert‘ nur auf der Basis bestimmter, als selbstverständlich vorausgesetzter Annahmen. Sie setze, so formuliert Ratzinger, „die Gleichmäßigkeit des Geschehenszusammenhangs der Geschichte voraus“¹⁶ und müsse daher die „vorliegenden Worte als Menschenworte“¹⁷ behandeln. Auch wenn sie den „Mehrwert“ der Offenbarung im Einzelfall errahnen könne, streng als Methode genommen ist ihr „eigentlicher Gegenstand ... das Menschenwort als menschliches“¹⁸. Die sehr knappe Formulierung macht das Verständnis nicht einfach. Gemeint ist wohl, dass die historische Methode voraussetzt, dass in der Vergangenheit nur das als möglich oder wirklich angesehen werden kann, was auch heute möglich und wirklich ist. Und das bedeutet für die historische Methode als historische Methode, dass sie sich im Normalfall (zumindest tendenziell) auf das Innerweltliche beschränkt. Im Bereich der Religion wird dies offensichtlich zum Problem – denn hier geht es auch um einzigartige und *per definitionem* nicht beliebig wiederholbare Ereignisse, die allein aus Gottes Initiative kommen und daher nicht jedem einfach zugänglich sind.

Eine weitere Grenze ergibt sich daraus, dass die historisch-kritische Methode – drittens – eine starke Tendenz zur Analyse und Darstellung des Einzelnen habe und das Ganze der Heiligen Schrift aus dem Auge verliere. Sie wird „zunächst ... notwendigerweise auf den Ursprung der einzelnen Texte zurückgehen“, die „Einheit all dieser Schriften als Bibel ist für sie kein unmittelbar historisches Datum“¹⁹. Und schließlich gibt Ratzinger den hypothetischen Charakter aller wissenschaftlichen Aussagen zu bedenken – also auch der Ergebnisse der historisch-kritischen Methode. Der „Raum der Hypothese“ könne von ihr „nicht überschritten werden“²⁰.

1.2 Für eine sachgemäße Ergänzung der historisch-kritischen Methode

Alle diese Einwände führen Ratzinger jedoch nicht dazu, die historisch-kritische Methode als der Heiligen Schrift unangemessen zu verwerfen. Vielmehr vertritt er die Auffassung, dass diese Methode „aus ihrem eigenen Wesen heraus über sich hinausweist und eine innere Offenheit auf ergänzende Methoden in sich trägt“²¹. Das gilt offensichtlich dann, wenn sie in ihrer begrenzten Fragestellung und Zuständigkeit praktiziert wird.

So wie Ratzinger die historisch-kritische Methode nicht von außen in die Schranken verweisen wollte, so will er sie auch nicht willkürlich ergänzen. Die ergänzenden methodischen Schritte, die er ins Auge fasst, ergeben sich

¹⁶ Ratzinger, Jesus, 15.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. 16.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

aus der Sache, genauer: aus der Tatsache, dass die Heilige Schrift nicht allein Menschenwort, sondern Gotteswort im Menschenwort ist. Den Mehrwert des biblischen Menschenwortes fasst er in drei Gegenüberstellungen ins Auge: „Im vergangenen Wort wird die Frage nach seinem Heute vernehmbar; im Menschenwort klingt Größeres auf; die einzelnen Schriften verweisen irgendwie auf den lebendigen Prozess der einen Schrift, der sich in ihnen zuträgt.“²²

Wenn nun die Heilige Schrift als Gotteswort im Menschenwort angesehen wird – wie sollen dann die ihr entsprechenden methodischen Schritte aussehen? Ratzinger greift zuerst ein Stichwort aus der exegetischen Diskussion der letzten Jahrzehnte auf: ‚kanonische Exegese‘. Was sie empfiehlt und praktiziert, das sieht er bereits in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgegeben. Er fasst die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums zusammen: „Wer die Schrift in dem Geist verstehen will, in dem sie geschrieben ist, müsse auf Inhalt und Einheit der ganzen Schrift achten.“²³

Diese Einheit ist für Ratzinger „ein theologisches Datum, aber doch nicht einfach von außen einem in sich heterogenen Ensemble von Schriften aufgesetzt“²⁴. Denn bereits innerhalb der Schrift werden ältere Traditionen immer wieder neu aufgegriffen und gelesen, und darin „trägt sich die Schriftwerdung als ein Prozess des Wortes zu, das allmählich seine innere Potentialität entfaltet“²⁵.

Ergänzend kommt für Ratzinger die Einsicht dazu, „dass schon jedes Menschenwort von einigem Gewicht mehr in sich trägt, als dem Autor in seinem Augenblick unmittelbar bewusst geworden sein mag“²⁶. Was bereits im rein menschlichen Bereich gilt, das gelte erst recht im Bereich des Göttlichen. Auf diese Weise eröffnet Ratzinger ein erstes Verständnis für das, was mit Inspiration gemeint ist und für die Legitimität der Lehre von den vier Schriftsinnen.²⁷

Schließlich erinnert er daran, dass auch bei der Bibel das Subjekt dieses Buchs nicht außer Acht gelassen werden darf. Menschlich gesehen ist das Subjekt nicht nur der einzelne Autor, sondern auch die Glaubensgemeinschaft, in der die Bibel ihren Ursprung hat: „Der Zusammenhang mit dem Subjekt ‚Volk Gottes‘ ist für die Schrift vital.“²⁸ Nur innerhalb der Glaubensgemeinschaft des Volkes Gottes „lebt die Schrift“, in ihr „sind die biblischen Worte immer Gegenwart“²⁹.

²² Ebd. 16f.

²³ Ebd. 17; vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*, 12.

²⁴ Ratzinger, Jesus, 17.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd. 18.

²⁷ Ebd. 19.

²⁸ Ebd. 20.

²⁹ Ebd.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen will Ratzinger in seinem Jesus-Buch „über die historisch-kritische Auslegung hinaus die neuen methodischen Einsichten anwenden, die uns eine eigentliche theologische Interpretation der Bibel gestatten und so freilich den Glauben einfordern, aber den historischen Ernst ganz und gar nicht aufgeben wollen und sollen“³⁰.

1.3 „... dass ich den Evangelien traue“

Auf dieser erweiterten methodologischen Basis scheint es Ratzinger möglich, das Bild von Jesus, das uns die Evangelien vor Augen stellen, nicht als Übermalung oder gar Verzeichnung zu verstehen, sondern „den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn darzustellen“³¹. Dabei geht Ratzinger davon aus, dass das Große und Außergewöhnliche der Gestalt Jesu nicht am Ende eines Interpretationsprozesses steht, sondern an seinem Anfang.³² Durch die Anwendung der historisch-kritischen Methode könne sichtbar gemacht werden, wie die verschiedenen Schriften des Neuen Testaments diese einzigartige Gestalt in immer neuen Anläufen zu verstehen versuchen. Auf jeden Fall bedeutet dies für Ratzinger „vor allem, dass ich den Evangelien traue“³³. Oder, wie er es im Kontext seiner Auslegung der großen johanneischen Bilder formuliert: Das Johannes-Evangelium „zeigt uns den wirklichen Jesus, und wir dürfen es getrost als Quelle über Jesus benutzen“³⁴.

2. Ein bereits lange gegenwärtiges Thema

Die methodologischen Überlegungen im Vorwort seines Jesus-Buchs stehen am Ende einer beachtlichen Reihe von einschlägigen Stellungnahmen³⁵ und fassen diese in aller Kürze zusammen. Ausführungen zur Exegese finden sich in unterschiedlicher Ausführlichkeit zum Beispiel in seiner *Einführung in das Christentum*³⁶ und in seiner *Eschatologie*³⁷, vor allem aber auch in seiner Rede zur Katechese³⁸, seinen Ausführungen zu *Wesen und Auftrag der Theologie*³⁹, in Stellungnahmen zum Katechismus der Katholischen Kir-

³⁰ Ebd. 22.

³¹ Ebd. 20.

³² Ebd. 21.

³³ Ebd. 20.

³⁴ Ebd. 277.

³⁵ Noch einmal sei auf *Voderholzer*, Hermeneutik, verwiesen, aber auch auf *H. Verweyen*, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 84–98.

³⁶ Vgl. *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 1968, 156–161.

³⁷ Vgl. *J. Ratzinger*, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Kleine Katholische Dogmatik; Band IX, Regensburg 1977, 29–31.

³⁸ Vgl. *Ratzinger*, Katechese, 17–23.

³⁹ Vgl. *J. Ratzinger*, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln 1993, 56–58.

che⁴⁰ und zu Fragen der Inkulturation und des Relativismus⁴¹. Dass der Theologe und Kardinal das Thema so oft anspricht, spiegelt nicht nur sein persönliches Interesse am Thema⁴², sondern, wie bereits vermerkt, auch seine Einschätzung, dass die Frage der *Schriftauslegung für die katholische Theologie* von zentraler Bedeutung sei.⁴³ Am systematischsten hat der Kardinal seine Position 1989 in einem Referat mit dem Titel *Schriftauslegung im Widerstreit* zusammengefasst⁴⁴, das unschwer als Hintergrund des Vorworts seines Jesus-Buches erkannt werden kann. Die entscheidende Weichenstellung hat Ratzinger freilich bereits viel früher vorgenommen.⁴⁵ Zwei Werke sind besonders zu nennen: seine Klärungen zum Offenbarungsbegriff in seiner Arbeit über Bonaventura⁴⁶ und seine Beschäftigung mit der Thematik der Offenbarungskonstitution und in diesem Zusammenhang seine Arbeit *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*⁴⁷.

Was die Tradition betrifft, so kann ein sachgerechtes Verständnis nach Ratzinger nur im Zusammenhang von Offenbarung, Tradition und Heiliger Schrift gefunden werden. Denn, so Ratzinger in seinem *Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*:

Die Tatsache, dass es ‚Tradition‘ gibt, beruht zunächst auf der Inkongruenz der beiden Größen ‚Offenbarung‘ und ‚Schrift‘. Offenbarung besagt nämlich das gesamte Sprechen und Tun Gottes an den Menschen, sie besagt *Wirklichkeit*, von der die Schrift *Kunde* gibt, die aber die Schrift nicht einfach *ist*.⁴⁸

Im Grunde werden in diesem kurzen Satz zwei Differenzen eröffnet und angesprochen, die einerseits für ein sachgerechtes Verständnis der Tradition, andererseits aber, gewissermaßen komplementär, auch für die Schriftauslegung wichtig und grundlegend sind: An erster Stelle ist die Differenz von

⁴⁰ Vgl. *J. Ratzinger*, *Evangelium, Katechese, Katechismus*, München 1995, 53–59.

⁴¹ Vgl. *Ratzinger*, *Zur Lage*, 106–110.

⁴² Vgl. *Verweyen*, 84.

⁴³ Eine „ungeklärte Zuordnung von historischer und systematischer Theologie“ konstatiert Ratzinger bereits in seinem Lexikonartikel „Theologie III (Katholische Theologie)“, in: *RGK*³ VI (1962), 775–779, 776.

⁴⁴ Vgl. *J. Ratzinger*, *Schriftauslegung im Widerstreit*, in: *Ders.* (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg i. Br. 1989, 15–44.

⁴⁵ Joseph Ratzinger hat zwar von Anfang an seine Arbeit als ein Vertreter der Fundamentaltheologie beziehungsweise Dogmatik getan, nicht als Exeget. Gleichwohl wurde bereits deutlich, wie ungewöhnlich breiten Raum er dem biblischen Zeugnis beziehungsweise dem Verhältnis von Exegese und Dogmatik in seinem theologischen Denken gegeben hat. Er hat damit ernst genommen, was das Zweite Vatikanische Konzil festgestellt hat – dass die Heilige Schrift „die Seele der ganzen Theologie“ (Dekret über die Priesterausbildung *Optatam totius*, 16) ist beziehungsweise sein soll.

⁴⁶ Vgl. *J. Ratzinger*, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München/Zürich 1959, besonders 58–61; bezeichnenderweise verweist Ratzinger in „Exegese im Widerstreit“ darauf. Vgl. *Ratzinger*, *Exegese*, 41, Anmerkung 45.

⁴⁷ Vgl. *J. Ratzinger*, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: *K. Rabner/J. Ratzinger*, *Offenbarung und Geschichte*, Freiburg i. Br. 1965, 25–69. Im Folgenden wird zitiert aus der Neuausgabe des Beitrags in: *J. Ratzinger/Benedictus <Papa, XVI.>*, *Wort Gottes: Schrift – Tradition – Amt*, Freiburg i. Br. 2005, 37–81. Vgl. dazu auch *Voderholzer*, *Hermeneutik*, 400–401.

⁴⁸ *Ratzinger*, *Traditionsbegriff*, 47.

Offenbarung und Schrift zu erwähnen: Die Offenbarung ist das vorausgehende Ereignis, das in der Schrift bezeugt wird. Diese Einsicht ist unmittelbar mit einer zweiten verbunden: Offenbarung ereignet sich nicht nur im Wort, sondern auch in Taten und Ereignissen.⁴⁹

Dazu kommt aber aus der Logik der Sache noch eine dritte Differenz: die Differenz zwischen der objektiv ergangenen und der subjektiv angekommenen Offenbarung. Denn wenn Offenbarung von Menschen bezeugt werden soll, so muss sie zuvor bei ihnen als Offenbarung angekommen sein. Sie darf nicht nur objektiv ergangen, sondern muss auch beim Menschen angekommen sein. Mit Ratzingers Worten:

Offenbarung wird immer und nur erst da Wirklichkeit, wo Glaube ist. Der Nichtglaubende kann die Schrift lesen und wissen, was in ihr steht, sogar rein gedanklich begreifen, was gemeint ist und wie ihre Aussagen zusammengehören – dennoch ist er nicht der Offenbarung teilhaftig geworden. Offenbarung ist vielmehr erst da angekommen, wo außer den sie bezeugenden Aussagen auch ihre innere Wirklichkeit selbst in der Weise des Glaubens wirksam geworden ist. Insofern gehört in die Offenbarung bis zu einem gewissen Grad auch das empfangende Subjekt hinein, ohne das sie nicht existiert.⁵⁰

Das glaubende Subjekt ist also für die Offenbarung konstitutiv. Dann aber wird auch verständlich, warum es Tradition gibt: Sie dokumentiert in ihren vielfältigen Zeugnissen, wie im gläubigen Lesen der Heiligen Schrift das Wort Gottes, also die Offenbarung, durch die Zeiten ausgelegt und verstanden worden ist. Und daraus ergibt sich für die Schriftauslegung heute, dass sie, wenn es ihr um die Erkenntnis der Offenbarung Gottes als Offenbarung Gottes geht, auch die Tradition berücksichtigen muss. Aber wie die Bibel erkennen lässt, ist Tradition nicht nur ein Prozess, der zeitlich nach der Heiligen Schrift beginnt und von ihr ausgeht, sondern auch ein Prozess, der bereits *innerhalb* der Schrift dokumentiert ist.⁵¹ Auf diese Weise lässt sich erkennen, dass hinter der Heiligen Schrift das Subjekt des Bundesvolkes steht, in dessen Glauben die Offenbarung immer wieder neu ‚ankommt‘. Und so kann Ratzinger feststellen, „... daß Offenbarungsgegenwart wesentlich mit den Wirklichkeiten ‚Glaube‘ und ‚Kirche‘ zu tun hat, die beide ihrerseits, wie nun sichtbar wird, eng miteinander zusammenhängen“⁵². Und so erweist sich Offenbarung als eine dynamische Wirklichkeit, die im Zusammenspiel von Schrift und Tradition auch in der Gegenwart Wirklichkeit wird. So ergibt sich für Ratzinger, dass es bei

⁴⁹ Nicht zuletzt durch die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* ist diese Einsicht heute eine Selbstverständlichkeit (vgl. DV 2). Allerdings markiert das Konzil gerade den Abschied von einem älteren, sogenannten ‚instruktionstheoretischen‘ Offenbarungsverständnis, das Offenbarung mit Wort gleichgesetzt hat. Vgl. dazu M. Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: W. Kern/H.-J. Pottmeyer/M. Seckler (Hgg.), Handbuch der Fundamentaltheologie; Band 2, Freiburg i. Br. 1985, 60–83.

⁵⁰ Ratzinger, Traditionsbegriff, 47–48.

⁵¹ Vgl. ebd. 54–59.

⁵² Ebd. 53.

der Auslegung der Heiligen Schrift ein doppeltes Wächteramt gibt. Weil es der Glaube der Kirche ist, in dem die Schrift als Wort Gottes ausgelegt wird, gibt es „ein Wächteramt der Kirche und ihrer geistbegabten Zeugenschaft“⁵³. Weil das Wort der Schrift aber ein historisches Faktum ist, gibt es für Ratzinger „auch ein Wächteramt der Exegese“⁵⁴, die darüber zu wachen hat, dass der Literarsinn bewahrt und die Schrift Maßstab des kirchlichen Lehrens bleibt.

3. Ratzinger und die historisch-kritische Exegese – zwei verschiedene Wege

Ratzinger unterscheidet also zwischen der Offenbarung als Wirklichkeit und der Heiligen Schrift, die davon Kunde gibt.⁵⁵ Damit ist der Punkt erreicht, an dem deutlich gemacht werden kann, wie sich Ratzingers Verständnis von Schriftauslegung vom Verständnis derer unterscheidet, die als Fachexegetinnen und -exegeten wie selbstverständlich (auch) historisch-kritisch an einen Text der Heiligen Schrift herangehen. Man kann es so sagen: Von Ratzinger und den historisch-kritisch arbeitenden Exegeten werden im ersten Zugang auf den Text zwei verschiedene Richtungen eingeschlagen – wie auch immer sie sich in weiterer Folge um eine Synthese von historischer Rekonstruktion und Dogma bemühen.

3.1 Den Text verstehen im Licht des kirchlichen Zeugnisses

Joseph Ratzinger verknüpft, ausgehend vom Verständnis der Heiligen Schrift als Wort Gottes, die Auslegung der Schrift mit dem Subjekt Kirche. Im Vorwort seines Jesus-Buchs greift er ältere Ausführungen auf und stellt fest: „Die Schrift ist in und aus dem lebendigen Subjekt des wandernden Gottesvolkes gewachsen und lebt in ihm.“⁵⁶ Diese Aussage, die heute wohl unbestritten ist, wird von ihm in einem zweiten Schritt theologisch vertieft. Hinter der Heiligen Schrift erkennt er „drei ineinanderwirkende Subjekte“⁵⁷: den einzelnen Verfasser beziehungsweise die Verfasser einer bestimmten Schrift der Bibel, die aber nicht als autonom gelten können, sondern zum „gemeinsamen Subjekt des Gottesvolkes“⁵⁸ gehören. Aber auch das Großsubjekt des Gottesvolkes ist keine autonome Größe, sondern ist auf Gott bezogen, von dem sich das Gottesvolk „geführt und angeredet“⁵⁹ weiß. Resümierend stellt Ratzinger fest, dass dieser „Zusammenhang“ zwischen

⁵³ Ebd. 60.

⁵⁴ Ebd. 60f.

⁵⁵ Vgl. ebd. 47.

⁵⁶ *Ratzinger*, Jesus, 19.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. 19.

⁵⁹ Ebd. 20.

der Heiligen Schrift als Wort Gottes „mit dem Subjekt ‚Volk Gottes‘ ... für die Schrift vital“⁶⁰ ist.

Mit anderen Worten: Die Kirche ist es, die im Prozess der Kanonbildung die Heilige Schrift als Heilige Schrift, als authentische Bezeugung des Wortes Gottes hervorgebracht hat. Und es ist die Kirche, die sie immer wieder als Wort Gottes auslegt. Nur in ihrem Zusammenhang mit der Kirche haben wir die Schrift als das, worauf es ankommt: als Bezeugung der Offenbarung und damit als Fundament des Glaubens beziehungsweise als „Offenbarungsgegenwart“⁶¹. Die Logik, die bei Ratzinger sichtbar und wirksam wird, kann so skizziert werden: Wer die Schrift als Wort Gottes verstehen will, der wird beziehungsweise kann Auskünfte der historisch-kritischen Exegese durchaus heranziehen; entscheidend ist aber, dass er den Text mit dem Subjekt Kirche verbindet und vom Subjekt Kirche und ihrer Auslegungstradition her versteht.⁶² Es geht also sowohl in der Heiligen Schrift als auch bei ihrer Auslegung um ein Zeugnis, das von den Zeugen nicht gelöst werden kann. Was bei Ratzinger in der Regel nicht so deutlich wird, ist die Tatsache, dass dieser Weg seine Gefahren hat, weil es in der Auslegungstradition der Kirche zu Einseitigkeiten kommen kann und wohl auch gekommen ist. Ebenso hat die kirchliche Auslegungstradition ihre Voraussetzungen, über die sie sich Rechenschaft ablegen muss. Was Ratzingers Jesus-Buch betrifft, so ist allerdings offenkundig, dass es Ratzinger vor allem darum geht, dass die Gottgleichheit Jesu nicht verloren geht; deshalb erfolgt auch sein ausdrücklicher Verweis auf Nicäa.⁶³

3.2 Den Text verstehen durch historisch-kritische Rekonstruktion

Dass sich Fachexegeten mit dem Jesus-Buch, aber auch mit der theoretischen Grundlegung im Vorwort beziehungsweise in den einschlägigen Beiträgen Ratzingers schwertun, hängt damit zusammen, dass sie mit dem Verhältnis von historisch-kritischer und dogmatischer Auslegung der Heiligen Schrift anders als Ratzinger umgehen beziehungsweise dieses Verhältnis gewissermaßen umgekehrt ins Spiel bringen. Bei der historisch-kritischen Arbeit am Schrifttext geht es nicht primär um den Zusammenhang zwischen Schrift und Kirche. Es geht auch nicht primär um die Schrift als Wort Gottes. Dies alles wird methodisch gewissermaßen in Klammer gesetzt.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ratzinger, Traditionsbegriff, 53.

⁶² Verweyen, 88f., zeigt auf, dass diese Position des Papstes auf Erkenntnissen aufbaut, die Ratzinger in seinen Arbeiten über Bonaventura (seine Habilitationsschrift beziehungsweise sein Beitrag über die Bedeutung der Kirchenväter für die gegenwärtige Theologie) gewonnen und dargestellt hat: Der kirchliche Glaube (*fides*) beziehungsweise die ihn vorlegende *auctoritas* stehe über der vernunftgeleiteten Bemühung um Verständnis (*ratio*).

⁶³ Vgl. Ratzinger, Jesus, 369; 407.

In der historisch-kritischen Exegese geht es um den Zusammenhang zwischen dem Text und den dahinter liegenden Ereignissen, aus denen er geworden und von denen her er zu verstehen ist. Dieser Weg der Auslegung hat zwar seine Probleme, ist aber selbstverständlich legitim. Allerdings muss man sich – was heute wohl allgemein akzeptiert ist – im Blick auf den historischen Zugang bewusst bleiben, dass er nicht neutral ist, sondern dass dabei unausweichlich philosophische Vorentscheidungen wirksam werden. Ebenso muss man den literarischen Charakter der Evangelien in Rechnung stellen, die ja keine historischen Protokolle sind. Auf jeden Fall gibt es zahlreiche hermeneutische Fragen, die sorgfältig geklärt werden müssen, wenn der Zugang zum Text der Heiligen Schrift ihrem Charakter als Wort Gottes gerecht werden soll. Trotz dieser Fragen gilt: Es ist sinnvoll, der Frage nachzugehen, wie der vorliegende Text aus dem historischen Kontext, in dem er entstanden ist, zu verstehen ist. Nicht zuletzt kann man daran erinnern, dass auch im Zusammenhang mit der Theorie des geistlichen beziehungsweise des vierfachen Schriftsinns⁶⁴ methodologisch besonnene Stimmen immer darauf bestanden haben, dass die Basis dieser Auslegung der Literarsinn sein muss⁶⁵.

Offensichtlich hängt nun viel davon ab, wie die kirchliche Schriftauslegung und die historisch-kritische Rekonstruktion miteinander verknüpft werden beziehungsweise werden können. Wie können und sollen sie in ein methodologisch kontrolliertes Zusammenspiel gebracht werden? Diese Frage führt an den Beginn dieser Ausführungen zurück.

4. Zurück zur Eingangsfrage nach dem ‚historischen Jesus‘

Kein Zweifel: In den theoretischen Ausführungen von Joseph Ratzinger ist mehr Bedenkenswertes zu finden, als oft wahrgenommen wird; dies soll nachfolgend noch gezeigt werden. Freilich kann auch Bedenkliches genannt werden. Manches davon hat verhindert, dass Ratzingers Beiträge so rezipiert worden sind, wie es um der Sache willen zu wünschen wäre.⁶⁶ Würde man aber aufgrund mancher Schwächen die Analysen Ratzingers gering schätzen oder missachten, dann würde man Überlegungen und Ergebnisse beiseiteschieben, die nicht nur für die scheinbare Spezialfrage der Schriftauslegung, sondern für die Theologie überhaupt bedeutsam, ja unverzicht-

⁶⁴ Hier ist vor allem auf H. de Lubac und seine – leider kaum ins Deutsche übersetzten – Arbeiten zu verweisen; als repräsentativer Querschnitt ist in deutscher Übersetzung erschienen *H. de Lubac, Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur christlichen Schriftauslegung*, Einsiedeln 1999. Dazu *R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln 1998.

⁶⁵ Vgl. dazu z. B. *Thomas von Aquin, S.th. I.1.10*; und dazu *M. Arias Reyero, Thomas von Aquin als Exeget*, Einsiedeln 1971.

⁶⁶ Vgl. verschiedene Beiträge in: *Jesus von Nazareth kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger*, Berlin 2007.

bar sind. Im Folgenden soll das Gespräch zwischen dem Dogmatiker und den Exegetinnen und Exegeten in einem einzigen Punkt vorangebracht werden – in der eingangs angesprochenen Frage, ob es, wie es Ratzinger mit seinem Jesus-Buch beabsichtigt, möglich ist, „den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn darzustellen.“⁶⁷ Dabei ist zunächst auf eine grundsätzliche Frage zurückzukommen.

4.1 *Das Verhältnis von Weitergabe der Offenbarung und kritischer Rekonstruktion des Schriftsinns*

Die Frage nach der Schriftauslegung ist für Joseph Ratzinger, wie er in seinen Ausführungen zur Krise der Katechese schreibt, zugleich „die Frage, wie das lebendige Gewebe der Überlieferung und die rationalen Methoden der Rekonstruktion des Vergangenen zueinander in Beziehung gesetzt werden können“⁶⁸. Wie alle seine Ausführungen zur Schriftauslegung deutlich machen, geht er davon aus, dass beide Wege – die lebendige Überlieferung und die historisch-kritische Rekonstruktion – legitim sind: zwei Vorgehensweisen, die man unterscheiden muss, die einander ergänzen, aber nicht ersetzen können.⁶⁹

Vielleicht ist es nicht unwichtig, an dieser Stelle noch etwas weiter zu präzisieren, wie sich die Weitergabe der Offenbarung und die historisch-kritische Rekonstruktion unterscheiden. (1.) An erster Stelle ist sicher zu nennen, dass es bei der Weitergabe der Offenbarung um einen ganzheitlichen und vielstimmigen *Lebensvorgang* in der Geschichte der Kirche geht, der in vielen Punkten des Glaubens hinreichende Eindeutigkeit bietet, in anderen aber auch Grauzonen, die nach weiterer Klärung rufen. Demgegenüber ist die Exegese ein hoch spezialisierter *wissenschaftlicher Vorgang*, der auf methodisch nachvollziehbarem Weg zu seinen mehr oder weniger verifizierten Ergebnissen kommt. (2.) Eine zweite Unterscheidung kann so formuliert werden: Die Weitergabe der Offenbarung ereignet sich in einem vielstimmigen Glaubenszeugnis, das als Glaubenszeugnis auch jene Dimension zu erfassen vermag, auf die es im Letzten ankommt: das Wirken Gottes in der Geschichte. Demgegenüber bleibt die Exegese als historische Wissenschaft auf die empirisch erfassbare innerweltliche Dimension beschränkt.⁷⁰

⁶⁷ Ratzinger, Jesus, 20.

⁶⁸ Ratzinger, Katechese, 22.

⁶⁹ Es spricht einiges dafür, dass Ratzinger den Wert der historisch-kritischen Methode etwas zu sehr im Grundsätzlichen belässt; so mag die Kritik von Häring, 118, zutreffen, „dass das Buch die Spannung zwischen den vielfältigen Erinnerungen an Jesus (Taten, Worte und Geschick) und der alle zusammenfassenden Glaubensregel auflöst“. Häring scheint aber in den anderen Graben zu fallen, da er die Bedeutung der dogmatischen Voraussetzungen auch für den historisch-kritischen Zugang zu unterschätzen scheint.

⁷⁰ Der Einwand von Häring, 115, ist nicht überzeugend; wenn es wirklich allgemeine profane Methoden sind, dann können sie zwar (atheistische beziehungsweise agnostische) Engführungen

Und schließlich wird (3.) in alledem sichtbar, dass die Weitergabe der Offenbarung in die Zukunft zielt, während es der historischen Forschung als solcher um die Vergangenheit geht. Dies gilt auch, wenn ihre Anwendung in den Dienst einer Übersetzung ins Heute gestellt wird; diese Übersetzung ist aber bereits ein weiterer Schritt.

In diesem Zusammenhang ist die Stellungnahme des Exegeten Knut Backhaus zu Ratzingers Jesus-Buch von Interesse. Auch Backhaus kommt dabei auf das Verhältnis von Glaube und Rekonstruktion der Geschichte zu sprechen. Für Backhaus scheint es „der erinnerte Jesus zu sein, der die Einheit zwischen Geschichte (dem Konstrukt ‚historischer Jesus‘) und Christologie (dem Bekenntnis zum ‚wirklichen Jesus‘ als Gottes ewigem Sohn) stiftet“⁷¹. Hier wird offensichtlich auf die Schwierigkeit angesprochen, wie man von der historisch-kritischen Rückfrage zum christologischen Bekenntnis der Kirche kommt. Die Lösung, die Backhaus mit dem Begriff der Erinnerung ins Spiel bringt, scheint der Sache nach mit dem Weg der lebendigen Überlieferung der Kirche identisch zu sein. So scheint Backhaus eine Position zu vertreten, die der von Joseph Ratzinger durchaus nahekommt. Bemerkenswert ist, dass Backhaus in diesem Zusammenhang auch einen Gedanken aufgreift, der sich im Denken von Ratzinger ebenfalls findet: Es ist der Gedanke der Gleichzeitigkeit. Backhaus erinnert an Sören Kierkegaard, der wie „kein anderer ... an die Gleichzeitigkeit Jesu erinnert hat: Er ist den Jüngern aller Zeiten einen Herzschlag weit entfernt, zwei Jahrtausende Abstand spielen keine Rolle“⁷². Tatsächlich geht es auch Joseph Ratzinger immer wieder um diese Gleichzeitigkeit – so auch in seinem Jesus-Buch, wenn er vom Volk Gottes als Subjekt der Heiligen Schrift spricht, und es damit begründet, dass im Volk Gottes beziehungsweise in der Kirche „die biblischen Worte immer Gegenwart“⁷³ sind. Demgegenüber stehe die Anwendung der historisch-kritischen Methode für den Abstand zur Vergangenheit. Drastisch stellt Ratzinger in seiner Rede zur Katechese fest: „Eine Exegese, in der die Bibel nicht mehr aus dem lebendigen Organismus der Kirche lebt und verstanden wird, wird zur Nekrophilie: Tote begraben Tote.“⁷⁴

Wenn es also beim Lesen der Heiligen Schrift um den wirklichen Jesus geht und wenn man wenigstens die Möglichkeit offenhalten will, dass er nicht nur Mensch, sondern auch Gott ist, dann kann die historisch-kritische

zu überwinden helfen. Eine theologische Aussage wie ‚Jesus ist wahrer Gott‘ ist von diesen Disziplinen beziehungsweise Arbeitsweisen jedoch nicht zu erwarten.

⁷¹ K. Backhaus, Christus-Ästhetik. Der ‚Jesus‘ des Papstes zwischen Rekonstruktion und Realpräsenz, in: *Tb. Söding* (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg i. Br. 2007, 20–29, 27.

⁷² Backhaus, 29.

⁷³ Ratzinger, Jesus, 20. Vgl. ebenso in: Ratzinger, Wesen, 56 u. ö. Und in Ratzinger, Jesus, 15: „Soweit die historische Methode sich treu bleibt, muss sie das Wort nicht nur als vergangenes aufsuchen, sondern auch im Vergangenen stehenlassen ... Gerade die Genauigkeit in der Auslegung des Gewesenen ist ihre Stärke wie ihre Grenze.“

⁷⁴ Ratzinger, Katechese, 19.

Rekonstruktion der Vergangenheit nicht genügen. Sie greift von ihrer Methode her zu kurz und vermag nur das Bild eines Vergangenen und nur seine empirisch fassbare Außenseite zu zeichnen. Ein solcher Zugang *allein* muss zu Ergebnissen kommen, die dem Glauben nicht gerecht werden. Die kirchlich-dogmatische Tradition hat – wie am Ende dieses Beitrags zusammenfassend gezeigt werden soll – an diesem Punkt die Aufgabe, zumindest die Möglichkeit einer göttlichen Dimension Jesu offenzuhalten.

4.2 Die Gewichtung der historisch-kritischen Exegese

Wenn man bei der Auslegung der Heiligen Schrift der kirchlich-dogmatischen Tradition den Vorrang gibt, dann bleibt freilich die Frage offen, welchen Stellenwert man der historisch-kritischen Rekonstruktion zusprechen soll. Und diese Frage stellt sich natürlich auch im Blick auf Joseph Ratzingers Schriftauslegung.

Festzuhalten ist, dass Ratzinger sowohl als Theologe als auch als Kardinal und Papst an ihrer grundsätzlichen Legitimität festhält. So nennt er gleich zu Beginn des Vorworts in seinem Jesus-Buch ihre Anwendung „eine unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit“⁷⁵. Die historisch-kritische Methode gelte nicht nur aus einem historischen, sondern auch aus einem theologischen Grund: Ihre Anwendung „bleibt von der Struktur des christlichen Glaubens her unverzichtbar“⁷⁶; denn der Glaube wurzelt in einem historischen Ereignis.

Dennoch fragt sich der Exeget Rudolf Hoppe in seiner Stellungnahme zum Jesus-Buch des Papstes, ob der Theologe Ratzinger „das große Potential, das die historische Rückfrage und der Aufweis des Traditionsprozesses der Jesusüberlieferung trotz aller unüberwindlichen Grenzen haben, nicht doch unterschätzt“⁷⁷. Und sein Kollege Dieter Sänger fragt, ob in Ratzingers Jesus-Buch „der historisch-kritischen Methode Gerechtigkeit widerfährt“⁷⁸.

Im Blick auf einschlägige Beiträge von Ratzinger ist sein Schüler Hansjürgen Verweyen bereits vor Erscheinen des Jesus-Buches zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt. Er macht es an der Beobachtung fest, dass im Vergleich zu den Aussagen der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Ratzinger „in der Tat die Aufgabe der ‚Fachexegeten‘ enger [sieht], als dies im Konzilstext der Fall ist“⁷⁹.

⁷⁵ Ratzinger, Jesus, 14.

⁷⁶ Ebd. 14f. Vgl. auch Ratzinger, Traditionsbegriff, 60.

⁷⁷ R. Hoppe, Historische Rückfrage und deutende Erinnerung an Jesus. Zum Jesusbuch von Joseph Ratzinger/Benedictus <Papa, XVI.>, in: Söding, Jesus-Buch, 54–65, 62.

⁷⁸ D. Sänger, Rehistorisierung der Christologie. Anmerkungen zu einem angestrebten Paradigmenwechsel, in: Söding, Jesus-Buch, 110–120, 116. Sowohl Hoppe wie auch Sänger bestreiten, dass die Anwendung der historisch-kritischen Methode zur Festschreibung der Distanz zwischen Gegenwart und Vergangenheit führen muss – was Ratzinger immer wieder zu bedenken gibt.

⁷⁹ Verweyen, 87.

Betrachtet man diese Beobachtungen und Einwände zusammen,⁸⁰ dann liegt die Frage nahe, ob bei Ratzinger nicht doch ein spezifisches Interesse in Rechnung zu stellen ist. Es dürfte aus der Sorge des Dogmatikers und noch mehr des Präfekten der Glaubenskongregation resultieren, Jesus werde durch die Anwendung der historisch-kritischen Exegese tendenziell auf einen Menschen reduziert, und die Glaubenden würden in dieser zweifelsohne zentralen Frage des christlichen Glaubens der kirchlichen Lehre entfremdet. Dass dies nicht Spekulation ist, zeigt sich in einer Bemerkung Ratzingers zur Funktion des Lehramtes im Blick auf die Theologie: Das „erstrangige Gut, für das die Kirche Verantwortung trägt, ist der Glaube der Einfachen.“⁸¹ Die Kehrseite dieses Interesses scheint es zu sein, dass Ratzinger die Möglichkeiten, die sich mit der historisch-kritischen Herangehensweise ergeben, tatsächlich eher gering einschätzt.

4.3 Bezeugte Wirklichkeit – historisch-kritisch rekonstruierte Wirklichkeit

Damit ist es an der Zeit, endgültig zur Aussage von Joseph Ratzinger zurückzukehren, die den Ausgangspunkt dieses Beitrags bildet: Er will „den Versuch machen, einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinne darzustellen“⁸². Der Exeget Knut Backhaus ist nicht allein, wenn er dazu feststellt: „Ich gestehe, dass ich nicht nachzuvollziehen vermag, wie der Papst vom wirklichen Jesus zum ‚historischen‘ Jesus gelangt (ich übernehme diese Begriffe – samt Anführungszeichen – aus dem Buch selbst, wo sie undefiniert und weithin leider auch unklar bleiben).“⁸³ Aber ist Ratzingers Aussage wirklich unverstänlich?

Nach dem bisher Dargelegten scheint die Antwort eigentlich nicht so schwer zu sein: Wenn sich die historisch-kritische Methode methodisch auf das empirisch Fassbare beschränkt beziehungsweise beschränken muss, dann vermag sie gerade diejenige Dimension nicht zu erfassen, die für den Glauben entscheidend ist: die göttliche. Das Zeugnis der Kirche dagegen bezieht, angefangen von den Evangelien, auch diese Dimension mit ein. Wenn Ratzinger an der zitierten Stelle den Begriff des historischen Jesus verwendet und ihn zugleich in Anführungszeichen setzt, dann kann das nur heißen: Der im Glauben erkannte Jesus ist zugleich der Jesus, der in der Geschichte ge-

⁸⁰ An dieser Stelle ist mit Verweyen auf die Ausführungen im *Katechismus der Katholischen Kirche* beziehungsweise im dazu gehörigen Kompendium zu verweisen. Während im Katechismus die moderne Exegese noch einen zwar vergleichsweise kurzen Abschnitt zugesprochen bekommen hat, wird sie im Kompendium gar nicht mehr angesprochen. Warum das so ist, ist an anderer Stelle zu untersuchen. Vgl. *Verweyen*, 154, Anmerkung 80.

⁸¹ *Ratzinger*, Wesen, 59.

⁸² *Ratzinger*, Jesus, 20.

⁸³ *Backhaus*, 25. Auch andere Exegeten setzen sich mit dieser Feststellung des Papstes auseinander und versuchen, ihr einen Sinn abzugewinnen – vgl. im Sammelband von *Söding*, Jesus-Buch: 34 (*M. Ebner*); 46 (*J. Frey*); 57 (*R. Hoppe*); 108 (*K.-W. Niebuhr*); 122 (*J. Schröter*).

lebt und gewirkt hat. Aber da der Begriff ‚historischer Jesus‘ üblicherweise gleichgesetzt wird mit dem Begriff ‚der historisch-kritisch rekonstruierte Jesus‘, legt es sich für ihn nahe, Anführungszeichen zu verwenden.⁸⁴

Der wirkliche Jesus ist nicht gleichzusetzen mit dem Ergebnis einer Rekonstruktion, die – aus methodischen Gründen – die Göttlichkeit Jesu gewissermaßen in Klammer setzen muss, sondern der wirkliche Jesus ist der Jesus, der im Glauben der Kirche bezeugt wird. Jens Schröter hat in dieser Frage klar gesehen: „Historischer Jesus‘ meint hier folglich etwas grundsätzlich anderes“, Ratzinger arbeitet „mit einem anderen Verständnis von Geschichte“⁸⁵. Es geht ihm in den Texten des Evangeliums um „ihren ‚Mehrwert‘, nämlich die in ihnen zum Ausdruck gebrachte Wahrheit, dass Jesus als Mensch zugleich Gott war“⁸⁶. Wenn dagegen Martin Ebner in diesem Zusammenhang sagt, Ratzinger „jongliert“ zwischen einer historisch-kritischen und einer kanonischen Zugangsweise „hin und her“⁸⁷, dann erscheint diese Bemerkung vor dem bisher Bedachten als unangemessen – es geht nicht anders – jedenfalls nicht auf der grundsätzlichen Ebene. Die Wirklichkeit Jesu als ‚wahrer Gott und wahrer Mensch‘ ist nicht anders zu erfassen als durch die Anwendung der historisch-kritischen Methode und durch ihre Überschreitung.

Offenbleiben muss auch, ob beziehungsweise wie weit es gegebenenfalls richtig ist, wenn Rudolf Hoppe mit Jens Schröter einräumt, „dass ein an den Evangelien orientiertes Jesusbild nicht mit der wirklichen Person, die im 1. Jahrhundert in Galiläa gewirkt hat, gleichzusetzen ist“⁸⁸. Wenn damit einzelne Ereignisse im Leben Jesu gemeint sind, dann wird man dieser Behauptung zustimmen können. Wenn es sich bei Hoppe aber um eine grundsätzliche und generelle Aussage handeln sollte, wird es m. E. problematisch – zumindest dann, wenn damit der Mensch Jesus von Nazareth als die wirkliche Person, die im ersten Jahrhundert gelebt hat, vom geglaubten Christus unterschieden wird. Denn für den Glauben kann es mit den Worten Ratzingers nur heißen: Der von den glaubenden Zeugen bezeugte Jesus ist zugleich der historische Jesus.

Um mit einem positiven Beispiel zu schließen, das die Position des Papstes gut illustriert, soll mit dem protestantischen Exegeten Karl-Wilhelm Niebuhr das Beispiel der Taufe Jesu gewählt werden. Bezugnehmend auf das erste Kapitel des Papstbuches kommentiert Niebuhr:

⁸⁴ Zur Terminologie ‚historischer Jesus‘ und Ähnlichem vgl. *K. Lehmann*, Die Frage nach Jesus von Nazareth, in: *W. Kern/H.-J. Pottmeyer/M. Seckler* (Hgg.), 122–144 (siehe Anmerkung 49).

⁸⁵ *J. Schröter*, Die Offenbarung der Vernunft Gottes in der Welt. Zum Jesusbuch von Joseph Ratzinger, in: *Söding*, Jesus-Buch, 121–133, 122.

⁸⁶ *Schröter*, 122.

⁸⁷ *M. Ebner*, Jeder Ausleger hat seine blinden Flecken, in: *Söding*, Jesus-Buch, 30–42, 35.

⁸⁸ *Hoppe*, in: *Söding*, Jesus-Buch, 57, zitiert *J. Schröter*; Von der Historizität der Evangelien, in: *J. Schröter/R. Brucker*, Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, Berlin/New York 2002, 163–212, 167.

Das Erfassen des Geschehens der Taufe Jesu, die Erschließung ihres Sinnes, kann also nicht auf dem Wege einer historisch-kritischen Rekonstruktion erfolgen, die bewusst hinter das Ganze der Jesus-Geschichte zurück geht und gezielt deren Ende ausblendet. Ein Verstehen der vollen geschichtlichen Bedeutung der Taufe Jesu durch Johannes und ihres vollen Sinnes kann es nur im Rückblick auf den Geschehenszusammenhang als ganzen, also letztlich in einer Glaubensperspektive geben, die sich selbst von diesem Geschehen her neu versteht.⁸⁹

Diese Auskunft würde vermutlich die Zustimmung des Papstes finden.

Kleines Resümee

Joseph Ratzinger geht es in seinem Jesus-Buch darum, „den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn darzustellen“⁹⁰. In der Zusammenschau erscheint es sinnvoll, in dieser Aussage vor allem eine Abwehr jener historisch-kritischer Rekonstruktionen zu sehen, die die göttliche Dimension Jesu als spätere Interpretation ansehen und den wirklichen Jesus mit einem Menschen aus Nazareth gleichsetzen. Den Evangelien zu trauen, scheint für Ratzinger vor allem zu bedeuten, dass er auch diejenigen Aussagen und Aspekte in ihnen gelten lässt, die auf dem Konzil von Nicäa zur Aussage geführt haben, dass Jesus wesensgleich mit dem Vater sei. Dass Ratzingers Aussage vor allem grundsätzlich verstanden werden soll, wird auch durch die Lektüre des Buches bestätigt. Denn es fällt dabei auf, dass der Autor der Frage der Historizität einzelner Ereignisse im Leben Jesu nicht immer die Aufmerksamkeit widmet, die man aufgrund seiner kritischen Bemerkungen im Grundsätzlichen erwarten würde. Die Vermutung legt sich nahe, dass es ihm – die grundsätzliche Historizität Jesu als des Mensch gewordenen Logos vorausgesetzt – doch mehr um den theologischen Sinn denn um die historischen Details geht.

Es bleibt die Frage, ob in einer Konzeption wie der Ratzingers nicht doch wieder die Dogmatik die Oberhoheit über die historisch-kritische Exegese beansprucht und damit ihre Eigenständigkeit infrage stellt. Das ist m. E. keineswegs eine logische Konsequenz des Ausgeführten. Vielmehr muss eine Unterscheidung ins Spiel gebracht werden, die das wissenschaftstheoretische Verhältnis von historisch-kritischer Exegese und dogmatischer Theologie betrifft. Dabei wird vorausgesetzt, dass zwischen dem Exegeten/der Exegetin und seiner/ihrer Einstellung auf der einen und beider Arbeit auf der anderen Seite unterschieden werden kann und muss – wie dies in der Theologie übrigens immer ist, wenn sie historisch arbeitet.

Ein gläubiger Exeget/eine gläubige Exegetin wird immer gläubig sein, auch in der Studierstube. Er/sie wird aber *bei der historisch-kritischen Arbeit* seinen/ihren Glauben nicht als Grundlage seiner/ihrer Exegese ins Spiel

⁸⁹ K.-W. Niebuhr, Der biblische Jesus Christus. Zu Joseph Ratzingers Jesus-Buch, in: *Söding*, Jesus-Buch, 99–109, 104.

⁹⁰ Ratzinger, Jesus, 20.

bringen. Der Glaube hat für ihn/sie *regulative*, aber nicht konstitutive Funktion – d. h.: Der Geltungsanspruch seiner/ihrer exegetischen Aussagen wird nicht durch Glaubensaussagen begründet. Aber die regulative Funktion des Glaubens wird ihn/sie davor bewahren, in vermeintlicher Wissenschaftlichkeit eine gott-lose Wirklichkeit voranzusetzen. Und auf diese Weise kann er/sie sich ganz den historisch erfassbaren Fakten zuwenden; er/sie kann aber zugleich – gewissermaßen jenseits seiner/ihrer Methode – davon ausgehen, dass es über die empirische Dimension hinaus auch eine transzendente Dimension gibt. Damit bleibt die Möglichkeit offen, dass der historisch erfassbare Jesus zugleich auch der Gottessohn ist.

Für einen *Dogmatiker beziehungsweise einen Exegeten, der in der Auslegung der Heiligen Schrift das Wort Gottes zur Sprache bringen will*, wird die Sache anders sein. Für ihn hat der Glaube nicht nur regulative, sondern auch *konstitutive* Funktion, d. h., der Geltungsanspruch seiner Aussagen wird sehr wohl durch Glaubensaussagen (wie z. B. des Konzils von Nicäa) begründet. Und genau dies ist der Fall im Jesus-Buch des Papstes. Es ist das Buch eines Dogmatikers, der sich von Anfang an mit der Exegese und ihrem Ergebnis auseinandergesetzt hat, der aber vor allem den Glauben der Kirche zur Geltung bringen wollte und will.⁹¹

⁹¹ Zur umfassenden Frage des Verhältnisses von historisch-kritischer Exegese und Dogmatik darf ich auf mein Buch: *B. Körner, Die Bibel als Wort Gottes auslegen* verweisen, das im Frühjahr 2011 im Echter-Verlag erscheinen wird.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
 Hermann-Herder-Str. 4
 D-79104 Freiburg im Breisgau
 Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
 E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 1 · 2011

ABHANDLUNGEN

Stephan Herzberg

Theoretische Lebensform und Natur des Menschen bei Aristoteles 1

Dieter Witschen

Typologien von Tugenden. Ein Überblick 18

Hermann-Josef Sieben S.J.

Velut oraculum a deo profectum. Erasmus von Rotterdam über das ökumenische Konzil 38

Rotraud Wielandt

Islam – die vernünftigeren Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität 73

Bernhard Körner

Der wirkliche Jesus, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne. Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes 95

BEITRAG

Oliver J. Wiertz

Der Eigene und der Wahre Gott 113

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.

HAUPTSCHRIFTLITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. PHIL. STEPHAN HERZBERG

Eberhard Karls Universität
Abteilung für philosophische Grundfragen
der Theologie
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: stephan.herzberg@uni-tuebingen.de

DR. DIETER WITSCHEN

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

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: sieben@sankt-georgen.de

PROF. DR. DR. H. C. ROTRAUD WIELANDT

Holzmarkt 3 a
96047 Bamberg
E-Mail: r.wielandt@t-online.de

UNIV.-PROF. DR. BERNHARD KÖRNER

Burggasse 3
A-8010 Graz
E-Mail: bernhard.koerner@uni-graz.at

PROF. DR. DR. OLIVER J. WIERTZ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: wiertz@sankt-georgen.de

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Der Eigene und der Wahre Gott

VON OLIVER J. WIERTZ

Lange Zeit bestimmte die sogenannte Säkularisierungsthese nicht nur die soziologische Betrachtung der Religion, sondern beeinflusste allgemein das Bild von Religion und ihrer Zukunft in intellektuellen Kreisen. Die Säkularisierungsthese war lange Zeit so etwas wie das Grunddogma der Religionssoziologie.¹ Säkularisierung, die „Entzauberung der Welt“ (Max Weber), die Vertreibung der Religion aus der Mitte an den Rand der Gesellschaft galt als unaufhebbar mit der (westlichen) Moderne verbunden. „Säkularisierung“ bezeichnet ein komplexes Geschehen, für das verschiedene Aspekte wesentlich sind:²

- Die Religion wird privatisiert, wechselt vom öffentlichen in den privaten Bereich (Entstaatlichung).
- Damit einher geht die Individualisierung von Religion (Entkirchlichung).
- Entstaatlichung und Entkirchlichung sind eingebettet in die „Ausdifferenzierung der Religion“³, der Anpassung der Religion an die grundlegende funktionale Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme, auf die Kirchen und Religionsgemeinschaften den Zugriff verlieren⁴.
- Diese Aspekte scheinen sich zu einem unaufhaltbaren Bedeutungsverlust der Religion in modernen Gesellschaften zu verdichten.⁵

Der Prozess der Modernisierung ist außer durch den Aufstieg der naturwissenschaftlichen Rationalität (die zum Plausibilitätsverlust der traditionellen religiösen Legitimation der Welt führt) und den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt wesentlich durch die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft gekennzeichnet. In diesem Prozess verliert die Religion ihre regulative Funktion für die Gesamtgesellschaft einschließlich der Politik und wird ein unabhängiges eigenes und einzelnes Teilsystem der Gesellschaft⁶ unter anderen, religionsneutralen Teilsystemen (wie Wirtschaft und Wissenschaft), mit ganz bestimmten Aufgaben, wie der Kontingenzbewältigung oder Sinndeutung.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Säkularisierungsthese als eine Verfallsprognose⁷ der Bedeutung von Religion, Christentum und Kirchen folgendermaßen zusammenfas-

¹ Vgl. den ironischen Titel des Aufsatzes von *J. K. Hadden*, Toward Desacralizing Secularization Theory, in: *SocFor* 65 (1987), 587–611.

² Vgl. *H. Lebmann*, Artikel „Säkularisation/Säkularisierung. II. Geschichtlich. 1. Begriffsgeschichtlich“, in: *RGG*⁴; Band 7, 775–778, 777. L. Shiner hat fünf Bedeutungen von „Säkularisierung“ unterschieden; siehe *L. Shiner*, The Meanings of Secularization, in: *IJRS* 2 (1966), 51–62; vgl. *G. Marramao*, Artikel „Säkularisierung“, in: *HWPh* 1133–1161, 1152.

³ *N. Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1977, 227–232.

⁴ Vgl. *J. Habermas*, Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne, in: *Ders.*, Philosophische Texte; Band V: Kritik der Vernunft, Frankfurt am Main 2009, 387–407, 387.

⁵ Allerdings müssen Entstaatlichung und Entkirchlichung nicht notwendigerweise zu einem Bedeutungsverlust der Religion führen oder mit ihm einhergehen. Bezeichnend ist Niklas Luhmanns Fazit, dass es mittlerweile unter Religionssoziologen als ausgemacht gilt, „daß man zwar von ‚Entkirchlichung‘ oder ‚De-Institutionalisierung‘ oder auch von Rückgang des organisierten Zugriffs auf religiöses Verhalten sprechen könne, nicht aber von einem Bedeutungsverlust des Religiösen schlechthin“ (*N. Luhmann*, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000, 279); siehe auch *J. Casanova*, Public Religions in the Modern World, Chicago 1994.

⁶ Siehe *H. G. Kippenberg*, Artikel „Religionssoziologie“, in: *TRE*; Band XXIX, 20–33, 21. Für einen Überblick vgl. u. a. *D. Pollack*, Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems, in: *Dialog der Religionen* 5 (1995), 114–121.

⁷ *H. Knoblauch* spricht von einer Schrumpfung- beziehungsweise Abschwächungsthese; siehe *H. Knoblauch*, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt

sen. Überspitzt formuliert: Da die im europäischen Kontext entstandene Modernisierung ein universaler Prozess ist, der überall auf der Welt zu ähnlichen Folgen führt, und da mit der Modernisierung notwendig die Säkularisierung verbunden ist, ist die Säkularisierung ein unaufhaltsamer universaler Prozess. Mit der Vollendung der universalen Modernisierung wird die Religion verschwunden oder zumindest bedeutungslos geworden sein.⁸

Eine soziologische Betrachtung der Religion jenseits der Säkularisierungsthese

Diese Prognose der Auflösung von Religion hat sich in ihrer Universalität als falsch herausgestellt. Religion verschwindet nicht, auch wenn die kirchlich verfassten Religionen in den europäischen Gesellschaften im Verlauf der Modernisierung tatsächlich an Bedeutung verloren haben und weiter zu verlieren scheinen. Aber der europäische Säkularisierungsprozess (wenn es überhaupt sinnvoll ist, von einem einheitlichen Prozess zu sprechen) ist eher die Ausnahme als ein „Modell, dem andere Gesellschaften bei ihrer Modernisierung sich anähneln.“⁹ Die Säkularisierungsthese hat, zumindest in ihren radikalen Versionen, „in der Soziologie seit Mitte der 1960er-Jahre allmählich an Akzeptanz verloren“¹⁰, und stattdessen macht mittlerweile die Rede von einer postsäkularen Gesellschaft die Runde¹¹.

Ein interessanter Versuch der soziologischen Reflexion der Religion jenseits der Säkularisierungsthese und ein aufschlussreiches Beispiel für zeitgenössische Wahrnehmungen der Religion aus der Außenperspektive ist die vor kurzem erschienene Monografie „Der eigene Gott“ des deutschen Soziologen Ulrich Beck.¹²

Beck wertet die Säkularisierung als für die Religion ambivalentes Phänomen: Zum einen hat sie der Religion Bedeutungs- und Machtverlust beschert. Zum anderen hat sie sich als großer Gewinn für die Religion herausgestellt, weil sie ihr die Konzentration auf ihr eigentliches Gebiet, die Spiritualität, ermöglicht.¹³

Welche Rolle die Religionen spielen und wie ihre Zukunft aussehen könnte, thematisiert Beck unter soziologischer Sicht anhand der Frage nach dem möglichen (positiven) Beitrag von Religionen zum welthistorischen Prozess der Zivilisierung der Zivilisation.¹⁴ Die großen Religionen hätten eine besondere Bedeutung für diesen Prozess, weil

am Main/New York 2009, 16.

⁸ Obwohl immer wieder behauptet, lässt sich die Säkularisierungsthese in dieser zugespitzten Form zwar bei A. Comte (Drei-Stadien-Gesetz), aber bei (so gut wie) keinem zeitgenössischen Religionssoziologen finden (vgl. *D. Pollack*, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009, 19f.). Zur Korrektur bestimmter Zerrbilder der Säkularisierungsthese siehe *S. Bruce*, What the Secularization Paradigm really says, in: *M. Franzmann/C. Gärtner/N. Köck* (Hgg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006, 39–48. Bruce hält den Säkularisierungsprozess im globalen Rahmen nicht für unausweichlich, allerdings im westlichen Europa für unumkehrbar: *Bruce*, 47. Harter Kern der Säkularisierungsthese ist die „Behauptung eines prinzipiellen Spannungsverhältnisses von Religion und Moderne“: *D. Pollack*, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 24.

⁹ *J. Casanova*, Die religiöse Lage in Europa, in: *H. Joas; K. Wiegandt* (Hgg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main 2007, 322–357, 332.

¹⁰ *M. Franzmann/C. Gärtner/N. Köck*, Einleitung, in: *Dies.* (Hgg.), 11–35, 11. *D. Pollack* sprach schon 1995 von einem „Paradigmenwechsel in der Religionssoziologie“: *Pollack* 1995, 121.

¹¹ Vgl. *J. Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001.

¹² *U. Beck*, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religion, Frankfurt am Main 2008.

¹³ Vgl. ebd. 40f.

¹⁴ Vgl. ebd. 247.

sie eine wichtige Quelle der Legitimation des Kampfes für die Würde des Humanen in einer sich selbst gefährdenden Zivilisation darstellten.¹⁵ Dazu müssten die Religionen der vielen „Einen Götter“ sich aber zuerst selbst zivilisieren und zur interreligiösen Wertschätzung des Anderen fähig werden. Nur dann hat, nach Beck, die Menschheit eine Überlebenschance.¹⁶

Dieser Prozess der Selbstzivilisierung der Religionen setze einen „experimentellen Kosmopolitismus“ voraus, in dem der Gläubige lernt, die Welt der religiös Anderen mit ihrer Unterschiedlichkeit, die nicht geleugnet wird, auch aus der ihm fremden Perspektive der Anderen zu sehen. Eine solche offene Begegnung mit fremden Religionen könne zu neuen Einsichten in die fremde, aber auch in die eigene Religion führen und dazu, das enge Zusammenleben mit den fremden Religionen als Bereicherung zu erleben.

Allerdings stellt sich spätestens an dieser Stelle das Problem der scheinbar unvereinbaren Wahrheitsansprüche der Religionen. Für Christen ist ein dreifaltiger personaler Gott Grund allen Seins, für Juden und Muslime ein streng monotheistisch gedachter personaler Gott; für manche Varianten östlicher Religionen ist ein apersonales Prinzip letzter Grund der Welt. Wie soll mit diesen Widersprüchen umgegangen werden?

Wahrheitsanspruch und Widerspruch

Nicht einfach im Geist der Toleranz, meint Beck. Denn Toleranz sei bloß die Akzeptanz einer an sich zwar unerfreulichen, aber unvermeidlichen Tatsache. Vielmehr müssen die Religionen der Anderen als Bereicherung des eigenen religiösen Erlebens wertgeschätzt werden.¹⁷ Aber hier taucht wieder das Wahrheitsproblem auf: Wie kann ein Christ ein fremdes Glaubensbekenntnis, wie das des Islams, wertschätzen, in dem ausdrücklich die Falschheit eines zentralen Bestandteils seines eigenen Glaubensbekenntnisses behauptet wird? Muss sich die Wertschätzung nicht auf die Teile beschränken, die sich als mit dem eigenen (durch die Begegnung mit anderen Religionen eventuell modifizierten) Glaubensbekenntnis vereinbar herausstellen?

Beck würde solche Überlegungen als einer „Reinheitslogik des Entweder-Oder“ verhaftet kritisieren, die sich auf ein unrealistisches religiöses Reinheitsideal stützt. Dieses Ideal sei historisch unhaltbar, weil sich die Religionsgeschichte dem unvoreingenommenen historischen Blick als eine „transreligiöse Verflechtungsgeschichte“ präsentierte, die durch eine „paradoxe Gleichzeitigkeit von Verflochtenheit und Abgrenzung“ gekennzeichnet sei. Von einer ursprünglichen Reinheit der Weltreligionen könne daher überhaupt nicht die Rede sein.¹⁸

Die Fixierung auf die „Eine Wahrheit“ (unter der Beck wohl universale Wahrheitsansprüche versteht) gefährde nicht bloß den Frieden, sondern die Fortexistenz der Menschheit überhaupt.¹⁹ Beck will aber nicht einfach Wahrheit durch Frieden ersetzen, sondern sucht nach einer Möglichkeit, sowohl die Priorität von Wahrheit als auch von Frieden zu wahren,²⁰ und glaubt diese im Begriff einer nicht ausschließenden Wahrheit gefunden zu haben. „Es gibt nicht den Singular, sondern nur den Plural der religiös offenbaren Wahrheiten, die sich wechselseitig in Frage stellen und widersprechen ...“²¹

Gegen das Ideal religiöser Reinheit und dessen Logik des Entweder-Oder, die auf das aristotelische Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs zurückgeht, dem zweiten fundamentalen Fehler des Westens neben dem Monotheismus,²² setzt Beck das re-

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. ebd. 33.

¹⁷ Vgl. ebd. 181.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Vgl. ebd. 239.

²¹ Beck 2008, 238.

²² Zumindest referiert Beck so den japanischen Philosophen Nakamura, ohne diesem zu widersprechen; siehe Beck, 87.

ligiöse Melangeprinzip eines subjektiven Polytheismus und einer synkretistischen Toleranz.²³ Dreh- und Angelpunkt dieser Religionstheorie Becks ist die Figur des „Eigenen Gottes“.

Der Eigene Gott ist nicht der christliche Gott oder der theistische Gott der Philosophen. Der Eigene Gott ist überhaupt kein Absolutes.²⁴ Er ist nicht allmächtig, sondern (etwa in der Katastrophe der Schoah) ohnmächtig und heimatlos.²⁵ Der hilflose Eigene Gott braucht die Menschen, um nicht unterzugehen. Er ist ein individuelles Konstrukt von Menschen, die sich mehr oder weniger unabhängig von den großen Erzählungen der Religionen den Gott basteln, der zu ihrem eigenen Leben und dem eigenen Erfahrungshorizont passt.²⁶

Aber Becks Melangeprinzip beschwört wieder die Probleme der Wahrheit und Widerspruchsfreiheit herauf.

Das Problem der Widerspruchsfreiheit zeigt sich, wenn unter der gleichen Rücksicht dem gleichen Objekt eine bestimmte Eigenschaft sowohl ab- als auch zugesprochen werden soll. Die Problematik von Widersprüchen liegt darin, dass aus ihnen alles und nichts folgt und daher widersprüchliche Sätze überhaupt nichts aussagen und sie damit jeden Informationsgehalt und jede praktische Orientierungsfunktion verlieren. Eine Religion, die auf universale Wahrheitsansprüche und das Nichtwiderspruchsprinzip verzichtet, verliert jeden kognitiven Gehalt. Deswegen bieten Becks religiöses Melangeprinzip und die Idee der doppelten Religion mit ihrer Betonung der Mehrdimensionalität der Wahrheit und der Kunst der Vieldeutigkeit²⁷ keinen Ausweg aus dem angeblichen Dilemma der Konkurrenz von universalem Wahrheitsanspruch (der „Einen Wahrheit“) und Frieden.

Das Gleiche gilt für nicht im engeren Sinn religiöse Manifestationen des Glaubens an den Eigenen Gott, wie den Glauben an die Menschenrechte als zentralem Glaubensbekenntnis von Amnesty International als „moderner Kirche des eigenen Gottes“²⁸. Unverzichtbare Grundlage des Kampfes für die weltweite Respektierung der Menschenrechte ist die Überzeugung von deren universaler Geltung und damit die Überzeugung von der universalen Wahrheit des Satzes, dass jeder Mensch eine unverlierbare Würde sowie unbedingt zu achtende Rechte besitzt. Andernfalls wäre die Kritik an Menschenrechtsverletzungen nicht gegen den Vorwurf der unberechtigten „Einmischung in innere Angelegenheiten“ oder des Kulturimperialismus, des Oktroyierens der eigenen regional-kontingenten Wertvorstellungen auf andere Kulturen zu verteidigen. Diese Vorwürfe setzen voraus, dass die Menschenrechte und die Wahrheit der Behauptung, dass jeder Mensch bestimmte nicht verlierbare Rechte besitzt, nicht universal, sondern nur innerhalb bestimmter Kulturen gelten. Dies muss aber jemand, der sich für die universale Achtung der Menschenrechte einsetzt, bestreiten, und daher zumindest einige universale Wahrheitsansprüche aufstellen. Jede Religion eines Eigenen Gottes, die etwas Ernsthafteres als die Divinisierung subjektiver Vorlieben sein soll, kann auf objektive universale Wahrheitsansprüche nicht verzichten.

Auch Becks Kritik des Ideals religiöser Reinheit als ahistorisches Konstrukt ändert nichts daran, sondern geht ins Leere. Ohne Zweifel kam es immer zu Beeinflussungen der großen Religionen untereinander oder durch heute verschwundene Religionen. Aber wie es zur Herausbildung religiöser Wahrheitsansprüche kam, welche empirisch nachweisbaren Quellen sie haben, ist irrelevant für die Frage nach ihrer Wahrheit (und nicht einmal notwendigerweise relevant für die Frage nach ihrer Rationalität). Für die Wahrheit einer Aussage ist die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit konstitutiv – und

²³ Vgl. ebd. 86f.

²⁴ Vgl. ebd. 26.

²⁵ Vgl. ebd. 22.

²⁶ Vgl. ebd. 115. Der eigene Gott ist nur „praktizierbar“, wenn Gott tatsächlich eigen wird, d.h. die Trias, Gott, Welt, Mensch nicht mehr nur als Einheit gedacht wird und die Trennung von Religion und öffentlichem Raum vollzogen wurde; vgl. Beck 2008, 25.

²⁷ Vgl. Beck 2008, 244.

²⁸ Beck ebd. 127.

die Frage nach ihrer Entstehung ist unerheblich. In den meisten Kontexten ist strikt zwischen Geltungs- und Entstehungsfragen zu unterscheiden.²⁹

In Becks Konzept haben religiöse Wahrheitsansprüche im traditionellen universalistischen Sinn (der u. a. durch das Nichtwiderspruchsprinzip geprägt ist) keinen Platz. Der Wert der „Einen Wahrheit“ muss letztendlich dem Wert der Friedensfähigkeit weichen.

Religion und Wahrheitsansprüche

Diese Probleme im Zusammenhang mit universalen religiösen Wahrheitsansprüchen lassen sich wohl nur durch den vollständigen Verzicht auf religiöse Wahrheitsansprüche umgehen.³⁰ Religiöse Äußerungen (beziehungsweise ihre Implikationen) sind dann eher nach dem Modell von künstlerisch-expressivistischen Äußerungen und Ausdrucksformen als in Analogie zu kognitiven Aussagen (von zum Teil metaphysisch-weltanschaulicher Art) zu verstehen.

Allerdings ist der Verzicht auf religiöse Wahrheitsansprüche ein sehr hoher Preis, denn er widerspricht nicht nur dem traditionellen Selbstverständnis zumindest der monotheistischen Weltreligionen, sondern unterhöhlt auch viele Funktionen, die Religionen für ihre Anhänger haben – nicht zuletzt die „weltbildhafte“ Funktion der sinngebenden Interpretation der Wirklichkeit im Ganzen. Es ist fraglich, ob ohne Wahrheitsanspruch eine im weitesten Sinne religiöse Haltung überhaupt möglich ist. Diese Frage lässt sich unter zwei Gesichtspunkten thematisieren: einmal unter einem funktional-anthropozentrischen; zum anderen unter einem theologisch-theozentrischen. Ich behandle zuerst den funktional anthropozentrischen Aspekt.

Religionen üben vielfältige Funktionen aus beziehungsweise sollen sie ausüben: Sie sollen Orientierung geben, sogenannte letzte Fragen einschließlich der Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens und der Wirklichkeit im Ganzen beantworten, die Kontingenz des eigenen Lebens zu bewältigen helfen, die gemeinschaftliche Verehrung göttlicher Wesen ermöglichen, spirituellen Fortschritt fördern beziehungsweise spirituelle Führung geben, letztes Heil vermitteln usw. Die (rationale) Ausführung der meisten dieser Funktionen setzt einen Wahrheitsbezug voraus. Ohne die Überzeugung, dass ein bestimmter spiritueller Weg oder Zustand anderen Zuständen und Wegen vorzuziehen ist, ist keine vernünftige spirituelle Führung möglich, ohne Überzeugungen über die Natur eines endgültigen Heils keine Anleitung auf dem Weg zu diesem Heil. Die rationale Verfolgung eines religiösen Wegs zur Erreichung eines bestimmten Ziels setzt die Überzeugung voraus, dass das angestrebte Ziel erstrebenswert und der gewählte Weg für die Verwirklichung des Ziels geeignet ist.³¹

Der theologisch-theozentrische Aspekt setzt den monotheistischen Gottesbegriff voraus und kreist um den Begriff des sich Sorgens um Gott als dem Wichtigsten im ganzen Universum³², als unbedingt verehrungswürdigem und zu verehrenden Wesen, das uns unbedingt angeht³³. Hier steht nicht die Funktion Gottes oder eines religiö-

²⁹ Die einschränkende Klausel „in den meisten Kontexten“ soll Fälle berücksichtigen, in denen Behauptungen über die Entstehung oder Fundierung eines Wahrheitsanspruchs selbst Teil der Aussage sind, für die Wahrheit beansprucht wird.

³⁰ Obwohl sich das Widerspruchsprinzip auch für andere Sprechakte als Behauptungen formulieren lässt, z. B. für Imperative oder Bitten. Dies hängt damit zusammen, dass auch diese Sprechakte einen deskriptiv-kognitiven Kern haben. So ist für die erfolgreiche Ausführung des Sprechaktes der Aufforderung unabdingbar, dass klar wird, wozu aufgefordert wird. Die Aufforderung „Zeichne ein rundes Quadrat“ scheidet gerade deshalb, weil durch den in ihr enthaltenen Widerspruch der Inhalt der Aufforderung nicht deutlich werden kann.

³¹ Vgl. R. Swinburne, Glaube und Vernunft, Würzburg 2009.

³² Vgl. G. Lindbeck, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994, 56, der diese Kennzeichnung Gottes von W. Christian übernommen hat.

³³ Vgl. P. Tillich, Wesen und Wandel des Glaubens, Berlin 1966, 9.

sen Glaubens für den Menschen im Mittelpunkt des religiösen Interesses, sondern Gott um seiner selbst willen. Der Gläubige liebt Gott, und dies heißt, dass Gott ihm teuer ist, dass er ihn als in sich wertvoll anerkennt, sich um Gott (genauer: um Gottes Ehre) sorgt. Wenn das Verhältnis des Gläubigen zu Gott, zumindest dem Ideal nach, dieser Beschreibung entspricht, wird der Gläubige es als überaus wertvoll ansehen, Gott zu erkennen, weil erstens die Erkenntnis des höchsten Wesens einen Selbstwert besitzt,³⁴ zweitens es zur Liebe gehört, den Gegenstand der Liebe immer besser kennenzulernen und möglichst viele zutreffende Überzeugungen über den Gegenstand der Liebe zu erwerben, und drittens, weil nur wahre Überzeugungen über den Gegenstand der Liebe es (in nicht willkürlicher Weise) ermöglichen, sich zum Gegenstand der Liebe angemessen zu verhalten. Je mehr man etwas liebt, umso wichtiger wird Wahrheit.³⁵

Die devotionale, praktische und (falls vorhanden) sakramentale Lebensform benötigt irgendein Minimum an Artikulation, worum es in ihr überhaupt geht: Einige aussageförmige Formulierungen ... sind unumgänglich. Genau so wie das religiöse Leben nicht von seinem kollektiven Ausdruck getrennt werden kann, so kann es nicht von einem Minimum an ausdrücklicher Formulierung abgeschnitten werden. Der Glaube, die Hoffnung richten sich auf irgend etwas.³⁶

In diesem Zitat Charles Taylors klingt mit dem Stichwort des „kollektiven Ausdrucks“ ein zweiter Kritikpunkt an Becks Konzeption einer Religion des eigenen Gottes an, der hier nur angedeutet werden soll: Im Gefolge von Becks Verzicht auf religiöse Wahrheitsansprüche kommt es zu einer problematischen Subjektivierung und (als deren Folge) Individualisierung von Religion und religiösem Glauben. Bestimmte Ziele von Religionen erfordern zu ihrer Verwirklichung Gemeinschaft oder werden durch eine solche zumindest gefördert. Dies gilt per se für das Ziel gemeinsamer religiöser Verehrung und der Verwandlung der Wirklichkeit hin zu einer von Gott gewollten Gestalt. Auch solche religiöse Funktionen, wie das Angebot von spiritueller Orientierung und Anleitung oder der Hilfe bei der Beantwortung sogenannter letzter Fragen, der Bewältigung der Kontingenz des eigenen Lebens und der Wirklichkeit im Ganzen werden mit dem Rückhalt einer Gemeinschaft und ihrer Tradition leichter erfüllt.

Universale religiöse Wahrheitsansprüche und religiöse Intoleranz und Gewalt

Beck selbst weist immer wieder auf zu erwartenden Einwände hin und verschweigt nicht mögliche Probleme des Konzepts des Eigenen Gottes und der damit einhergehenden Subjektivierung und Individualisierung. Er rechnet auch mit Widerstand aufseiten der Religionen gegen seine Konzeption des Eigenen Gottes; aber diese Schwierigkeiten wiegen für ihn nicht deren möglichen Vorteile auf, vor allem in Bezug auf die Sicherung des Weltfriedens. Aber können Religionen nur einen Beitrag zum Frieden leisten beziehungsweise ihn nicht massiv bedrohen, wenn sie auf universale Wahrheitsansprüche verzichten? Wie sieht, rein logisch beziehungsweise normativ betrachtet, das Verhältnis zwischen (strittigen) universalen Wahrheitsansprüchen und Toleranz/Gewalt aus?

³⁴ *Aristoteles*, *De partibus animalis*, 644b22ff.: „Die Substanzen, welche von Natur aus bestehen, sind teils ungeworden und unvergänglich alle Zeit hindurch, teils haben sie am Werden und Vergehen Anteil. Und es hat sich ergeben, daß uns über jene (erstgenannten), die wertvoll sind und göttlich, weniger Einsichten zur Verfügung stehen ... Wenn man die erstgenannten Substanzen auch nur in kleinem Maße erfaßt, so ist dies wegen der Wertschätzung ihrer Erkenntnis lustvoller als alles bei uns, wie es auch lustvoller ist, von dem, was man liebt, ein beliebiges kleines Stück zu sehen als vieles andere Große mit Genauigkeit“ (Übersetzung: *W. Kullman*).

³⁵ Vgl. *L. Zagzebski*, *On Epistemology*, Belmont/CA 2009, 9.

³⁶ *C. Taylor*, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 2002, 29.

Meine These lautet, dass der Eigene Gott weder notwendige noch hinreichende Bedingung für religiösen Frieden ist. Beck scheint dies in Bezug auf den Aspekt der hinreichenden Bedingung einzuräumen. Die Konzeption des Eigenen Gottes ist aber auch keine notwendige Bedingung. Universale religiöse Wahrheitsansprüche machen nicht eine exklusivistische Beziehung zu anderen Religionen nicht unausweichlich, die diesen jegliche Wahrheitskenntnis oder positive Heilsrelevanz abspricht, geschweige denn irgendwelche Anwendung von Gewalt oder andere Formen der Intoleranz zulässt oder fordert.³⁷

Angenommen, es gäbe eine Offenbarung der moralischen Vollkommenheit und universalen Liebe Gottes und eines daraus resultierenden Gebots auf Gewaltverzicht, die mit universalem Wahrheitsanspruch verkündet würde, so würde diese gerade aufgrund ihres universalen Wahrheitsanspruchs für ihre Gläubigen eine unbedingte Friedenspflicht begründen und jegliche Ausübung von Zwang in religiösen Angelegenheiten und jeden Ausschluss Andersgläubiger von der Liebe Gottes und menschlicher Achtung verbieten. Die großen monotheistischen Religionen wie das Christentum, die sich im Kern auf eine solche Offenbarung stützen, mögen dem Inhalt dieser Offenbarung und den sich daraus ergebenden praktischen Anforderungen nur selten gerecht geworden sein und dadurch ihren Wahrheitsanspruch problematisch erscheinen lassen. Aber dies allein spricht noch nicht gegen die Möglichkeit einer Offenbarungsreligion, die an ihrem universalen Wahrheitsanspruch festhält und trotzdem – oder gerade deswegen – wesentlich tolerant und friedfertig ist und zumindest normativ (wenn nicht faktisch) Gewalt verhindert. Es ist nicht zuletzt Aufgabe der philosophischen Aufklärung, philosophisch, ethisch und religiös inadäquate Bestandteile von Religionen zu kritisieren und die Größe und Reinheit des Wahren Gottes, über den nichts Höheres hinaus gedacht werden kann, zu bewahren. Eine solche philosophische Kritik müsste z. B. darauf hinweisen, dass etwa die Schlussverse von Psalm 137³⁸ in einem wörtlichen Verständnis nicht als göttlich inspiriert gelten können, da dies einem philosophisch und ethisch adäquaten Gottesverständnis (wie es auch grundsätzlich die biblische Botschaft prägt) widersprechen würde und sie deswegen in einem übertragenen Sinn verstanden werden müssen.

In dem vom Preußenkönig Friedrich II. geschriebenen Libretto zu der von C. H. Graun vertonten Oper „Montezuma“ fragt der als liberaler und friedensliebender edler Wilder stilisierte Aztekenkönig Montezuma den Eroberer Cortéz: „Was soll ich von einem Glauben halten, der lehrt, jeden Menschen zu verachten, welcher seine eigene Meinung nicht teilt?“³⁹ Die Antwort auf diese Frage ist offensichtlich. Aber der Wahre Gott zeichnet sich gerade durch moralische Vollkommenheit und grenzenlose Liebe zu allen Geschöpfen aus, woraus für die Gläubigen des Wahren Gottes folgt, dass kein Mensch verachtet werden darf und jeder Mensch unverlierbare Würde besitzt. Diesen wesentlichen Bestandteil des rationalen Kerns des Glaubens an den Wahren Gott zu bewahren, ist Aufgabe jeder theologisch-philosophischen Reflexion auf den Wahren Gott und den Glauben an ihn.⁴⁰ Die humanisierende Wirkung des Glaubens an diesen

³⁷ Dies wurde z. B. in der religionstheologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte innerhalb der katholischen und evangelischen Theologie deutlich; zum kontingent-geschichtlichen Verhältnis von universalen (religiösen) Wahrheitsansprüchen und Gewalt siehe knapp H. Joas, Welche Gestalt von Religion für welche Moderne, in: M. Reder/M. Rugel, (Hgg.), Religion und die umstrittene Moderne, Stuttgart 2010, 210–223, 217: „Empirisch trifft es einfach nicht zu, dass die Tendenz zur Entgrenzung der Gewalt in der bisherigen Geschichte vornehmlich auf Seiten moralisch-universalistischer Kriegsparteien lag.“

³⁸ „Tochter Babel, du Zerstörerin! Wohl dem, der dir heimzahlt, was du uns getan hast! Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert“: Psalm 137, 8f.

³⁹ Zitiert nach: C. Spahn, Edell, preußisch, wild. Das Festival Theater der Welt hat die Oper „Montezuma“ von Carl Heinrich Graun und Friedrich dem Großen ausgegraben, in: Die ZEIT 28/2010, 53.

⁴⁰ „Theologische Argumente und die in ihnen verwendeten philosophischen Begriffe haben die Aufgabe, die Religion vor Selbstmissverständnissen zu bewahren“: R. Schaeffler, Philosophisch von Gott reden, Freiburg i. Br. 2006, 30; zitiert nach F. Ricken, Lesen im Buch der Welt?

Gott und der Anspruch an die theologisch-philosophische Reflexion zur Bewahrung dieses humanen Gehalts ist gerade Ergebnis des universalen Wahrheitsanspruchs des Glaubens an den wahren Gott und steht dem nicht entgegen. Zweifellos kommt Becks Studie das Verdienst zu, das Phänomen der Religion ernst zu nehmen und nicht als im Prozess der Modernisierung aussterbendes Modell anzusehen (radikale Säkularisierungsthese), auf die Ausdrucksform einer pathologischen Leichtgläubigkeit zu reduzieren (wie z. B. Dawkins oder Dennet) oder sich einseitig auf den „polemogenen“ Charakter der monotheistischen Religionen zu konzentrieren (Sloterdijk), sondern deren zivilisierendes Potenzial herauszuarbeiten – ohne dabei ihre Ambivalenz zu unterschlagen. Aber die Rolle, die Beck den Religionen zuweist, können diese nicht in der von Beck konzipierten Weise spielen, ohne sich selbst aufzulösen oder zumindest soweit zu transformieren, dass sie für einen Großteil ihrer Anhänger ihre Identität verlieren und die ihnen von Beck zgedachte Funktion nicht mehr erfüllen können.

Zum Verhältnis von religiösem Glauben und Philosophie, in: *T. M. Schmidt/S. Wiedenhofer* (Hgg.), *Religiöse Erfahrung*, Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie, Freiburg i. Br./München 2010, 117–122, 118. Genauso ist es Aufgabe der theologisch-philosophischen Kritik, Religionen vor Vereinnahmung und Funktionalisierung z. B. in kriegerischen Konflikten oder in politisch-gesellschaftlichen Debatten, ebenso wie um Religionen als Teil der „Leitkultur“ einer Gesellschaft, zu schützen.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 1 · 2011

ABHANDLUNGEN

Stephan Herzberg

Theoretische Lebensform und Natur des Menschen bei Aristoteles 1

Dieter Witschen

Typologien von Tugenden. Ein Überblick 18

Hermann-Josef Sieben S.J.

Velut oraculum a deo profectum. Erasmus von Rotterdam über das ökumenische Konzil 38

Rotraud Wielandt

Islam – die vernünftigeren Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität 73

Bernhard Körner

Der wirkliche Jesus, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne. Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes 95

BEITRAG

Oliver J. Wiertz

Der Eigene und der Wahre Gott 113

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.

HAUPTSCHRIFTLITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. PHIL. STEPHAN HERZBERG

Eberhard Karls Universität
Abteilung für philosophische Grundfragen
der Theologie
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: stephan.herzberg@uni-tuebingen.de

DR. DIETER WITSCHEN

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

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: sieben@sankt-georgen.de

PROF. DR. DR. H. C. ROTRAUD WIELANDT

Holzmarkt 3 a
96047 Bamberg
E-Mail: r.wielandt@t-online.de

UNIV.-PROF. DR. BERNHARD KÖRNER

Burggasse 3
A-8010 Graz
E-Mail: bernhard.koerner@uni-graz.at

PROF. DR. DR. OLIVER J. WIERTZ

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
E-Mail: wiertz@sankt-georgen.de

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

THE CAMBRIDGE COMPANION TO ANCIENT GREEK POLITICAL THOUGHT. Edited by *Stephen Salkever*. Cambridge: University Press 2009. IX/380 S., ISBN 978-0-521-68712-6.

Die Formulierung des Titels ist bewusst gewählt. Der Bd. ist kein Companion zur politischen Philosophie oder zur politischen Theorie der Griechen, sondern zu deren politischem Denken. Damit will der Herausgeber zum Ausdruck bringen, dass hier in dreifacher Hinsicht Grenzen überschritten werden sollen. Das sind einmal die Grenzen der akademischen Disziplinen; die Autoren der zwölf Beiträge lehren Politische Wissenschaft oder Philosophie oder Klassische Philologie. Die interpretierten Texte gehören unterschiedlichen literarischen Gattungen an: der Philosophie, der Geschichtsschreibung und der Dichtung. Schließlich wird eine zeitliche Grenze überschritten; der Bd. ist nicht von einem historischen Interesse bestimmt, sondern er will ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über das politische Denken und Handeln sein.

Dean Hammer, „Homer and Political Thought“, setzt sich mit dem Einwand auseinander, die homerische Gesellschaft sei vorpolitisch; sie kenne noch nicht die institutionellen Formen und Rollen, die sich später entwickeln, etwa die Rolle des Bürgers oder die Form einer Regierung. Wir finden bei Homer, so die Antwort, einen anderen Politikbegriff. Politik sei nicht mit statischen Strukturen, sondern mit dem Fluss sozialer Prozesse zu identifizieren; sie erscheine als eine Aktivität, in der Fragen, die das Leben in einer Gemeinschaft betreffen, gestellt und entschieden werden. Homer lasse uns die Tätigkeit der Politik nicht in ihrer institutionalisierten, sondern in ihrer elementaren menschlichen Form sehen. – *Arlene W. Saxsonhouse* interpretiert Sophokles' „Antigone“, Aischylos' „Orestie“ und Sophokles' „Oedipus Tyrannos“. Für die Tragödie bestehe die Gründung einer Stadt nicht darin, dass die Bürger sich eine Verfassung geben und so selbst ihre Willkür begrenzen; sie vollziehe sich vielmehr in dem Augenblick, wo die menschliche Vernunft mit den furchtbaren Kräften konfrontiert werde, die sie begrenzen. „The optimism of the modern world of constitution writing is moderated by the weight of the past and of biology“ (46). – Ein zentrales Thema bei Herodot und Thukydides ist nach *Norma Thompson* die Beseitigung der Tyrannei. Beide Historiker leisten dadurch einen Beitrag zur Festigung der Demokratie, dass sie die Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton, die in Athen als Begründer der Demokratie verehrt werden, von ihrem Podest stoßen und an deren Stelle zwei athenische Politiker setzen, Herodot den Solon und Thukydides den Perikles, die sie als heroisch und beispielhaft darstellen. – Im Mittelpunkt des Beitrags von *Gerald Mara* über Thukydides steht dessen Ankündigung, sein Werk sei geschrieben „zum dauernden Besitz, nicht als Prunkstück fürs einmalige Hören“ (I 22). Die Geschichtsschreibung des Thukydides wolle eine Hilfe für überlegtes politisches Urteilen und Handeln sein, und zwar nicht nur in dessen unmittelbarem kulturellen und politischen Kontext, sondern ebenso in der politischen Zukunft, deren Konturen notwendig unbestimmt sind. „Thukydides' book is [...] a speech act that is embedded in political interaction“ (97).

Susan Bickford liest Platons „Gorgias“, die „Politeia“ und die „Nomoi“ unter der Rücksicht der politischen „Seelenformung“ (*soul shaping*). Worin sieht Sokrates seine Aufgabe als Bürger? Ist er ausschließlich der Aporetiker, der jede Form des Dogmatismus zerstört? Dieses Bild werde der Komplexität des platonischen Sokrates nicht gerecht. Die Vernunft des Sokrates sei keine trockene analytische Rationalität; sie schließe vielmehr ein Gewebe aus Bildern, Geschichten und Analogien ein. Sokrates' Praxis habe eine Dimension, die Verf.in als „Inspiration“ bezeichnet. Sokrates inspiriere uns zur Vernunft. Ohne Philosophie zu sein bedeute, ohne eine bestimmte Art von Freiheit zu sein. Die Praxis des sokratischen Dialogs sei die Praxis der Sorge für die Seele und die Tugend. – In der Interpretation der „Politeia“ stütze sich die Platonforschung, so die Kritik von

David Roodnik, vor allem auf Buch 2 bis 7; dagegen gebe sie Buch 1 und den Büchern 8 bis 10 zu wenig Gewicht. Gegenüber dieser einseitigen Betonung des idealen Staates liest Roodnik die Politeia als ein politisches Drama. Das Werk drücke eine Spannung aus; es zeige die Wohltaten des idealen Staates, aber es frage auch nach dessen Kosten; es verurteile die Exzesse der Demokratie, aber es nenne zwischen den Zeilen auch deren Vorteile, vor allem für den Philosophen; denn Philosophieren über Politik sei nur in einem Staat möglich, der die Freiheit der Rede schütze, und das sei die Demokratie von Buch 8. Auf diese Vorteile weise vor allem 557d hin, aber die Interpretation dieser Stelle (173f.) hat mich nicht überzeugt. – Platons „Politikos“, so urteilt *Catherine H. Zuckert*, sei ein merkwürdiger Dialog, vielleicht der merkwürdigste, den Platon geschrieben hat. Ihr Beitrag stellt die Kritik des Fremden aus Elea an traditionellen Bildern des Staatsmanns dar und untersucht dann die Gründe für das neue Bild, das der Fremde anhand des Beispiels der Webekunst entwickelt. Er befasst sich schließlich mit den Implikationen der These des Fremden, dass sich das politische Leben in dieser sichtbaren Welt immer auf der Ebene der Meinung abspielt und niemals unmittelbar vom Wissen bestimmt ist.

Stephen Salkever bringt den didaktischen Vorschlag, die „Nikomachische Ethik“ und die „Politik“ des Aristoteles zusammen in *einem* Kurs zu unterrichten, wofür er sich auf den Anfang der „Nikomachischen Ethik“ (I 1,1094a24–b11) berufen kann. Er gibt einen Überblick über beide Werke, der den Lehrenden und Studierenden helfen soll, deren inhaltliche Beziehungen zu sehen und so Aristoteles ins Gespräch mit anderen alten und neuen philosophischen Positionen zu bringen. – Ist Aristoteles’ „Staat der Athener“ nur für den Historiker oder auch für den Philosophen von Interesse, d. h., enthält die Schrift auch normative Aussagen? *Jill Frank* und *S. Sara Monoson* untersuchen diese Frage anhand der Darstellung des Thramenes, den Aristoteles im Gegensatz zu Thukydides und Xenophon zu den besten Politikern Athens zählt. Der „Staat der Athener“ sei „poetic history“, eine Geschichtsschreibung, die einzelne Ereignisse berichtet und deren universale Bedeutung zeigt. Die Aufgabe der Schrift werde aus dem Schluss der „Nikomachischen Ethik“ deutlich, wo Aristoteles fragt, wie jemand die Fähigkeit der Gesetzgebung erwerben kann. Leider ist die entscheidende Stelle falsch übersetzt. „Aristotle proposes that ‚those who aspire to a political science require practical experience as well as study‘ [1181a11f. ...] Study involves becoming familiar with collected laws and constitutions“ (268). Die richtige Übersetzung lautet: ‚those who aim at knowing about the art of politics need experience as well‘ (Ross). Die Stelle spricht also nicht von der Notwendigkeit des Studiums der Verfassungen. – *Ryan K. Balot* erinnert an die Kritik der Neoaristoteliker in den letzten drei Jahrzehnten an der „liberalen“ politischen Theorie von Rawls und Habermas. Als Ergänzung dazu will er eine frühere und in einem gewissen Sinne mit der aristotelischen konkurrierende Tradition der „virtue politics“ erforschen: die des demokratischen Athen; wichtigste Quelle ist das Corpus der attischen Redner. Die Demokraten des klassischen Athen gebrauchten die Tugenden als Maßstab für Lob und Tadel; sie betonten die Bedeutung des praktischen Urteils, die Ordnung der Affekte und den intrinsischen Wert der Tugenden als notwendige Bestandteile des Gedeihens (*flourishing*) des Individuums und der Polis. Im Unterschied zur elitären *virtue politics* des Aristoteles war die des demokratischen Athen in dem Sinn „populistisch“, dass die demokratischen Tugenden der gesamten Bürgerschaft zukamen und von der gesamten Bürgerschaft bewertet wurden. „In no other non-democratic tradition do we find such an emphasis on practical reasoning, egalitarianism, individualism, and freedom as we find in the democratic virtue politics of Athens“ (297).

Ist der Begriff des Rechts ein moderner Begriff oder geht er zurück auf die griechisch-römische Antike (oder sogar auf das Alte Testament)? Im Altgriechischen, so stellt *Fred D. Miller, Jr.*, fest, gibt es keinen einzelnen Ausdruck, der unserem „ein Recht“ entspricht. Miller unterscheidet vier Bedeutungen von Recht und argumentiert für die These, dass die Griechen und Römer Termini für jede dieser vier Bedeutungen hatten. Aber haben Rechte des Individuums in der politischen Theorie der Antike, wie behauptet wird, auch eine bedeutende Rolle gespielt? Untersucht werden Platon, Aristoteles, Demosthenes, das römische Recht und die stoische Philosophie. Die Antwort hängt davon ab, wie eng man den Begriff des Rechts fasst. Die Antike kennt Rechte als Ansprüche, die Mitglieder einer Gemeinschaft aufgrund der Gerechtigkeit gegeneinander

haben. Weniger eindeutig fällt die Antwort aus, wenn man nach Rechten von Personen fragt. Keine der politischen Theorien der Antike kennt jedoch Menschenrechte, denn alle akzeptieren die Sklaverei. – Zu den einflussreichsten Ideen des antiken politischen Denkens zählen Ciceros Metaphern der *lex naturalis* und der Welt als einer *civitas communis* der Götter und Menschen, der „Kosmopolis“, die durch die *lex naturalis* gebildet wird. Cicero hat diese Metaphern nicht erfunden; *Eric Brown* geht deren Geschichte in der früheren griechischen Dichtung und Philosophie nach: in Sophokles' „Antigone“, bei Heraklit, in der Nomos-Physis-Kontroverse des 5. Jhdts. Er bringt den in Platons „Politikos“ formulierten Einwand, dass sittliche Normen den Einzelfall betreffen und deshalb nicht die Form eines allgemeinen Gesetzes haben können, und die Erwiderung des Aristoteles und der Stoa. Er nennt die Implikationen des Begriffs der Kosmopolis, die unabhängig sind vom Begriff der *lex naturalis*. Dieser Blick auf die Herkunft der beiden Metaphern soll zeigen, „wie flexibel sie sind und wie schwierig es ist, die Metaphern in ihrer reichsten, am meisten suggestiven Form in überzeugende nicht-metaphorische Behauptungen zu übersetzen“ (360).

Nach jedem Beitrag sind die zitierten Werke beschrieben. Diese Bibliografien werden ergänzt durch eine zwei Seiten umfassende Auswahlbibliografie am Ende des Bds.
F. RICKEN S.J.

THE CAMBRIDGE COMPANION TO ANCIENT SCEPTICISM. Edited by *Richard Bett*. Cambridge: University Press 2010. XII/380 S., ISBN 978-0-521-69754-5.

Der Bd. will einen repräsentativen Einblick in die gegenwärtige Interpretation der antiken Skeptiker geben. Seit den späten 70er-Jahren des vergangenen Jhdts. hat das Interesse der Forschung sich verstärkt der hellenistischen Philosophie und damit auch dem antiken Skeptizismus zugewandt. Was bisher fehle, sei „an accessible volume of essays designed to give a comprehensive picture of the field as it stands today“ (9). Diese Lücke möchte der vorliegende Bd. ausfüllen. Die 15 Beiträge von Forschern, die in den USA, in Großbritannien, Frankreich, Italien und Island lehren, sind in drei Abteilungen gegliedert: I Origins and Development; II Topics and Problems; III Beyond Antiquity.

„I Origins and Development“: In der frühen und klassischen griechischen Philosophie finden sich, so *Mi-Kyong Lee*, epistemologische und metaphysische Überlegungen, die zu der Folgerung führen, dass Wissen schwierig oder unmöglich ist, und ebenso Argumente gegen skeptische Positionen; hier sind vor allem Platons „Theaitet“ und Buch 4 der „Metaphysik“ des Aristoteles zu nennen. Aber kein Philosoph vertrat die These, dass nichts erkannt werden kann. Im Hellenismus treten zwei entscheidende Veränderungen ein: Epikur lehrt, es gebe ein unfehlbares Wahrheitskriterium, und das fordert Widerspruch heraus; die Akademiker und Pyrrhoneer entwickeln den Skeptizismus zu einer systematischen Lehre. – Nach der traditionellen Interpretation vertritt Pyrrhon dieselbe Form des Skeptizismus wie Sextus Empiricus. Dem wird in den letzten Jahren die These entgegengestellt, er enthalte sich nicht, wie Sextus, eines jeden Urteils. Nach *Svavar Hrafn Svarvarsson* ist Pyrrhon ein negativer Dogmatiker. Die Natur der Dinge kann nur erkannt werden, wenn die Dinge immer in derselben Weise erscheinen; das ist jedoch nicht der Fall. Deshalb, so folgert Pyrrhon, kann sie nicht erkannt werden. – Mit Arkesilaos, der 268 v. Chr. die Leitung der Akademie übernimmt, hält der Skeptizismus Einzug in Platons Schule (*Harald Thorsud*). Arkesilaos fand in Platons Dialogen eine dialektische Methode, die dann von Karneades weiter entwickelt wurde und mit der er gegen den Dogmatismus der Stoiker argumentierte. Die Kontroversen der Interpreten beziehen sich vor allem auf die Begriffe *akatalêpsia* und *epochê*. Arkesilaos sieht in der Urteilsenthaltung (*epochê*) eine Therapie; insofern vertritt er einen Pyrrhonismus. Seine Kontroverse mit den Stoikern über den „erfassenden Eindruck“ (*katalêptikê phantasia*) zeigt Entsprechungen zur gegenwärtigen Diskussion zwischen Internalisten und Externalisten. Entgegen anders lautenden Zeugnissen ist Karneades kein negativer Dogmatiker, der die Unerkennbarkeit (*akatalêpsia*) der Dinge vertritt. Er schränkt den Bereich der *epochê* ein und lässt einige fehlbare Urteile zu. – *Carlos Lévy* verfolgt den Niedergang und das Nachleben der skeptischen Akademie. Philon von Larissa gibt die absolute *epochê* auf. Die Dinge sind aufgrund ihrer Natur erkennbar; die *epochê* ist lediglich eine

Waffe, um den Dogmatismus der Stoiker zu bekämpfen. Von der Akademie enttäuscht und dennoch in seinem Denken von ihr geprägt, kehrt Ainesedemos zu Pyrrhon zurück. Antiochos von Askalon zieht in einigen Punkten den Stoizismus dem Skeptizismus vor; durch den Schritt von der stoischen *oikeiōsis* zur platonischen *homoioiōsis theōi* bereitet er den Mittelplatonismus vor. Für das Nachleben der Akademie in der christlichen Ära stehen Favorinus von Arles (geb. um 70 n. Chr.), das Zeugnis des Augustinus und die „Academica“ des Petrus Valentinus (Ende 16. Jhd.). – Mit Ainesedemos vollzieht sich eine „Wiedergeburt“ des Pyrrhonismus. Wenn x F ist, so rekonstruiert R. J. Hankinson dessen Argumentation, dann ist x ohne Einschränkungen F. Aber die Dinge sind (d. h. erscheinen) manchmal so und manchmal nicht so, oder so für die eine Person und nicht so für eine andere. – Der Schluss des Beitrags über Sextus Empiricus (*Pierre Pellegrin*) trägt die bezeichnende Überschrift „Unity or schizophrenia?“ P.s Anliegen ist es, den Text des Sextus zu problematisieren. Sextus bringe *prima facie* eine undifferenzierte Sammlung von Argumenten; er unterscheide nicht zwischen seinen eigenen und denen, die er von anderen Skeptikern übernimmt, und ebenso wenig zwischen denen, die durch ihren Scharfsinn beeindruckt, und anderen, die ausgesprochen schwach sind. Zwischen den Texten des Sextus gebe es verschiedene Diskrepanzen.

„II Topics and Problems“ beginnt mit *Casey Perin*, „Scepticism and belief“. Ausgangspunkt ist ein anscheinender performativer Widerspruch des Arkesilaos: Wie kann er verlangen, man solle keiner Aussage zustimmen, ohne selbst der Aussage, dass man keiner Aussage zustimmen soll, zuzustimmen? Nach Sextus sei zu unterscheiden zwischen Überzeugungen (non-dogmatic beliefs), die mit dem pyrrhonischen Skeptizismus vereinbar sind, und solchen, die es nicht sind (dogmatic beliefs). Eine nicht-dogmatische Überzeugung sagt, wie die Dinge mir erscheinen, während eine dogmatische Überzeugung sagt, wie sie sind. – Wenn der Skeptiker der Auffassung ist, nichts sei wahr, dann ist er nicht imstande zu handeln. *Katja Maria Vogt* stellt die Antwort auf diesen berühmten Apraxia-Einwand in einem größeren Zusammenhang dar. Wie verhält sich das Leben des Skeptikers zum gewöhnlichen Leben? Betrachtet der Skeptiker sein Leben als einen Versuch, *gut* zu leben? Ist das Suchen, das der Skeptiker für sich beansprucht, ein *echtes* Forschen? – *Richard Bett* vergleicht die beiden Abhandlungen des Sextus über Ethik, PH III 168ff. und M XI. Die zentralen Fragen in beiden Werken lauten: Gibt es etwas, das von Natur aus gut oder schlecht ist? Gibt es eine Lebenstechnik (*technē peri tōn bion*)? In beiden Texten gehe Sextus nicht in der Weise vor, wie man es von seinen meisten Werken her erwarten würde: dass er das gleiche Gewicht der Argumente dafür und dagegen zeigt, um so zur Urteilsenthaltung zu führen. In M XI hebt Sextus hervor, dass der Skeptiker die negativen Argumente unterschreiben würde. Die Lösung sieht Bett darin, dass M XI eine Version des Pyrrhonismus ist, die früher ist als die in PH und in den meisten von Sextus' erhaltenen Schriften; es gebe gute Gründe, sie mit dem Pyrrhonismus des Ainesedemos in Verbindung zu bringen. – Im Mittelpunkt von *Gisela Striker*, „Academics versus Pyrrhonists, reconsidered“, steht die Antwort der Skeptiker auf den Apraxia-Einwand. Arkesilaos entwickelt keine eigene Antwort auf die Frage, wie eine Handlung ohne Urteil möglich ist; er verlässt sich auf Aristoteles' Darstellung der Tätigkeit der Tiere, und er benutzt die Prämissen der Stoiker, um zu zeigen, dass Handeln kein bestimmtes Wissen erfordert. Karneades antwortet mit dem Kriterium des geprüften, glaubhaften und unbehinderten Eindrucks, und das sei in Wahrheit nichts anderes als eine Variante der stoischen Theorie. Der Pyrrhoneer verzichtet auch auf diese Überlegungen der Plausibilität und Kohärenz; er lässt sich passiv von den Eindrücken bestimmen und übernimmt so für das menschliche Handeln das Modell der „animal activity“. Damit gibt er das gewöhnliche Denken als Mittel der Urteilsfindung und die Übereinstimmung mit der alltäglichen Praxis, auf die er sich doch beruft, auf. – Die „Tropen“ sind Argumentationsformen, deren die Pyrrhoneer sich in ihrer Auseinandersetzung mit den Dogmatikern bedienen. *Paul Woodruff* untersucht, ob es sich um rhetorische oder um Beweisstrategien handelt, und er argumentiert für Letzteres. Er behandelt die Zehn Tropen, die Fünf Tropen und die Acht Tropen gegen die kausale Erklärung (PH I 180–185). Jeder der Zehn Tropen lasse eine dreifache Lesart zu. – In PH I 236 wendet Sextus sich gegen die Ansicht, die skeptische Philosophie sei identisch mit der Lehrmeinung der empirischen Ärzteschule; eher könnte der

Skeptiker sich „der sogenannten methodischen Schule anschließen“. *James Allen* arbeitet die Unterschiede zwischen drei Richtungen der antiken Medizin heraus: den Rationalisten, den Empirikern und den Methodikern. Er zeigt, dass Empiriker und Methodiker eine unterschiedliche Einstellung zu den Phänomenen haben. Der medizinische Empirismus impliziert eine epistemologische Theorie, die die Methodiker nicht teilen. Die Methodiker hatten nach Sextus eine bessere, skeptischere Einstellung gegenüber den Phänomenen als die Empiriker. – Die Bücher M I–VI richten sich gegen die sogenannten freien Künste. *Emidio Spinelli* fragt nach der relativen Chronologie, und er bestätigt die traditionelle These: PH, M VII–XI, M I–VI. Auch in diesen späten Büchern vertrete Sextus einen pyrrhonischen Skeptizismus; der Vorwurf eines negativen Dogmatismus sei unberechtigt. Zu beobachten sei jedoch eine Tendenz in Richtung des medizinischen Empirismus.

„III Beyond Antiquity“: *Luciano Floridi* beschreibt die Wiederentdeckung und den posthumen Einfluss zwischen Augustinus und Descartes. Westeuropa verliert den Kontakt vor allem mit der pyrrhonischen Tradition, weil die Primärquellen nicht zugänglich sind, weil sowohl die Sprachkenntnisse wie das Interesse an epistemologischen Fragen fehlen und weil die Themen der Philosophie zunehmend von der Theologie vorgegeben werden. Besser ist die Situation im byzantinischen Europa, wo zumindest die Sprachkenntnisse vorhanden sind. Auch der arabische Raum scheint einen besseren Zugang zu den Originaltexten gehabt zu haben als Westeuropa. Wo Autoren des Mittelalters skeptische Themen aufgreifen, verdanken sie ihre Kenntnis Cicero und Augustinus; Beispiele sind Johannes von Salisbury (†1180) und Heinrich von Gent (†1293). Im 14. Jhd. entwickelt sich eine Form des Skeptizismus, die in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit der Antike steht; ihre Wurzeln sind Ockhams Nominalismus. In der Bibliothek des Lorenzo Medici (†1492) befindet sich eine Handschrift des Sextus. 1562 erscheint Stephanus' lateinische Übersetzung der PH, 1621 der griechische Text des Sextus. Als 1641 Descartes' „Meditationen“ erscheinen, sind die skeptischen Argumente bereits ein integraler Bestandteil der modernen Philosophie. – *Michael Williams* listet die wichtigsten Unterschiede zwischen Sextus' PH und Descartes' „Meditationen“ auf. Deren differenzierte (und komplizierte) Analyse soll Descartes' Transformation der skeptischen Tradition zeigen. Allgemein anerkannt sei, dass der Pyrrhonismus eine Lebensform ist, während Descartes' Skeptizismus seinen Platz in der Begründung der ersten Philosophie hat. Weniger bekannt sei dagegen der Unterschied in der Struktur. Entscheidend sei Descartes' Transformation des Wahrnehmungsirrtums mit Hilfe seines Traum-Arguments. Es verwerde einen Begriff der Wahrnehmung, der nicht die Existenz von materiellen Dingen impliziere. Der antike Skeptizismus beziehe sich nur auf die Frage, *wie* die Welt ist; bei Descartes gehe es dagegen darum, *ob* die Außenwelt ist. Descartes geht über den „essenziellen“ Skeptizismus der Antike, der bestreite, dass wir das Wesen der Dinge erkennen können, hinaus. Er vertritt einen „existenzialen“ Skeptizismus: Woher wissen wir, dass die Welt außer uns überhaupt existiert?

Die sorgfältig gegliederte Bibliografie, deren Schwerpunkt auf der englischsprachigen Literatur der letzten dreißig Jahre liegt, und die beiden Indizes (Namen und Sachen; Index Locorum) machen diesen Bd., der einen eindrucksvollen Einblick in die gegenwärtige Diskussion vermittelt, auch zu einem hilfreichen Arbeitsinstrument. F. RICKEN S.J.

RAMON LLULL UND NIKOLAUS VON KUES. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz.

Raimondo Lullo e Nicolò Cusano. Un incontro nel segno della tolleranza. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues, Brixen und Bozen, 25.–27. November 2004. Atti del Congresso Internazionale su Raimondo Lullo e Nicolò Cusano (Bressanone e Bolzano, 25–27 novembre 2004) (Instrumenta Patristica et Mediaevalia: Subsidia Lulliana; 46; 2). Herausgegeben von *Ermenegildo Bidesè / Alexander Fidora / Paul Renner*. Turnhout: Brepols 2005. XII/300 S./Ill. (Beiträge teilweise deutsch, teilweise italienisch), ISBN 2-503-51846-X.

Gerade weil die Erforschung der beiden Giganten des interreligiösen philosophischen und theologischen Gesprächs während des 13./14. und des 15. Jhdts., des mallorquinischen Gelehrten Raimundus Lullus und des deutschen Intellektuellen Nikolaus von

Kues, editorisch wie monographisch weit fortgeschritten ist, eröffnen sich bei beiden Denkern immer wieder neue Untersuchungsfelder. Hierzu zählen insbesondere die eingehende Erschließung von zeitgenössischen Handschriftensammlungen mit Werken des Raimundus Lullus und die Wirkung dieses Autors auf Nikolaus von Kues. Im Spätherbst 2004 versammelten sich daher in Südtirol (Brixen und Bozen) Wissenschaftler aus Deutschland, Italien und Katalonien, um das Verhältnis von Lullus und Cusanus historisch und systematisch neu zu beleuchten, und dabei die interreligiösen Gesprächsmodelle der beiden Autoren miteinander zu vergleichen. Der Bezug zu Südtirol ist sinnfälliger – hat Nikolaus sein wichtiges religionsphilosophisches Werk *De pace fidei* doch als Bischof von Brixen geschrieben.

Kein anderer Autor ist in der Bibliothek des Nikolaus von Kues so häufig vertreten wie Raimundus Lullus. In den zehn erhaltenen Lullus-Handschriften sind nach der Zählung Martin Honeckers 39 Werke in vollständiger Form, sechs weitere in gekürzter und nochmals 23 weitere in Exzerpt-Form überliefert. Nach heutiger Forschung kommen noch zwei echte Lullus-Schriften hinzu. Die Werke stammen aus allen Schaffensperioden des Raimundus. Einige davon sind autographe Kopien des Nikolaus, aber alle sind von ihm gelesen und mit Randnoten versehen worden. In diesem Manuskriptenfundus ist die materielle Dimension der engen geistigen Beziehung zwischen beiden Gelehrten geradezu mit Händen zu greifen. Der gegenwärtige Forschungsstand zur Lullus-Überlieferung in der historischen Bibliothek von Kues wird von Klaus Reinhardt (Trier) festgehalten (Die Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues: Ein Forschungsbericht, 1–23).

Die von beiden Autoren entwickelten Dialog- und Verständigungsmodelle werden in den folgenden vier Beiträgen verglichen. Zunächst setzt *Oscar de la Cruz Palma* (Barcelona) die Positionen in Beziehung, die Raimundus und Nikolaus zu den in ihren Zeiten verfügbaren antislamischen Traditionen einnehmen (Alcuni argomenti della polemica antiislamica in Raimondo Lullo e Niccolò Cusano, S. 25–40). *Markus Enders* (Freiburg im Breisgau) befragt daraufhin das „Buch vom Heiden und den drei Weisen“ des Raimundus hinsichtlich seiner wegen des offenen Endes postulierten Unparteilichkeit neu (Die Philosophie der Religionen bei Lullus und Cusanus: Gemeinsamkeiten und Differenzen, 41–81). Im dann folgenden Beitrag untersucht *Markus Riedenauer* (Wien) den „literalisierten Religionsdialog“ als Gesprächstypus bei den beiden Gelehrten hinsichtlich ihrer verschiedenen Diskursebenen: politisch-praktisch/wahrheitsorientiert (Zur Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus, 83–103). Schließlich fragt Anna A. Akasoy (Frankfurt am Main/London), ob der moderne Toleranzbegriff überhaupt auf mittelalterliche Autoren und ihre Wirkkontexte angewendet werden kann (Zur Toleranz gegenüber dem Islam bei Lullus und Cusanus, 105–124).

In einem weiteren Block von drei Artikeln wird der umfassende Einfluß des Raimundus Lullus auf das philosophisch-theologische Denken des Nikolaus von Kues thematisiert. Hierbei untersuchen *Charles Lohr* (Freiburg im Breisgau) das allgemeine Wissenschaftsverständnis des Nikolaus (Chaos nach Ramón Lull und Nikolaus von Kues, 125–138), *Graziella Federici Vescovini* (Florenz) seine sog. Koinzidenztheorie (La trasformazione dei correlativi di Lullo nella coincidenza degli oppositi di Cusano, 139–154) und *Marta M. M. Romano* (Palermo) seine spekulative Trinitätstheologie (La manifestazione della Trinità nel „De visione Dei“ di Cusano: Tracce di Lullo letterali e non, 155–174).

Die folgenden vier Beiträge beschäftigen sich mit Themen des historischen Lullismus und Pseudo-Lullismus. Zunächst geht *Gabriella Pomaro* (Florenz) der Frage nach, ob die Handschrift Città del Vaticano, BAV, Ottobon. lat. 405, ein Autograph des Lullus ist oder nicht („Licet ipse fuerit, qui fecit omnia“: Il Cusano e gli autografi Lulliani, 175–204; mit 2 Abbildungen). Dann thematisieren *Michela Pereira* (Siena) und *Francisco José Díaz Marcilla* (Rom) das Interesse des Cusanus an pseudo-lullischen Werken zur Alchemie (Testi alchemici pseudolulliani nei manoscritti del Cusano, 205–228) und sein Verhältnis zum hispanischen Lullismus (I „Lullismi“: Ambiti tematici d’interesse a confronto, 229–245). Diesen Abschnitt rundet *Lorenzo Baldacchini* (Bologna/Ravenna) mit seinem Beitrag zur noch zu schreibenden Geschichte der frühen Druckausgaben, die

Werke der beiden Gelehrten enthalten, ab (Le edizioni di Lullo e Cusano nel primo secolo della stampa e un dialogo di Giovanni Bracesco, 247–260; mit 2 Abbildungen).

In einem letzten Abschnitt werden nochmals zwei Untersuchungen zu Lullus-Handschriften vorgelegt, und zwar von *Viola Tenge-Wolf* (Freiburg im Breisgau) bzw. *Alexander Fidora* (Frankfurt am Main) zu jenen Codices, die in den (Süd)Tiroler Bibliotheken San Candido in Innichen (Nikolaus Pol und die Llull-Handschriften der Stiftsbibliothek San Candido/Innichen, 261–286) bzw. St. Georgenberg bei Fiecht (Lullus-Handschriften im Tiroler Kloster St. Georgenberg, Fiecht, 287–293) liegen. Durch diese Untersuchungen wird deutlich, dass das Interesse an Lullus bzw. der Lullismus im Raum der Zentralalpen auf eine lange Geschichte zurückblicken kann.

Angesichts der Tatsache, dass immerhin drei (bzw. vier) der 14 Artikel über Lullus-Handschriften handeln, ist das Fehlen eines Handschriftenregisters in einem Bd., der sich als Hilfsmittel zur Lullus-Forschung versteht („Subsidia Lulliana“), mehr als eigentümlich. Das knappe Personenregister (295–297) kann hierfür kein Ersatz sein. M. M. TISCHLER

IL MEDITERRANEO DEL '300. Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras. Atti del Seminario Internazionale di Palermo, Castelvetrano – Selinunte (TP), 17–19 novembre 2005 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia: Subsidia Lulliana; 49; 3). A cura di *Alessandro Musco/Marta M. M. Romano*. Turnhout: Brepols 2008. XXIV/540 S./Ill., ISBN 978-2-503-52511-2.

Die englischen, französischen, italienischen und spanischen Beiträge dieses Sammelbds. gehen auf ein internationales, auf Sizilien im Jahr 2005 abgehaltenes Seminar zurück und sind dem im galizischen Santiago de Compostela geborenen Fernando Domínguez Reboiras, dem langjährigen wissenschaftlichen Mitarbeiter und Koordinator der am Freiburger Raimundus-Lullus-Institut angesiedelten kritischen Ausgabe der lateinischen Werke des Ramon Llull gewidmet (vgl. Lebenslauf, italienisch und englisch, Publikationsliste und Tabula gratulatoria, 487–508).

Nach einer ausführlichen, den Jubilar würdigenden und das Thema des Bds. motivierenden Einleitung von *Alessandro Musco* („Presentazione“, VII–XXIII) folgen die auf fünf Abteilungen verteilten Beiträge vornehmlich von Wissenschaftlern der weltweit bedeutendsten Forschungseinrichtungen, die sich mit Leben und Werk des Ramon Llull beschäftigen: Die eine Bezugsgröße ist die Zeit der Herrschaft König Friedrichs III. von Aragón (1296–1337) über Sizilien – eine Periode des politischen, wirtschaftlichen und religiösen Übergangs; die andere der Aufenthalt und die Aktivitäten des Ramon Llull zwischen Ende April 1313 und Mai 1314 auf Sizilien, auf welche die erste Abteilung eingeht: *Salvatore Fodale* behandelt das spannungsgeladene Verhältnis Friedrichs III. zur Römischen Kirche, das sich in deren Herrschaftsanspruch über Sizilien als „terra ecclesiae“ begründet (3–13). Dann folgt – durchaus ungewöhnlich für eine Festschrift – ein Beitrag des *Geehrten* selbst zu den Beziehungen, die Ramon Llull zum Königshof von Sizilien unterhielt, und zu seinen auf der Insel geschriebenen, durchwegs kleinen Werken, die der dauerhaften Etablierung eines christlich-jüdisch-muslimischen Religionsgesprächs zwischen Sizilien und Tunis dienen sollten (15–41). Dieses Panorama wird dann von *Francesco Fiorentino* durch eine quellen- und literaturgesättigte Auswertung der Arbeiten des Llull auf Sizilien erweitert (43–84, 71–84 in tabellarischer Übersicht). Eine Studie von *Diego Ciccarelli* zu den Beziehungen zwischen Ramon Llull, König Friedrich III. und Erzbischof Arnaldo de Rexac von Monreale in Angelegenheit der Bekehrung der Ungläubigen (85–97; mit einer Farbtafel) und ein Vergleich der ähnlichen Entwürfe von Arnau de Vilanova und Ramon Llull aus der Feder von *Paolo Evangelisti* zur Auseinandersetzung mit den Ungläubigen innerhalb und außerhalb der christlichen Herrschaft von Aragón auf der Iberischen Halbinsel bzw. auf Sizilien, die aus dem christlichen Gebot der Selbst- und Nächstenliebe jeweils ein religiöses und politisches Programm der Integration der Nichtchristen über die christliche Einheit hinaus entwickelt haben (99–118), runden den eher personengeschichtlichen Teil des Bds. ab.

Im zweiten Abschnitt werden einzelne, in Tunis und Messina entstandene Werke des Ramon Llull behandelt. Allerdings stellt *Harvey J. Hames* zunächst den noch auf Mallorca geschriebenen *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis ma-*

gna et etiam magis vera (op. 209) (121–133) in Grundzügen vor. Es handelt sich um das letzte Konversionshandbuch, das Llull verfasst hat und das für besonders gewiefte Laienmissionare (Kaufleute im Mittelmeerraum) wie für die Juden auf Mallorca gleichermaßen bestimmt war. Dann lässt *Cándida Ferrero Hernández* eine Untersuchung und synoptische Edition der lateinischen Fassungen von *De consolatione eremitae* (op. 214) bzw. *De consolatione eremitarum* (op. 214 A) folgen, worin Llull einen Eremiten 20 Einwände gegen den christlichen Glauben formulieren lässt, die er ihm widerlegt. Die bereits erfolgte Untersuchung dieses dialogischen Textes durch Roger Friedlein (Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie [Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 318], Tübingen 2004, 134, 245 und 284) erwähnt sie hierbei nicht (135–177). *Francesca Chimento* untersucht den *Liber de intelligere Dei* (op. 236), in dem Llull zum Zweck der Auseinandersetzung mit den Ungläubigen die in den Würden („dignitates“) Gottes angelegten Voraussetzungen und Möglichkeiten der philosophischen Gotteserkenntnis auslotet (179–185). *Patrizia Spallino* behandelt den dialogisch verfassten *Liber de Deo maiore et Deo minore* (op. 239), in dem ein Gläubiger einem Ungläubigen (Juden bzw. Muslimen) nachweist, dass zu einem umfassenden Gottesbild die Trinität und die Inkarnation gehören. Auch hier wird die eben genannte Studie von Roger Friedlein (242 und 285) nicht herangezogen (187–202). *Pietro Palmeri* studiert den *Liber de perseitate Dei* (op. 248). Hier erklärt Llull seinen Willen zum Glauben daran, dass Gott einfach in und durch sich sei, und er möchte verstehen, was er glaubt, nämlich dass jede einzelne der Würden („dignitates“) Gottes mit demselben trinitarischen Wesen übereinstimme (203–213). Den Abschnitt beschließt *Pere Villalba Varneda* mit einer vergleichenden Untersuchung der Quellen des Traktats *De civitate mundi* (op. 250), in dem Llull seine Prinzipien der Lenkung des Zusammenlebens der Menschen in einer (Stadt)Gesellschaft darlegt. Hierzu lässt Llull nacheinander die theologalen Tugenden, die Kardinaltugenden, die Würden Gottes und die mit Gott versöhnenden Tugenden auftreten, die sich in direkter Rede an die „civitas mundi“ wenden (215–250).

Der dritte Teil, der Sizilien, das Mittelmeer und Friedrich III. zum Thema hat, wird von einem Überblick von *Djamil Aissani* zu den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zwischen Bejaia (arab. Buġāya; frz. Bougie) und Sizilien vor und zu der Zeit der Aufenthalte des Ramon Llull in Nordafrika und Sizilien eröffnet (253–283). *Alexander Fidora* zeichnet dann die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Ramon Llull und der Genueser Familie Spinola nach und arbeitet deren Vermittlerrolle in Lllulls Kontaktaufnahme mit König Friedrich III. von Sizilien heraus (327–343). *Luca Lombardo* stellt schließlich die noch wenig untersuchten Verbindungen zwischen Dante und Friedrich III. vor (345–380). Die in diesem Abschnitt gleichfalls abgedruckten Beiträge von *José Martínez Gázquez* und *Nàdia Petrus i Pons* zu den ersten beiden vollständigen lateinischen Koranübersetzungen von Robert von Ketton (1142/1143) und Markus von Toledo (1209/1210) bilden einen zeitlichen und thematischen Fremdkörper (286–294 bzw. 295–304), während die Abhandlung ihres Kollegen *Oscar de la Cruz Palma* zur Konzeption und zur Selbst- und Fremdrezeption von Lllulls *Liber de gentili et tribus sapientibus* wenigstens mittelbar mit dem Thema der Sektion zu tun hat (305–325).

Der vierte Abschnitt widmet sich dann fast ausschließlich der *Ars amativa boni* des Ramon Llull. Zunächst kommt mit *Fernando Domínguez Reboiras* nochmals der Jubilar zu Wort, der die Editionsgeschichte dieses Werkes in die nicht wenig hürdenreiche Geschichte der Herausgabe der Lullus-Werke einbettet (383–388). *Michela Pereira* vergleicht die *Ars amativa boni* dann mit der *Arbor philosophiae amoris* (bzw. *Arbre de filosofia d'amor*) hinsichtlich gemeinsamer Motive und unterschiedlicher Entwicklungen zur „philosophia amoris“, um Llull für ein gebildetes Laienpublikum gedachte Verhältnisbestimmung von mystischer Erfahrung und missionarischer Aktivität auf die Spur zu kommen (389–409). *Jaume Medina [Casasnovas]* untersucht ausgehend von den zehn Grundmodi der *Ars amativa boni* im Vergleich mit dem *Liber amici et amati* das Verhältnis von Liebe, Lieben, Freund (Christ) und Geliebtem (Gott) im Werk des Ramon Llull (411–426). *María Asunción Sánchez Manzano* vergleicht semantische und philosophische Bedeutung von „intentio“ in der *Ars amativa boni* und in den *Quattuor*

libri principiorum des Ramon Llull (427–447). Schließlich geht *Jordi Gayà [Estelrich]* der „sapientia ignota“ als einer vierten theologalen Tugend in den Werken des Ramon Llull nach (449–463).

Der fünfte Abschnitt ist dem Nachleben des Ramon Llull in Palermo vom 17. bis 21. Jhd. gewidmet. Er besteht allein aus dem Beitrag von *Marta M. M. Romano*, die sich Vittorio da Palermo, einem Palermitaner Lullisten aus dem 17. Jhd., widmet und hierbei zugleich wertvolle Bemerkungen zu den echten und unechten Llull-Schriften in der örtlichen Biblioteca Centrale della Regione Siciliana liefert (467–484).

Angeichts des hohen Preises des Bandes sind die zahlreichen Druckfehler, die auf eine rasche Redaktion hindeuten, mehr als ärgerlich. Auch wird der Bd. lediglich durch ein italienisches Namenregister (511–532) und zwei Konkordanzen der lateinischen Werke des Ramon Llull (533–536) erschlossen. Der Publikation bleibt trotz ihrer eng umrissenen Thematik ein Lesepublikum jenseits des Kreises der Llull-Spezialisten zu wünschen.

M. M. TISCHLER

LOICHINGER, ALEXANDER/KREINER, ARMIN, *Theodizee in den Weltreligionen*. Ein Studienbuch. Paderborn: Schöningh 2010. 268 S., ISBN 978-3-8252-3420-1.

Die Frage nach dem Leid bewegt die Menschen seit jeher. Den Atheisten Bertrand Russell veranlasste sie zur provokanten Bemerkung: „Stellen Sie sich vor, Sie wären allmächtig und könnten in alles eingreifen – würde dann die Welt nicht anders aussehen“ (7)? Und selbst den gläubigen Christen Romano Guardini soll sie kurz vor seinem Tod auf dem Krankenlager zu dem Ausspruch bewegt haben: „Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld“ (157)? Kurzum, „die Frage nach dem Leid ist und bleibt *die* Anfrage an Gott“ (7).

Das vorliegende Buch stellt sich dieser Frage, indem es Antworten und Lösungen des Theodizee-Problems aus der christlichen Tradition sowie aus nicht-christlichen Weltreligionen vorstellt und diskutiert. Der dem Christentum gewidmete erste Teil (9–158) fällt dabei etwas umfangreicher aus. Doch auch der zweite Teil (159–261), der der Frage nach Leid und Übel in den Religionen nachgeht, bietet einen soliden Überblick. Um als „Lese-, Lehr- und Studienbuch“ (7) für einen möglichst breiten Leserkreis zugänglich zu sein, folgt jedes Kap. einem gleichbleibenden und eingängigen Aufbau: Eine kurze Einführung stellt zunächst Anliegen und Argumentation des betreffenden Entwurfs vor. Daran schließt sich ein Primärtext an, der von einem typischen Vertreter der jeweiligen Position stammt. Der abschließende Arbeitsteil bietet vertiefende Fragen zum Text und weiterführende Literaturangaben.

Im ersten Teil wird der Leser mit folgenden Lösungen des *problem of evil* bekannt gemacht: der traditionellen Sündenfalltheodizee, wie sie Ludwig Ott in seinem Grundriss der Katholischen Dogmatik für Generationen von Theologiestudenten exemplarisch entfaltet hat (28–42); der Prozesstheodizee mit ihrer Modifikation des Allmachtsprädikates, für die sich David Ray Griffin stark macht (43–66); dem von Richard Swinburne prominent verteidigten Argument der Willensfreiheit (*free will defence*) (67–83); der durch John Hick berühmt gewordenen Irenäischen Theodizee der Seelenbildung (84–104); dem Argument aus den Naturgesetzen (*natural law defence*), durch das Bruce Reichenbach das Problem der natürlichen Übel in den Griff zu bekommen sucht (108–119); der Kreuzestheologie und ihrer Akzentuierung des leidenden, mitleidenden Gottes bei Jürgen Moltmann und Kenneth Surin (121–141) und schlussendlich der von Karl Rahner meisterhaft herausgearbeiteten bleibenden Geheimnishaftigkeit des Leids im Rahmen einer *reductio in mysterium* (142–158).

Den zweiten Teil, die Beschäftigung mit der Leidproblematik in den nichtchristlichen Religionen, eröffnet eine Einführung in die „zwei völlig unterschiedlichen Theodizeen“ (161) des Ijobbuchs (160–182). Von der Thematisierung der Leidproblematik im Alten Testament weitet sich sodann der Blick auf die Antwortversuche auf Leid und Übel im Judentum (183–204). Der diesbezügliche Primärtext stammt von Rolf Schmitz (187–203).

Dass dem Islam zu Unrecht Theodizeevergessenheit vorgeworfen wird, macht das nächste Kap. mit einem Beitrag von Tahsin Görgün deutlich (205–225). Einführungen in

die Theodizee in der hinduistischen (226–242) sowie buddhistischen Tradition (243–261) beschließen das Werk.

Dieses zeichnet sich durchgängig durch eine große Lesefreundlichkeit aus. Die Einführungen sind sprachlich so einfach wie möglich, inhaltlich aber so detailliert wie erforderlich gehalten und stimmen damit gut auf die jeweiligen Primärtexte ein. Lobend hervorzuheben sind die aussagekräftigen Randleistenzitate, die den *nervus rerum* der einzelnen Positionen prägnant auf den Punkt bringen. Die Auswahl der Primärtexte ist durchweg gelungen. So darf dem Werk eine große interessierte Leserschaft gewünscht werden. Nicht nur Studierende des Fachs Theologie und Religionslehrer, sondern grundsätzlich jeder Laie, der über seinen Glauben nachdenken will (7), wird das Buch mit Gewinn lesen. Angesichts eines Leids, das das „Glaubensvertrauen immer wieder tief in Frage stellt“ (144), eine intellektuell redliche Hoffnungsperspektive auszuweisen, stellt das bleibende Verdienst der im vorliegenden Werk versammelten Ansätze dar. „Wollen die Religionen nach wie vor eine glaubwürdige Hoffnungsperspektive eröffnen, dann führt kein Weg an einer sachlichen und rationalen Argumentation vorbei“ (262). Dies stellt das Buch eindrücklich unter Beweis. C. J. AMOR

HEIDEGGER, MARTIN, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst* (Gesamtausgabe; Band 74). Herausgegeben von *Thomas Regehly*. Frankfurt am Main: Klostermann 2010. 214 S., ISBN 978-3-465-03668-5.

Der vorliegende Bd. der III. Abteilung der Heidegger-Gesamtausgabe „Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes“ ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil (5–187) betrifft das Thema „Sprache“. Er enthält Textgruppen, die insofern verschieden sind, als sie aus verschiedenen Mappen im Nachlass stammen. Sachlich handelt es sich mehr oder weniger um immer denselben Themenbereich. Worum geht es dabei? Der Inhalt, der größtenteils aphoristisch bzw. notizenhaft ist, widersteht einer eigentlichen Zusammenfassung. Nur einige Eindrücke und vermutete Zusammenhänge, die sicherlich im Vorraum des von Heidegger (= H.) Intendierten stehen bleiben, können geschildert werden. – Die gewöhnliche, „technisch“ geprägte Sprachtheorie geht aus von „Wörterdingen“, die zusammengesetzt sind aus zwei konventionellen Komponenten: den sinnlichen „Zeichen“ (lautlichen und schriftlichen) und der geistigen „Bedeutung“. Dieser Zugang bezieht sich zunächst auf die Analyse fremder Sprachen und wird dann rückwirkend auch auf die je eigene angewandt. Diesen Zugang lehnt H. ab. Er geht für seine Analyse vom unreflektierten Leben in der Muttersprache aus. Hier liegt die Sprache nicht objektiv in Form von Vokabeln und Grammatikregeln vor; vielmehr leben wir durch sie hindurch auf die Dinge und auf uns selbst hin. H. schließt sich hier W. v. Humboldts Auffassung der Sprache als *energeia* an (179–180). Wir markieren also nicht die schon bekannten Dinge mit sprachlichen Bezeichnungen. Vielmehr sind die Dinge als diese überhaupt erst durch die Vermittlung der Muttersprache „da“. Diese ist, verglichen mit den „Maulwurfshügeln“ unserer philosophischen Abstraktionen, ein „Berg“, wie H. Herder zitiert (174). Im Alltag dient sie der Verständigung. Doch hat sie noch andere Zwecke und wandelt sich so zur dichterischen und philosophischen Sprache. *Die* „Konkretion“ der Sprache aber, „das Geschicht ihrer ist das Gespräch als ereignetes“ (101). „Das eigentliche Gespräch: das andeutende, schweigend-wartende, schonend-scheuende, unvordenkliche Sicheinander Zusage“ (103). Doch hält H. eine Abgrenzung für notwendig: „nicht als Unterhaltung und Zwiesprache zwischen festgestelltem ‚Ich‘ und ‚Du‘, und dieses gar noch christlich als Mensch und Gott! Sondern Gespräch als Wortbehütung und Verschweigung, Er-eignung des Da als Entscheidungsspielraum des Inzwischen“ (143).

Wie stehen nun zueinander die Sprache (oder „das Wort“) und das Sein bzw. das (in Anlehnung an Schellings Zeit) mit *Ÿ* geschriebene *Sein*? „Sein“ ist selbst ein Wort der Sprache, das Kant als entworfenene Kategorie deutet, die das Gewühle der Empfindungen auf ein Stabiles, die Objektivität hin, zusammenzwingt. Ist so der konstitutive Beitrag der Sprache zum „Seienden“ zu deuten? H. lehnt diese Idee ab, da sie den Eindruck nahelegt, das Sein werde so erst „gemacht“ (70). Man müsse umgekehrt vom Sein selbst ausgehen. Was H. mit diesem – fast „privatsprachlich“ zu qualifizierenden – Ausdruck meint, ist offenbar etwas dicht Gefülltes. Was aber soll der Leser darunter verstehen?

Ausgehend von traditionellen Termini kann man festhalten: Erstens: Das „Sein“ ist nichts Seiendes, ja nicht einmal entscheidend das Sein von Seiendem. H. versteht es vom (ausgesprochenen oder auch stillschweigend vollzogenen) „ist“ her, das die Offenheit des intentionalen Bezugs trägt. Zweitens: Zum Seyn selbst gehört seine Lichtung, die wiederum die beiden Pole der Enthüllung und der Verbergung hat, wobei das Letztere gewissermaßen den (bis jetzt immer übersehenen) Vorrang hat. Diese Lichtung ist einerseits wesenskonstitutiv, andererseits aber gilt: „Nicht immer west das Seyn“ (107). Drittens: Die Lichtung selbst kann nicht sein ohne das menschliche Dasein. Die Sprache ist, ebenso wie die Stimmung, eine der wesentlichen Dimensionen dieser Lichtung. Der zukünftige Mensch ist für H. „der vom Wort ‚Getragene‘, – d. h. von der ‚Stimme‘ Gestimmt in die Inständigkeit zur Wächterschaft der Wahrheit des Seyns“ (129). Denn H. versucht durchgängig, die „metaphysisch“ geprägte Auffassung der Sprache als sinnlich-geistiger Einheit und des Menschen, als des Lebewesens, das Sprache hat, hinter sich zu lassen und einen „anderen Anfang“ vorzubereiten. Darin hat das Hören einen Vorrang vor dem Reden; verschiedene Weisen des Schweigens (152) werden genannt, wobei das „Er-schweigen“ aus der Erfahrung der „Stille“ motiviert ist. Von daher erweist sich der „Spruch als Bruch und Erdung der Stille“ (131). Eine knappe, aber vielsagende Bemerkung rechnet das Dichten Georges und Rilkes noch dem Umkreis der Metaphysik, nämlich derjenigen Nietzsches zu; ganz anders stehe es mit Hölderlin (129). – Der zweite Teil des Bds. (191–206) ist viel kürzer als der erste und nimmt sich wie ein Anhang aus. Sein Titel ist „Zur Frage nach der Kunst“. Faktisch handelt es sich um lockere Reflexionen zum Verhältnis von Kunst und Kunsttheorie sowie um Vorstufen des Sankt Gallener Vortrags „Die [plastische] Kunst und der Raum“.

Die hier publizierten Texte stammen, abgesehen von einigen wenigen, die später entstanden zu sein scheinen, aus den Jahren 1939–1945. Daraus erklären sich kritische Seitenhiebe auf das nationalsozialistische Kriegsregime, wie z. B. zum Missbrauch des Begriffs der Pflicht, für den H. die kantische Urform reklamiert (36), oder zum Kult des Politischen und der Jugend (38), oder zur Vorstellung, Kunst habe dem Volk zu dienen (206). Die einzelnen Textstücke tragen oft den Charakter von lockeren Notizen oder nur gerade angefangenen Vorträgen. Eines der wenigen „vollständig durchkomponierten“ Stücke – „Das Wort. Vom Wesen der Sprache“, aus dem Jahr 1945 oder früher – ist zugleich eines der hermetischsten. So enthält der vorliegende Bd. strenge Gedanken- und Textfügungen, die eindrucksvoll sind in ihrer Knappheit, zugleich faszinierend und nahezu unzugänglich in ihrer Dichte. Es sind durchaus Texte, die den Eindruck hinterlassen, hinter ihnen stehe ein entschiedenes und präzises Denken, H. wisse, was er da sagt. Zugleich gelingt es ihm kaum, den Lesern, ausgehend von deren Verständnismöglichkeiten, aufzuzeigen, was das ist. Sind es also nur Selbstverständigungstexte, die gar nicht für ein Publikum gedacht waren? Oder sollten Einsichten notiert werden, für eine Zeit, die vielleicht dafür reif sein und dann auch die Geduld und Fähigkeit aufbringen wird, die kryptischen Formulierungen zu entziffern? – Der Herausgeber ist Vorsitzender der Schopenhauer-Gesellschaft. Er hat schon bei der Edition von Bd. 60 der H.-Gesamtausgabe mitgewirkt. Die Angaben, die er zur Entstehungszeit und -gelegenheit der einzelnen Textstücke beibringen konnte, sind leider zum Teil sehr ungenau oder fehlen ganz.

G. HAEFFNER S.J.

ZABOROWSKI, HOLGER, „Eine Frage von Irre und Schuld?“ Martin Heidegger und der Nationalsozialismus (Fischer; 18017). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2010. 794 S., ISBN 978-3-596-18017-2.

„Martin Heidegger und der Nationalsozialismus“ lautet der Untertitel dieser umfangreichen Studie, und der Verfasser, Holger Zaborowski (= Z.), widmet seine ausführliche Einleitung der selbstkritischen Frage, inwieweit diesem oft beschriebenen Themenkomplex eine neue Untersuchung hinzugefügt werden muss. Er beruft sich dabei im Wesentlichen auf die Tatsache, dass neue, bisher unbekannte Dokumente zu bewerten sind. Auch gilt es, Primärquellen aus H. s Nachlass wie auch erstmals erschlossene Briefwechsel des Philosophen in eine neue wissenschaftliche Bewertung einzubeziehen.

Z., der als Professor an der Philosophischen Fakultät der Catholic University of America in Washington unterrichtet, macht sich die Sache nicht einfach, indem er das

Dritte Reich mit seinen Verbrechen, die schamlos im Namen des deutschen Volkes begangen wurden, akademisch ausklammern würde. Er bezieht allerdings zusätzlich eine Vielzahl von historischen, biographischen sowie philosophie- und geistesgeschichtliche Quellen in seine Untersuchungen ein und erreicht hierbei völlig neue Zugänge jenseits ideologisch vorgegebener Vorverurteilungen.

Im Unterschied zu äußerst kritischen H.-Studien wie jenen von Victor Fariás, Emmanuel Faye oder Bernhard F. Taureck einerseits, aber auch eher wohlwollenden Untersuchungen wie jener von Ernst Nolte möchte Z. H. s. „Denk-Wegen“ folgen und dabei sowohl genuines Denken wie auch historische Umstände einbeziehen. Minutiös weist Z. gravierende Schwächen bei Victor Fariás' H.-Abrechnung nach und belegt Interpretationen von Emmanuel Faye und Bernhard F. Taureck als „wissenschaftlich unverantwortlich“.

Folgerichtig unterwirft sich Z. einer umfassenden Herleitung: „Der historische Hintergrund und philosophische Kontext: H. s Lebens- und Denkweg von 1889 bis 1933“ (85–201). Hier finden erhellende Zurechrückungen statt. Die kleinbürgerliche Herkunft H. s korreliert mit einer romantischen Überhöhung der Einrichtung „Universität“, die H. ein Leben lang – wenn auch in unterschiedlicher Ausrichtung – beibehalten wird. Eine Professur als ausschließlicher Brotberuf wird folgerichtig verabscheut. An diese Prägung schließt sich das NS-Engagement an. Ähnlich wie Carl Schmitt, der den „Führer führen“ wollte, sollte auch H. seine Berufung als Rektor in einer vorgeblich neuen Zeit mit einer maßlosen Selbstüberschätzung seines Amtes und dessen Aufgaben verknüpfen.

Z. weist wiederholt darauf hin, dass es ihm nicht darum geht, in einer historisch-geistesgeschichtlichen Zusammenschau Faktoren und Interpretationen zu finden, um H. s Einsatz für das Dritte Reich zu entkräften oder gar zu entschuldigen. Auch für Z. bleibt ausdrücklich das „Rätsel Heidegger“ bestehen! Dass der Nationalsozialismus in H. s Philosophie geradezu genetisch angelegt sei, vermag Z. allerdings nicht zu erkennen. Sauber arbeitet er H. s „hermeneutische Phänomenologie“ als Absetzbewegung von Husserls strenger Wissenschaftlichkeit wie auch von Rickerts neokantianischer Weltanschauung heraus. Überhaupt belegt Z., daraus folgend, mehrmals H. s deutliche Vorbehalte gegen „Weltanschauungsphilosophien“: „Dagegen setzt H. ein Denken, das den radikalen Anspruch der Fraglichkeit unseres Daseins wie auch das Historische ernst nimmt.“ In dieser Hinwendung zum konkret gelebten Dasein erweist sich die existenzielle Radikalität des heideggerischen Denkens. Ein wie auch immer geartetes Zusammengehen mit dem Nationalsozialismus konnte von daher auf Dauer nicht glücken, und H. s Rektorat wäre nicht von ungefähr gerade einmal knapp ein Jahr.

Im Hauptabschnitt „Heidegger – Denker im nationalsozialistischen Deutschland“ (206–645) widmet sich Z. neben einer umfassenden Interpretation von H. s berühmter Rektoratsrede vom 27. Mai 1933 eingehend der sich anschließenden Denkentwicklung H. s. Bald nach H. s Ernüchterung lässt sich in seinen Seminaren eine zunehmende Wendung gegen jegliche Funktionalisierung der Philosophie feststellen. Die Hinwendung zu Schelling und Nietzsche ist geradezu programmatisch, wenn H. in Bezug auf diese Denker von „Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“ spricht.

Ein abschließender Ausblick „Nach 1945: Unterwegs zur Gelassenheit?“ (649–756) wendet sich H. s Wirken nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zu und unterstreicht Z. s selbstgesetzte Vorgabe „zwischen radikaler Kritik und naiver Apologie“.

Mit Z. s umfangreicher Studie liegt eine äußerst wichtige Akzentuierung in der Neubewertung von H. s NS-Engagement vor. Die umfassend angelegte Ausleuchtung des Hintergrunds dieser Verirrung eröffnet zugleich neue Zugänge zu H. Dass es den Leser nach dieser Untersuchung von Z. zur erneuten Lektüre der Schriften H. s geradezu drängt, stellt für eine derartige Studie das vielleicht größte Kompliment dar. V. STREBEL

SLATER, MICHAEL R., *William James on Ethics and Faith*. Cambridge: University Press 2009. X/247 S., ISBN 978-0-521-76016-4.

Das Buch bringt eine Interpretation und eine kritische Analyse des Zusammenhangs von Religionsphilosophie und Ethik bei William James. Leitende Gesichtspunkte der

Interpretation sind das Problem des religiösen Pluralismus (John Hick) und die damit verbundene sittliche Forderung der Toleranz und der der Tugendethik entlehnte Begriff des *human flourishing*. James, so Slaters (= S.s) grundlegende Thesen, war ein religiöser und in gewissem Sinn auch ein metaphysischer Realist. Religion und Moral sind in vielfacher Weise aufeinander bezogen. Der religiöse Glaube wird an seinen Früchten erkannt; er wird anhand moralischer Kriterien bewertet. Erst der Glaube an Gott entbindet die volle moralische Kraft des Menschen. Der religiöse Glaube und das Bemühen, unsere sittlichen Ideale zu verwirklichen, sind ein Beitrag zu einer besseren Welt. Die Inhalte der Moral sind in bedeutendem Ausmaß von der Religion abhängig. James vertritt eine pluralistische und religiöse Version des ethischen Eudämonismus und Perfektionismus, d. h. der Lehre, dass das Glück des Menschen in seiner sittlichen Vollkommenheit besteht. Ohne ein religiöses Leben kann dem Menschen die höchste Form seines Gedeihens (*flourishing*) nicht zuteilwerden. Die beiden grundlegenden Erfordernisse dieses Gedeihens sind der sittliche Ernst und die Erfahrung, mit einer unsichtbaren Ordnung, einem „weiteren Selbst“ in vertrautem Kontakt zu stehen. Der religiöse Glaube ist ein fehlbarer Glaube; er ist, wie alle unsere Überzeugungen, Gegenstand der Kritik, der empirischen Überprüfung, der Revision.

Teil I „Practical Faith and the Will to Believe“ interpretiert James' Essays „The Will to Believe“ (1896) und „Faith and the Right to Believe“ (1911). „The Will to Believe“ vertritt die These, dass wir unter bestimmten Umständen berechtigt sind, Überzeugungen (*beliefs*) zu haben, für die es nur unzureichende Gründe gibt, die aber für unser Leben von grundlegender Bedeutung sind; dies sind vor allem religiöse und metaphysische Überzeugungen. Die Lehre von „The Will to Believe“ sei grundlegend für James' gesamte Philosophie, und S. greift immer wieder auf sie zurück, um spätere Entwicklungen von James zu beurteilen.

Als besondere Akzente der Interpretation seien hervorgehoben: Wenn ich für mich das Recht zu glauben beanspruche, dann muss ich es auch den anderen zugestehen; Bedingung für das Recht zu glauben ist deshalb die Toleranz gegenüber anderen Überzeugungen. James lehnt nicht nur die These ab, dass die einzigen berechtigten Überzeugungen die seien, für die es objektive, neutrale Gründe gibt; er wendet sich vielmehr auch gegen die ihr zugrunde liegende Vorstellung, es gebe solche objektiven, neutralen Gründe für oder gegen religiöse Überzeugungen. Vielmehr sind unsere Gründe hier durch eine Reihe kontingenter psychologischer und historischer Faktoren bedingt. James vertritt also einen Perspektivismus, und er lehnt einen „strong foundationalism“ ab. Der Inhalt des religiösen Glaubens, die „religious hypothesis“, ist von James weit und inhaltsarm gefasst worden. Er beschränkt sich auf zwei Aussagen: dass die besten Dinge die ewigen Dinge sind, und dass wir uns besser stehen, wenn wir das glauben. Diese inhaltsarme Hypothese kann die Form verschiedener Glaubensbekenntnisse annehmen; James hat sie bewusst gewählt, um nicht zum Apologeten einer bestimmten religiösen Tradition zu werden. Dieser Begriff der religiösen Überzeugung begründet die Forderung der religiösen Toleranz. Dass der praktische Glaube die Annahme einer fehlbaren und revidierbaren Hypothese ist, schließt einen religiösen Realismus nicht aus; es besagt lediglich, dass meine Überzeugungen nicht unkorrigierbar sind.

Teil II „Two Moral Arguments for Religious Faith“ befasst sich mit „The Moral Philosopher and the Moral Life“ (1891) und „Is Life Worth Living?“ (1896). Die Moral, so James' These, ist gegenüber der Religion autonom, aber eine Ethik, die Gottes Existenz postuliert, ist gegenüber anderen Formen überlegen; die Religion ergänzt die Moral, aber sie begründet sie nicht. Die Moral ist aus zwei Gründen auf die Religion angewiesen: Erst der Glaube an Gott gibt uns unsere volle moralische Kraft; der Moralphilosoph braucht Gott als Ideal für seine Theorien und um die Objektivität moralischer Normen zu erklären. „Is Life Worth Living?“ will Suizidgefährdete von ihrem Pessimismus, in den sie durch philosophische Reflexion gefallen sind, heilen. Der Pessimismus, so argumentiert James, hat seine Wurzeln in der natürlichen Neigung des Menschen, die Welt religiös zu interpretieren und mit ihrer spirituellen Dimension in Verbindung zu treten. Aber ist der Glaube an eine solche Dimension berechtigt? Heilung ist einmal dadurch möglich, dass diese Neigung durch ein rein naturalistisches Weltbild getilgt wird, zum andern, dass gezeitigt wird, dass der Glaube an diese Dimen-

sion berechtigt ist. Für diesen Glauben spricht ein *praktischer* Grund; er ist besser als die rein naturalistische Weltsicht, denn er befähigt uns, Güter zu verwirklichen.

Teil III „Piecemeal Supernaturalism and Practical Needs“ beginnt mit einem Kap. über Religion und Moral in „The Varieties of Religious Experience“ (1902). Wiederum kann nur auf einige Akzente der Interpretation hingewiesen werden. Religion ist nach James der Glaube, dass es eine unsichtbare Ordnung gibt und dass unser höchstes Gut darin besteht, uns ihr harmonisch anzupassen. S. vergleicht James' Begriff des höchsten Guts mit dem von Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant, und er hebt die besondere Nähe zu Kant hervor. Im Unterschied zu Thomas und Kant hat James eine pluralistische Konzeption. „James devices a pluralistic religious framework capable of accommodating a variety of religious beliefs about, and experiences of, ultimate reality“ (116); er unterscheidet die durch die direkte religiöse Erfahrung gegebenen theoretisch unbestimmten Daten von deren Interpretation in den Begriffen einer bestimmten Tradition, dem „overbelief“. James' Metaphysik ist ein „piecemeal supernaturalism“, der im Unterschied zu einem „more refined supernaturalism“ einen Eingriff der unsichtbaren in die sichtbare Ordnung zulässt. Der betonte religiöse Realismus der „Varieties“, wie er vor allem in der abschließenden 20. Vorlesung zum Ausdruck kommt, hat wichtige Konsequenzen für die Sicht des Verhältnisses von Religion und Moral. James glaubt jetzt, dass das weitere Selbst oder die unsichtbare Ordnung eine Umorientierung oder Bekehrung im Leben des Menschen bewirken kann.

Im Mittelpunkt des zweiten Kap.s von Teil III „A Pragmatic Account of Religion“ stehen James' Vorlesungen über den Pragmatismus (1907). S. will zeigen, dass James auch hier am religiösen Realismus festhält. Er diskutiert James' Wahrheitsbegriff; dass eine Überzeugung einen praktischen Wert hat, so seine Kritik, ist kein hinreichendes Kriterium dafür, dass sie wahr ist. Die Bedeutung des Pragmatismus für die Religionsphilosophie liegt darin, dass er den Empirismus bejahen kann, ohne damit den Materialismus zu akzeptieren; „pragmatism is able to regard religious and mystical experiences as potential sources of evidence – namely, as evidence for the truth of a piecemeal supernaturalist view of reality“ (183).

James, so S. s Kritik, gebrauche seinen Pragmatismus jedoch nicht nur, um einen Begriff der Religion zu entwickeln und eine Pluralität von religiösen „overbeliefs“ zu rechtfertigen, sondern auch, um seinen persönlichen „overbelief“ an einen endlichen Gott und ein pluralistisch-melioristisches Universum zu rechtfertigen. Diese Änderung der Position werde vollends deutlich in „A Pluralistic Universe“ (1909), wo James eine pluralistisch-panpsychistische Sicht des Universums vertrete. Damit weiche James in wichtigen Punkten von seiner früheren, besseren pragmatischen Rechtfertigung der Religion in den „Varieties“ ab. James „was moving his pragmatic account of religion in a definitely theological direction, and aiming to justify belief in a particular conception of God rather than merely aiming to justify a place for religious belief in general“ (219). „James created an unnecessary obstacle to acceptance of his pragmatic account of religion by associating the latter with belief in a pluralistic and melioristic universe“ (220).

Diese Interpretation und Kritik haben mich nicht überzeugt. Der „Panpsychismus“ muss im Zusammenhang mit James' „radikalem Empirismus“ (*radical empiricism*) gesehen werden, mit seiner Lehre, dass unsere Erkenntnis kein Element enthält, das nicht auf direkte, vorbegriffliche Erfahrung zurückgeht. In den „Varieties“ findet sie sich in der Unterscheidung zwischen Mystizismus und Rationalismus. „A Pluralistic Universe“ greift ausdrücklich auf die „Varieties“ zurück. Die 8. Vorlesung geht von einem der Typen der religiösen Erfahrung in den „Varieties“ aus, dem „lutherischen“ Typ: der Erfahrung des Zusammenbruchs der ganzen Persönlichkeit, in dem ein neues Leben durchbricht. Sie verweist wie die „Varieties“ auf die religiöse Urfahrung, die in diesem Zusammenbruch gemacht wird: die Erfahrung eines „Mehr“, bei dem das Selbst an Bord gehen kann, wenn sein ganzes niederes Wesen Schiffbruch erlitten hat. Die Beschreibung dieser Erfahrung ist kein „overbelief“, und sie ist nur möglich mit Hilfe der Begrifflichkeit des radikalen Empirismus. Der ontologische Pluralismus und der Meliorismus ergeben sich aus dem sittlichen Bewusstsein; nur in einer solchen Welt ist sittlicher Ernst (*strenuous mood*) möglich. Der Pessimismus behauptet, die Rettung der Welt

sei unmöglich; der Optimismus, sie trete notwendig ein; nur der Meliorismus, der behauptet, sie sei unter bestimmten Bedingungen möglich, lässt ein sinnvolles Handeln zu. James' ontologischer Pluralismus muss als Gegenposition zu einem neohegelianischen Monismus gesehen werden, der auf einen Optimismus hinausläuft. – Geht man davon aus, dass der grundlegende Typ der religiösen Erfahrung der „lutherische“ ist, in dem es um die Rettung aus der Verzweigung geht, kann man auch fragen, ob der Begriff des *human flourishing* dem entspricht, denn es geht in dieser Erfahrung nicht darum, dass der höchste Grad der menschlichen Vollendung und des Glücks erreicht wird, sondern dass der Mensch einen letzten Halt findet, der ihn vor dem Zusammenbruch rettet.

S. s sensibel interpretierende, differenzierte und kritische Untersuchung ist eine wertvolle Anregung zum erneuten, vertieften Studium der Religionsphilosophie von William James. F. RICKEN S.J.

HÖFFE, OTFRIED, *Thomas Hobbes* (Beck'sche Reihe: Denker; 580). München: Beck 2010. 251 S., ISBN 978-3-406-60021-0.

In der vom Beck Verlag geführten Reihe *Denker*, deren Herausgeber er gleichzeitig ist, hat Otfried Höffe (= H.) einen der wichtigsten Philosophen des 17. Jhdts. vorgestellt: Thomas Hobbes (= TH.). Das Werk könnte als eine Einführung zu bzw. eine Darstellung von TH. gelesen werden; aber in Wahrheit ist es viel mehr. Denn eine inhaltliche Auseinandersetzung mit unterschiedlichen philosophischen Disziplinen, ein interpretativer Ansatz und ein kontinuierlicher Vergleich mit anderen Klassikern (z. B. mit Platon, Aristoteles, Descartes oder Kant) ermöglichen keine einseitige, beispielsweise bloß staats- oder naturphilosophische, sondern eine umfassende und profunde Einsicht in die philosophische Welt von TH. und eröffnen neue Horizonte des Denkens über TH. hinaus, was zum Gelingen des Werkes beigetragen hat.

H. s Herangehensweise kommt wesentlich in inhaltlichen Schwerpunkten zum Erscheinen, insofern die drei großen Themenbereiche den äußeren Rahmen seiner Methode darstellen und sich in einen biographisch-geschichtlichen, einen philosophisch-systematischen und einen wirkungs-rezeptiven Aspekt gliedern lassen. Hinzu kommt noch das einführende Kap., in dem TH. der Titel „ein Pionier der Moderne“ verliehen wird und sich gleichzeitig die wichtigsten thematischen Felder, die behandelt werden, bereits ankündigen (10–26). Es fällt auf, welches komplexe, oft widerspruchsvolle Bild H. zeichnet, wonach sich TH. nicht eindeutig zu einer bestimmten philosophischen Richtung, welche entweder den Verstand oder die Erfahrung bevorzugt, zurechnen lässt. „So beweist er durch die Tat, dass sich Rationalismus und Empirismus nicht ausschließen“ (12). Aus diesem Grund gibt es mehrere Zugänge zu TH. s philosophischem Erbe, je nachdem welcher Aspekt vorgezogen wird: der naturphilosophische, der anthropologische, der erkenntnistheoretische, oder der moral- oder staatsphilosophische. H. konzentriert sich auf den staatsphilosophischen Aspekt, indem er zielgerichtet von TH. s Leitfrage ausgeht: ‚Warum überhaupt und in welcher Form braucht es eine institutionelle Friedensordnung, einen Staat‘ (14)?

Trotz einer thematisch sehr prägnanten und gleichzeitig stilistisch-literarisch geformten Hinführung liegt der erste inhaltliche Schwerpunkt im ersten Teil (27–60), in dem „der Lebensweg und die philosophische Entwicklung“ TH. s erläutert werden. Weil H. den Werdegang TH. s akribisch zu rekonstruieren versucht, wird man zum einen mit vielen interessanten Details aus seiner Vita vertraut gemacht, beispielsweise aus seinem Pariser Exil, wo er schwer krank wird, und ihm „die Sterbesakramente verabreicht werden“ (41). Zum anderen sind aber biographische Angaben und die geschichtliche Entwicklung für das Verständnis von TH. s Philosophie selber von entscheidender Bedeutung, beispielsweise dann, wenn man den Blick auf den gesellschaftlichen Umbruch des 17. Jhdts. wirft – allen voran auf die politisch-religiösen Auseinandersetzungen, dererwegen TH. „nicht seine gesamte Philosophie, wohl aber seine Staatstheorie entfaltet“ (36). Sie wird in seinem Hauptwerk „Leviathan“ (= L.) ausführlich entfaltet. H. widmet in diesem Zusammenhang seine Aufmerksamkeit unter anderem dem Symbol des L., das als Titelfigur fungiert. Er interpretiert dieses berühmte Frontispiz, dessen Sinn darin besteht, mittels anschaulicher Bilder inhaltliche Kernbotschaften zu vermitteln. Er-

staunlicherweise übergeht H. dabei ein hochinteressantes Bildfeld, nämlich das mit dem Symbol des Vorhangs, das sich in der Mitte des unteren Teils des Frontispizes befindet. Es bezieht sich wahrscheinlich auf eine Bibelstelle aus dem Buch Exodus (26,31), wonach ein Vorhang im Tempel das Heiligtum vom Allerheiligsten trennt. Soll diese Analogie den Unterschied zwischen dem „wahren“ Gott und seinem „sterblichen“ Stellvertreter betonen? Oder müsste man diesen Tabestand aus einem anderen Blickwinkel betrachten, indem man nach der Bedeutung des Vorhangs für die Machtkonzeption fragt: Welche Rolle spielt der Vorhang als Symbol im Bezug auf den Souverän als personifizierte und alles vereinende Macht, oder anders, welche Macht stellt der „unsterbliche Gott“ dar, wenn sich hinter dem Vorhang noch etwas abspielt, was sich dem menschlichen Blick entzieht?

Im umfangreichsten und wichtigsten zweiten Teil „Das enzyklopädische Werk“ (61–209) wird TH. s gesamtes philosophisches Denken skizziert und reflektiert. Hier kommen zum einen H. s profunde Kenntnisse aller philosophischen Disziplinen, mit denen sich TH. beschäftigt hat, und zum andern sein methodologischer und interpretativer Ansatz deutlich zum Vorschein, indem H. sich an grundlegenden Ideen TH. s orientiert und sie gleichzeitig auslegt. Da H. umfassend TH. s philosophisches Erbe darlegt und systematisch erörtert – angefangen bei der Wissenschaftstheorie, Naturphilosophie, Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie, über Anthropologie, Staats- und Rechtsphilosophie bis hin zur Religionsphilosophie und Geschichtsschreibung –, sollen hier stellvertretend nur zwei ausgewählte Themenreiche (Philosophische Anthropologie und Religionsphilosophie) kurz vorgestellt und diskutiert werden.

Als dominantes Prinzip in TH. s Denkmodell wird das Streben nach Frieden erkannt, und es scheint, dass H. dieses Prinzip zum charakteristischen Merkmal seiner Interpretation von TH. erklärt. Er begründet diese These damit, dass schon in TH. s erstem Werk, nämlich „Elements“, „der Hauptgegensatz in Krieg und Frieden“ besteht (63). Wenn aber Frieden erst aus einem anderen Prinzip, nämlich aus der Gerechtigkeit hervorgeht, der Gerechtigkeit aber schon im platonischen Modell sowohl in Bezug auf das Individuum als auch auf den Staat (*polis*) eine Schlüsselrolle zukommt, dann haben wir es mit einer anthropologischen und einer moralphilosophischen Kategorie zu tun. Dadurch werden zwei andere Leitprinzipien einbezogen, nämlich „das Gemeinwohl“ und „das Glück“ (62). Warum aber ist der Mensch dem Krieg ausgesetzt, der ihn letztlich unglücklich macht und die Interessen aller gefährdet? Liegt die Ursache dafür etwa in der Ungerechtigkeit? Das wäre zwar eine plausible Hypothese, aber in TH. s Modell lässt sich der Gerechtigkeitsbegriff im Naturzustand nicht richtig definieren, ohne dabei auf das dritte Naturgesetz Rücksicht zu nehmen. Erst im durch den Vertrag gegründeten Staat bekommt sie ihre normative Gültigkeit. Liegt nun die Ursache für den Kriegszustand bei den „Leidenschaften“ (*passions*) des Menschen? H. setzt sich mit der „Theorie der Leidenschaft“ auseinander und definiert sie im Sinne von TH. als die praktische (im Unterschied zur theoretischen) Seite des Menschen. Sie sind „jene inneren Anfänge der willentlichen Bewegungen, die Antriebskräfte, die den Menschen Energie und zugleich eine Richtung geben. Es sind die Bewegungen des Annäherns und des Zurückweichens, also das positive Verlangen eines (An-)Triebes und das negative Verlangen einer Abneigung“ (112). Dieser Prozess verläuft nicht ohne „Überlegung“ (*deliberation*). H. weist aber darauf hin, dass diese „nicht als ein gedankliches Abwägen, sondern als ein ausschließlich affektiver bzw. emotionaler Vorgang verstanden“ wird (115). Wie ist nun das Verhältnis zwischen dem theoretischen und praktischen Teil letztlich zu bestimmen? Wenn die theoretische Seite des Menschen keinen Einfluss auf den Überlegungsprozess ausüben kann, ausgenommen ist wohl die Vernunft in Form der Erfahrung –, so stellt sich die Frage, ob die Leidenschaften immer die Oberhand gewinnen –, H. betont, dass TH. „den theoretischen und den praktischen Bereich streng voneinander trennt“, weshalb „er für den Gedanken einer praktischen oder gar reinen praktischen Vernunft keinen Ort“ hat (115). Wenn aber der Vernunft keine selbstständige Funktion zukommt, so stellt sich die Frage: Besteht nicht gerade in dieser Trennung, d. h. in der Unfähigkeit der Vernunft, die Handlungen des Individuums zu lenken, d. h. in der Theorie der Leidenschaften, „die sachgerechte Grundlage für eine Staatsgründung? Die Antwort fällt positiv aus“ (118).

Wie paradox TH. verstanden und interpretiert wird, zeigt der im Rahmen der religions-philosophischen Analyse von H. verwendete Ausdruck „materialistische Theologie“ (187). Der Begriff ist sprachlich deshalb bemerkenswert, weil er widersprüchlich ist: Gott ist Geist und keine Materie. Deshalb müsste die Rede von einer „materialistischen Theologie“ sinnlos klingen, aber TH. will auch Gott in sein System integrieren. „Dadurch wird der Materialismus theologisch ... Der Philosoph vertritt einen theistisch gemilderten, mit dem Christentum verträglichen Materialismus“ (189). Daraus ergibt sich eine kritische Frage: Kann man der These überhaupt zustimmen, wonach bei TH. ein Materialismus mit dem Christentum verträglich sein kann? Eine Interpretationsmöglichkeit wäre: Entweder ist TH. „ein konsequenter Naturalist und ein ebenso konsequenter Materialist“ (11), was H. im hinführenden Kap. 1 auch behauptet. Aber in dem Falle müsste sein Gottesbegriff bzw. seine Theorie über die Eigenschaften Gottes bloß als ein „Lippenbekenntnis“ betrachtet werden. Als ein überzeugter Vertreter des Nominalismus wäre er zu einer solchen Auffassung sogar berechtigt. Oder hat TH. den bereits im ersten Kap. des von L. konzipierten Monismus, wonach der Geist durch die Materie hervorgebracht wird, im dritten Teil des L. aufgehoben und die theologischen Prinzipien eines Schöpfergottes angenommen, was aber zur Folge hätte, dass er kein „kontinuierlicher Materialist“ genannt werden dürfte? Oder aber lässt sich eine ganz andere These aufstellen, nämlich dass bei TH. Ansätze eines Deismus zu finden sind und infolgedessen nicht von einer „materialistischen Theologie“ die Rede sein kann, sondern TH. als ein „Deist“ zu bezeichnen wäre?

Im dritten Teil schildert H. abschließend noch die Wirkungs- und Rezeptionsschicht (210–224) des Denkers und bezeichnet TH. als einen „der größten Rechts- und Staatsphilosophen aller Zeit“ (210). H. rückt damit einen Klassiker in den Vordergrund und zwar auf eine so differenzierte Art und Weise, dass der Leser von manchen Klischees des „Ungeheuers von Malmesbury“ (54) befreit und gleichzeitig eine Wissbegier erweckt wird, die nach TH. als „grenzenlos gilt“ (62). Dieses Buch ist nachdrücklich zu empfehlen.

J. PERCIC S.J.

EHLEN, PETER, *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank*. Freiburg i. Br.: Alber 2009. 350 S., ISBN 978-3-495-48336-7.

Peter Ehlen [= E.], emeritierter Professor an der Hochschule für Philosophie in München, hat sich wie kein zweiter bereits seit den 1990er-Jahren für die Bekanntwerdung des russischen Religionsphilosophen Simon L. Frank [= F.] (1877–1950) eingesetzt. In über einem Dutzend einschlägiger Studien und Ausarbeitungen sowie nicht zuletzt als Mitherausgeber einer auf acht Bde. angelegten Werkausgabe hat sich E. den verschiedenen Denkfacetten F.s gewidmet.

Dieses bemerkenswerte Engagement eines deutschen Jesuiten für einen russisch-orthodoxen Religionsphilosophen mag auf den ersten Blick etwas verwirren. In bestimmter Weise findet sich allerdings eine denkerische Verschränkung beider Lebensläufe, auf die sich E. offensichtlich mit Gewinn eingelassen hat. E., der sich auch einen Namen als Marxismusexperte gemacht hat, leuchtet in intellektueller Redlichkeit und geleitet von persönlicher Sympathie die Denksuren eines russischen Gelehrten ab, der in seiner Moskauer Jugend zum akademischen Marxismus gefunden und – wohlgermerkt noch vor der Oktoberrevolution – dessen denkerische Überwindung vollzogen hatte.

E. liefert keine F.-Biographie im engeren Sinne, trennt aber auch nicht die philosophische Entwicklung von den zuweilen tragisch anmutenden Lebensstapen. Nach einer Skizze der „Geistigen Entwicklung bis zum Ersten Weltkrieg“ (21–58) nähert sich E. in 15 Kap. einschlägigen Kennzeichen der Philosophie von F.

Bewusst schränkt E. seine „Rekonstruktion“ der Philosophie F.s auf dessen Ontologie und Epistemologie ein, ohne jedoch deren Relevanz auf psychologische, gesellschaftliche und sogar ökologische Fragen völlig auszublenden. Der auf die logische Analyse des begrifflichen Erkennens gerichtete Fokus ermöglicht es, typische Denkfiguren F.s zu charakterisieren, die sich auf verschiedene Bereiche übertragen lassen. Mit den Beispielen wird der Leser an die Hand genommen: Unser räumliches Gesichtsfeld verliert an nicht präzise feststellbaren Grenzen an Prägnanz, ohne dass wir bezweifeln,

dass es darüber hinaus „etwas gibt, obwohl wir seinen Inhalt nicht kennen“. Ähnlich verhält es sich mit den zeitlichen Abfolgen, die E. wie folgt zusammenfasst: „Auch in diesem Beispiel geht das Gegenwärtige, das inhaltlich deutlich gegeben ist, unmerklich in das Künftige über und wird zum Vergangenen. Auch hier gibt es keine präzise Grenze, die das inhaltlich Gegebene von dem, was verborgen anwesend ist, trennt.“ Eindrucksvoll vermittelt E. im Kap. über „Die ontologische Grundlegung“ F.s Einsicht über das „grenzenlos anwesende“ in „allem Gegebenen“: „Unentfaltet ist das Unendliche in unserem Bewußtsein anwesend“!

Eine derartig grundlegende Antinomie überwindet sowohl einseitigen Monismus als auch Dualismus, da ein transzendeter Gott alles durchdringt und durchwirkt. „Das Gottmenschliche des Menschen“, so der Untertitel der vorliegenden Studie, erhält vor diesem ontologischen Hintergrund ein ganz bestimmtes Gewicht: „Mit der Einsicht, daß im Selbstsein das grenzenlose oder absolute Sein anwesend ist – nicht getrennt, aber auch nicht mit ihm vermischt –, hat F. das Fundament für das Verständnis der *All-Einheit* ebenso wie der Einheit des *Gott-Menschentums* erreicht.“

Im Kap. „Zur Methode des F.schen Denkens: ‚Lebendiges Wissen‘ – ‚Belehrtes Nichtwissen““ (139–151) wird auf die schöpferische Verbindung F.s zur Philosophie des Nikolaus von Kues hingewiesen, den F. einmal als seinen „einzigen philosophischen Lehrer“ bezeichnet hatte.

Das Wir-Denken in der russischen Philosophie ist zumeist von einer allgemeinen Sinnfrage geprägt, die sich Erkenntnissen mit überprüfbaren Kriterien entzieht. Ein Nützlichkeitsdenken wird hier nicht bedient! Das „belehrte Nichtwissen“ (*docta ignorantia*) des Nikolaus von Kues spricht F. aus der Seele, zumal sich daraus Schlüsse ziehen lassen, die gerade auch bei F. ein beeindruckendes philosophisches Werk hervorgebracht haben.

Es ist bemerkenswert, daß F.s Gedankengebäude, analog zu russischen Philosophen wie Wladimir Solowjow, mit zumeist deutschen Denkern wie Leibnitz, Fichte oder Nietzsche korrespondiert. Zudem achtete und ehrte F. auch deutsche Dichter wie Rilke und vor allem Goethe.

Besonders hervorzuheben in E.s monographischer Untersuchung ist neben seinem klaren Stil die akademische Sorgfalt, die sich nicht zuletzt in der vorgenommenen Überprüfung der Zitation zeigt. E.s russische Sprachkenntnisse decken zuweilen Abweichungen und Versäumnisse der in das Deutsche übersetzten Primärwerke F.s auf.

Gerade weil E. in allen Teilbereichen der F.schen Philosophie sowohl den Anschlussdialog mit zeitgenössischen Theologen sucht als auch in einem Ausblick „Kritische Rezeption – Abschließende Bemerkungen“ (321–344) diese Untersuchung abschließt, ist es umso bedauerlicher, dass sich für ein Verzeichnis der verwendeten Literatur offenbar kein Platz mehr finden ließ.

E. erbringt in seiner vorliegenden Studie den eindrucksvollen Nachweis, dass F.s Philosophie auch und gerade heute wertvolle Gedankenanstöße in die Religionsphilosophie einzubringen vermag.

Dem deutschen Leser liegt nunmehr eine solide Handreichung vor, die es ihm ermöglicht, die Fäden eines eindrucksvollen russischen Denkers aufzugreifen und weiterzuknüpfen. Die Bezüge dieser nachhaltigen Stimme auf den Sinn unseres Daseins erweisen sich als unerwartet aktuell.

V. STREBEL

2. Biblische und Historische Theologie

SCHULMEISTER, IRENE, *Israels Befreiung aus Ägypten*. Eine Formelunterstützung zur Theologie des Deuteronomiums (Österreichische biblische Studien; Band 36). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2010. 343 S., ISBN 978-3-631-60210-2.

Das Exodusbild begegnet im Buch Deuteronomium (Dtn) nicht in breiter erzählerischer Ausgestaltung, „sondern durchwegs in knapper zusammenfassender und sprachlich formelhafter Gestalt“ (13). Seine theologische Bedeutung für Dtn erhält es jedoch

durch die Häufigkeit, in der Mose in seinen Abschiedsreden im Land Moab – und teils auch der Bucherzähler – auf das Exodusgeschehen (oft begründend) verweist. Etwa fünfzig Mal kommt das Exodusbild in breiter Streuung über das gesamte Buch hinweg zur Sprache, wobei in 40 Fällen Gott als handelndes Subjekt erscheint (17f.). Letztere Belege wählt Verf.in (= Sch.) als Untersuchungsgegenstand ihrer bei Georg Braulik in Wien verfassten und 2006 angenommenen Dissertation. Die Arbeit steht deutlich in der Schule der durch N. Lohfink und G. Braulik geprägten exakten Analyse der Formelsprache des Dtn.

Die Monographie stellt die erste systematische, wenn auch nicht umfassende Untersuchung der Exodusbild in Dtn dar und geht damit auf ein – angesichts der Bedeutung der Thematik für das Dtn – wichtiges Forschungsdesiderat ein. Hermeneutisch wählt Verf.in einen „grundsätzlich synchronen Textzugang“ (13), was aufgrund der ästhetischen Qualität der Endgestalt des Dtn eine legitime und vernünftige Grundentscheidung darstellt, die von zahlreichen jüngeren Monographien zum Buch Dtn geteilt wird.

Nach einer knappen Einleitung (13–16) und einer übersichtlichen Einführung zu „Belegstellen und Begriffserklärungen“ (17–24) weist die Untersuchung in ihren ersten beiden Hauptteilen nach, dass anhand der jeweils verwendeten Verben zwei Hauptgruppen von Exodusbildformulierungen in Dtn zu unterscheiden sind. Im ersten Hauptteil (25–158) werden jene Stellen behandelt, in denen von Gottes Tun (עָשָׂה) von „Zeichen und Wundern“ etc. „vor den Augen“ Israels die Rede ist (vor allem Dtn 1,30; 4,34; 7,18f.; 10,21; 11,2–4; 29,1f.; 34,11f.). Terminologisch wird hierbei präzise geklärt, inwiefern sich die feststehenden Ausdrücke „Zeichen und Wunder“ auf die Ereignisse innerhalb Ägyptens, „starke Hand und ausgestreckter Arm“ direkt auf den Exodus durch das Schilfmeer und „großer Schrecken“ auf die Wüstenzeit bezieht (besonders 27–34).

Im zweiten Hauptteil (159–252) kommen die Formulierungen in den Blick, Gott habe Israel „mit starker Hand und ausgestrecktem Arm“ aus Ägypten „herausgeführt“ (יָצָא, besonders Dtn 4,20.37; 5,6.15; 6,12.21.23; 7,8; 9,26–29; 13,6.11; 16,1.3.6; 26,8). Diese Wendung interpretiert Sch. vor allem unter der Rücksicht der „Rechtsvorstellung der Sklavemanzipation“ (159f.): JHWH habe Israel durch die Herausführung aus Ägypten aus der unrechtmäßigen Versklavung befreit und somit zugleich als Sklaven angenommen. Dass jedoch diese forschungsgeschichtlich besonders an Dtn 6,21–24 entwickelte These (159) dem Bundesgedanken widerspricht, der sowohl in Ex wie auch in Dtn Israels freie Zustimmung als Bundespartner voraussetzt, wird nicht problematisiert.

Der dritte Hauptteil (253–304) behandelt die drei Exodus-Aussagen mit dem Verbum יָצָא in Dtn 15,15; 21,8; 24,18, dessen „primärer Sinn“ in Dtn „nicht ‚loskaufen‘, sondern erlösen durch befreien“ sei (258). Ein Exkurs zu den LXX-Varianten dieser Stellen (291–304) zeigt die bei LXX sichtbare Absicht auf, „als fest empfundene dtn Wendungen oder Formeln zu vereinheitlichen“ (302).

Der wissenschaftlich-methodische, aber auch der sprachliche Stil der Studie ist durchwegs gepflegt. Präzise Textarbeit, exakte Argumentation und Formulierung sowie thematische Konzentration prägen die Arbeit. In angenehmer Weise meistert Verf.in die Herausforderung, die innerhalb des Dtn weit verstreuten Stellen in ihren jeweiligen Nahkontext knapp einzuordnen sowie ihre spezifische Bedeutung zu profilieren.

Insgesamt handelt es sich – wie der Untertitel zu Recht sagt – um eine „Formeluntersuchung“, eine Arbeit zu den sprachlichen Elementarteilchen der Exodusbildformulierungen des Dtn. Dies ist die Stärke der Studie, aber auch ihre Grenze. Wenn Sch. zu Recht an J. Taschners Monographie (Die Mosereden im Deuteronomium, FAT 59) kritisiert, „mit einer solch makrostrukturellen und ‚narrativen‘ Beschreibung“ seien „die Exodusaussagen des Deuteronomiums nicht ausreichend erfasst“ (215), so muss man entgegenhalten, dass die vorliegende Studie zu einer makrostrukturellen Auswertung ihres Untersuchungsgegenstands letztlich nicht gelangt. Zwar weist sie anhand der unterschiedlichen Typen verbaler Formulierungen wichtige stilistische und auch inhaltliche Tendenzen nach (auswertend 305–311), doch legt sie damit erst eine der möglichen Perspektiven auf die Exodusbild in Dtn frei, deren Funktion und Bedeutung im Gesamtbuch noch deutlich vielgestaltiger und komplexer ist, als dass sie nur unter den Titel

„Das Vorbereitetsein Israels auf das Land“ (307–311) gestellt werden sollte – was die meisten Aussagen des Dtn überschreiben könnte.

Für die rhetorische Dramatik des Exodusmotivs in Dtn wäre dessen Umkehrung durch die Rückführung nach Ägypten als Höhe- und Endpunkt der Flüche (Dtn 28,68) sowie seine spiegelbildliche Entsprechung in der Sammlung aus der Zerstreuung von wesentlicher Bedeutung (vgl. Dtn 4,20.34; 30,4). Des Weiteren wären die Exodusformulierungen des Dtn als Paradebeispiel für das Verhältnis von Erzählung und Recht in Dtn auszuwerten. In höchst unterschiedlichen Kontexten sowohl der fundamentalen Rechtsbegründung im Dekalog (Dtn 5,6) ebenso wie im Moabbund (Dtn 29,1f.) über die religiös-festliche Erinnerung im Pessach (Dtn 16,1–6) bis hin zur Einzelrechtsbegründung (Dtn 15,15; 24,18) nimmt das Exodusmotiv eine vielfältige Funktion ein, die paradigmatisch für die integrative Bedeutung des Exodus für die geschichtlich-rechtliche Identität Israels zu beleuchten wäre, was letztlich unerlässlich für die Profilierung der Theologie des Exodusmotivs in Dtn ist. Hier wäre eine Einbeziehung der jüngeren Beiträge zur Rechtshermeneutik des Dtn im Pentateuch bereichernd gewesen.

Unter formaler Rücksicht trägt das Text-Layout zur optisch angenehmen Lesbarkeit der Studie bei. Druckfehler betreffen meist unwesentliche Details wie Inkonsistenzen zwischen alter und neuer Rechtschreibung (ss/ß), die Unterscheidung zwischen Viertel- und Halbgeviertrich oder die Nichtverwendung hebräischer Endkonsonanten (Schluss-Mem: 34, 36, 84, 85; Schluss-Pe: 86 n161, 89; Schluss-Kaf: 20). Unangenehm jedoch sind die falschen Wortfolgen, die regelmäßig beim Zeilenumbruch innerhalb hebräischer Phrasen entstehen (21f., 31, 33, 50, 57, 62 n107, 66, 69, 85 etc.). In diesen Fällen muss jeweils von unten nach oben gelesen werden.

Hinsichtlich der Auseinandersetzung mit anderen Forschungspositionen übt Sch. eine heute notwendige Tugend der Begrenzung, wenn diese auch in manchen Fällen zu knapp geraten sein mag. Für die Drucklegung wurden fünf Titel aufgenommen, die nach 2006 datieren, nicht aber die seither erschienenen Dtn-Monographien von J. S. De-Rouchie, G. Papola und D. A. Bergen. Auch bei anderen Studien wie etwa F. v. Greifenhagen's Buch „Egypt on the Pentateuch's Ideological Map“ (JSOT.SS 361, Sheffield 2002) hätte eine Berücksichtigung nahegelegen.

Trotz der angesprochenen Kritik stellt die vorliegende Monographie zweifellos einen akkuraten und wertvollen Beitrag für die Forschung am Dtn dar, indem sie einen der theologischen Angelpunkte des Dtn in seiner Feinatomie profiliert ins Licht rückt. Die Studie bildet hinsichtlich ihrer Thematik eine Grundlage, hinter die nicht zurückzugehen, sondern auf der aufzubauen ist.

D. MARKL S.J.

SÉNÉCHAL, VINCENT, *Rétribution et intercession dans le Deutéronome* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Band 408). Berlin: de Gruyter 2009. X/509 S., ISBN 978-3-11-022439-9.

Zwei große theologische Begriffe prägen den Titel dieser 2007 am Pariser Institut Catholique eingereichten Dissertation zum Buch Deuteronomium (Dtn). Unter „Vergeltung“ (*rétribution*) versteht Verf. sowohl positiv Belohnung wie auch negativ Strafe (124) und bezieht sich somit auf eine Denkfigur, die das Dtn in vielfacher Weise durchzieht, beispielsweise im Antagonismus von Segen und Fluch. „Fürbitte“ (*intercession*) hingegen hat im Dtn seinen Hauptbezugstext in Moses Nacherzählung seiner Bitte für Israel nach dessen Sünde mit dem Goldenen Kalb am Horeb (Dtn 9,26–29). (Zudem wären die Anspielungen auf diesen Text und Moses Rolle in Dtn 31 zu bedenken und auch die Fürbitte der Stadtältesten in Dtn 21,6–8). Die beiden Stichworte weisen grob auf den Gegenstand der Studie hin, die von der Beobachtung ausgeht, dass Moses Nacherzählung von Israels Sünde mit dem Goldenen Kalb (Dtn 9,1–10,11) keine Strafe für diese Ursünde des Gottesvolkes enthält, während nach der Logik des übrigen Dtn Sünden insbesondere gegen das Hauptgebot immer göttliche Strafen bzw. Tatfolgen nach sich ziehen (1–4). Zugleich bewegt sich die Studie damit im großen Horizont der theologischen Problemstellungen zwischen Gerechtigkeit und Gnade bzw. ‚Gesetz und Evangelium‘ (vgl. z. B. 115–124, 434f.).

Was den hermeneutisch-methodischen Zugang anbelangt, fährt diese Untersuchung auf zwei Gleisen, wie dies in den beiden ersten Kap. eingeführt und in der übrigen Studie umgesetzt wird. Zum einen ordnet sie sich forschungsgeschichtlich in textgenetische Fragestellungen ein (Kap. 1, 5–74, besonders 57–62), die den Hintergrund für die redaktionsgeschichtlich orientierten Kap. 5–6 bilden. Zum anderen wird Dtn in Kap. 2 (75–127) auch als „Buch“ bzw. „Werk“ verstanden (vgl. 79f.), und es wird eine grobe Endtexthermeneutik begründet (76–89), auf deren Basis eine „thematische Analyse“ in Kap. 3–4 folgt. Für Letztere werden solche Texte des Dtn isoliert, die ein Fehlverhalten thematisieren, sei es individuell oder kollektiv, sei es eine vergangene oder in möglicher Zukunft liegende Sünde. Auf der Grundlage einer um Systematik bemühten Kriteriologie (91–95) stellt Verf. nicht weniger als 80 Passagen des Dtn zusammen (tabellarisch aufgelistet 96–114). Dabei wird eingeräumt, die Kriteriologie sei weit und die Textauswahl nicht umfassend (128 mit n1). Streng genommen müsste nämlich (nach dem vierten Kriterium, 94f.) jede Aufforderung der Tora des Dtn als Thematisierung eines möglichen NormverstosSES einbezogen werden.

Die 80 Passagen werden im Zentralteil der Studie analysiert, zuerst die eher „historiographischen“ (Kap. 3, 128–203), dann die paränetischen bzw. legislativen Thematisierungen des Fehlverhaltens (Kap. 4, 204–262). Diese mühsam erarbeitete Unterscheidung (128–134) darf jedoch ebenso wenig strikt aufgefasst werden (205) wie jene zwischen Paränese und Gesetz (205–209). Hinsichtlich dieser Gattungsfragen zeigt Verf. hier Problembewusstsein, lässt jedoch ein Bemühen um klare begriffliche Eingrenzung vermissen. Die grobe Textanalyse hat vor allem eines zum Ziel: den Aufweis, dass Sünden – insbesondere gegen das Hauptgebot – nach der Logik des Dtn üblicherweise irgendeine Strafe bzw. Tatfolge nach sich ziehen, auch wenn einzelne Texte nach der Tatfolge eine Umkehr Israels (Dtn 4,29–31; 30,1–10) bzw. göttliches Erbarmen (Dtn 32) ankündigen (253f.).

Vor dem Hintergrund dieser sich durchziehenden Logik wird Dtn 9,1–10,11 als Ausnahme bestätigt (254–262). Der letzte thematische Block der Studie versucht eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte dieses Textes im Kontext des Dtn (Kap. 5, 263–362) und des Pentateuch (Kap. 6, 363–433). Unter Voraussetzung der Kundschaftererzählung (Dtn 1,1–46) seien Dtn 9,1–6 sowie der Grundbestand der Erzählung Dtn 9,7–17.21.26.27b–29; 10,1–5.11 relativ spät in Dtn 1–11 eingeschrieben und sukzessive um die übrigen Passagen ergänzt worden (vgl. bes. 335f., 359). Hauptquelle dieser Grunderzählung sei ein Vorstadium der Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex 32, die ebenfalls noch keine Bestrafung Israels beinhaltet habe (383–410). Die Einfügung sei zwischen 562 und Beginn des 5. Jhdts. zu datieren (413–416, 438) und richte sich als Warnung vor dem Götzendienst an die Rückkehrergeneration (428f.). Als rhetorisches Mittel hierfür dient die Aktualisierung von Ex 32 für die zweite Generation in Moab durch Moses Du-Andrede in Dtn 9,1–10,11 (432, 437).

Es steht außer Frage: Verf. hat für die vorliegende Monographie viel Fleiß aufgebracht und ist in zahlreiche Probleme des Dtn in seinen literarischen Kontexten vorgedrungen. In großem Umfang und kompetent bezieht er etwa deutsch- und englischsprachige Fachliteratur ein, wenn auch eine Berücksichtigung der Beiträge von C. Hardmeier zur narrativen Funktion von Dtn 9,1–10,11 (bes. in: „Ders., Erzähltdiskurs und Redepragmatik im Alten Testament, FAT 46, Tübingen 2005, 1–25“) wünschenswert gewesen wäre. Nach 2007 erschienene Literatur wurde für die Drucklegung nicht aufgenommen (Vorwort). Formal ist die Monographie sauber gestaltet, Druckfehler begegnen selten.

Insgesamt jedoch ist zu bedauern, dass Fragestellung und Ziel der Arbeit besonders im Zentralteil nicht hinreichend klar eingegrenzt und systematisch definiert wurden, was einen stärker konzentrierten Forschungsfortschritt ermöglicht hätte. Hier hätte eine methodisch strenge Endtextanalyse, wie sie von N. Lohfink u. a. eingeführt wurde, zu deutlich schärferen Konturen und Ergebnissen führen können. Eine Systematisierung der Begrifflichkeit des Dtn für Sünde (vgl. in diese Richtung 95) und Sündenfolgen sowie Gnade bzw. Erbarmen hätte weiter geführt als eine Kriteriologie, die sich fern vom Text auf einen systematisch-theologischen Artikel beruft (92, mit Bezug auf D. Sitzler-Osing, Art. „Schuld“ in TRE). Dasselbe Grundproblem, nämlich die mangelnde Rückbindung eines modernen theologischen Konzepts an die textinterne

Begrifflichkeit des Dtn, zeigt sich schon im Titel der Studie (*rétribution*) und seiner fehlenden systematischen Relationierung mit entsprechenden hebräischen Begriffen des Dtn.

Was die Funktion von Dtn 9,1–10,11 im Gesamt des Dtn anbelangt, so kann diese nicht ohne eine Auswertung der deutlichen intertextuellen Rückbezüge auf jenen Text in Dtn 31,25–29 verstanden werden. Hier nämlich zeigt sich, dass Moses Rolle als Fürbitter durch die Gottesrede Dtn 31,16–21 auf das Lied als Zeuge übertragen wird, da er selbst nach seinem Tod nicht mehr für Israel eintreten kann (Dtn 31,16). Diese und andere wesentliche Aspekte der Dynamik von Dtn 29–32 jedoch entziehen sich dem Blick einer allzu groben „thematischen Analyse“ (159–177).

Ungeachtet der geäußerten Kritik stellt die vorliegende Monographie einen respektablen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion zum Dtn dar. Sie zeigt, wie weit verzweigt die intertextuellen Beziehungen von Schlüsselpassagen wie Dtn 9,1–10,11 sind und welche Brisanz ihnen daher für theologisch zentrale Themen des Alten Testaments zukommt.

D. MARKL S. J.

BURKART, LUCAS, *Das Blut der Märtyrer*. Genese, Bedeutung und Funktion mittelalterlicher Schätze (Norm und Struktur; Band 31). Köln [u. a.]: Böhlau 2009. 446 S./Ill., ISBN 978-3-412-20104-3.

Mit seiner Habilitationsschrift „Das Blut der Märtyrer“ greift der Schweizer Historiker Lucas Burkart (= B.) ein Thema wieder auf, dessen intensive Bearbeitung er bereits auf einer Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Paris 2004 gefordert hatte und dessen interdisziplinäre Anlage nicht zuletzt im Dank an zahlreiche Kollegen, die mit vergleichbaren Arbeiten in jüngster Zeit hervorgetreten sind (Beate Fricke, Philippe Cordez u. a.), deutlich wird. B.s spezielle Frage ist die nach den Funktionszusammenhängen, den Modi der Wahrnehmung und dem Gebrauch von „Schätzen“ im Mittelalter (12f.). Dabei impliziert der mittelalterliche, „theologisch“ geprägte Schatzbegriff für B. bereits über das Materielle hinaus die „imaginativen“ *thesauri*, d. h. Vorstellungen, Metaphern etc., die es „in multiplen gesellschaftlichen Kontexten als Orte von Bedeutungsüberlagerungen“ (25) darzustellen gilt. B. arbeitet deshalb in einem ersten systematisierenden Teil (11–77) das mittelalterliche Verständnis von Schatz und Schatzakkumulation heraus. Er stellt dabei zu Beginn des 4. Jhdts. eine zunehmende Spiritualisierung der materiellen Schätze durch eine allegorische Auslegung von Mt 6,20 fest: „Eine christliche Schatzhermeneutik stellt ein Verfahren dar, mit dem sich Schätze und Schatzbildung sinnhaft als Teil der göttlichen Schöpfung deuten und auf das zu erwartende Heil hin interpretieren lassen“ (54). Die bleibende Möglichkeit ihrer Umnutzung zeigt zugleich die Bedeutungsüberlagerungen (Beispiel 50ff.). An den beiden Beispielen des *thesaurus ecclesiae*, der als Verdienste Christi und der Heiligen in kostbaren Darstellungen ebenso Teil des materiellen *thesaurus* der Kirche war, werden – ebenso wie an dem Heiligen Gral – diese Thesen verdeutlicht.

Im zweiten Teil seiner Arbeit bietet B. vier Fallstudien, von denen exemplarisch die erste hier einer gründlichen Darstellung und Kritik unterzogen werden soll. Ihr Gegenstand ist der spätestens seit dem frühen 9. Jhd. angelegte päpstliche Schatz in der lateranischen Palastkapelle Sancta Sanctorum (82–155), der nicht nur in zahlreichen Quellen seit dem 11. Jhd., sondern auch materiell weitgehend überliefert ist. „Schatz“ bedeutete in diesen Zusammenhängen nicht nur die stetig wachsende Anzahl verehrungswürdiger Reliquien (Sammlungskontext), sondern auch deren kostbare Einfassung, die in mehr oder weniger eingeschränkt öffentlichen liturgischen Akten inszeniert wurden – und mit ihnen ihr Besitzer, der römische Papst. Vor allem die zahlreichen in der Liturgie verwendeten Christusreliquien sowie ein nicht von Menschenhand gemachtes Christusbild machten den Schatz der Sancta Sanctorum nicht nur zum bedeutendsten Schatz Roms, sondern – so die These B.s – „weit über die Stadt hinaus für die gesamte christliche Welt“ (100), so dass er eine Legitimation des päpstlichen Amtes und der päpstlichen Person darzustellen vermochte. Politische Theorie, heilsgeschichtliche Erzählung und „theologische[] Vorstellungen zur Legiti-

mation der weltlichen Herrschaft des Papsttums bedeuteten eine Sakralisierung des Amtes und seines Inhabers“ (109). Nirgendwo, so B., habe sich diese Tendenz in ähnlicher Weise verdichtet wie in der Sancta Sanctorum – wenngleich dann die Frage gestellt werden muss, warum sich keine mittelalterlichen Reflexe außerhalb römischer Kontexte finden lassen, sondern der Schatz erst mit der Abwesenheit der Päpste im avignonesischen Exil ein ablasswürdiger Pilgerort zu werden begann. Auch erscheinen die Hinweise B.s auf die Zugänglichkeit und Sichtbarkeit des Schatzes anhand der *libri indulgentiae* des 14. Jhdts. widersprüchlich (120–124). Überzeugend hingegen sind die Ausführungen zur Transformierung der Materialität dieses Schatzes und der anderen stadtrömischen Schätze durch Inventarisierung/Verschriftlichung unter Bonifaz VIII., so dass sie schließlich in einem Heiligen Jahr als Ablässe „ausgegossen“ werden konnten (124–142) – wobei wiederum gerade für die Sancta Sanctorum der erste nachweisliche Ablass unter Johannes XXII. ausgestellt wurde. Mit dem 15. Jhd. konnte schließlich die gesamte Stadt – hier ist dem von B. gewählten Bsp. Nikolaus Muffel zuzustimmen – als „Schatz“ interpretiert werden (147–155).

Drei weitere Fallstudien zur Sakralisierung des französischen Königtums durch seinen Schatz bis hin zur Sainte-Chapelle (156–221), des Reiches (222–301) sowie zum „Schatz der Stadt“ am Beispiel des Baiser Münsterschatzes (302–385) vervollständigen „Das Blut der Märtyrer“; ein kurzes Schlusswort (386–392) bietet eine konzise Zusammenfassung der systematischen Thesen, ein Namen- und Ortsregister (von dem man sich etwa für „Rom“ eine kleingliedrigere Ordnung wünschen würde) helfen bei der Benutzung, ebenso die 51 s/w-Abb., die in überwiegend sehr guter Auflösung geboten werden.

Die Habilitationsschrift B.s bietet mit ihren Versuchen einer Systematisierung des Schatzes und Schatzbegriffs anhand eines kenntnisreich ausgebreiteten Materialfundus ein diskussionswürdiges und in vieler Hinsicht anschlussfähiges, interdisziplinär angelegtes Werk. Wenn B. allerdings nicht mehr von seinen materiellen und schriftlichen Quellen, sondern von religionswissenschaftlichen und soziologischen Theorien ausgeht (64–73), hinterlassen seine Übertragungen auf dezidiert christliche Kontexte einen schalen Beigeschmack, gerade wenn er vorher unter Einbezug der Allegorese eine schlüssigere Hermeneutik vorgelegt hat. Daneben erscheinen die Charakterisierungen einer konstatierten Veränderung im Inkarnationsverständnis (vgl. „spirituell gemeint“, 89) und zur Entstehung des Reliquienwesens („Totemismus“, 91) verfehlt. Quellenkritisch wäre anhand der „Wende im christlichen Schatzverständnis“ mit Konstantin und Silvester dessen *Vita* im *Liber Pontificalis* eindeutiger als späte Reflexion einer idealisierten Frühzeit zu markieren. Diese (theologischen) *monita* beeinträchtigen den grundsätzlichen Wert der Arbeit aber nicht: B. macht mit seiner Schrift das Thema „Schatz“ für die theologische Forschung nutzbar, und vor allem im Hinblick auf Reliquiensammlungen bzw. das Verhältnis von Reliquie und Reliquiar dürften seine Forschungen spannende Perspektiven ergeben. Zugleich stellen sie aber anders akzentuiert zahlreiche Fragen der Mediävistik neu – wie die nach Öffentlichkeit und Sichtbarkeit, um nur zwei zu nennen –, und bieten zugleich kenntnisreich entwickelt Materialien und Anregungen für weitere Studien.

A. MATENA

3. Systematische Theologie

NEGATIVE THEOLOGIE HEUTE? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition.

Herausgegeben von Alois Halbmayr und Gregor Maria Hoff (Quaestiones Disputatae; 226). Freiburg i. Br.: Herder 2008. 303 S., ISBN 3-451-02226-5.

„Negative Theologie“ (= NTh) hat in der heutigen Gesellschaft Konjunktur. Ein Jahrzehnt nach W. Oelmüller, *Negative Theologie heute. Die Lage der Menschen vor Gott* (1999) ist der neue Bd. erschienen, statt des Untertitels nun mit Fragezeichen. – Nietzsche diagnostizierte seinerzeit (JGB 53): „Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend,

ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.“ Schmid-Salomon (*Wo bitte geht's zu Gott?, fragte das kleine Ferkel*) in der *Tagesspost*: „Ein unvorstellbarer Gott wie der Spinozas oder Meister Eckerts könnte durchaus existieren, der Gott des Katechismus der katholischen Kirche aber wohl eher nicht ... Selbst Richard Dawkins hat sich ja als religiös im Einsteinschen Sinne definiert. Auch ich habe kein Problem mit dem Religionsbegriff Schleiermachers, der Religion als ‚Sinn und Geschmack für das Unendliche‘ begriff ... Im Grunde könnte man uns als radikale Befürworter des jüdischen Bilderverbots betrachten.“ Eine Missdeutung des Bilderverbots, die leider immer wieder selbst bei Theologen begegnet, wie auch die Gärtnerparabel (die den Glauben als Theorie = Hypothesennetz missversteht – hier 102 von H. Keul gelobt). Die Vielfalt und Unklarheit des mit NTh Gemeinten, von der Goteshymnik eines Dionysius bis zur Aufhebung in Anthropologie bei G.-A. Goldschmidt, spricht natürlich schon die Einleitung an – und markiert so zugleich den Status quaestionis nach Abschluss des Buchs. Wie hilfreich ist es jedoch (14), Unsagbarkeit mit Unbegreifbarkeit gleichzusetzen (Adorno – ist doch nur Uneinsichtiges begründungsbedürftig) oder mit Unbeschreiblichkeit (zudem gar wissenschaftlicher – Tractatus, per Notenschrift [H.-J. Schneider] – lässt sich doch nicht einmal eine Farbe beschreiben)? Und wie denkt denkender Glaube Gegenwart, wenn er einfach die gängige Rede vom Gottesfehl und der Abwesenheit Seiner übernimmt?

Das Buch bietet sieben Beiträge „der nachrückenden theologischen Generation“ (17), jeweils von den sechs anderen Beitragenden kommentiert. – Den Anfang macht *Magnus Striet*, Grenzen des Nicht-Sprechens. Er verweist einmal auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, sodann auf Feuerbachs Argument, dass wirkliche Existenz bestimmte Existenz sein muss. Bestehen bleibt freilich die Unvorstellbarkeit göttlicher Freiheit und die Theodizeeproblematik. – *Thomas Schärtl*, „Negationes non summe amamus“ (Duns Scotus), zeigt, dass ein sprachanalytischer Anweg „nicht ohne ein Minimum sprachaffirmativer und sprachoptimistischer Einstellungen“ auskommt (54). Weder vollkommene Kategorientranszendenz noch Typen-Konnex-Transzendenz sind letztlich denkbar. Zur Sprachtranszendenz verweist er auf Analogie und Metapher. – Auch *Johann Ev. Hafner*, Gott als Kontingenznegation, betont, dass die dem Zeitalter entsprechende Tendenz zur negativen Theologie „innere Grenzen zu wahren“ hat. „Sie darf sich nicht so weit entkernen, dass sie unfähig wird, ihre Hauptaufgabe wahrzunehmen: die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Systemtheoretisch untersucht er unterschiedliche Sprechbedingungen: prädikatenlogische-, prädikations-, aussagen- und code-logische (123, Z. 14 v. u.: „entweder ‚p‘ oder ‚q‘“). „Die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz unterscheidet sich von der Differenz zwischen dem Heilige[n – gemeint ist *der Heilige!*] und Transzendenz und Immanenz“ (130). – Im Ausgang von von Balthasars Ästhetik und Metz' Plädoyer für die Opferperspektive bringt *Willibald Sandler*, Negative Theologie in dramatischer Perspektivität, die Innsbrucker Theologie der R. Schwager-Schule ein. – Daran schließt sich *Alois Halbmayr*, Das ideologiekritische Potential negativer Theologie, für die Politische Theologie an, mit Vorstellung von M. Walzer, J.-L. Nancy (Christi Kenosis indes [203] ist – auch gegen Vattimo – nicht die des Vaters!) und Cl. Lefort sowie einem Votum für „Repolitisierung des Privaten“ (207). – Im Fortgang der Akzentverschiebung hin zur NTh zeichnet *Hildegund Keul* Gravuren der Mystik in christlicher Gottesrede nach, vom Schweigen der Frauen angesichts des leeren Grabs (Mk) und der Wo?-Frage Maria Magdalenas bis zur Frage nach der Anwesenheit des Abwesenden in zeitgenössischer Kunst. – „Hermeneutischer Gottesentzug?“ überschreibt schließlich *Gregor Maria Hoff* seine Lektüre von Augustinus' *De Trinitate* (besonders V). Als allmächtig müsse Gott (280f.) „vor seiner freiwilligen Bindung an logische Gesetze“ ihnen gegenüber „souverän sein“? Blicke uns dann in der Tat mehr als nur NTh? (Und mit welchem Recht noch Th?)

In den Kommentaren äußern sich die Beitragenden je von ihren Positionen aus (wie auch der Rezensent), mit Rückfragen, Einreden, Bekräftigung und Ergänzung. Hier dazu erst recht nur Einzelanmerkungen. So dazu, dass für Sandler Analogie ein zentrales Instrument einer „gemäßigten negativen Theologie“ (95) ist (ähnlich fragt 135 Schärtl bei Hafner an), oder Halbmayr gegen das Jakobitendekret (DH 1351) das „Bilderver-

bot“ ins ‚Feld führt (100) und Keul die Metapher als Sprachüberschreitung bezeichnet (103, statt als eigentliches Wortgeschehen, das freilich weder abbildet noch beschreibt). Worte sind eben nicht Zeichen (Hoff 106), die „den Tod der unendlichen Qualifikationen“ sterben.

„Das Subjekt ‚Gott‘ wird also durch Negation bestimmt, aber nur dann, wenn die Prädikate superlativ und nicht privativ verwendet werden“ (Hafner, 114). Doch ist solche „Negation“ noch wirklich eine? (Zumal wenn man bedenkt, dass – entgegen dem Schriftbild – zwar nicht der Erfahrung des Endens, aber dem Gedanken „endlich“ die Idee des Unendlichen vorausgeht.) Was etwa ist bei Schwager „negativ“ außer Kritik an falschen Gottesbildern? Man sollte auch Paradox und Oxymoron, ja noch die Unvereinbarkeit klar vom Widerspruch unterscheiden. Und sind, wie angemerkt, schon einfachste Gegebenheiten unbeschreiblich, so ließe sich andererseits durchaus fragen, wer/was wirklich unaussprechlich und unsagbar wäre (um selbst dann noch, oder eben dann Nichts-sagendes zu verbieten). In einem Bd. verwandter Thematik: *Unmöglichkeiten* (Hg. I. U. Dalferth [u. a.], Tübingen 2009) liest man zum Thema *Hermeneutik und Religion*: „Sprache kann alles sagen. In einem nichttrivialen Sinne gilt, dass es kein Unsagbares gibt“ (183, E. Angehrn); H. J. Schneider (oben zitiert): „Es gibt für die natürliche Sprache (im Unterschied zur Notation) keinen Bereich des Unsagbaren, den wir durch eine besondere Form des Unsinn sprachlich ‚zeigend‘ erreichen können“ (231). Steht das nicht auch für die Bibel so, von der darum H. U. v. Balthasar unmissverständlich erklärt, „dass trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“? (Sein und Nichts in der abendländischen Mystik [Hg. W. Strolz], Freiburg i. Br. 1984, 13). – Beim weisungswidrigen Schweigen der Frauen (Mk 16,7f.) ist es nicht geblieben, sonst gäbe es uns Christen nicht. Und zur „Magdalenensekunde“: „Μή, μου ἄπτου“ (Joh 20,17) besagt nicht „noli me tangere“. Sollte Klammern positiv sein, liebevolle Freigabe hingegen negativ? Im Ganzen aber: Zahlt Theologie hier (unterschiedlich hoch) den Preis für ihren Wissenschaftsanspruch? J. SPLETT

ETHIK DER LEBENSFELDER. Festschrift für Philipp Schmitz SJ. Herausgegeben von *Paul Chummar Chittilappilly* CMI. Freiburg i. Br.: Herder 2010. 368 S., ISBN 978-3-451-34019-2.

Die vorliegende Festschrift für den bekannten Moraltheologen Philipp Schmitz (früher Frankfurt am Main [St. Georgen], ab 1996 Rom [Gregoriana]) enthält 16 Beiträge; auf einige ganz wenige möchte ich etwas näher eingehen. *Josef Schuster* (Verantwortung oder neuronales Ereignis? Ethische Anmerkungen zur Frage der Willensfreiheit, 17–28) bedenkt die Willensfreiheit. Er stellt zunächst fest: „Zumindest bei einem Teil der interessierten Öffentlichkeit hat die Debatte um Determinismus und Willensfreiheit den Eindruck erweckt, als seien es die neurowissenschaftlich engagierten Biologen und Neurologen, die darüber zu befinden hätten, ob es so etwas wie Willensfreiheit gebe oder nicht“ (17). In Wirklichkeit ist das Thema „Freiheit“ in erster Linie *ein*, wenn nicht gar *das* Thema der Philosophie und Theologie. Freiheit ist dabei die Fähigkeit, seinem Willen selbst eine Richtung zu geben. Die Willensfreiheit kann also definiert werden als die Fähigkeit, mich selbst für oder gegen ein bestimmtes (mir physisch mögliches und als sinnvoll erfahrbares) Verhalten zu entscheiden. Innerer Grund der Fähigkeit, sich vom „Trieindruck“, den ein Objekt ausübt, im Einzelnen so zu distanzieren, dass man davon nicht mitgerissen wird, sondern dass es zu einem Nein oder Ja kommen kann, ist die Bindung an allgemeinere und höhere Werthorizonte, letztlich an die Idee des Guten überhaupt. Um dies zu exemplifizieren, scheint es sinnvoll, einige Überlegungen zu den Begriffen der „Verantwortung“ und der „Handlung“ anzustellen. Der Begriff Verantwortung beinhaltet, dass wir in der Regel annehmen können, dass Handlungen von Menschen ausgehen und dass Menschen für diese Handlungen (bzw. für die Unterlassungen) zuständig sind. Diese Überlegung verweist uns auf den Begriff der Handlung, der freilich alles andere als eindeutig ist. Bei einer (rein) deskriptiven Handlungstheorie wird man unterscheiden müssen zwischen den „empirisch aufweisbaren Handlungszusammenhängen“, den „empirisch aufweisbaren Handlungsbedingungen“ und den „empirisch aufweisbaren Handlungsergebnissen“. Diese deskriptiven Handlungstheorien

bleiben freilich im Materiellen stecken, wenn man die intentionalen Aspekte der Handlung vernachlässigt. „Intentionen stoßen uns aber nicht einfach wie Begebenheiten zu. In der Regel wägen wir Gründe und alternative Handlungsmöglichkeiten ab, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen“ (25). In dieser Abwägung „betätigt“ sich die Willensfreiheit. Zum Schluss zieht Schuster aus seinen Überlegungen einige (genauer: 7) Konsequenzen: 1. Wer Freiheit (einschließlich der Willensfreiheit) leugnet, der leugnet die Möglichkeit von Schuld. 2. Freiheit lässt sich mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht beweisen. Dem Naturwissenschaftler fehlt dafür jegliches Instrumentarium. 3. Die Leugnung von Freiheit widerspricht unserer Selbsterfahrung. 4. Gründe bestimmen menschliche Handlungen, aber sie verursachen sie nicht im physikalisch-empirischen Sinne. 5. Der Mensch tut das meiste von dem, was er tut, kraft seines Gehirns; aber nicht das Gehirn entscheidet, sondern der Mensch. 6. Philosophen und Theologen haben die Pflicht, gesicherte Ergebnisse der Neurobiologie anzuerkennen, aber sie müssen zugleich zwischen den wissenschaftlich gesicherten Fakten und der Interpretation dieser Fakten unterscheiden. 7. Für die Moralthologie (wie auch für die philosophische Ethik) stellt sich in der Auseinandersetzung mit der Neurobiologie die folgende Frage: Lässt sich unsere bisher geübte Praxis anders verstehen als unter der Bedingung, dass wir als Menschen frei handeln? Die Antwort kann nur lauten: Nein!

Peter Knauer (Was bedeutet „in sich schlecht“?, 29–43) geht einem Thema nach, das ihn seit Langem beschäftigt. Sein frühester Artikel (zu diesem Problem) stammt aus dem Jahr 1965: „P. Knauer, La détermination du bien et du mal par le principe du double effet, in: NRTh 87 (1965), 356–376“. Zum Hintergrund: Es geht um die Begründung sittlicher Urteile, näherhin um die beiden Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie. Den ersten Argumentationstyp verbindet man mit der deontologischen Ethik, den zweiten mit der teleologischen Ethik. Die deontologische Ethik entstammt der jüdisch-christlichen Gebotsmoral (Dekalog); Ursprung der teleologischen Ethik ist die Frage der Griechen nach dem höchsten Gut oder letzten Ziel des menschlichen Handelns. Nach den teleologischen Theorien ist ausschließliches Kriterium des sittlich richtigen Handelns das außermoralisch Gute. Die deontologischen Theorien könnte man unter der Maxime zusammenfassen: „Tue, was recht ist, ohne Rücksicht auf die Folgen!“ Knauer steht nun ganz entschieden auf dem Boden der teleologischen Ethik. „Um eine Handlung als ‚in sich schlecht‘ zu erweisen, muss man zunächst zeigen, dass sie einen Schaden zulässt oder verursacht. Ohne zumindest vermeintlich einen Schaden zulassen oder verursachen zu wollen, gibt es keine moralische Schlechtigkeit. Nur im Zusammenhang mit einem Schaden kann es moralische Schlechtigkeit geben. Das ist eine grundlegende Voraussetzung jeder Ethik“ (36). Doch nicht jede Handlung, die einen Schaden zulässt oder verursacht, ist tatsächlich moralisch schlecht. Das kann man sich am Beispiel einer zur Lebensrettung notwendigen Amputation verdeutlichen. Der Arzt wird es durchaus bedauern, dem Patienten den Fuß amputieren zu müssen, aber seine Handlung ist ethisch gesehen nur Lebensrettung. Bei der teleologischen Theorie kommt alles darauf an, genau zu erfassen, was mit einem „entsprechenden Grund“ gemeint ist. Ob eine Handlung einen „entsprechenden Grund“ hat oder nicht, das heißt, ob sie dem in ihr angestrebten Wert auch in uneingeschränkter, universaler Betrachtung gerecht wird oder nicht, ist eine objektive Frage, deren Beantwortung nicht von jemandes Belieben abhängig ist. – Die katholische Moralthologie ist (in ihren offiziellen Dokumenten) bisher immer der deontologischen Methode gefolgt. Es kam dann zu a priori-schen All-Aussagen wie etwa: „Die ‚Pille‘ ist immer verboten“. In seinem jüngsten Buch „Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald“ (Freiburg i. Br.: Herder 2010) hat Papst Benedikt XVI. nun erklärt, Kondome seien erlaubt, wenn es einen „entsprechenden Grund“ gebe. Hier steht der Papst offenbar auf dem Boden der teleologischen Ethik. Deutet sich damit in „Rom“ ein Paradigmenwechsel an?

Um die beiden (soeben verhandelten) Typen ethischer Argumentation geht es auch im Aufsatz von *Gerhard Beestmüller* (Gibt es die Folter? Ein Plädoyer für ein absolutes Folterverbot jenseits der Frontstellung von Deontologie und Teleologie, 120–154). Mit dem Hinweis auf die Möglichkeit eines falschen Geständnisses bei unerträglichen Qualen lehnte schon Papst Nikolaus I. (858–867) die Folter als Mittel der Wahrheitssu-

che ab (DH 648). Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 erklärte in Art. 5 die Freiheit von der Folter zu einem Menschenrecht. – Beestermöller geht von folgender Frage aus: „Ist es unter Umständen erlaubt oder gar geboten, zweifelsfrei überführte Terroristen zu foltern, wenn man nur so vielleicht viele Tausende von Menschen vor einem schweren Anschlag bewahren kann?“ (120). Dagegen betont er: „Meine These ist, dass Folter immer und ausnahmslos verboten ist, da sie ihrer Natur nach eine direkte Verletzung des Achtungsanspruchs der Menschenwürde darstellt“ (124). Beestermöller begründet seine These in drei Schritten. Erstens entfaltet er Werner Wolberts Position zur Folter, mit der dieser zu einem teleologisch begründeten, absoluten Folterverbot gelangt. Zweitens skizziert er die Position von Jörg Splett (einem Deontologen), in der dieser in der Folter einen direkten Verstoß gegen die Würde des Menschen sieht. Drittens stellt Beestermöller seine eigene Begründung vor, „die die scharfe Frontstellung von teleologischer und deontologischer Begründungsmethode durchbrechen will. Es soll gezeigt werden, dass Folter menschliche Handlungen ihrer sittlichen Qualität beraubt. Das geschieht, indem sich jemand der sittlichen Entscheidungsfreiheit eines anderen Menschen bemächtigt, so dass dessen (quasi) willentliche Handlungen nicht mehr Manifestation seiner Antwort auf den sittlichen Anspruch sind. So stellt Folter sicher, dass menschliches Handeln anderen Menschen nur noch dienlich ist. Hier wird menschliches Handeln in keiner Weise mehr in seiner Selbstzwecklichkeit respektiert, sondern nur noch als Mittel behandelt“ (126).

Franz-Josef Bormann („Gerechtigkeit“ und „Verantwortung“ im Spiegel der katholischen Soziallehre; 183–200) behandelt die Begriffe „Gerechtigkeit“ und „Verantwortung“ aus dem Blickwinkel der katholischen Soziallehre. Besonders viel hat diese von Aristoteles übernommen; zum einen dadurch, dass sie den Gerechtigkeitsbegriff naturrechtlich fundiert, zum anderen dadurch, dass sie mehrere Arten von Gerechtigkeit unterscheidet. So wird differenziert zwischen einer gesetzlichen Gerechtigkeit, einer distributiven Gerechtigkeit, einer kommutativen und einer Gemeinwohl-Gerechtigkeit, welche ihre Kraft aus dem Gemeinwohl schöpft und darauf achtet, dass die bestehende Ordnung ständig nachgebessert und an die veränderten Gegebenheiten angepasst wird. Die katholische Soziallehre hat natürlich eine Entwicklung vollzogen. Bormann unterscheidet die Grundlegungsphase („*Rerum novarum*“; „*Quadragesimo anno*“) von einer Konsolidierungsphase (Weihnachtsansprache von 1944; „*Mater et magistra*“; „*Pacem in terris*“; „*Populorum progressio*“) und einer Phase der anthropologischen und theologischen Vertiefung („*Laborem exercens*“; „*Sollicitudo rei socialis*“; „*Centesimus annus*“; „*Caritas in veritate*“). Wird der Begriff der Gerechtigkeit in der katholischen Soziallehre breit entfaltet, so gilt dies nicht in gleicher Weise von dem Begriff der Verantwortung. Gerechtigkeit braucht aber Verantwortung, vor allem braucht sie eine „konkrete Verantwortungsübernahme“ (vgl. 196), die kontrolliert und sanktioniert werden müsste. Hier sieht Bormann gravierende Defizite. „Konkret bedeutet dies, dass vor allem global agierende institutionelle Akteure (wie z. B. große Wirtschaftsunternehmen, aber auch politische Akteure wie Staatenverbände) kaum damit rechnen müssen, für die Folgen ihres Handelns zur Rechenschaft gezogen zu werden“ (198).

Zum Schluss soll noch der Beitrag von *Klaus Demmer* (Die Reproduktionsmedizin. Ethisch Nachdenkliches auf ihrem Feld und Umfeld, 286–302) vorgestellt werden. Demmer geht aus von der wachsenden Künstlichkeit des modernen Lebens. „Der Mut zur Künstlichkeit ist im gegenwärtigen Kontext geradezu eine Überlebensfrage. Fragloses Eingebundensein in naturale Vorgaben kann sich niemand leisten“ (288). Bei diesem „Hineinwachsen“ in die Künstlichkeit des Lebens ergeben sich ganz neue ethische Probleme, bei deren Bewältigung oft *Hintergrundannahmen* eine Rolle spielen, die zwar in der Diskussion kaum benannt werden, die aber außerordentlich wichtig sind. „Dem Kenner der Materie wird unschwer auffallen, dass Lehramtspositionen und die Kritiken an ihnen von Hintergrundannahmen bestimmt sind, die nicht für jedermann offen zutage liegen. Sie sind philosophischer, näherhin naturphilosophischer Art“ (297). Die folgenden zwei seien genannt: 1. Die Geister scheiden sich bereits am Potenzialitätsargument. Für das Lehramt gilt: Sein ist Akt, und alles Seiende ist aus Akt und Potenz zusammengesetzt. Dies bedeutet: Mit der Verschmelzung der Zellkerne liegt ein genetisches Programm definitiv vor. Der Embryo ist einmalig, und in dieser Einmalig-

keit liegt der Grund seiner Schutzwürdigkeit. Es mag freilich sein, dass man all dies nur versteht, wenn man die entsprechenden aristotelischen Prämissen der Akt-Potenz-Lehre akzeptiert. 2. Für das Lehramt gilt: Der Embryo ist ein Mensch. Menschliches Leben und personales Leben werden als synonym angesehen. Der Embryo ist also autonom, wenn auch noch nicht autark. In die Autarkie entwickelt er sich erst hinein. Bei diesen Überlegungen privilegiert das Lehramt offensichtlich Thomas von Aquin und die scholastische Tradition. Wer aus anderen Traditionen kommt, mag mit diesen thomistischen Prämissen seine Schwierigkeiten haben. – Demmer gelingt es, die oft sperrigen Argumente des Lehramtes so darzustellen, dass sie auch ein moderner Leser verstehen kann. Demmer übersetzt also religiöse Überzeugungen in nichtreligiöse Sprach- und Denkmuster. Damit beweist er, dass die christliche Religion ein „unverzichtbares Vernunftpotential“ (Habermas) enthält.

Diese wenigen „Kostproben“ aus der Festschrift für Philipp Schmitz mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, dass es sich sehr lohnt, das Buch zu lesen. Abgeschlossen wird die Arbeit durch einen Anhang (Wissenschaftliche Veröffentlichungen von Philipp Schmitz; Promotionen bei Philipp Schmitz; Autorenverzeichnis). Dass hier eine schöne, leserfreundliche und *nicht zu umfangreiche* Festschrift vorliegt, geht wohl auf das Konto des Herausgebers (Paul Chummar Chittilappilly CMI) und des Verlags.

R. SEBOTT S.J.

RUSTER, THOMAS, *Glauben macht den Unterschied* – Das Credo. München: Kösel 2010. 224 S., ISBN 978-3-466-36891-4.

„Mit der dafür nötigen Portion Unbeirrbarkeit“ hat der Autor (= R.) es „unternommen, den christlichen Glauben insgesamt in einem Zuge darzustellen“ (1). Der Ertrag seiner „ganzen bisherigen theologischen Existenz“ sei in dieses Buch eingegangen (219).

Grundvoraussetzung ist, dass Glaube es „mit Realität zu tun hat. Gott ist wirklich“ (ebd.). „Gott existiert. Das ist eine Tatsache“ (11). Man könnte hier fragen, ob eine solche Behauptung sinnvoll ist, solange man nicht zuerst gefragt hat, was unter dem Wort „Gott“ zu verstehen ist und wie man denn überhaupt von Gott noch sprechen kann, wenn er angeblich gar nicht unsere Begriffe füllt. Reicht hier die Antwort: „Gott ist Gott, das heißt: Er ist kein Teil der Welt“ (11)? Oder genügt es, hier den „Glauben“ einzuführen als die Art der Wahrnehmung, die Gott entspricht und die sich nur auf die Wirklichkeit Gottes beziehen kann (ebd.)? Jedenfalls werde, wer „Gott über alles liebt“, von der Selbstbezogenheit freikommen und dadurch überhaupt erst in die Lage versetzt, den Nächsten zu lieben (13). Der Glaube an Gott befreie davon, etwas anderes zu seinem Gott zu machen, das gar nicht Gott ist (15). Natürlich muss man dann wohl doch die Frage stellen: „Welcher Gott?“ (24). Aber der Autor belässt es bei der Auskunft: „Glaube stellt eine persönliche, frei gewählte Beziehung zu dem Gott dar, der nicht von dieser Welt ist und der sich erst von sich aus der Welt in Freiheit zugewandt haben muss, um den Glauben als Antwort zu ermöglichen“ (25). Und Glauben heißt dann eigentlich nur, das Wirklichkeitsverständnis der Bibel zu übernehmen und die ganze Welt mit ihren Augen zu betrachten (30). Von dieser Grundlage her geht der Autor die einzelnen Sätze des Glaubensbekenntnisses an.

Der Beginn des Credo lässt den Autor fragen, wie es außer Gott noch etwas anderes geben kann (38). Aber wissen wir denn wirklich, wer Gott ist, noch ehe wir gesagt haben, dass wir „geschaffen“ sind und was Letzteres genau bedeutet? Nach der Auffassung des Autors stellt Gott die Welt nicht her, wohl aber „lässt er sie entstehen“ und setzt sich zu dem, was da entsteht, in Beziehung (39). Weil Gott vorausgesehen habe, dass eine sich selbst bestimmende Welt zu überwuchernder Selbsterhaltung neige, habe er zugleich mit der Erschaffung der Welt dieser ein Maß gesetzt. So führt R. den Begriff der göttlichen Tora ein: „Mit der Gabe der Tora (des göttlichen Gesetzes) hat Gott alles getan, was er als Gott gegen das Böse tun konnte, vorausgesetzt, dass er überhaupt eine Welt, das heißt etwas anderes außer ihm, entstehen lassen wollte“ (40). Gegenüber den Naturwissenschaften, aufgrund deren Siegeszug es der Natur immer schlechter geht (46), äußert sich der Autor sehr skeptisch: „Kann man als Christ noch in der Naturwissenschaft tätig sein, etwa in einem gentechnischen Labor? Ich halte das für problema-

tisch; aber das müssen christliche Naturwissenschaftler selbst entscheiden“ (47). Die Allmacht Gottes wird mit diesen Worten erläutert: „Gottes transzendente Macht ist eine solche, die andere ermächtigt, sich nicht mit der Macht des Faktischen abzufinden“ (56). Wenn Gott im Glaubensbekenntnis „Vater“ genannt wird, dann geht es um dem zentralen Aspekt „des Freigebens und Wachsenlassens“, den man nur mit dem Vaterbegriff fassen kann (63), zugleich aber geht es auch darum, dass auf einen solchen Vater für immer Verlass ist (65).

Jesus Christus wird im Glaubensbekenntnis als der Herr der Welt, der Glaubenden sowohl wie der Nichtglaubenden bezeichnet (68). Um „Gottessohnschaft“ zu erläutern, „muss man wirklich sehr genau den jüdischen Hintergrund des Juden Jesus im Auge behalten“ (73). Für R. ist Jesus „die Tora in Person“, „ein Mensch, der so lebte, wie Gott es sich von allen Menschen gedacht hatte“ (75), ja, er ist selbst das Gesetz oder Wort Gottes, nicht nur für Israel, sondern für alle Völker. Weil eine so verstandene Gottessohnschaft für das griechisch-philosophische Denken nicht nachvollziehbar war, wurde im Konzil von Nizäa im Jahr 325 erklärt, der Sohn sei „eines Wesens mit dem Vater“, dass aber Christen trotzdem nur an *einen* Gott glauben (80). Nach dem christologischen Konzil von Chalkedon ist Jesus Christus „eine Person in zwei Naturen“, hat also eine göttliche und menschliche Natur und ist „wahrer Gott und wahrer Mensch“. Damit sei die ganze griechische Philosophie durcheinander gewirbelt worden. Die überkommenen philosophischen Begriffe seien gegen ihren Sinn gelesen bzw. ganz neue Begriffe in die Philosophie eingeführt worden. „Selten war die Theologie so kreativ und mutig wie in dieser Zeit“ (80f.)! Auf das chalkedonensische „ohne Vermischung und ohne Trennung“ (= unterscheidende Inbeziehungsetzung) geht der Autor nicht ein, obwohl daran – so meine ich – die Unterscheidbarkeit von einer Gott und Welt vermischenden Mythologie hängt. Es genügt ihm hier, sich auf „biblische Vernunft“ (81) zu beziehen. Mir bleibt die Frage, ob denn die Rede von der Dreifaltigkeit Gottes und vom Gottsein des Menschen Jesus wirklich notwendig sind, um sinnvoll von der Tora, die für den Autor Gottes eigentliche Gabe ist, sprechen zu können.

Zur Jungfrauengeburt heißt es: „Zuletzt kann man auch an die Auferstehung nicht glauben, denn warum sollte man glauben, dass Gott den Tod überwindet, wenn man ihm nicht zutraut, eine jungfräuliche Empfängnis zustande zu bringen“ (90)? Aber wenn Jungfrauengeburt ein Glaubensgegenstand sein soll, dann muss es sich nach DS 3015 inhaltlich um etwas anderes handeln als einen in irgendeiner Weise naturwissenschaftlich beschreibbaren Sachverhalt (vgl. Joh 1,13); solange dies nicht herausgearbeitet wird, wird m. E. das Dogma missverstanden. Es scheint mir nicht auszureichen zu sagen, die jungfräuliche Empfängnis Mariens entstamme „nicht dieser Ordnung der Natur“ (92). Zutreffen mag, dass auch die Kirche ihre eigene „jungfräuliche“ Natur missversteht, wenn sie sich „eine Unternehmensberatung nimmt, wenn sie sich in der Konkurrenz mit anderen religiösen Anbietern profilieren will, wenn sie ihre interne Struktur allein nach Kriterien der Effizienz gestaltet“ (ebd.). In diesem Zusammenhang erläutert der Autor auch, was nach seiner Auffassung mit Erbsünde gemeint ist: Sie entstehe, wenn der natürliche Drang zur Selbsterhaltung und die menschliche Tendenz zur Maßlosigkeit zusammenkämen. Tiere haben keine Erbsünde, denn sie haben nicht die zur Maßlosigkeit tendierende, aus der Vernunft stammende Art des Menschen“ (94). Als ein „gutes Beispiel für Erbsünde“ nennt der Autor den Autoverkehr, in welchem die Tendenz zur Maßlosigkeit einen willkommenen Bestätigungsort findet und dabei ist, die Erde zu einem unbewohnbaren Ort zu machen. Ich würde hier eher von den Folgen der Erbsünde sprechen. Besteht sie nicht eher darin, dass nur Vergänglichkeit und Todesverfallenheit angeboren sind, nicht aber der Glaube?

„Jesus musste sterben, weil die göttliche Gerechtigkeit, die er verkündete, mit der ökonomischen Gerechtigkeit, wie sie zu seiner Zeit herrschte, nicht vereinbar war. Die göttliche Gerechtigkeit gibt Gott die Ehre, die ökonomische Gerechtigkeit richtet sich nach den Profitinteressen der Mächtigen“ (103). „Sein Tod ist die Folge des unaufhebbaren Gegensatzes zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Ordnung der menschlichen, durch die Sünde zur Maßlosigkeit gesteigerten Selbsterhaltung“ (104). Für den Autor ist keine Glaubensaussage heute schwerer zu verstehen als die, dass Christus „für unsere Sünden gestorben sei“ (104), und er erläutert sie dann so: „Der

Gekreuzigte hilft uns, unsere Schuld anzuerkennen und anzunehmen. Das tut er, indem er sich uns zur Seite stellt, uns in unserer Verlassenheit der ausweglosen Schuld nicht alleinlässt“ (109). Auch die Auferstehung kann dann nur „gemäß den Schriften“ richtig verstanden werden (117). „Seine Auferweckung erweckt das Leben neu, das in den Schriften steckt“ (116). Aber kann man für die Wahrheit der Auferstehung mit dem Hinweis eintreten: „Und er ist einigen Leuten erschienen. Sie haben davon erzählt. Also ist das wirklich passiert (wenn man sie nicht als Lügner abstempeln will)“ (120)? Genügt es, festzustellen, dass jemand etwas behauptet, um es als wahr anzuerkennen? Für den Autor gilt: „Man soll den anderen Zeugen glauben, und nicht – wie Thomas – alles selbst überprüfen wollen“ (121).

Die biblische Rede von den „Mächten und Gewalten“, über die Jesus dennoch Herr ist, versteht der Autor in einer höchst aktuellen Weise: Es sind die von Menschen selbst geschaffenen Systeme, die unter der Hand zu einer unkalkulierbaren Macht geworden sind: „Mitten in einem Zeitalter der fortschrittlichsten Verkehrs- und Sicherheitsplanung werden wir der anschwappenden Blechlawinen nicht mehr Herr.“ „Aus der Mitte eines hochrationalen Geldsystems [...] entstehen unbeherrschbare und extrem folgenreiche Krisen“ (129). Christus befreit Menschen aus solchen Zwängen, wie zum Beispiel auch aus diesem: „Das System von Fleischproduktion und -konsum ist ein Machtssystem, bei dem sich die Mächtigen auf Kosten der Schwachen durchsetzen.“ (133).

Für die Frage nach der Hölle: Die Todsünder „werden nicht in die Hölle geworfen, sie sind ja schon in der Hölle, und die Frage ist, ob Gott sie dort wieder herausbekommen wird“ (149). „Die Lehre von der Hölle meint nun: Es gibt solche, die sich aus ihrer Hölle nicht herausrufen lassen“ (ebd.).

Der Autor hatte „einige Bemerkungen“ (83) über die Dreieinigkeit Gottes in Aussicht gestellt: „Philosophisch gesehen kommt die Sache doch nie ganz hin“, weil es nicht so recht gelinge, Einheit und Differenz zusammenzudenken. „Rein biblisch“ dagegen sei die Sache „nicht so schwierig. Dann sieht man: Die Trinität ist eine Aussage über ein Geschehen“ (154). „Indem Jesus die alten Schriften mit ihren Verheißungen wieder lebendig machte, hat er Gott wieder lebendig gemacht.“ „In ihm wurde Gott lebendig, und umgekehrt erfüllte dieser lebendige Gott ihn mit Leben. Und wodurch haben sich die beiden gegenseitig lebendig gemacht? Durch den Heiligen Geist“ (156). „Darum braucht man sich nicht an der logischen Widersprüchlichkeit von 1 = 3 aufzuhalten. Gottes trinitarisches Leben ist reicher, als es eine solche simple Logik erfassen kann“ (157). Ich muss gestehen, dass ich diese Auskünfte für unzureichend halte.

Für den Autor ist in der Kirche das Reich Gottes in der Form der Amtlichkeit gegeben (162). „Das Leben in der Kirche verwandelt den Menschen nach und nach von der amtlich gegebenen Realität zur persönlichen Realität“ (165). Die Sakramente sind dann als „Konfigurationen des Gottesreichs“ (ebd.) zu verstehen. So wurde die Taufe in der alten Kirche „hauptsächlich als Herrschaftswechsel verstanden“ (166). „Wenn wir wieder einen klareren Begriff davon haben, welche Mächte der Sünde und des Todes die Welt heute beherrschen, dann wird die Bedeutung der Taufe umso strahlender hervortreten“ (167). Ähnlich geht der Autor auf die übrigen Sakramente ein (168–177); in Bezug auf ein erneuertes Amtspriestertum plädiert er für eine Art „kirchlicher Gewaltenteilung, nämlich Leitungs-, Lehr- und Heiligungsamt auf unterschiedliche Personengruppen zu verteilen“, wobei aber die Einheit dieser Ämter im Bischofsamt erhalten bleiben müsse (174f.).

Die Zugehörigkeit zum Volk Gottes bringe die Forderung der Kriegsdienstverweigerung mit sich; man kann nicht auf Angehörige des eigenen (Gottes-)Volkes schießen (179). Ebenso möchte der Autor kirchliche Altersvorsorge durch Rücklage von Geld ersetzt wissen durch Fürsorge und Solidarität der Gemeinden (180). Für den Autor hat Luthers Zwei-Reiche-Lehre, wie er sie versteht, zur für ihn wohl bedauerlichen Fehlentwicklung säkularer Staaten im Bereich der christlichen Welt beigetragen (181): Luther „glaubte also nicht, dass die ganze Welt unter die Ordnung des Reiches Gottes gebracht werden kann“ (ebd.). Ähnlich interpretiert er in für meine Begriffe fast abenteuerlicher Weise die unterschiedlichen Auffassungen christlicher Konfessionen über die Eucharistie als unterschiedliche Weisen, das Verhältnis der Ordnung der Selbsterhaltung zur Ordnung des Reiches Gottes zu betrachten (182–185).

In einem Dankwort am Schluss schreibt der Autor, ihn habe mein Buch „Unseren Glauben verstehen“ zu seiner Darlegung des christlichen Glaubens angeregt und ermutigt; er fühle sich „in der Haltung“ mir verwandt, gehe aber in der Frage von Glaube und Vernunft „etwas andere Wege“ (219). Dass er Letzteres tut, kann ich ihm nur bestätigen. Mir ist es wichtig, dass der Glaube sich zwar nicht auf Vernunft stützt oder von ihr herleiten oder auf sie zurückführen lässt, dass aber alle Einwände der Vernunft gegen den Glauben auf deren eigenem Feld beantwortet werden müssen. Nichts kann geglaubt werden, was einer ihre Autonomie wahren Vernunft widerspricht. Man tut auch besser daran, die Existenz Gottes nicht einfach unbefragt vorauszusetzen, sondern nachzuweisen, dass die Welt sich widerspruchsfrei nur beschreiben lässt, wenn sie letztlich als ein restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ... verstanden wird. Hierbei muss das Wort „restlos“ als mit der ganzen konkreten Wirklichkeit der Welt gefüllt verstanden werden. Und die christliche Botschaft erläutert angesichts der Nichtselbstverständlichkeit einer Rede von „Wort Gottes“ gerade und erst durch ihren Inhalt, wie sie dennoch tatsächlich als Wort Gottes verstanden werden kann. Wie will man sonst einem fideistischen Fundamentalismus entgehen? P. KNAUER S.J.

KYRILL <Patriarch Moskovskij i Vseja Rusi> [KYRILL PATRIARCH VON MOSKAU UND DER GANZEN RUS'], *Freiheit und Verantwortung im Einklang*, herausgegeben von *Barbara Hallensleben, Guido Vergauwen* und *Klaus Wyrwoll*, mit einem Geleitwort der Herausgeber (Epiphania; 1). Aus dem Russischen übersetzt von *Xenia Werner*. Freiburg/Schweiz: Institut für Ökumenische Studien 2009. 239 S., ISBN 978-2-9700643-0-5.

Während seines ersten Amtsbesuchs in Russland im Oktober 2010 wurde der neu gewählte Bundespräsident Christian Wulff auch von dem Patriarchen der russisch-orthodoxen Kirche (= ROK), Kyrill (= K.), in dessen Moskauer Amtssitz empfangen. Manche Beobachter befremdete dabei die Parallelen, die das Oberhaupt der russisch-orthodoxen Kirche zwischen der Sowjetunion und dem heutigen Europa im Hinblick auf Gegenwart und Zukunft des christlichen Lebens zog.

Die vorliegende Textsammlung gibt Einblick in K.s Denken und unterstreicht dabei seine Hoffnungen, aber auch Befürchtungen. Die Herausgeber, die ihr Vorwort mit dem 1. Februar 2009, dem Tag der Amtseinsetzung des Patriarchen K., zeichneten, hatten dem Verf. weitgehend die Auswahl der Texte überlassen. Sie sind zu verschiedenen Anlässen über Jahre hinweg zumeist in jener Zeit entstanden, als K. noch Bischof, später Erzbischof und Metropolit von Smolensk und Kaliningrad war. Es sind Vorträge, Reden sowie Beiträge zu Zeitungen und Zeitschriften, die allesamt verstreut und zumeist nur in russischer Sprache publiziert sind. Besonders aufschlussreich ist das ausführliche Gespräch „Dem Bösen widerstehen und das Gute stärken“ (5–24), welches der Metropolit K. im Jahr 2001 mit Igumen Hilarion (Alfejev), dem heutigen Leiter des Außenamtes der ROK, geführt hat.

Allen Beiträgen kommt der Einklang theologischer Ernsthaftigkeit mit einem schnörkellosen Stil zugute. K. vermag den gläubigen Laien ebenso wie den gebildeten Theologen anzusprechen. In allen Überlegungen K.s stehen drei Themen im Mittelpunkt, die immer wieder umkreist werden: 1) das Menschenbild, 2) die säkulare Welt und 3) die Ökumene.

Als Sohn eines Geistlichen unter dem Namen Vladimir Michailovitsch Gundjajev 1946 in Leningrad geboren, war K. 1965 in das Priesterseminar eingetreten und 1969 zum Priester geweiht worden. Die extrem widrigen Bedingungen, denen die Gläubigen in der Sowjetunion ausgesetzt waren, mögen eines der Motive bilden, weswegen sich K. zeitlebens für den Gedanken der weltweiten Ökumene eingesetzt hatte. Der Untertitel der vorliegenden Sammlung lautet nicht von ungefähr „Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft“. Allen Skeptikern und Gegnern der Ökumene innerhalb der ROK zum Trotz legt K. Wert auf das theologische Gespräch, so wie es in einem ebenfalls in der vorliegenden Ausgabe abgedruckten grundlegenden Dokument eines Bischofkonzils der ROK aus dem Jahr 2000 zum Ausdruck gebracht worden war: „Die Fähigkeit zum Dialog mit Andersgläubenden ist abhängig vom Maß der schöpferischen Verwurzelung in der eigenen Tradition!“

Der Schrecken des totalitären Sozialismus noch gewärtig sieht K. im weltanschaulichen Liberalismus eine neue, moderne Form, die zu Beeinträchtigungen des christlichen Bekenntnisses führen kann. Eine vorgebliche Neutralität verdeckt dabei eine uneingestandene Beteiligtheit, die sich weigert, ihren ideologischen Charakter einzugestehen. Dabei beharrt zum Beispiel eine weltanschaulich neutrale universale Zivilreligion darauf, Menschenrechte als etwas von Gott Getrenntes zu betrachten. Weltanschauliche Unversöhnlichkeit wird dabei jenen unterstellt, die anderer Meinung sind!

Am Beispiel der vorgetragenen Menschenrechte befürchtet K. „eine totalitäre Variante von Globalisierung und Universalisierung gegen Wertebewahrung und Traditionsbezogenheit“. In deutlicher Unterscheidung der theozentrischen Tradition von einem anthropozentrischen Humanismus plädiert K. für eine „religiöse Lebensform als Daseinsweise“. Dass er dabei dem Mainstream nicht das Wort redet, irritiert ihn nicht, auch wenn er weiß, dass dies für Irritierung sorgt. So unbeirrt K. für die Werte der von ihm repräsentierten Orthodoxie eintritt, so bewusst ist ihm zugleich die Vielgestaltigkeit der Zivilisationsmodelle: nicht unbedingt jener der Moderne – die neigen zur Uniformität und banaler Gleichförmigkeit. K. verweist vielmehr auf die Geschichte Russlands: „In unserer Geschichte und in der heutigen Realität koexistieren Ost und West, Christentum und Islam, Religiosität und Säkularismus. Rußland kann zum Vorbild für eine neue Weltordnung werden, die nicht eine anonyme Einheit im Rahmen eines gewaltsam aufgezwungenen Wertesystems wäre, was zweifellos zu einer zivilisatorischen Katastrophe führen würde, sondern die harmonische Verbindung einer kulturellen Erfahrung, die auf einer äußerlich differenzierten, im Grunde aber einheitlichen Annahme von sittlichen Werten beruht.“

Ein umfangreicher Dokumentarteil in diesem Bd. enthält zum einen „Zeugnisse gemeinschaftlicher Aufbrüche“ (159–185) und bietet weiterführende Einblicke in „grundlegenden Dokumenten“, die sich den „Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersglaubenden“ (186–219) wie auch „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen“ (220–239) widmen.

Dass mit dieser Ausgabe der Bd. 1 einer neuen ökumenisch ausgerichteten Publikationsreihe – Ephiphania – startet, ist mehr als ein begrüßenswertes Symbol. Den Herausgebern kann nur zugestimmt werden, wenn sie sich selbst bescheiden: „Theologische Einsicht verdankt sich dem Licht der Erscheinung des Herrn, das sich von sich her zeigt und doch unverfügbar bleibt, also nicht zum machtförmigen Herrschaftswissen führen kann.“

V. STREBEL

BARTH, KARL, *Erklärungen des Epheser- und des Jakobusbriefes 1919–1929*. Herausgegeben von Jörg-Michael Bohnet (Gesamtausgabe; Band 46). Zürich: Theologischer Verlag 2009. XXXVII/555 S., ISBN 978-3-290-17538-2.

Zum Wintersemester 1921 erhielt Karl Barth (= B.) einen Ruf; zwar nur auf eine Honorarprofessur speziell für reformierte Theologie, dafür aber an die altherwürdige Georg-August-Universität Göttingen. Dabei konnte er weder ein umfangliches Publikationsverzeichnis vorweisen noch war er überhaupt promoviert. Als Pfarrer einer kleinen Arbeitergemeinde in der Deutschschweiz war er außerdem in einem Zusammenhang tätig, den man kaum als akademisch bezeichnen kann. Ohne dies angestrebt zu haben, sah er sich mit einem Mal auf die akademische Laufbahn gesetzt. Ausschlaggebend für seine Berufung war sein 1919 erstmals publizierter *Römerbrief*. Dessen zweite, grundlegend überarbeitete Fassung erschien drei Jahre später und machte ihren Verf. weit über den deutschen Sprachraum hinaus bekannt. Unter dem Eindruck des *Römerbriefs* formierte sich die Bewegung der dialektischen Theologie, deren Einfluss auf die weitere Entwicklung des Protestantismus erheblich sein sollte.

Die Beschäftigung mit der Bibel war für B. also ein integraler Bestandteil seiner Theologie. Das belegt auch der vorliegende neue Bd. der Gesamtausgabe seiner Werke. Er enthält mehrere bislang unveröffentlichte Auslegungen des Epheser- und des Jakobusbriefs aus den Jahren 1919 bis 1929. Noch als Pfarrer beschäftigte sich B. mit dem Epheserbrief, zu dem er im Winter 1919/1920 einen knappen, offenbar nicht zur Pub-

likation bestimmten Kommentar erstellte. Nicht zuletzt wegen akuten Zeitmangels griff er auf diesen zurück, als er in seinem ersten Semester in Göttingen eine entsprechende Vorlesung hielt. Im Wintersemester 1922/1923 las er dann über den Jakobusbrief und wiederholte dies sechs Jahre später in Münster, wo er inzwischen Professor war.

Jörg-Michael Bohnet, der Herausgeber des Bds., hat in gewiss mühevoller Arbeit eine gründliche Edition der im Basler Karl-Barth-Archiv befindlichen Texte besorgt. Außerdem hat er die zahlreichen Anspielungen und Verweise aufgeschlüsselt, sodass sich bestens nachvollziehen lässt, welche Literatur B. im Einzelnen konsultierte. Instrukтив ist auch das Vorwort, in dem Bohnet den Entstehungszusammenhang der Texte rekonstruiert. Der weiteren Forschung ist damit ein wichtiger Dienst erwiesen. Nicht unerwähnt sei an dieser Stelle allerdings auch Hans-Anton Drewes, Leiter des Archivs, dem sich der zügige Fortgang der Gesamtausgabe in hohem Maße verdankt.

Eine Beschäftigung mit den nun editierten Exegetica lohnt sich erstens, um B.s theologische Entwicklung besser zu verstehen. So wäre es interessant, den zwischen den beiden Fassungen des ‚Römerbriefs‘ geschriebenen Kommentar zum Epheserbrief mit eben diesen zu vergleichen, etwa hinsichtlich des verwendeten Vokabulars. Denn nur die 1922 publizierte Fassung des ‚Römerbriefs‘ fällt durch ihre geradezu expressionistische Sprache auf, während die erste Fassung und der Epheserbriefkommentar diesbezüglich recht konventionell wirken. Hinsichtlich B.s theologischer Entwicklung ist noch etwas anderes zu bemerken: Schon Anfang der zwanziger Jahre hatte es sich eingebürgert, B. als dialektischen Theologen zu bezeichnen. Umso interessanter ist deshalb, wenn er in Bezug auf das erste Kap. des Jakobusbriefs kritische Bemerkungen zur Dialektik macht (256–259). Von einer einseitig eschatologischen Orientierung seines Denkens, die man mit Blick auf den ‚Römerbrief‘ oftmals behauptet hat, kann hier also keine Rede sein. Das würde im Übrigen auch erklären, warum B. sich immer gegen die Kennzeichnung als dialektischer Theologe verwahrt hat. Bezüglich der Dialektik fällt des Weiteren auf, dass B. sie als paulinisch-lutherisch bezeichnet und ihr die Betonung der Wirklichkeit der Erlösung, wie er sie in Jak 1,4 ausgedrückt sieht, entgegenhält (258). Das Merkwürdige, auf das er hinweist, ist der offenkundige Widerspruch neutestamentlicher Aussagen. Diesen löst er aber nicht wie Luther, indem er den Jakobusbrief abtut. Vielmehr arbeitet er heraus, dass die unterschiedlichen und trotzdem im Kanon versammelten Theologen gerade in ihrem Widerspruch über sich selbst hinausweisen, nämlich auf den Gegenstand, den sie mehr schlecht als recht abzubilden versuchen (474–480). Erst so tritt der Glaube in seiner ganzen Abgründigkeit, die zugleich seine Klarheit ist, hervor (480).

Sich mit den Exegetica zu befassen, lohnt noch aus einem zweiten Grund, nämlich wegen B.s Verständnis von Exegese. Auffällig ist zunächst, wie gut sich B. in der neutestamentlichen Forschung auskannte. Die häufigen Verweise auf Studien und Kommentare zum Epheser- bzw. Jakobusbrief sind aber weder Selbstzweck noch bloß gelehrtes Blendwerk. An einer Stelle formuliert B. als Grundsatz, dass entscheidend nicht ist, wer etwas geschrieben hat, sondern was geschrieben steht (50). Sein Interesse an der Bibel ist demnach ein dezidiert sachliches, kein historisches. Aber da das Geschriebene zu einer bestimmten Zeit geschrieben wurde, ist die exegetische Forschung alles andere als überflüssig. Allerdings ist B. ihr gegenüber skeptisch, und das ist eine weitere Auffälligkeit. Nachdem er lang und breit die unterschiedlichen Forschungsmeinungen zur Frage referiert hat, an wen der Epheserbrief nun eigentlich gerichtet sei, erklärt er seinen Studenten: „Ich glaube meiner Pflicht Genüge getan zu haben, wenn ich Sie auf alle diese Möglichkeiten aufmerksam mache, und überlasse es Ihnen, sich darüber zu entscheiden, welche davon die am wenigsten unwahrscheinliche sein dürfte. Die antiquarische Theologie hat jedenfalls angesichts solcher Leistungen keinen Anlass, sich auf die Sicherheit ihrer *Methode* – um von den Ergebnissen nicht zu reden – allzuviel einzubilden“ (66f.). Ähnliche Überlegungen finden sich in der Jakobusbrief-Vorlesung aus dem Wintersemester 1922/1923. Auch hier stellt B. zunächst unterschiedliche Auslegungen vor, um dann anzumerken, dass es sich im Grunde um auf schmalster Basis aufgerichtete Vermutungen handelt (162). Barth

macht also auf die grundsätzliche Beschränkung der historisch-kritischen Methode aufmerksam, die lediglich Wahrscheinlichkeiten anzugeben vermag, nicht jedoch zu Gewissheiten gelangt. Warum er diesen wissenschaftstheoretisch an sich selbstverständlichen Punkt derart betont, wäre näher zu klären. Dazu müsste die Entwicklung der Exegese in den zwanziger Jahren sorgfältig untersucht werden; denn als sich B. im Wintersemester 1928/1929 erneut mit dem Jakobusbrief befasste, stellte er zufrieden fest, dass die Exegeten inzwischen vorsichtiger argumentierten und die Sicherheit, mit der man früher mit historischen Voraussetzungen umging, geschwunden sei (163). Was meint er aber mit „früher“, und worauf bezieht er sich dabei? Hatte B. die Sorge, dass die Exegeten das Wissen an die Stelle des Glaubens rückten? Gerade vor dem Hintergrund der schon lange schwelenden, durch das Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI. wieder einmal aufgeflackerten Debatte um den Status der historisch-kritischen Methode lohnt die Beschäftigung mit den nun edierten Erklärungen des Epheser- und Jakobusbriefs.

Dafür sei abschließend ein dritter, stärker noch systematischer Grund genannt: Immer wieder eingestreut sind Passagen, in denen über das Wesen der Heiligen Schrift reflektiert wird. B. zufolge – um nur ein Beispiel zu nennen (84–89) – teilt sich Gott dem Menschen nicht unmittelbar mit, sondern im Wort. Die einzig mögliche Haltung ihm gegenüber ist der Glaube in seiner ganzen Unsicherheit: „Sähe man die Erfüllung, so wäre die Verheißung nicht *Gottes*verheißung. Hörte Gott in seiner Gabe etwa auf, Geheimnis zu sein, so wäre die Gabe nicht *Gottes*gabe. Nein, hier kommen *wir* an kein Ende, hier müssen *unsere* Hände immer ins Leere greifen, hier winkt *uns* keine Nähe“ (87). Mit Aussagen wie diesen ist ebenso einem naiven Biblizismus wie einer frommen Bibeltheologie gewehrt. Gottes Gegenwart ist immer nur indirekt, doch ist das keineswegs defizitär, weil sie anders als indirekt gar nicht sein kann, soll sie wirklich diejenige Gottes sein. Das ist ein dezidiert theologisches Verständnis des Wesens der Heiligen Schrift, das es wert wäre, weiter diskutiert zu werden.

B. DAHLKE

HEIN, MARTIN, *Weichenstellungen der evangelischen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*. Beiträge zur Kirchengeschichte und Kirchenordnung (Arbeiten zur Kirchengeschichte; Band 109). Berlin: de Gruyter 2009. VII/252 S., ISBN 978-3-11-020530-5.

In diesem Bd. sind 13 Aufsätze, die der Verf., seit einigen Jahren Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte verfasst hat, zusammengestellt. Elf dieser Texte sind kirchengeschichtliche Studien. Ihnen ist eine dogmatische Erörterung zur Frage, wie die Kirche auf Jesus Christus als ihren Ursprung bleibend zurückbezogen ist, da sie ja auch aus seinem Leben und Wirken hervorgegangen ist, vorangestellt: „Jesus Christus und die Kirche“ (3–13). Exegetische und systematische Gesichtspunkte greifen hier ineinander. Die Zusammengehörigkeit Jesu Christi einerseits und der Kirche andererseits wird in einer Weise dargelegt, die in vielem an die laufenden Bemühungen in der Christologie und der Ekklesiologie erinnern. Der letzte in den Bd. aufgenommene Text, der an die kirchengeschichtlichen Aufsätze angefügt ist, ist der Frage nach der „Kirchengeschichte im Religionsunterricht“ (231–243) gewidmet. Hier stellt der Verf. (= H.) einerseits sehr grundsätzliche Erwägungen zum Sinn einer Erforschung der und Beschäftigung mit der Geschichte des Christentums an. Andererseits nimmt er zur neueren Praxis der Vermittlung christentumsgeschichtlichen Wissens im schulischen Religionsunterricht, wie sie in den hessischen Richtlinien für den Religionsunterricht geregelt ist, Stellung.

Die elf Aufsätze zu kirchengeschichtlichen Themen, die durch die beiden schon erwähnten Aufsätze eingerahmt erscheinen, bilden nicht nur dem Umfang, sondern auch ihrer Bedeutung nach die Mitte des Aufsatzbds. In allen Artikeln geht es um die Darstellung kirchengeschichtlicher Ereignisse und kirchengeschichtlich prägender Personen aus dem Bereich der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. Thematisch bewegt sich H. dabei von der Mitte des 19. Jhdts. auf die Mitte des 20. Jhdts. zu. Es ist dabei so etwas wie ein Mosaik aus Einzelbildern entstanden, das gleichwohl einen Eindruck vom ganzen Fluss der neueren Geschichte dieser Kirche vermittelt. Diese Geschichte war eine äußerst bewegte – sowohl auf der Ebene der kirchlichen Strukturen

als auch auf der Ebene der theologischen und politischen Orientierungen. Geschichte, auch Kirchengeschichte, verläuft immer ganz konkret. Dem trägt H. dadurch Rechnung, dass er, was immer er ins Licht hebt, bis in die Details angeschaut hat. Gleichzeitig lässt er Linien, die die Ereignisse untereinander verbinden, erkennbar werden, so dass sich auch epochale Flächen abzeichnen. Was der Autor über die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck und ihre Geschichte seit der Mitte des 19. Jhdts. dargestellt hat, hat über weite Strecken hin exemplarische Bedeutung. Die Geschichte anderer evangelischer Landeskirchen dürfte sich in nicht Wenigem mit dem hier Mitgeteilten decken.

Ein großes Thema in den vorliegenden Aufsätzen betrifft die Beziehung zwischen Kirche und Staat. Bis zum Ende des I. Weltkriegs lebte auch diese Landeskirche im Bündnis von Thron und Altar. Danach musste und wollte sich die Kirche aus ihren eigenen Quellen verstehen und gestalten. Gleichwohl geschah auch dies immer in einem bestimmten geschichtlich-politischen Kontext, der vor allem in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft größte Herausforderungen mit sich brachte. Ein anderes Thema, mit dem sich der Verf. immer wieder befasst, ist der innere Weg seiner Kirche – zum einen auf eine im Bischofsamt zulaufende organisatorische und spirituelle Leitungsstruktur, zum anderen auf eine den gewachsenen Gegebenheiten Rechnung tragende kirchliche Bekenntniseinheit zu. H. erinnert in einigen seiner Texte an bemerkenswerte Persönlichkeiten aus der Geschichte der Kirche: an Hermann Schafft (1883–1959), an Hans von Soden (1881–1945), Bernhard Heppel (1897–1945). In drei Aufsätzen geht es um die Verwicklungen der Kirche in die politischen Wirren, die durch das Dritte Reich ausgelöst worden waren: „Das Jahr 1933 in der Evangelischen Landeskirche in Hessen-Kassel“ (95–109), „Die Stunde der Entscheidung ist da“ – Bekennende Kirche und Schule im Nationalsozialismus“ (145–160), „Großdeutschland ruft zum Dienst!“ Die evangelische Kirche und der 2. Weltkrieg“ (161–178).

Alle Aufsätze zeichnen sich durch die Differenziertheit der Stellungnahmen, durch die gute Lesbarkeit der stoffreichen und wissenschaftlich sorgfältig erarbeiteten Darlegungen und durch die Nachvollziehbarkeit der thematischen Schwerpunktsetzungen aus.

W. LÖSER S.J.

4. Praktische Theologie

DEMEL, SABINE, *Handbuch Kirchenrecht*. Grundbegriffe für Studium und Praxis. Freiburg i. Br.: Herder 2010. 688 S., ISBN 978-3-451-30389-0.

„Dieses Buch für Studium und Praxis ist weder ein Lexikon, noch ein Lehrbuch, doch versucht es, die Vorteile von beiden Gattungen miteinander zu verbinden“ (9). Auswahl und Länge der Artikel sind an dem Kriterium der Praxisrelevanz (in dreifacher Hinsicht) ausgerichtet: 1. Was sorgt immer wieder in der Kirche für Unklarheiten und Missverständnisse? 2. Was ist zwar nicht direkt, aber indirekt für die Praxis notwendig, um andere Bezüge besser zu verstehen? 3. Was ist in der Theorie nicht so zentral, wird aber in der Praxis oft nachgefragt?

Das vorliegende Handbuch hat 143 Stichwörter. Auf einige davon möchte ich etwas näher eingehen. Das Opus beginnt mit dem Begriff „Ablass“ (21–29). Der Ablass ist eine spezifisch katholische Frömmigkeitsübung. Er hat eine doppelte Sinnspitze. Zum einen zielt er auf die Sündenfolgen, die auch bei vergebener Sünde bestehen bleiben und aufgearbeitet werden müssen. Zum anderen bietet er die Solidarität und Stellvertretung der kirchlichen Gemeinschaft für die Aufarbeitung der Sündenfolgen an. *Im Kern ist der Ablass ein Gebet*. Besondere Kennzeichen dieses Gebets sind die Amtlichkeit und die Stellvertretung. Als amtliches Gebet ist der Ablass nicht nur ein privates, sondern ein von der ganzen kirchlichen Gemeinschaft getragenes Gebet. Stellvertretendes Gebet besagt, dass der eine nicht nur für sich selbst, sondern auch für die anderen beten kann. Beide Aspekte zusammen genommen bedeuten, dass die Kirche im Ablass dem einzelnen Gläubigen das Angebot macht, sich ausdrücklich und gleichsam na-

mentlich unter das amtliche und stellvertretende Gebet der Gemeinschaft für seine Person zu stellen.

Die „Abtreibung“ (30–35) wird in c. 1398 folgendermaßen normiert: „Wer eine Abtreibung vornimmt, zieht sich mit erfolgter Ausführung die Tatstrafe der Exkommunikation zu.“ Der Wortlaut dieses Canons bedarf einiger Erläuterungen. Der Begriff „Abtreibung“ war zunächst unklar. Erst 1988 wurde vom Päpstlichen Rat zur Interpretation der kirchlichen Gesetze festgelegt, dass unter Abtreibung jedwede Tötung der unreifen Leibesfrucht nach der Empfängnis gemeint ist. Strafrechtlich relevant wird die Abtreibungstat erst, wenn sie die zwei Kriterien des Vorsatzes und des Erfolges erfüllt. Im kirchlichen Strafrecht gilt der Grundsatz (vgl. c. 1329), dass die Mitwirkung an der Straftat genauso geahndet wird wie die Straftat selbst. Als Täter kommen also neben der schwangeren Frau und der ärztlichen Person, die die Abtreibung vornimmt, auch andere irgendwie Tatbeteiligte in Frage: z. B. der Vater des ungeborenen Kindes, die Eltern der schwangeren Frau, Krankenschwestern usw. Weil in der seit 1995 geltenden Neuregelung des (staatlichen) § 218 StGB die Regelung gilt, dass die für einen Schwangerschaftsabbruch angedrohte Freiheitsstrafe für den Fall zurückgenommen ist, dass u. a. vorher eine Konfliktberatung stattgefunden hat, geriet das katholisch geprägte Beratungsangebot (Caritas; Sozialdienst katholischer Frauen) in Schwierigkeiten. Papst Johannes Paul II. hat 1998 die deutschen Bischöfe gebeten, dafür zu sorgen, dass in kirchlichen Beratungsstellen keine Beratungsscheine mehr ausgestellt werden. Die deutschen Bischöfe sind dieser Bitte nachgekommen. Die dadurch entstandene Lücke will der (nach weltlichem Recht verfasste) Verein „Donum Vitae zur Förderung des Schutzes des menschlichen Lebens e. V.“ schließen. „Maßgeblicher Motor dieser Vereinsgründung ist das Zentralkomitee der deutschen Katholiken“ (42). Mit der Gründung von Donum Vitae steht die Frage im Raum, wie das Engagement von Katholiken in diesem Verein zu bewerten ist. Denn schließlich wird durch Donum Vitae das fortgesetzt, was der Papst in seiner eindringlichen Bitte an die deutschen Bischöfe untersagt hatte.

Auf die „kirchliche Bestattung“ (55–66) haben die Gläubigen ein Grundrecht. Deshalb formuliert c. 1176 § 2: „Den verstorbenen Gläubigen ist nach Maßgabe des Rechts ein kirchliches Begräbnis zu gewähren.“ Aus diesem Grund gehört die kirchliche Begräbnisfeier zu den Amtspflichten des Pfarrers (vgl. c. 530), der im Einzelfall auch einen anderen Priester oder Diakon mit der Begräbnisfeier beauftragen kann; in Ausnahmefällen auch einen Laien. Hinsichtlich der Möglichkeit, eine nichtkatholische Person kirchlich zu beerdigen, gelten folgende Differenzierungen: Katechumenen werden wie Katholiken behandelt, haben also einen Rechtsanspruch auf ein kirchliches Begräbnis. Bei ungetauften Kindern kann der Ortsordinarius ein kirchliches Begräbnis gestatten, muss es aber nicht. Schließlich kann auch nichtkatholischen Christen „nach klugem Ermessen des Ortsordinarius ein kirchliches Begräbnis gewährt werden, wenn nicht ihr gegenteiliger Wille feststeht, und unter der Voraussetzung, dass ein eigener Amtsträger nicht erreicht werden kann“ (c. 1183). Verweigert werden darf das kirchliche Begräbnis nur jenen (katholischen) Christen, die sich ein schwerwiegendes Versagen gegen die Kirche und ihre Lehre haben zuschulden kommen lassen. Offensichtlich besteht in der seelsorglichen Praxis vielfach Unsicherheit darüber, wie bei der Anfrage einer kirchlichen Beerdigung eines Katholiken zu verfahren ist, der aus der Kirche ausgetreten ist. Die deutschen Bischöfe haben in ihrem Schreiben von 2005 mit dem Titel „Tote begraben und Trauernde trösten“ zwei Möglichkeiten vorgeschlagen, wie eine kirchliche Mitwirkung bei der Bestattung eines Katholiken, der aus der Kirche ausgetreten ist, erfolgen kann: a) kirchliches Begräbnis, wenn der Verstorbene vor seinem Tod ein Zeichen der Reue gezeigt hat; b) kein kirchliches Begräbnis, aber eine Teilnahme des Seelsorgers am Begräbnis, wenn der Verstorbene selbst zwar in Distanz zur Kirche gelebt hat, die Angehörigen aber bewusst in und mit der Kirche leben und um Unterstützung der Kirche beim Begräbnis ihres Verstorbenen bitten. Schwierigkeiten bereitet auch die sog. Friedwaldbestattung. Zunächst lehnte die Kirche diese kategorisch ab. Inzwischen haben aber einige Diözesen Kriterien der Vereinbarkeit formuliert. Seelsorgliche Probleme bereiten auch abgetriebene, tot geborene oder während der Geburt verstorbene Kinder mit einem Gewicht unter 500 Gramm. Denn sie gelten als „Fehlgeburten“, für die in vielen Ländern keine gesetzliche Bestattungspflicht besteht. „Daher sind diese

toten Kinder lange Zeit in der Regel wie Klinikmüll verbrannt oder entsorgt worden, in einigen Ländern geschieht das auch noch bis heute“ (62). Die Deutsche Bischofskonferenz hat wiederholt daran erinnert, dass *allen* Kindern, die vor, während oder kurz nach der Geburt gestorben sind, eine Bestattung zusteht. Besonders hervorzuheben ist, dass die deutschen Bischöfe explizit auch die Tot- und Fehlgeburten infolge eines Schwangerschaftsabbruchs in ihre Anregungen einbezogen haben. Das wachsende Bewusstsein für einen christlich angemessenen Umgang mit tot geborenen Kindern hat sich auch liturgisch niedergeschlagen. Die neue Ausgabe des Rituals „Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes“ von 2009 enthält erstmals eine eigene „Feier der gemeinsamen Verabschiedung oder Bestattung von tot geborenen Kindern und Fehlgeburten“.

Das „Diakonat“ (107–112) existiert in der katholischen Kirche heute in den folgenden zwei Ausformungen: als Durchgangsstufe auf dem Weg zum Presbyterat und als eigenständige Wehestufe, das sog. Ständige Diakonat. Bis zur Neufassung der Aussagen zum Wehesakrament durch Papst Benedikt XVI. im Jahr 2009 (MP „Omnium in mentem“) war wiederholt angemahnt worden, dass immer noch kein theologisches Profil des Diakonats entwickelt ist. Eine Hauptursache für dieses Defizit wurde in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über den Diakonat gesehen. Vor allem war bis 2009 lehramtlich ungeklärt geblieben, wie die Konzilsaussage zu deuten ist, dass der Bischof und der Presbyter zum Priestertum geweiht werden, während der Diakon nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung (in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium) geweiht wird (vgl. LG 29,1 i. V. m. LG 21,2 und 28,1). Die Frage, wie sich die Weihe zum Priestertum von der Weihe zur Dienstleistung unterscheidet, hat nun Papst Benedikt XVI. lehramtlich geklärt, indem er c. 1009 durch den folgenden § 3 ergänzt hat: „Die in der Weihe des Episkopats und Presbyterats eingesetzt sind, empfangen die Sendung und die Befugnis, in der Person Christi, des Hauptes, zu handeln; die Diakone aber erhalten die Befähigung, dem Volk Gottes im Dienst der Liturgie, des Wortes und der Caritas zu dienen.“ Diese neue Bestimmung wirft freilich jetzt neue Fragen auf. „Ist der Diakon damit ein Weiheamtsträger bzw. Kleriker zweiter Klasse? Gibt es also Kleriker, die „in der Person Christi, des Hauptes“, handeln, und Kleriker, die das nicht tun? Was unterscheidet dann noch den Diakon vom Laien?“ (109).

Für die „ökumenische Eucharistiegemeinschaft“ (206–215) darf das Folgende gelten: „Es gibt wohl kaum einen anderen Rechtsbereich in der katholischen Kirche, der so kompliziert und diffizil geregelt ist, wie die ökumenische Eucharistiegemeinschaft. Darin spiegelt sich die mehrfache Spannung wider, in der die Eucharistie nach katholischer Glaubensauffassung steht“ (206). Für evangelische Christen normiert c. 844 § 4: „Wenn Todesgefahr besteht oder wenn nach dem Urteil des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz eine andere schwere Notlage dazu drängt, spenden katholische Spender diese Sakramente [gemeint sind Buße, Eucharistie und Krankensalbung] erlaubt auch den übrigen nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Christen, die einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und von sich aus darum bitten, sofern sie bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind.“ Demel möchte diesen Canon rechtlich fortentwickeln. Schlüsselbegriff ist für sie die „*alia gravis necessitas*“ in c. 844 § 4. Diese muss nicht unbedingt physisch sein; es genügt auch eine moralisch-spirituelle oder theologisch-dogmatische Notwendigkeit. Die Autorin erläutert dies an der bekenntnisverschiedenen Ehe. „Um einen theologischen Widerspruch zu vermeiden, sollte der nichtkatholische Partner einer bekenntnisverschiedenen Ehe künftig zum Herrenmahl in der katholischen Kirche zugelassen werden, vorausgesetzt, er ist ökumenisch gesinnt wie bemüht und erfüllt die sonstigen Kriterien für den Kommunionempfang“ (213).

Das Thema „Kirchensteuer“ (362–368) ist in der deutschen Presse ein Dauerbrenner. Die Kirchensteuer regelt der CIC in c. 1263. Dazu kommen Bestimmungen im Grundgesetz, im Reichskonkordat und in verschiedenen Staatsverträgen auf Bundes- und Landesebene. Wichtig ist vor allem das Grundgesetz. In Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV wird den Religionsgesellschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, angeboten, ein Kirchensteuerrecht (nach Maßgabe des Landesrechts) wahrzunehmen.

Gäbe es zum System der Kirchensteuer, das auch in der Schweiz, in Dänemark und in Finnland praktiziert wird, Alternativen? Ja! Man denke an das österreichische Kirchenbeitragssystem, an das Spenden- und Kollektensystem in den USA, an das System der Teilzweckbindung der Einkommensteuer in Spanien, Italien und Ungarn. Das letztere Modell funktioniert so, dass jeder Steuerzahler in seiner Einkommensteuererklärung wählen kann, ob er einen bestimmten Prozentsatz seiner staatlichen Einkommensteuerschuld (in Spanien 0,5 %, in Italien 0,8 %, in Ungarn 1 %) einer Religionsgemeinschaft überlässt oder dem Staat. Demel plädiert sehr entschieden für das deutsche Kirchensteuersystem. „Daher sollten die beiden christlichen Kirchen keine Mühen scheuen, die weitverbreiteten Vorurteile gegen das deutsche Kirchensteuersystem zu entkräften und ihre Mitglieder für diese Finanzierungsform zu gewinnen“ (378).

Die Geburtsstunde der „standesamtlichen Trauung“ (580–588) ist die Neuzeit, näherhin die Epoche der Aufklärung. Sie führte dazu, dass die bisher allgemein geltende Pflicht zur kirchlichen Trauung abgeschafft und durch die Pflicht zur standesamtlichen Trauung ersetzt wurde. Damit war die *Zwangsziviltrauung* geschaffen, die im Zuge der Französischen Revolution 1792 eingeführt und 1803 als einzige mögliche Eheschließungsform in den Code civil übernommen wurde. Diesem französischen Beispiel folgte auch das Deutsche Reich und führte (in der Zeit des Kulturkampfes) 1875 die Ziviltrauung als die im ganzen Reich einheitlich und ausschließlich geltende Form der Eheschließung ein. In Deutschland wurde das staatliche Eheschließungsmonopol noch dadurch verstärkt, dass der kirchliche Amtsträger explizit verpflichtet wurde, eine kirchliche Trauung erst *nach* erfolgter standesamtlicher Trauung vornehmen zu dürfen. Die Zwangszivilhe war damit zu einer *vorgängigen* Zwangszivilhe verschärft worden. Zum 1.1.2009 ist in Deutschland die Pflicht zur vorgängigen Zwangszivilhe (nach 134 Jahren) wieder aufgehoben worden. Damit verbunden ist die Möglichkeit, dass künftig kirchliche Eheschließungen auch ohne (vorherige) standesamtliche Trauung möglich sind. Demzufolge können Brautpaare seit dem 1.1.2009 erstmals zwischen drei Alternativen wählen: 1. Sie können (wie bisher) sowohl zivil als auch kirchlich heiraten, 2. nur zivil heiraten und auf die kirchliche Eheschließung verzichten oder 3. nur kirchlich heiraten ohne zivile Eheschließung. Wer künftig also nur kirchlich heiraten will, darf das (nach staatlichem Recht) tun, muss sich aber darüber im Klaren sein, dass er damit zivilrechtlich weiterhin als unverheiratet gilt. Angesichts der Mehrdimensionalität der Eheschließung als rechtlicher und religiöser Akt haben die deutschen Bischöfe dahingehend reagiert, dass die nun eröffnete Möglichkeit, auf die zivile Trauung gänzlich zu verzichten und sich nur kirchlich trauen zu lassen, von der katholischen Kirche in Deutschland *nur in Ausnahmefällen* gewährt werden wird; vgl. „Ordnung für kirchliche Trauungen bei fehlender Zivileheschließung ab 1. Januar 2009“.

Diese ganz wenigen „Kostproben“ mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, dass es sich sehr lohnt, das vorliegende Handbuch zu konsultieren und zu lesen. Der Autorin gelingt es, die sperrige kirchenrechtliche Materie geradezu spannend darzustellen. Ohne jeden Zweifel liegt hier ein gewichtiges Opus vor! Es würde mich nicht wundern, wenn dieses Buch ein Bestseller wird. Hin und wieder hat sich der Rez. etwas gestört an dem überzogenen „Selbstbewusstsein“ der Autorin. Auf der andern Seite gilt aber auch: Das katholische Kirchenrecht kann „aufmüpfige“ Frauen (vgl. 9: „Vorsicht! Kirchenrecht aus Frauenhand“) dringend gebrauchen. R. SEBOTT S.J.

RIEDEL-SPANGENBERGER, ILONA †, *Die Sakramente der Initiation in der kirchlichen Rechtsordnung*. Eine Untersuchung zur ekklesialen und rechtlichen Bedeutung von Taufe, Firmung und Eucharistie in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der nachfolgenden Rechtsentwicklung. Herausgegeben von *Heribert Hallermann* (Kirchen- und Staatskirchenrecht; Band 10). Paderborn: Schöningh 2009. 232 S., ISBN 978-3-506-76869-8.

Frau Prof. Dr. Dr. Ilona Riedel-Spangenberg, von der die vorliegende Arbeit stammt, ist (leider viel zu früh!) am 16. Juli 2007 verstorben. Orientiert an der historischen Entwicklung des Kirchenrechts und an den theologischen Vorgaben des Zweiten Vati-

kanischen Konzils lag der Schwerpunkt ihrer Forschung und Lehre auf der Untersuchung der ekklesialen Strukturelemente und ihrer Beziehung zu den rechtlichen Institutionen und den kirchlichen Gesetzen. Theologisch zentral und zugleich juristisch relevant war für sie die Vorstellung der Kirche als *Communio*. Auf der Grundlage dieses Ansatzes lagen ihre wissenschaftlichen Arbeiten und Forschungsprojekte. Einen besonderen Namen hat sie sich gemacht als Herausgeberin des dreibändigen Standardwerks „Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht“.

Hier vorgestellt werden soll jetzt die bislang unveröffentlichte *kanonistische* Doktor-dissertation „Die Sakramente der Initiation in der kirchlichen Rechtsordnung“. Riedel-Spangenberg (= R.-S.) hat diese Arbeit im Jahre 1996 in der vorliegenden Form fertiggestellt. Aufgrund dieser Dissertation wurde sie 1997 von der Università Pontificia Salesiana in Rom zum Dr. iur. can. promoviert. Ein „Estratto dalla tesi Dottorale“ wurde im Jahre 2000 als Tesi n. 435 nach Maßgabe der Statuten der Universität veröffentlicht. Die vollständige Fassung der Dissertation konnte bislang jedoch noch nicht erscheinen. Eine Überarbeitung und Ergänzung der Arbeit stand immer noch auf der Agenda von R.-S. So ist die vorliegende Arbeit an manchen Stellen unvollendet geblieben. „Diese nachgelassene Arbeit wurde vom Herausgeber [Heribert Hallermann] für die Veröffentlichung nur geringfügig überarbeitet und korrigiert: Es sollte nach Möglichkeit die eigene Handschrift der Verfasserin sichtbar bleiben“ (12).

Die vorliegende Arbeit hat die folgenden vier Teile: 1. Der Gedanke der Initiation und seine christliche Bedeutung (25–54); 2. Die derzeit geltende theologische Grundlegung der Initiations sakramente (55–92); 3. Die Initiations sakramente in der Rechtsentwicklung bis zum Erscheinen des Codex Iuris Canonici von 1983 (93–121); 4. Die Initiations sakramente im Codex Iuris Canonici (123–198).

Ich möchte jetzt versuchen, die Grundlinien der vorliegenden Arbeit ganz kurz nachzuzeichnen. Die Initiation (= I.) im Sinne der Einführung und Einweihung ist ein *Terminus technicus* der antiken Religionsgeschichte, der die rituell sich vollziehende Annäherung an ein Mysterium und das Recht auf Zutritt zu einer Mysteriengemeinschaft bezeichnet. Die I. ist also die kultisch vollzogene Eingliederung einzelner Bewerber in eine bestimmte Mysteriengemeinschaft, ihre Kultvollzüge und Heilserwartungen. Im Christentum meint die I. die katechumenale und sakramentale Einführung sowie die rechtliche Eingliederung in die Kirche Jesu Christi. Sie hat eine personal-individuelle und zugleich sozial-ekklesiale Dimension, indem sie den Weg des einzelnen Menschen zum Glauben, seine Verbindung mit Gott durch Jesus Christus und seine Eingliederung in die Gemeinschaft der Glaubenden umschreibt. Als einheitliches Geschehen der I. stehen die Sakramente der Taufe, der Firmung und der Eucharistie als die fundamentalen Sakramente am Anfang des kirchlichen Eingliederungsprozesses. Die dazu zentrale Aussage steht in Vat. II LG 11.

Die drei Sakramente der I. bildeten in der frühen Kirche eine (in einer einzigen gottesdienstlichen Feier vollzogene) Einheit und bestimmen noch heute die in den Kirchen des Ostens geübte Praxis, diese Sakramente in einer einzigen Feier zu spenden. In der Kirche des Westens bildete sich dagegen der gestufte Charakter der I. heraus. Infolgedessen wurden diese Sakramente bis zum Vat. II ausschließlich voneinander getrennt gespendet, indem sie jeweils von der Reife und Disposition des Empfängers abhängig gemacht wurden. Die Betonung der ekklesialen Dimension der drei gemeinten Sakramente durch das Vat. II führte schließlich zur Wiederbelebung des altkirchlichen Verständnisses von der christlichen I., wonach Taufe, Firmung und Eucharistie zwar voneinander unterschieden, nicht aber als getrennte, sondern aufeinander bezogene Stufen der I. angesehen werden (vgl. LG 11 und 31). Der universalkirchliche Gesetzgeber hat schließlich im c. 842 § 2 abschließend formuliert: „Sacramenta baptismi, confirmationis et sanctissimae Eucharistiae ita inter se coalescunt, ut ad plenam initiationem christianam requirantur.“

Ein Quellenverzeichnis (199–201), ein Literaturverzeichnis (203–209), der Nachruf auf Ilona Riedel-Spangenberg (211–215) und ihre Gesamtbibliographie (217–232) schließen dieses schöne Buch ab. Es war eine glückliche Idee von Heribert Hallermann, diese bisher unveröffentlichte Arbeit der verstorbenen Kollegin einem breiteren Publikum bekannt zu machen.

R. SEBOTT S.J.

NOSSOL, ALFONS, *Glück in der Liebe* [Rückblick auf mein Leben/Arzbisкуп Nossol <dt.>]. Herausgegeben von *Krzysztof Zyzik* und *Krzysztof Ogiolda*. Aus dem Polnischen übersetzt von *Winfried Lipscher*. Sankt Ottilien: EOS Verlag 2010. 222 S., ISBN 978-3-8306-74344.

Zwei Journalisten der in Oppeln erscheinenden Zeitung „Nowa Trybuna Opolska“, Krzysztof Zyzik und Krzysztof Ogiolda, haben ein langes Gespräch mit Erzbischof Alfons Nossol (geb. 1932) geführt und schriftlich festgehalten. 2007 erschien es als Buch. Dieses Buch ist nun ins Deutsche übersetzt und veröffentlicht worden. Dass dies geschehen ist, ist allen Dankes würdig; denn es gewährt Einblick in das Leben und Wirken eines bedeutenden Zeitgenossen, der als schlesischer Bürger, als Wissenschaftler (in der Theologie) und als Bischof in Oppeln in beispielhafter Weise versöhnend tätig war – versöhnend zwischen Polen und Deutschland, versöhnend zwischen Kirche und Welt, versöhnend zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation und der Orthodoxie, versöhnend zwischen den Menschen, denen er sich verbunden und verpflichtet wusste, insbesondere als Bischof von Oppeln.

Die beiden Journalisten haben viele Fragen gestellt; Alfons Nossol hat sie beantwortet. Die Antworten zeugen von einer umfassenden Bildung und gleichzeitig kommen sie, wie man hier mit gutem Grund formulieren kann, „aus dem Herzen“. Sie lassen einen Menschen erkennen, der in aller Klarheit Stellung bezieht und gleichzeitig von einer bewegendem Herzlichkeit und Liebenswürdigkeit bestimmt ist. Er ist in seiner schlesischen Heimat verwurzelt, aber er bewegt sich doch auch in weiten Räumen. Dabei ist vor allem an Deutschland und Schweden zu denken. Alfons Nossol war von Kindheit an in der katholischen Kirche beheimatet, der Kirche, der er schließlich als Theologe und als Bischof dienen durfte. Aber sein Blick geht doch auch weiter: in die Welt der Politik, der Kunst, der Wissenschaften. So verkörpert er in eindrucksvoller Weise das versöhnte Miteinander unterschiedlicher Wirklichkeiten. Alles, was man in diesem Buch lesen kann, ist zunächst lebendig gesprochen worden. Der Leser fühlt sich unmittelbar angesprochen, ja ins Gespräch aufgenommen.

Das Buch ist in zehn Kap. gegliedert. Sie alle zeigen ein Miteinander von Biographischem und Thematischem. Dies sind die Überschriften, die die Weite und Breite des Mitgeteilten ahnen lassen: „Jugendzeit und Elternhaus“, „Berufung, Priestertum, Bischofsamt“, „Konfrontiert mit dem Leiden“, „Im Dienst der Versöhnung“, „Freund zweier Päpste“, „Ökumene“, „Magisches Schlesien“, „Meine Universität“, „Die Kirche am Pranger“, „Träume und Leidenschaften“. Diese Kap. sind von zwei Texten eingrahmt, die ein deutscher Politiker – Bernhard Vogel – und ein im europäischen Rahmen tätiger Politiker – Hans Pöttering – beigetragen haben. Sie würdigen den wirksamen Beitrag von Alfons Nossol zu allen Bemühungen um eine Versöhnung der Völker und der Kulturen, vor allem Polens und Deutschlands, sei es im politischen, sei es im kirchlichen Rahmen.

So liegt mit diesem „Rückblick auf mein Leben“ des Oppelner Bischofs Alfons Nossol ein ermutigendes Zeugnis eines weltoffenen, menschenfreundlichen Christen vor uns.
W. LÖSER S.J.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 2 · 2011

ABHANDLUNGEN

Bernd Irlenborn

Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung 161

Knut Wenzel

Theologische Implikationen säkularer Philosophie?

Vom „Kampf um Anerkennung“ zur Anerkennung unbedingten
Anerkanntseins

182

Traugott Koch

Die Naturwissenschaft, die Lebenswelt und das Wunder des Lebens

201

Jan-Heiner Tück

„Bei Gott gibt es keine Gewalt“. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik
theologisch zu denken gibt

222

BEITRAG

Werner Löser S.J.

Gestalt und Botschaft Jesu. Einige Beobachtungen zum zweiten Teil
des Werkes Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“

254

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. DR. BERND IRLENBORN

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: b.irlenborn@theol-fakultaet-pb.de

PROF. DR. KNUT WENZEL

Johann Wolfgang Goethe-Universität
FB 07 – Katholische Theologie
Professur für Dogmatik und
Fundamentaltheologie
Grüneburgplatz 1
60323 Frankfurt am Main
E-Mail: K.Wenzel@em.uni-frankfurt.de

PROF. DR. TRAU GOTT KOCH

Wendlohstraße 86H
22459 Hamburg

UNIV.-PROF. DR. JAN-HEINER TÜCK

Institut für Dogmatische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
E-Mail: jan-heiner.tueck@univie.ac.at

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Religionstheologischer Inklusivismus

Eine philosophische Rechtfertigung¹

VON BERND IRLENBORN

1. Einleitung

Religionstheologisch sind drei affirmative Verhältnisbestimmungen für die Vielheit divergierender religiöser Wahrheitsansprüche bekannt: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Die beiden ersten sind verwandte Positionen, insofern beide die Superiorität einer einzigen Religion behaupten. Sie unterscheiden sich insofern, als die fremde Religion für den Exklusivisten als ganze, für den Inklusivisten nur partiell unwahr ist. Der semantisch kaum noch eingrenzbare Begriff „Pluralismus“ schließt religionstheologisch in der Regel einige, mehrere oder alle der folgenden Annahmen ein: (a) Die Vielfalt von Meinungen und Weltbildern ist faktisch unübersteigbar und normativ anzuerkennen; (b) die fremde Überzeugung ist der eigenen gegenüber weder inferior noch falsch; (c) es gibt keine allgemein anerkannte Metaposition zur Beurteilung rivalisierender Geltungsansprüche; (d) religiöse Wahrheitsansprüche sind bestenfalls in mythologischem oder relativem Sinne wahr.²

Die Geltung des Dreierschemas ist aus verschiedenen Gründen umstritten.³ Kritikpunkte sind beispielsweise, dass dieses Schema als solches unbrauchbar sei oder dass es noch weitere Modelle neben diesen dreien gebe. Als Ersatz oder Ergänzung dafür werden etwa die komparative Theologie⁴, der religionstheologische Relativismus⁵ oder auch ein Interiorismus genannt⁶. Die pauschale Kritik an diesem Schema ist meiner Ansicht nach nicht stichhaltig. Es ist hier nicht der Ort, dies im Einzelnen zu begründen. Ich gehe davon aus, dass das Dreierschema alle logischen Möglichkeiten einer affirmativen interreligiösen Verhältnisbestimmung umfasst⁷ und in der

¹ Für kritische Hinweise zu früheren Versionen dieses Beitrags danke ich Erik Baldwin, Andreas Koritensky und den anonymen Gutachtern von *Theologie und Philosophie*.

² Vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven/London 2004, 362–376.

³ Vgl. dazu G. D'Costa, *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religion*, Oxford 2009, 34–37; Ch. Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005, 79–95.

⁴ Vgl. zu den verschiedenen Entwürfen komparativer Theologie: F. X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010; R. Bernhardt/K. von Stosch (Hgg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009.

⁵ Vgl. J. Runzo, *Reason, Relativism, and God*, London 1986.

⁶ Vgl. G. Gäde, *Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Paderborn 2010.

⁷ In diesem Punkt stimme ich mit Schmidt-Leukel überein: P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 70 f.

Analyse von religiösen Geltungsansprüchen, ohne performativen Selbstwiderspruch, unhintergebar ist. Diese Verhältnisbestimmung kann nicht nur auf der Ebene von Religionen angesetzt werden, sondern auch auf der von einzelnen religiösen Überzeugungen. Hier sind Differenzierungen möglich, etwa dass Anhänger einer bestimmten Religion in der einen theologischen Hinsicht inklusivistisch denken (beispielsweise bezüglich des Schutzes menschlichen Lebens), in einer anderen Hinsicht jedoch exklusivistisch (beispielsweise in der These, dass es Heil nur durch Jesus Christus gebe). Solche Differenzierungen ändern aber nichts an der Relevanz des Dreierchemas.

Gerade in der katholischen Tradition ist der Inklusivismus die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und im Gefolge der Überlegungen von Karl Rahner lehramtlich favorisierte und auch religionstheologisch weit verbreitete Position.⁸ Schaut man dagegen auf den angelsächsischen Bereich und das weite Feld der analytischen Religionsphilosophie, so fällt eine erstaunliche Nichtberücksichtigung oder Distanz gerade in Bezug zum inklusivistischen Konzept auf. Im Hinblick auf die philosophische Analyse religiöser Pluralität schlagen sich die meisten theistischen Religionsphilosophen innerhalb der analytischen Tradition entweder auf die Seite des Pluralismus oder auf die des Exklusivismus. Einige Schlaglichter dazu: Im Vorwort zu ihrer einschlägigen Aufsatzsammlung zu diesem Thema nennen Philip L. Quinn und Kevin Meeker Pluralismus und Exklusivismus „the most fully developed positions“.⁹ Für David Basinger gibt es sogar nur „two basic responses to the reality of religious diversity: religious exclusivism and religious pluralism“.¹⁰ Dagegen erfährt die inklusivistische Position innerhalb der analytischen Religionsphilosophie keinen ähnlichen Zuspruch. Quinn und Meeker betonen beispielsweise im Vergleich zu den beiden konkurrierenden Modellen: „Inclusivism faces a less certain future, however.“¹¹ Für John Hick stellt die inklusivistische Position gar eine „astonishing doctrine“ dar, da sie einen Superioritätsanspruch verbinden will mit der Anerkennung fremdreligiöser Wahrheitsansprüche.¹² Für den Exklusivisten Harold A. Netland umfasst der Inklusivismus mehrere „somewhat ambiguous principles“, die von Inklusivisten ganz unterschiedlich gedeutet würden.¹³ In

⁸ Vgl. K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Band 5, Zürich 1962, 136–158; M. Bongardt, Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, in: *SaThZ* 4 (2000), 142–154. Von evangelischer Seite vgl. beispielsweise R. Bernhardt, Ende des Dialogs. Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005, 206 f.

⁹ K. Meeker/P. L. Quinn, Introduction, in: *Dies.* (Hgg.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, New York 2000, 1–37, 27.

¹⁰ D. Basinger, *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*, Aldershot [u. a.] 2002, 4.

¹¹ Meeker/Quinn, Introduction, 27.

¹² J. Hick, Religious Pluralism and Salvation, in: *FaPh* 5 (1988), 365–377, 376.

¹³ H. A. Netland, Inclusivism and Exclusivism, in: C. Meister/P. Copan (Hgg.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, New York 2010, 226–236, 228.

dem neu erschienenen, groß angelegten *Oxford Handbook of Religious Diversity* finden sich eigene Beiträge zum religionstheologischen Pluralismus, Exklusivismus und Relativismus, nicht aber zum Inklusivismus.¹⁴

Die Vorbehalte gegen den Inklusivismus in der angelsächsischen Religionsphilosophie haben mindestens drei Ursachen. Die erste Ursache ist, dass die inklusivistische Position gar nicht philosophisch als solche bedacht und analysiert, sondern, so zumindest bei manchen analytischen Religionsphilosophen, einfach unter dem Titel „soft exclusivism“ angeführt wird¹⁵ – zu Unrecht, wie ich im Folgenden zeigen werde. Eine zweite Ursache für diese Vorbehalte kann man darin sehen, dass gerade der Exklusivismus – als direktes Konkurrenzmodell des Inklusivismus mit einem Superioritätsanspruch der eigenen Religion – innerhalb der Riege analytischer Religionsphilosophinnen und -philosophen im Gegensatz etwa zum deutschsprachigen Bereich überaus stark vertreten ist.¹⁶ Diese Neigung zum Exklusivismus hat wiederum verschiedene Motive, die zum einen in der logischen Ausrichtung analytischen Philosophierens zu finden sind, zum anderen in der zum Teil sehr affirmativen und plakativen konfessionellen Bindung analytischer Denkerinnen und Denker.¹⁷ Eine dritte Ursache für die Reserviertheit der analytischen Religionsphilosophie gegenüber dem Inklusivismus liegt sicherlich darin, dass dieses Modell, wie etwa Jonathan L. Kvanvig herausstellt, die philosophisch am schwierigsten zu klärende Position innerhalb des Dreier-schemas darstellt.¹⁸ Die aus logischer Sicht am einfachsten zu behauptende und gegen Einwände zu verteidigende Sicht ist der Exklusivismus. So heißt es unmissverständlich bei Peter van Inwagen:

The only way to avoid being a religious exclusivist (other than denying the principle of non-contradiction) is therefore to have no religious beliefs.¹⁹

Ich werde in diesem Beitrag gegen die geschilderten Vorbehalte und für das inklusivistische Modell argumentieren. Neu daran ist, dass dieses Plädoyer nicht aus theologischer, sondern aus philosophischer Perspektive erfolgen soll. Bislang wurden, insbesondere in der deutschsprachigen Literatur, allein theologische Gründe für diese Position angeführt. Wie Quinn und

¹⁴ Siehe C. Meister (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford 2010.

¹⁵ Basinger, *Religious Diversity*, 5.

¹⁶ Vgl. beispielsweise A. Plantinga, *Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism*, in: T. D. Senor (Hg.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Ithaca/London 1995, 191–205; P. van Inwagen: *Non Est Hic*, in: Senor (Hg.), *Rationality*, 216–241; W. L. Craig, „No Other Name“: A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ, in: Quinn/Meeker (Hgg.), *The Philosophical Challenge*, 38–53; J. I. Gellman, *In Defense of Contented Religious Exclusivism*, in: *RelSt* 36 (2000), 401–417; H. A. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Vancouver 1997.

¹⁷ Ein gutes Beispiel dafür ist Alvin Plantinga und sein Bekenntnis zum Calvinismus. Vgl. *Plantinga*, *Pluralism*; *ders.*, *Reply to Professor Hick*, in: J. Hick (Hg.), *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Basingstoke 2001, 52–56.

¹⁸ J. L. Kvanvig, *Religious Pluralism and the Buridan's Ass Paradox*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 1 (2009), 1–26, 3.

¹⁹ P. van Inwagen, *Reply to Professor Hick*, in: Hick (Hg.), *Dialogues*, 60.

Meeker ausdrücklich hervorheben, gibt es in der analytischen Religionsphilosophie bislang noch keine philosophische Rechtfertigung des Inklusivismus, die ähnlich ausgearbeitet und fundiert wäre wie etwa William P. Alstons Verteidigung des Exklusivismus oder John Hicks Verteidigung des Pluralismus.²⁰ Natürlich kann dieses Defizit, was den Vergleich zu den prominenten Entwürfen von Alston und Hick angeht, auch hier nicht behoben und kann keine auch nur im Ansatz ähnlich detaillierte philosophische Rechtfertigung des inklusivistischen Standpunktes skizziert werden. Mir geht es in diesem Beitrag allein darum, propädeutisch einige Überlegungen und Argumente vorzustellen, die in die Richtung des Desiderats einer ausgearbeiteten philosophischen Verteidigung des Inklusivismus gehen sollen, und die dazu beitragen, diese Position, auch gemessen an den Standards analytischen Denkens, als eigenständige und begründete auszuweisen.

Wichtig ist es jedoch klarzustellen, dass eine solche propädeutische Rechtfertigung des Inklusivismus nicht darauf abzielt, nur apologetisch bloß eine argumentative Lücke zu füllen oder ein hermeneutisches Defizit abzarbeiten, was die Gleichbehandlung der drei Modelle angeht. Gerade in Bezug auf die gegenwärtige Herausforderung religiöser Pluralität scheint mir die inklusivistische Position im Vergleich zu den beiden konkurrierenden Modellen philosophisch anspruchsvoller, theologisch überzeugender und selbst politisch angemessener zu sein: Sie ermöglicht als einzige in Bezug auf die beiden anderen Modelle, eine Pluralität von konkurrierenden Wahrheitsansprüchen so zu vermitteln, dass diese weder zu bloß mythologischen Behauptungen degradiert werden (wie etwa in John Hicks Pluralismus) und damit dem Selbstverständnis religiöser Menschen widersprechen, noch dass nur ein exklusiver Teil dieser Ansprüche, der einer einzig wahren Religion entstammt, als berechtigt, der fremdreligiöse Rest dagegen ohne weitere konzeptuelle Differenzierungsmöglichkeit als unberechtigt und falsch verstanden wird (wie etwa im Exklusivismus von William L. Craig oder Harold Netland). Es ist hier nicht der Ort, um auf die umfangreichen Debatten innerhalb der analytischen Religionsphilosophie um die Modelle des Exklusivismus und Pluralismus einzugehen und sich mit den beiden Standpunkten kritisch auseinanderzusetzen. Es soll nur deutlich werden, dass beide Positionen nicht die philosophisch einzig vertretbaren oder gar besten Optionen hinsichtlich der Herausforderung pluraler religiöser Wahrheitsansprüche sind.

Ich werde die von mir vertretene Position „epistemischen Inklusivismus“ nennen, da sie sich in erster Linie mit erkenntnistheoretischen Fragen in Bezug auf plurale und teils inkompatible Wahrheitsansprüche und eben nicht mit theologischen Überlegungen um Heilsfragen beschäftigt. Im zweiten Abschnitt werde ich die These vorstellen und begründen, dass ein

²⁰ *Meeker/Quinn*, Introduction, 27.

solcher epistemischer Inklusivismus allen anderen inklusivistischen Varianten vorangeht, weil die religionstheologische Analyse religiöser Pluralität eine philosophische Analyse religiöser Wahrheitsansprüche voraussetzt. Nach diesen Vorklärungen wird im dritten Abschnitt die theologische Intuition, die mit dem Inklusivismus verbunden ist, philosophisch rekonstruiert. Im vierten Abschnitt werde ich einen konzeptuellen Grundriss der inklusivistischen Position vorstellen. Der fünfte und letzte Abschnitt zieht ein kurzes Fazit.

2. Religiöse Pluralität zwischen Religionstheologie und Religionsphilosophie

Was spricht für die spezifisch religionsphilosophische Analyse der religiösen Pluralität in Abgrenzung zu primär religionstheologischen Ansätzen? Ich vertrete die These, dass die Herausbildung der drei Modelle im Dreierschema auf der Grundlage von erkenntnistheoretischen Überlegungen geschieht. Im Zentrum von interreligiöser Verschiedenheit, beispielsweise bezüglich unterschiedlicher Heilsvorstellungen oder ethischer oder kultischer Verhaltensformen, stehen divergierende religiöse Wahrheitsansprüche. Deshalb setzt die religionstheologische Analyse der Herausforderung religiöser Pluralität eine philosophische Analyse der Vielheit religiöser Wahrheitsbeziehungsweise Geltungsansprüche voraus.²¹

Zu dieser Behauptung zwei Anmerkungen: Zunächst ist festzuhalten, dass Religionen als komplexe Gebilde in ihrem Phänomenbestand natürlich nicht auf propositional strukturierte Glaubensinhalte mit Wahrheitsanspruch reduzierbar sind. Offenkundig enthalten Religionen auch eine Vielzahl von praktischen und rituellen Elementen. Nun ist der deskriptive Vergleich religiöser Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten allein eine Aufgabe der Religionswissenschaft. Religionstheologisch und religionsphilosophisch geht es jedoch um normative Urteile mit Wahrheitsanspruch im Kontext der Herausforderung religiöser Pluralität. Weiterhin soll hier nicht in stärkerem Sinne behauptet werden, dass solche Glaubensinhalte mit Wahrheitsanspruch quasi eine transzendente Bedingungsstufe darstellen, auf die *jede* religiöse Praxis oder Haltung als jeweils bedingte zurückführbar ist. Es geht mir nur um die zentrale Bedeutung solcher Propositionen für die religiöse Praxis und den Kult. Die Reichweite und Modalität dieses Rückbezugs kann hier offenbleiben. Klar scheint mir, dass selbst eine nicht nach den Wahrheitswerten von „wahr“ oder „falsch“ analysierbare medita-

²¹ An dieser Stelle wäre einiges zum Wahrheitsbegriff zu sagen, was jedoch den gesetzten Rahmen sprengen würde. Ich gehe davon aus, dass Wahrheit im Kontext der metaphysischen Voraussetzungen des christlichen Glaubens in einem nicht relativistischen und realistischen Sinne zu verstehen ist. Vgl. als Einführung dazu *Cb. Weidemann*, Theologischer Antirealismus – und warum er so uninteressant ist, in: *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, herausgegeben von *Cb. Halbig [u. a.]*, Frankfurt am Main 2004, 397–427.

tive Anbetung oder liturgische Handlung das Wahrsein und Für-wahr-Halten der Behauptung voraussetzt, dass die bestimmte Gottheit oder die heilige Dimension eben eine solche ist, die meditiert, angebetet oder gelobt werden kann oder muss. Ohne den Rekurs auf solche Wahrheits- oder Geltungsansprüche – selbst wenn sie dem Gläubigen nicht bewusst sind – wäre eine solche religiöse Praxis weder existenziell denkbar noch performativ angemessen. Das gilt im Übrigen auch für den regulativen Umgang mit solchen Glaubensinhalten in einer religiös motivierten Entscheidung für eine bestimmte Lebensform.²²

Die These, dass die religionstheologische Analyse religiöser Pluralität eine philosophische Analyse religiöser Geltungs- und Wahrheitsansprüche voraussetzt, ist natürlich keineswegs selbstverständlich.²³ Sie orientiert sich an den epistemologischen Standards analytischer Religionsphilosophie.²⁴ Die These ist nicht nur umstritten, weil sie die gewohnte Sicht in Frage stellt, die religionstheologische Perspektive sei die vorrangige. Denn gerade aus religionstheologischer Sicht kann man dazu neigen, die grundlegende philosophische Dimension der Analyse religiöser Pluralität auszublenden oder nur als eine Perspektive unter anderen zum Phänomen religiöser Vielheit zu verstehen. Denn gerade religiöse Geltungsbehauptungen, in denen ein Anspruch der Privilegiertheit der eigenen Sichtweise gegenüber anderen Religionen oder religiösen Überzeugungen vertreten wird, scheinen religionstheologischen Verständigungs- und Versöhnungsstrategien im Wege zu sein. Die grundlegende Bedeutung von divergierenden Wahrheitsansprüchen wird in der religionstheologischen Diskussion oft *entweder* nicht wahrgenommen, wenn es einzig um bestimmte theologische Kriterien (zum Beispiel das jeweilige religiöse Heilsverständnis) geht, anhand derer man verschiedene Religionen untersuchen kann; *oder* sie wird bewusst unterschlagen, weil solche Geltungsansprüche die Bemühungen um eine Gleichbehandlung oder gar Gleichstellung von Religionen unterminieren und das ‚Schreckgespenst‘ religiöser Superiorität herbeibeschwören könnten: „Superiorität“ bedeutet ja, dass eine bestimmte Religion einen höchsten Wahrheits- beziehungsweise Geltungsanspruch vertritt und sich damit über andere Religionen stellt.²⁵

²² Vgl. zur grundlegenden Bedeutung von christlichen Wahrheitsansprüchen aus theologischer Sicht *Benedictus <Papa, XVI.>/Joseph Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth 2005, 343 f.

²³ Beispielsweise widerspricht sie der scharfen Trennung zwischen Religionstheologie und Epistemologie, die Perry Schmidt-Leukel zieht. Diese Trennung von Schmidt-Leukel interpretiere ich als Versuch, den eigenen pluralistischen Ansatz gegen die logischen und erkenntnistheoretischen Einwände des analytischen Exklusivismus zu immunisieren. Insofern kann Schmidt-Leukel die Berechtigung der exklusivistischen Kritik allein für den Bereich der Epistemologie zugestehen und sie für den Bereich der Religionstheologie verneinen. Vgl. dazu *Schmidt-Leukel*, 72 f.

²⁴ Vgl. exemplarisch zur Analyse von Wahrheitsansprüchen *Plantinga*, Pluralism, 191–201.

²⁵ Vgl. etwa *K. von Stosch*, Christologie im Kontext der Religionstheologie, in: MThZ 60 (2009), 42–50, 42 f. Zielpunkt dieser Superioritäts-Kritik der komparativen Theologie soll sein, „religiöse Andersheit als gleichwertig anzuerkennen“ (ebd. 43). Sollte dieses Unterfangen aus

Die Behauptung, dass die religionstheologische Analyse der Vielheit von Religionen die philosophische Analyse der religiösen Wahrheits- beziehungsweise Geltungsansprüche voraussetzt, möchte ich mit Hilfe von sprechakttheoretischen Überlegungen kurz begründen.²⁶ Eine Überzeugung in Form einer sprachlichen Äußerung zu vertreten heißt, einen Sprechakt zu vollziehen. Überzeugungen bestehen als Sprechakte neben dem Äußerungsakt bekanntlich aus drei Akten, dem illokutionären, propositionalen und perlokutionären Akt.²⁷ Im Blick auf den beispielhaften Sprechakt „Ich bin überzeugt, dass Gott allmächtig ist“, kann man formal festhalten: Mit dem propositionalen Akt wird vom Referenzobjekt „Gott“ prädiert, dass diesem Referenten die Eigenschaft „allmächtig sein“ zukommt. Der propositionale Akt kann sprechakttheoretisch nicht selbstständig vorkommen, ohne den durch Regeln geleiteten illokutionären Akt. Dieser Akt bringt hier mit dem Operator „überzeugt sein“ eine bestimmte epistemische Einstellung zur geäußerten Proposition und damit die illokutionäre Besonderheit zum Ausdruck, die sich von anderen epistemischen Einstellungen wie „wissen“, „zweifeln“, „meinen“ unterscheidet. Der perlokutionäre Akt bezieht sich auf die Wirkung, die der Sprechakt beim Hörer erzielt. Wichtig in diesem Kontext ist, dass Überzeugungen zu den assertiven Sprechakten gehören. Sie behaupten die Wahrheit einer Proposition und stellen insofern performativ einen Geltungsanspruch auf. Assertive Sprechakte legen eine Sprecherin auf die Wahrheit einer Proposition und damit auf einen behaupteten Sachverhalt in der Welt fest.²⁸ Die Überzeugung „dass p “ schließt die Überzeugungen ein „es ist wahr, dass p “ und „ich halte p für wahr“. Assertiva können wahr oder falsch sein. Sie beschreiben den epistemischen Zustand des Für-wahr-Haltens einer Proposition durch einen Sprecher: Indem der illokutionäre Akt vollzogen und damit performativ etwas behauptet wird, wird zugleich der Anspruch erhoben, dass die behauptete Aussage *wahr* ist.²⁹ Dieser Geltungsanspruch besitzt notwendig einen exklusiven

einer bestimmten religiösen Perspektive geschehen, in der Geltungsansprüche behauptet werden (und nicht nur von einer vagen Metaperspektive aus), sehe ich nicht, wie dieser Anerkennungsversuch ohne logische und erkenntnistheoretische Widersprüche möglich sein soll.

²⁶ Damit grenze ich mich von Versuchen ab, die epistemische Bestimmung von religiösen Überzeugungen allein mit Hilfe des Konzepts des späten Wittgensteins zu klären. Vgl. *J. W. McClelland/J. M. Smith*, *Convictions: Defusing Religious Relativism*, Eugene/Oregon, 2. Auflage 1994, 47–79; *K. von Stosch*, Was sind religiöse Überzeugungen?, in: *H. Joas* (Hg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?*, Göttingen 2003, 103–146; *T. Schärfl*, *Glaubens-Überzeugung*. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens, Münster 2007, 181–212, 269–288. Zum einen muss man nicht sofort auf den holistischen und zum Fideismus neigenden Begriff des Weltbildes als Folie für religiösen Glauben zurückgreifen, wodurch auch wichtige epistemische Unterschiede zwischen einzelnen religiösen Überzeugungen verwischt werden. Zum anderen erlauben sprechakttheoretische Unterscheidungen eine feinere Differenzierung mehrerer Dimensionen im Überzeugungsbegriff.

²⁷ Vgl. *J. Searle*, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969, 22 f.

²⁸ Vgl. *J. Searle*, *Mind, Language and Society. Doing Philosophy in the Real World*, London 1999, 148 f.

²⁹ Vgl. *K. E. Yandell*, *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*, London 1999,

Charakter. Von der Wahrheit einer Proposition überzeugt zu sein, schließt logisch die Überzeugung aus, dass die kontradiktorische wie auch die konträre Proposition gleichzeitig wahr ist.³⁰ Performativ schließt selbst die relativistische (und semantisch gehaltlose) Überzeugung, dass alle Überzeugungen wahr seien, einen exklusiven Geltungsanspruch ein. Der Sprechakt ist erfüllt, wenn der propositionale Gehalt dem Sachverhalt in der Welt entspricht; er gelingt, wenn – neben anderen Bedingungen – der Sprecher es aufrichtig meint und danach lebt, und die Hörer die „word-to-world“-Ausrichtung des Assertivs und die Bedingungen, die sie wahr macht, versteht.³¹

Überzeugungen lassen sich vor diesem Hintergrund vielfältig differenzieren. Darauf kann ich hier nicht eingehen.³² Wichtig ist an dieser Stelle allein, was daraus für genuin religiöse Überzeugungen folgt, die sich auf den Inhalt oder die Praxis einer bestimmten Religion beziehen.³³ Auch dazu möchte ich nur einen Aspekt herausgreifen. Religiöse Überzeugungen vertreten, wie alle Überzeugungen, einen exklusiven Wahrheitsanspruch. Sie behaupten als assertive Sprechakte die Wahrheit einer Proposition, auf die sich die Sprecherin *noles volens* festlegt und damit andere Geltungsansprüche ausschließt. Der religiöse Geltungsanspruch hat also notwendig einen exklusiven Charakter. Dies bedeutet: Glaubensüberzeugungen schließen logisch ein, dass bestimmte religiöse Propositionen für wahr und andere, etwa fremdreligiöse Überzeugungen, die dazu kontradiktorisch und konträr sind, für falsch gehalten werden. Dieses Grundprinzip der epistemischen Logik ist unhintergebar. Mit anderen Worten: Im Vertreten einer religiösen Überzeugung ist die Annahme der Superiorität der eigenen Position unvermeidbar, wenn man auf Behauptungen trifft, die sich kontradiktorisch oder konträr zur eigenen Position verhalten. Beide Überzeugungen können nicht zugleich wahr sein.

Wie die christliche Tradition zu Recht durch die Differenzierung der *fides* deutlich gemacht hat, ist der religiöse Glaube – aufgrund der fiduzialen, personalen und soteriologischen Einschlüsse – sicherlich ein reicherer und

56 f.; J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: *Ders.*, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1995, 127–183, hier 129; L. B. Puntel, Der Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie, in: *ZThK* (1995), Beiheft 9, 16–45, vor allem 30 f.

³⁰ Vgl. K. Ward, Truth and Diversity of Religions, in: *Quinn/Meecker* (Hgg.), *Philosophical Challenge of Religious Diversity*, 109–125, hier 110.

³¹ Vgl. J. Searle, *Mind, Language and Society*, 148; vgl. auch E. Rolf, *Illokutionäre Kräfte. Grundbegriffe der Illokutionslogik*, Opladen 1997, 17.

³² Vgl. dazu genauer B. Irlenborn, Die Herausforderung der Pluralität religiöser Überzeugungen. Philosophische und religionstheologische Aspekte, in: *F.-J. Bormann/B. Irlenborn* (Hgg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2008, 174–198.

³³ Es kann hier offenbleiben, wie dieser Bezug genauer zu bestimmen ist. Ich versuche nicht, ein Kriterium anzubieten für die Frage, wo genau der Übergang zwischen einer religiösen und einer säkularen beziehungsweise nicht religiösen Überzeugung liegt. Dies setzte einen wie auch immer verstandenen Begriff von Religion voraus.

komplexerer epistemischer Operator als der rein doxastische Glaube, *dass* etwas der Fall ist.³⁴ Entscheidend ist jedoch, dass der religiöse Glaube einen starken Bezug auf das *Überzeugtsein* von bestimmten für wahr gehaltenen Glaubensinhalten voraussetzen muss; denn sonst verlören alle praktischen und rituellen Glaubensmomente ihre religionsinterne Legitimität. Dieses Verständnis von religiösen Überzeugungen ist konstitutiv für die Herausforderung der religiösen Pluralität. Wenn, wie oben bereits skizziert, religiöse und rituelle Praxis einen expliziten oder impliziten Rekurs auf wahrheitsfähige religiöse Überzeugungen beinhaltet, da sie sonst weder denkbar noch angemessen wäre, steht die Frage nach dem Verhältnis von pluralen und teils konfligierenden religiösen Überzeugungen im Mittelpunkt der Herausforderung religiöser Vielheit. Dass solche Überzeugungen innerhalb einer Religion nicht singular vorkommen, sondern in einem kohärenten Netzwerk von Anschlussüberzeugungen verbunden sind, das für die Gläubigen identitätskonstitutiv und lebensregulativ ist,³⁵ steht außer Frage und muss hier nicht weiter vertieft werden.

Insofern gilt der philosophischen Analyse divergierender religiöser Wahrheitsansprüche hier ein besonderes Augenmerk.³⁶ Wenn es um die Plausibilisierung und Begründung von religionstheologischen Modellen wie dem Exklusivismus, Inklusivismus oder dem Pluralismus geht, stehen philosophische Überlegungen im Zentrum.³⁷ Deshalb wird der hier analysierte Inklusivismus als ein „epistemischer“ bezeichnet, da es im Kern der philosophischen Rekonstruktion um epistemologische Fragestellungen geht.

3. Die Idee des Inklusivismus

Wenn also die religionstheologische Analyse der Pluralität der Religionen die philosophische Analyse der Pluralität religiöser Wahrheitsansprüche voraussetzt, und wenn, wie in der Einleitung behauptet, weder der Pluralismus noch der Exklusivismus angemessene Antworten auf diese Pluralität darstellen: Welche Gründe gibt es dann, eine Position wie den epistemischen Inklusivismus zu akzeptieren?³⁸ Ich möchte folgende Behauptung verteidigen: Die inklusivistische Position eröffnet als einzige unter den Modellen die konzeptuelle Möglichkeit, die Exklusivität der zentralen Wahrheitsansprü-

³⁴ H. Schulz, *Theorie des Glaubens*, Tübingen 2001, 229, stellt in der Linie der Tradition folgende Unterteilung vor, die er als Basis für eine differenzierte Theorie des Glaubens aus protestantischer Sicht ansetzt: (a) doxastischer Glaube, (b) testimonialer Glaube, (c) personaler Glaube.

³⁵ Vgl. auch T. Schärfl, *Was sind religiöse Überzeugungen?*, in: Joas (Hg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?*, 18–53, hier 24 f.

³⁶ Wenn ich im Folgenden verkürzt von „Wahrheitsansprüchen“ spreche, meine ich damit, ausgehend von der sprechakttheoretischen Analyse, Überzeugungen, die als Assertiva einen Wahrheitsanspruch behaupten.

³⁷ Auch J. Hick versteht im Übrigen seinen Ansatz als philosophisches Modell des Pluralismus. Siehe Hick, *Interpretation of Religion*, xli.

³⁸ Vgl. dazu auch B. Irlenborn, *Religious Diversity: A Philosophical Defense of Religious Inclusivism*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (2010), 127–140.

che der eigenen Religion aufrechtzuerhalten (gegen den Pluralismus), ohne damit vordergründig inkompatible zentrale Wahrheitsansprüche anderer Religionen automatisch als falsch ansehen zu müssen (gegen den Exklusivismus).³⁹ Inklusivismus und Exklusivismus verbindet die Ansicht, dass die Lehre der eigenen Religion wahr ist, während die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, sofern sie sich nicht mit denen der eigenen als kompatibel erweisen, falsch sind. Der Inklusivismus unterscheidet sich vom Exklusivismus (zumindest von traditionellen und engeren Formen) darin, wie Paul Griffiths herausstellt, „whether it is possible for an alien religion to include any true claim among its doctrines and teachings“⁴⁰. Der Inklusivismus geht davon aus, dass die Exklusivität eines Wahrheitsanspruchs der eigenen Religion inkompatible fremde Wahrheitsansprüche ausschließt; dabei räumt er die Möglichkeit ein, dass Glaubensüberzeugungen der eigenen Religion in einem fremden Überzeugungssystem eingeschlossen sind. Die Vertreterin des Inklusivismus kann die Tatsache der religiösen Vielfalt anerkennen und begrifflich handhaben, ohne dazu verpflichtet zu sein, die Überlegenheit des eigenen Standpunkts zu verleugnen. Diese Form des Inklusivismus sollte nicht als abgeleiteter „soft exclusivism“ aufgefasst werden, wie dies David Basinger – wie in der Einleitung zitiert – vorschlägt. Es handelt sich um ein eigenständiges Modell, das sich vom Exklusivismus und Pluralismus unterscheidet. Im Gegenteil – gerade für den Exklusivisten ist es in diesem Zusammenhang wichtig, auf eine exakte Terminologie zu achten. Jede Position, die theologisch etwa die Heilswirksamkeit oder philosophisch die Inklusivität zumindest einer ihrer eigenen grundlegenden Wahrheitsansprüche im Glaubenssystem einer anderen Religion anerkennt, sollte terminologisch als inklusivistisch und nicht als „soft exclusivism“ bezeichnet werden.

Aber wie lässt sich die These verstehen, eine fremde religiöse Überzeugung sei möglicherweise nur *teilweise* wahr? Ist eine solche Annahme und damit die inklusivistische Position als ganze überhaupt haltbar, wenn man das Bivalenzprinzip der klassischen Logik berücksichtigt, demnach eine Aussage oder Proposition immer nur ausschließend entweder wahr oder falsch ist, aber nie, zu einem bestimmten Zeitpunkt und in derselben Hinsicht, wahr und falsch und damit in irgendeiner Weise *teilweise* wahr sein kann? Betrachten wir zunächst die theologische Position. Der inklusivistische Standpunkt der katholischen Kirche stützt sich zuerst auf das biblische

³⁹ Bezüglich der Rede von „zentralen Wahrheitsansprüchen“ ist Folgendes zu beachten: (1) „Zentrale Wahrheitsansprüche“ einer Religion sind solche, die notwendig zu deren Kernbestand gehören, ohne die die Geltung einer bestimmten Religion in Frage gestellt wäre, also bezüglich des katholischen Glaubens etwa die Behauptungen, dass Christus der Sohn Gottes ist, dass er für unser Heil gestorben ist, dass er auferstanden ist usw. (2) Oder im Sinne eines einzigen Wahrheitsanspruchs, mit dem man behaupten würde, eine bestimmte Religion als solche sei wahr. – Natürlich ist die Grenze zwischen in diesem Sinne zentralen und peripheren Wahrheitsansprüchen umstritten. Die Frage, nach welchen Kriterien diese Grenze zu ziehen ist, kann hier offenbleiben.

⁴⁰ P. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, Oxford 2001, 57.

Zeugnis und erst dann auf theologische Reflexion über die Reichweite und den Mittelpunkt des göttlichen Heilswillens. Mit Blick auf die Wahrheitsansprüche anderer Religionen stellt das Zweite Vatikanische Konzil in einem vielzitierten Passus fest:

Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.⁴¹

Im Hintergrund steht hier vor allem Justins christliche Deutung des stoischen Konzepts des *logos spermatikos*. Theologisch gesprochen gibt es demnach so etwas wie „Keime“ der Wahrheit auch in anderen Religionen. In diesen Religionen scheint ein „Strahl jener Wahrheit“ (*radius illius Veritatis*) auf, die Christen im Christusereignis erkennen.⁴² Das kann man so interpretieren, dass Christen *hic et nunc* auch nicht alle Strahlen, also die volle Helligkeit Gottes erkennen, dass ihnen aber darin ein epistemisches Privileg vor allen anderen Religionen zukommt, dass die Helligkeit, in der sie die Wirklichkeit im Glauben sehen und erkennen, diese als Wirklichkeit eines trinitarischen Gottes sichtbar und erkennbar werden lässt. Diese Erkenntnis wäre nicht möglich, wenn Gott nicht selbst die Dunkelheit hinsichtlich der richtigen Deutung der Wirklichkeit erhellt hätte durch das Licht, das die Inkarnation seines Sohnes auf die Welt geworfen hat. Weiterhin im Bild aus *Nostra Aetate* gesprochen, wäre dieser Grad der Helligkeit und die damit verbundene Einsicht also nur für Christen möglich. Die Deutung der Wirklichkeit durch die beiden anderen monotheistischen Religionen würde ohne das Christusereignis in einer abgestuften schwächeren Helligkeit geschehen, in der die Welt als Schöpfung eines nicht-trinitarischen Gottes gedeutet wird. Und, in schwächerem Licht, vollzöge sich dann auch die Sichtweise der anderen Weltreligionen.

Den Inklusivismus, den die katholische Kirche ausgehend von dieser Passage vertritt, kann man *alethischen* Inklusivismus nennen. Für diesen alethischen Inklusivismus gilt: (a) Es gibt eine absolute Wahrheit Gottes oder eine Menge von wahren Behauptungen über Gott; (b) einer bestimmten Reli-

⁴¹ „Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae, quamvis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines. Annuntiat vero et annuntiare tenetur indesinenter Christum, qui est ‚via et veritas et vita‘ (Io 14,6), in quo homines plenitudinem vitae religiosae inveniunt, in quo Deus omnia Sibi reconciliavit“, in: *Declaratio de Ecclesiae Habitudine ad Religiones Non-Christianas*, *Nostra Aetate*, Nr. 2. Vgl. auch *Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae*, *Ad Gentes*, Nr. 11.

⁴² Vgl. *Nostra Aetate*, Nr. 2.

gion – dem Christentum in seiner katholischen Tradition – kommt eine Superiorität zu, da sie im Vergleich zu anderen Religionen oder Denominationen eine Höchstmenge von wahren und lebensregulativen Glaubensüberzeugungen enthält, die mit einem solchen Gottesverständnis in Verbindung gebracht werden können.⁴³ Vom kirchlichen Selbstverständnis her bezieht sich der Begriff „Inklusivismus“ also auf einen wahrheitsinduktiven Inklusivismus, der die Position einschließt, dass eine bestimmte Religion in ihrem System von Glaubensüberzeugungen in der Lage ist, im Lichte des Christusereignisses eindeutig und mit einer Höchstmenge von wahren Aussagen auf Gott zu verweisen.

Dieses Modell des Inklusivismus erweist sich jedoch bei einer genaueren philosophischen Analyse als äußerst kompliziert. In der katholischen Tradition wird der Begriff der Wahrheit – ohne dass das Lehramt ihn damit relativieren wollte – unter Verweis auf 1 Kor 13,12 historisch konstruiert, insofern

jede erreichte Wahrheit immer nur eine Etappe auf dem Weg zu jener vollen Wahrheit ist, die in der letzten Offenbarung Gottes enthüllt werden wird⁴⁴.

Ein Religionskritiker könnte nun monieren, diese Unterscheidung zwischen einer *erreichten* Wahrheit, der *veritas capta*, und einer *letzten* (Fülle der) Wahrheit, der *veritas plena*, führe tatsächlich eher zu einem Skeptizismus als zu einem wahrheitsinduktiven Inklusivismus. Denn wie ließe sich unter diesen Bedingungen vor dem Forum der Vernunft ausweisen, dass sich die wahren Aussagen einer bestimmten Religion (im Sinne der *veritates captae*) tatsächlich auf jene letzte Wahrheit, auf Gott, beziehen? Um hier Missverständnisse zu vermeiden, muss man, zunächst theologisch, die Unterscheidung zwischen der *veritas capta* und der *veritas plena* im Rahmen der aus *Nostra Aetate* stammenden Metaphorik folgendermaßen rekonstruieren: Wie oben schon angedeutet, ist es erkennbar, dass auch Christen nicht alle Strahlen der Wahrheit sehen, die vom Christusereignis ausgehen, aber, im Gegensatz zu Nichtchristen, erkennen sie jetzt wenigstens diejenigen Strahlen in einer Helligkeit, die das wahrgenommene Ereignis als *Christusereignis* deutlich macht. Diese Interpretation des Bildes aus *Nostra Aetate* weist also darauf hin, dass die katholische Tradition einem alethischen Inklusivismus verpflichtet ist. Trotzdem bleibt es in dem geschichtlichen Wahrheitsmodell der Enzyklika *Fides et Ratio* im Hinblick auf die Unter-

⁴³ Zum Verhältnis zwischen wahren Propositionen und der Wahrheit Gottes vgl. aus thomasischer Sicht *R. te Velde*, Aquinas on God. The ‚Divine Science‘ of the *Summa Theologiae*, Aldershot 2006, 28–30: „It is like when one says: ‚What I believe are not just propositions or verbal constructions of meaning: I believe in the reality to which the propositions of faith refer by signifying, albeit inadequately, the truth of that reality, by making that reality somehow present (the saving presence of God) to faith.“

⁴⁴ *Johannes Paulus <Papa, II.>*, Enzyklika *Fides et Ratio*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998, Nr. 2. In Latein geht es dabei um den Unterschied zwischen der *veritas capta* und der *veritas plena*: „... licet sibi conscia sit omnem veritatem captam unam dumtaxat stationem esse plenam ad illam veritatem quae ultima in Dei revelatione ostendetur.“ Vgl. auch *Johannes Paulus <Papa, II.>*, Enzyklika *Veritatis Splendor*, Nr. 1–3.

scheidung von *veritas capta* und *veritas plena* erläuterungsbedürftig, wie unter dieser Bedingung zentrale Aussagen des christlichen Glaubens, obwohl sie immer nur eine „Etappe“ auf dem Weg zur letzten Wahrheit und eingeschränkt durch die endlichen Erkenntnisbedingungen des Menschen sind, einerseits in grundsätzlicher Weise als letztgültig und unwiderruflich und andererseits als sich auf die göttliche Wahrheit (*veritas plena*) beziehend aufgefasst werden können. Diese Problematik lässt erkennen, dass die Rede vom *logos spermatikos* eine Metapher bleibt, die im Bemühen um eine auch philosophischen Nachfragen genügende Rekonstruktion des inklusivistischen Modells nur vorläufig und semantisch unpräzise ist.

Die erste Aufgabe einer solchen Rekonstruktion besteht in der Klärung der Bedeutung von Inklusivität in dem Begriff „Inklusivismus“. Nach der zitierten Passage aus *Nostra Aetate* verweist die Idee der Inklusivität – dort noch, wie gezeigt, vage – auf den Begriff, dass eine bestimmte Menge von Wahrheitsansprüchen oder wenigstens ein einziger Wahrheitsanspruch einer Religion *P* (hier das Christentum in seiner katholischen Tradition) in einer anderen Religion *S* enthalten oder eingeschlossen ist. „Inklusion“ ist hier gleichbedeutend „Enthaltensein“. Wörtlich bedeutet „Inklusion“ im religionstheologischen Modell, dass ein Wahrheitsanspruch oder eine Menge von Wahrheitsansprüchen einer bestimmten Religion in der Menge der Wahrheitsansprüche einer anderen Religion enthalten ist. Diese Inklusivität wird von einer bestimmten Religion behauptet, die das Auftreten ihrer eigenen Wahrheitsansprüche in der Menge von Wahrheitsansprüchen einer anderen Religion feststellt und bewertet. Insofern ist vorauszusetzen, dass es einer besonderen interreligiösen Sensibilität und Kenntnis des Inklusivisten bedarf, um Wahrheitsansprüche einer anderen Religion sorgfältig zu analysieren und eine solche Inklusivität zu behaupten.

Wie kann der Begriff der Inklusion präziser gefasst werden? Da in der Mengenlehre die Inklusion als eine bestimmte Beziehung des Enthaltenseins zwischen zwei Mengen von Elementen angeführt wird, kann es hilfreich sein zu versuchen, die Idee des Inklusivismus im Lichte dieses Begriffs aus der Mengenlehre zu rekonstruieren. Eine Menge *A* enthält eine Menge *B* ($A \supseteq B$), wenn *B* eine Untermenge von *A* ist und *B* in *A* enthalten ist. Wenn es wenigstens ein Element von *A* gibt, das nicht in *B* enthalten ist, dann ist *A* auch echte Obermenge von *B* oder, anders ausgedrückt, *B* ist eine echte Untermenge von *A*. Diese Beziehung ist antisymmetrisch;⁴⁵ denn wenn die Menge *A* die Menge *B* enthält ($A \supseteq B$) und wenn die Menge *A* nicht identisch mit der Menge *B* ist ($A \neq B$), dann kann die Menge *B* nicht die Menge *A* enthalten und $B \supseteq A$ wäre insofern falsch. Nehmen wir beispielsweise an, es bestehe eine Inklusionsbe-

⁴⁵ Eine Relation *R* auf einer Menge nennt man *antisymmetrisch*, wenn für je zwei verschiedene Elemente *a* und *b* der Menge nicht gleichzeitig aRb und bRa gelten kann. Heißt die Relation beispielsweise „ist Vorfahre von“, kann nicht gleichzeitig *a* Vorfahre von *b* und *b* Vorfahre von *a* sein; es sei denn, *a* und *b* wären identisch.

ziehung zwischen einer Religion S mit ihren Wahrheitsansprüchen $S_1, S_2, S_3 \dots S_n$ und einer Religion P mit ihren Wahrheitsansprüchen $P_1, P_2, P_3 \dots P_n$. Wenn P eine echte Untermenge von S ist, müssen alle Wahrheitsansprüche von P in S enthalten sein (so dass gilt: $S_1=P_1, S_2=P_2$ usw.), und es gibt in S wenigstens einen Wahrheitsanspruch S_{n+1} , der nicht in P enthalten ist.

Es ist nun klar, dass ein mengentheoretisches Modell der Inklusion, wenn man es auf diese Weise formuliert, nicht auf die Fragestellung des religiösen Inklusivismus angewandt werden kann. Selbst wenn der Inklusivismus eine antisymmetrische Beziehung zwischen zwei Religionen impliziert (mit einer Menge von Wahrheitsansprüchen oder nur mit einem Wahrheitsanspruch von P als Untermenge der Wahrheitsansprüche von S), kann P insofern nicht als echte Untermenge von S betrachtet werden, als nicht alle Wahrheitsansprüche von P in S enthalten sind. In dieser Hinsicht bezieht sich die Idee des Inklusivismus mehr auf die Schnittmenge von zwei verschiedenen Mengen, die alle Elemente – d. h. Wahrheitsansprüche – von P enthalten, die auch zu S gehören. Allerdings drückt der Begriff der Schnittmenge keine antisymmetrische Beziehung aus, wie sie der Begriff des Inklusivismus impliziert.

Das lässt sich an einem Beispiel erläutern. Religion S enthält die drei zentralen und grundlegenden Glaubensüberzeugungen $\{a, b, c\}$. Religion R enthält $\{b, c, d\}$, Religion T $\{c, d, e\}$ und Religion U $\{d, e, f\}$. Demnach sind die Überzeugungen b und c von S eingeschlossen in R , und die Überzeugung c in T . Keine Überzeugung von S ist in U eingeschlossen – aber es wäre für einen Anhänger von S möglich anzunehmen, dass bislang (also in zeitlichen Kategorien) noch kein Wahrheitsanspruch von S als in U enthalten identifiziert ist. Aus diesem einfachen Beispiel lassen sich drei Folgerungen für die Position des Inklusivismus ziehen: (1) Es ist denkbar, dass es eine Religion gibt, bei der alle oder zumindest die zentralen Wahrheitsansprüche wahr sind. (2) Es ist möglich, dass unterschiedliche Grade der Inklusivität in Bezug auf die Zahl der Wahrheitsansprüche von S bestehen, die in anderen Religionen enthalten sind. (3) Es kann sein, dass es eine Hierarchie von Religionen aus der Perspektive von S gibt in Abhängigkeit zur Anzahl der (zentralen) Glaubensüberzeugungen von S , die sie enthalten. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Formulierung der inklusivistischen Position in quantitativem Sinne den Fokus auf die Zahl der auftretenden Wahrheitsansprüche legt. Es ist ebenfalls möglich – obwohl ich das hier nicht tun werde – eher qualitativ vorzugehen und die Tragweite von Glaubensüberzeugungen innerhalb der verschiedenen Religionen zu gewichten und dann, von dieser Gewichtung ausgehend, eine Hierarchie abzuleiten.

Die Skizze der Grundidee des epistemischen Inklusivismus kann schon ansatzweise erkennbar machen, dass es epistemische Vorteile dieser Position im Vergleich mit Exklusivismus und Pluralismus gibt. Im Hinblick auf den Exklusivismus ist das Modell des Inklusivismus differenzierter in Bezug auf die wechselseitigen Beziehungen zwischen der eigenen Religion und den an-

deren Religionen, vor allem im Hinblick auf die reziproken Wahrheitsansprüche. Der traditionelle Exklusivist kann unter Anwendung des Prinzips des Selbstwiderspruchs nur die Kompatibilität zentraler Wahrheitsansprüche fremder Religionen mit den eigenen (basalen) Wahrheitsansprüchen analysieren. Für ihn besteht allein die logische Möglichkeit, einen fremdreligiösen Wahrheitsanspruch, der nicht mit dem eigenen Wahrheitsanspruch kompatibel ist, ohne weitere Differenzierung als falsch zu bezeichnen. Im Falle eines kontradiktorischen Verhältnisses des fremden zum eigenen Wahrheitsanspruch ist die Sache natürlich klar. Nun ist die explizite Bestreitung des eigenen Wahrheitsanspruchs durch den fremden aber weder der Beginn noch der Regelfall des interreligiösen Diskurses. Denn oft ist bei diesem Diskurs nicht genau oder sofort erkennbar, (i) ob sich ein fremdreligiöser Wahrheitsanspruch tatsächlich konträr zum eigenen Wahrheitsanspruch verhält (auch dann könnte logisch nur einer der beiden wahr sein), (ii) ob er subkonträr ist (dann könnten beide logisch gleichzeitig wahr sein)⁴⁶ (iii) oder ob er zwar konträr und damit logisch unvereinbar ist, sich aber in seiner Proposition auf einer Subebene zwei oder mehrere Teilaussagen isolieren lassen, von denen zumindest eine wahr ist. Wie dies denkbar ist, soll im nächsten Abschnitt verdeutlicht werden. Das heißt: Im Falle der Inkompatibilität zwischen zwei (Mengen von) Wahrheitsansprüchen tendiert der Exklusivist dazu, die Wahrheit und die Heilswirksamkeit der anderen Religion insgesamt zu verneinen – sonst würde er eine Art Inklusivismus vertreten, wie ich ihn skizziert habe. Der Inklusivismus erlaubt die Behauptung der Superiorität der eigenen Religion in Verbindung mit der Bestätigung der Möglichkeit des Heils auch für die Andersgläubigen durch eine Hierarchisierung, die abhängig ist von der Inklusion von eigenen religiösen Wahrheitsansprüchen im System der fremdreligiösen Wahrheitsansprüche.

Im Hinblick auf den Pluralismus erlaubt die Idee der Inklusivität – neben anderen Vorteilen – den Rückbezug auf die eigene religiöse Identität und weiterhin das Festhalten an einer nicht bloß mythischen Wahrheit der eigenen Glaubensüberzeugungen.

4. Ein erkenntnistheoretischer Rahmen für den Inklusivismus

Die geschilderten Vorteile des Inklusivismus können nur überzeugen, wenn dieses Modell eine solidere philosophische Grundlegung erhält. Dies kann an dieser Stelle, wie angemerkt, nur vorbereitend geschehen. Die Kernfrage an diese Position lautet: Wie ist es für die Vertreterin des Inklusivismus möglich, auf der einen Seite an der Exklusivität der Wahrheitsansprüche ih-

⁴⁶ Als subkonträren Gegensatz bezeichnet man das Verhältnis von zwei partikulären Urteilen, von denen das eine bejahend, das andere verneinend ist: „Einige Menschen sind gebildet“ – „Einige Menschen sind ungebildet“. Subkonträre Urteile können nicht beide falsch, wohl aber beide wahr sein.

rer eigenen Religion, die inkompatible fremde religiöse Wahrheitsansprüche ausschließt, festzuhalten, und gleichzeitig auf der anderen Seite die Inklusion eines Wahrheitsanspruchs oder einer Menge von Wahrheitsansprüchen ihrer eigenen Religion in einem fremden Glauben zuzugestehen? Wie gezeigt wurde, nimmt die Vertreterin des Inklusivismus an, dass nur ihre eigene Religion R als solche wahr ist und dass es eine Hierarchie der nicht christlichen Religionen gibt. Diese sind aus ihrer Sicht entweder graduell teilweise wahr (beispielsweise in Abhängigkeit von der Anzahl und der Tragweite der in der fremden Religion inkludierten Wahrheitsansprüche von R), oder sie sind falsch (weil kein einziger Wahrheitsanspruch von R in ihnen enthalten ist). Ich möchte im Folgenden drei Aspekte vorstellen, die als Eckpfeiler für den epistemischen Inklusivismus dienen können. Dabei orientiere ich mich an referenztheoretischen Überlegungen – vor allem deshalb, da die Metaphorik der im letzten Abschnitt vorgestellten Passage zum Inklusivismus aus *Nostra Aetate* auf Verweisungsbezüge abhebt.

4.1 Epistemische Inklusivität

Es ist möglich, dass verschiedene Religionen in unterschiedlicher Weise auf denselben Gott referieren. An einem einfachen Beispiel illustriert: In t_1 erkennt Betrachter A aus der Distanz, dass ein Turm vor ihm rund ist, wogegen er für Betrachter B aus noch größerer Distanz als rechteckig erscheint. In t_2 kommt B näher heran und erkennt, dass er in Wahrheit nicht rechteckig, sondern rund ist. In t_1 werden zwar konträre Überzeugungen vertreten, aber – wie t_2 zeigt – referieren beide Betrachter auf denselben Gegenstand. Darin liegt ein Rekurs auf die unterschiedlichen Erkenntnisbedingungen eines Wahrheitsanspruchs. In t_1 könnte auch Betrachter B für seine Überzeugung Gründe vorbringen, wogegen es aus der Sicht von A klar ist, dass B sich zwar nicht in der Bezugnahme auf denselben Gegenstand, wohl aber in dessen Beschreibung irrt. Aus interner Sicht hat A wiederum gute Gründe anzunehmen, dass er zu t_1 im Recht ist und dass B auf denselben Gegenstand verweist (etwa, weil B darauf zeigt). Im Anschluss an John Searles Referenztheorie in *Speech Acts* möchte ich drei Arten einer Bezugnahme unterscheiden:

- (a) eine vollständig vollzogene Referenz, die eine unzweideutige Identifikation des Gegenstands leistet,
 - (b) eine erfolgreiche Referenz, die eine zwar nicht vollständige, aber trotzdem erfolgreiche Identifikation ermöglicht,
- und
- (c) eine unvollständig vollzogene und erfolglose Referenz, die zu keiner Identifikation führt.⁴⁷

⁴⁷ Searle, *Speech Acts*, 82; die erste Variante nennt Searle *fully consummated reference*, die zweite *successful reference*; die dritte Referenz wird bei Searle nicht eigens begrifflich benannt.

Gegenüber Quines generellem Skeptizismus im Hinblick auf den Erfolg des Referenzakts (selbst im System der eigenen Sprache),⁴⁸ aber auch gegenüber den kausalen Referenztheorien Kripkes und des frühen Putnam bietet Searles deskriptive Theorie der Bezugnahme den Vorteil, die Identifizierung des Referenzobjekts als einen Vollzug zu denken, der mit Hilfe von Deskriptoren beziehungsweise Kennzeichnungen bis zu einer eindeutigen Identifikation führen kann: Die erfolgreiche Referenz ist Searle zufolge eine potenziell vollständig vollzogene Referenz.⁴⁹

Genau um diesen Übergang geht es auch in dem oben skizzierten Beispiel: Die erfolgreiche Referenz beschreibt die Situation t_1 des obigen Beispiels: Der Turm ist als Referenzobjekt von *A* und *B* erfolgreich identifiziert, jedoch von *B* nur in einem unvollständig vollzogenen Modus. Der epistemische Inklusivismus kann den performativen Akt des Referierens auf folgende Weise umformulieren: Aus der internen Perspektive einer Religion *E* kann die Referenz auf Gott in der Religion *F* als ein Fall von erfolgreicher, wenn auch unvollständiger Referenz aufgefasst werden.⁵⁰ Diese Auffassung weist in die richtige Richtung, insofern sie die Identifikation des Referenzobjektes und damit die Unterscheidung von Gott und Götze erlaubt. Sie bleibt aber aus der internen Perspektive von *E* aus verschiedenen Gründen nur vorläufig im Vergleich zu der eigenen, präziseren Referenz. Betrachten wir als ein Beispiel aus dem Bereich der Religion folgende Überzeugung:

(T) Der eine Gott ist nicht trinitarisch.

Der christliche Inklusivist und der christliche Exklusivist teilen die Ansicht, dass (T) inkompatibel mit der christlichen Trinitätslehre ist, und stimmen folglich darin überein, dass sie falsch ist. Im Gegensatz zum Exklusivisten kann der Inklusivist durch eine differenziertere Analyse immer noch anerkennen, dass die Proposition in mindestens zwei eigenständige Teilaussagen zerlegbar ist: „Es gibt einen Gott“ und „Gott ist nicht trinitarisch“. Die eine ist kompatibel, die andere ist inkompatibel mit dem christlichen Glaubenssystem von (T). In der Begrifflichkeit von Referenzverhältnissen ausgedrückt, kann der Inklusivist dafür argumentieren, dass (T) ein Fall von erfolgreicher Bezugnahme auf das Referenzobjekt des christlichen Glaubens ist, so dass (T) den christlichen Gott identifizieren kann, aber unvollständig oder vorläufig bleibt, weil (T) nicht die trinitarische Existenz Gottes anerkennt. Der Exklusivist dagegen kann logisch und erkenntnistheoretisch nicht zugestehen, dass es ein solches Element der Wahrheit in (T) gibt. Kon-

Vgl. *B. Irlenborn*: Abschied von der „natürlichen Theologie“? Eine sprachphilosophische Standortbestimmung, in: *ThPh* 78 (2003), 545–557, 550 f.

⁴⁸ Zur These der Unerforschlichkeit der Referenz vgl. *W. V. O. Quine*, *Ontologische Relativität*, in: *Ders.*, *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Frankfurt am Main 2003, 43–85, 62 f.

⁴⁹ Vgl. *Searle*, *Speech Acts*, 82, 85 f. Vgl. dazu: *W. Kellerwessel*, *Referenztheorien in der analytischen Philosophie*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 361–388.

⁵⁰ Das ist natürlich keineswegs äquivalent zur These der pluralistischen Theologie von John Hick, *alle Weltreligionen referierten erfolgreich*, wenn auch notwendig unvollkommen auf eine transkategoriale Realität. Vgl. *Hick*, *Interpretation*, xix f.

kret kann man sich dies etwa am exklusivistischen Standpunkt von Harold Netland deutlich machen:

Exclusivism maintains that the central claims of Christianity are true, and that where the claims of Christianity conflict with those of other religions the latter are to be rejected as false. Christian exclusivists also characteristically hold that God has revealed himself definitively in the Bible and that Jesus Christ is the unique incarnation of God, the only Lord and Savior. Salvation is not to be found in the structures of other religious traditions.⁵¹

Exklusivisten und Inklusivisten teilen also die Ansicht, dass Wahrheitsansprüche, die inkompatibel mit den eigenen religiösen Wahrheitsansprüchen sind, falsch sind. Aber der Inklusivist ist dadurch nicht automatisch gezwungen, die andere Religion zu verwerfen. Wie dargestellt, kann der Inklusivist im Hinblick auf einen inkompatiblen Wahrheitsanspruch sorgfältig untersuchen, ob er (a) auf einer vollständig vollzogenen Referenz beruht, die Gott in der Weise identifiziert, wie es in der eigenen Religion der Fall ist, oder (b) auf einer erfolgreichen, wenn auch unvollständigen Referenz (und daher wenigstens ‚teilweise‘ wahr ist), oder (c) auf einer unvollständig vollzogenen und unerfolgreichen Referenz basiert (und daher falsch ist). Die Akzeptanz von (b), einer unvollständigen Referenz auf dasselbe Objekt, ermöglicht dem Inklusivisten die Ansicht, dass die in ihrer Form nach falsche oder vorläufige Behauptung über das Referenzobjekt der eigenen Religion *teilweise* wahr sein kann. Diese Sichtweise ist nur für den Inklusivisten erreichbar, nicht für den Exklusivisten – falls dieser nicht einen ‚getarnten‘ Inklusivismus vertreten wollte.

4.2 Doktrinelles Kontingenz

Der Begriff einer unvollständigen, aber erfolgreichen Referenz kann nicht nur auf einzelne Wahrheitsansprüche, sondern auch auf Religionen als Theorien angewandt werden. Religionen sind, als Theorien verstanden, unterdeterminiert und bezüglich des Umfangs der Menge der von ihr vertretenen Propositionen nicht notwendig abgeschlossen. Versteht man beispielsweise das Überzeugungssystem einer Religion als Theorie T_1 mit den Lehraussagen $S_1, S_2, S_3 \dots S_n$, so ist aus interner Sicht nicht ausgeschlossen, dass sich T_1 aufgrund des „Fortschritts in der Wahrheitserkenntnis“ zu T_2 mit den Lehraussagen $S_1, S_2, S_3 \dots S_n, S_{n+1}$ (Erweiterung des Aussagensets) oder $S_{1*}, S_{2*}, S_{3*} \dots S_{n*}$ (Vertiefung oder Revision bestimmter Aussagen beziehungsweise Einstellungen) entwickeln könnte. Dafür finden sich innerhalb der katholischen

⁵¹ H. A. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Vancouver 1997, 9; siehe auch ebd. 112: „Christian exclusivism ... contends that where the central claims of Christian faith are incompatible with those of other religious traditions the latter are to be rejected as false. Thus, for example, it has traditionally been said that the Muslim and the orthodox Christian cannot both be correct in their respective beliefs about the identity of Jesus of Nazareth.“

Kirche zahlreiche Beispiele in der Dogmengeschichte: für eine Erweiterung z. B. die Mariendogmen des 19. und 20. Jahrhunderts, für eine Revision die Haltung zur Religionsfreiheit, für eine Vertiefung das Offenbarungsverständnis. Diese Einsicht schließt die Anerkennung einer bestimmten Form von doktrinaler Kontingenz beziehungsweise Vorläufigkeit ein: Die eigene Lehre ist aus interner Sicht zu t_1 wahr, ohne dass ausgeschlossen wird, dass zu t_2 diese Wahrheit umfassender und präziser ausgedrückt werden kann. In der Terminologie von *Fides et Ratio* könnte man sagen, dass die *veritates captae* deshalb wahr und irrevocierbar seien, weil sie auf die *veritas ultima* referierten. Dabei ist allerdings nicht auszuschließen, dass die erreichten Wahrheiten zukünftig bezüglich ihrer Bedeutung präzisiert oder bezüglich ihrer Anzahl erweitert werden könnten. Wie weit eine solche Vorläufigkeit mit Blick auf die zentralen Wahrheitsansprüche einer Religion geht, muss eine religiöse Gemeinschaft mit ihren jeweils vorgesehenen Autoritäten selbst bestimmen. Wenn eine religiöse Tradition eine solche Unterdeterminiertheit und damit die Möglichkeit einer Erkenntniserweiterung oder -vertiefung für ihre zentralen Überzeugungen bestreitet, kann sie nur radikal exklusivistisch sein.

4.3 Erkenntnistheoretische Lernoffenheit

Die ersten beiden Aspekte kann man noch durch einen Kohärentismus der epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen verstärken. Die geltungslogische Exklusivität einer Überzeugung impliziert nicht eine epistemische Exklusivität des Sets beziehungsweise Systems, in dem diese Überzeugung vorkommt. Ein solches System kann *de iure* unter endlichen Erkenntnisbedingungen gar nicht exklusiv sein, d. h. eine Erweiterung und Vertiefung ausschließen, selbst wenn es *de facto* Rechtfertigung ablehnt und sich gegen die Korrektur alter oder gegen den Einbezug neuer Erkenntnisse sperrt. Dass eine solche – die Autarkie des kohärenten Systems ausschließende – Lernoffenheit nicht zwingend eine Revision der zentralen Überzeugungen impliziert, wurde durch den ersten Aspekt deutlich. Laut der Grundintuition kohärentistischer Entwürfe besteht die Rechtfertigung einer Überzeugung in der Mitgliedschaft in einem Set oder System von Überzeugungen. Dieses Set ist nicht nur konsistent, sondern kohärent:⁵² Die einzelnen Überzeugungen hängen durch verschiedene, vor allem inferenzielle Beziehungsmuster zusammen. Trotzdem muss es keine epistemische Parität geben: Zentrale, exemplarische oder starke Überzeugungen sind über Zwischenglieder mit peripheren, singulären und schwachen Überzeugungen verknüpft. Das Set ist möglichst umfassend, dabei nicht abgeschlossen, son-

⁵² Vgl. W. J. Wainwright, *Doctrinal Schemes, Metaphysics and Propositional Truth*, in: T. Dean (Hg.), *Religious Pluralism and Truth*, New York 1995, 73–85, 80. Wichtig wäre für eine christliche Adaption des Kohärentismus die Annahme einer Zentralität von bestimmten Überzeugungen in diesem Set, ohne in die asymmetrisch-lineare Begründungsstruktur des *foundationalism* zurückzufallen.

dern offen für die Integration weiterer Überzeugungen, wie unter Aspekt 4.2 skizziert. In diesem Sinne liegt es nahe, Kohärenz als ein Kriterium (nicht als Definiens) der Wahrheit von Geltungsansprüchen anzuführen,⁵³ denn dies eröffnet die Möglichkeit, den bezüglich des Bivalenzprinzips der Wahrheit an sich unsinnigen Begriff „approximately true“⁵⁴ kohärenztheoretisch zu interpretieren. Insofern muss eine inklusivistische Theorie keine epistemische Exklusivität behaupten und kann trotzdem an der geltungslogischen Exklusivität ihres Standpunktes festhalten.

5. Ergebnis

Im Hinblick auf den Begriff der Inklusivität eröffnet der epistemische Inklusivismus die Möglichkeit, einen religiösen Wahrheitsanspruch als „annäherungsweise wahr“ zu betrachten. Mit Rekurs auf die drei Aspekte der epistemischen Inklusivität, der doktrinellen Kontingenz und der erkenntnistheoretischen Lernoffenheit kann man eine inklusivistische Position philosophisch konstruieren und religionstheologisch verteidigen und dabei die Letztgültigkeit einer bestimmten *veritas capta* behaupten, ohne auszuschließen, dass die *veritas ultima* umfänglicher und tiefgründiger sein wird.

Ich gehe davon aus, dass die hier skizzierte epistemische Dimension des Inklusivismus um die Relationierung von religiösen Wahrheitsansprüchen das Zentrum von jedem inklusivistischen Entwurf ausmacht, und zwar unabhängig davon, ob diese Dimension in dem jeweiligen Entwurf thematisch wird oder nicht. Der epistemische Inklusivismus bildet die Basis für den religionstheologischen Inklusivismus und kann von diesem nicht getrennt werden. Performativ liegen religiöse Wahrheitsansprüche, wie im zweiten Abschnitt dargestellt, jeder religionstheologischen Analyse interreligiöser Verschiedenheit zugrunde. Geltungsansprüche in allen religiösen Bereichen, gleich ob es um Bestimmungen der Transzendenz, Heilsfragen oder um ethische Vorschriften geht, implizieren aus der Sicht einer jeweiligen Religion, dass ihre diesbezüglichen Annahmen *wahr* sind. Das heißt, welchen Fokus auch immer ein religionstheologischer Inklusivismus wählt: Im Kern der Analyse stehen Geltungs- und Wahrheitsfragen.

Insofern ist der Inklusivismus, entgegen John Hicks oben zitierter Einschätzung, keine „astonishing doctrine“. Gegen Hicks Pluralismus kann der Vertreter des christlichen Inklusivismus daran festhalten, dass nicht nur die

⁵³ Vgl. N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, Washington 1982, 23 f. Vgl. weiterhin: T. Bartelborth, *Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*, Berlin 1996, 135–234; O. J. Wiertz, *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie*, Mainz 2003, 226–276.

⁵⁴ Vgl. L. Bonjour, *Reply to Solomon*, in: PPR 50 (1990), 779–782, 779 f. Puntel, *Wahrheitsbegriff*, 53, spricht von einem relativen „truth status“: „Only at the end of the day, that is, when all factors (data, aspects, alternatives, and the like) have been taken into account and examined, will it be possible to establish ‚the truth‘, that is, the fully determinate status of the sentences stated and the propositions articulated“.

eigene Religion erfolgreich auf Gott referiert. Eine solche erfolgreiche (gleich ob vollständige oder unvollständige) Form der Bezugnahme ist im Pluralismus nicht möglich. Denn Hick nimmt an, dass wesentliche Eigenschaften (wie „Allmacht“ oder „Personsein“) der göttlichen Realität nicht zugeschrieben werden können und dass religiöse Wahrheitsansprüche bestenfalls in mythologischem, nicht aber in wörtlichem Sinne wahr sind.⁵⁵ So heißt es beispielsweise unmissverständlich gegen das christliche Verständnis, auf Gott als Person zu referieren: „the ultimate reality, the Real, cannot be described as a personal God“.⁵⁶ Von Hicks Modell ausgehend, wäre es für Religionen nicht möglich, erfolgreich auf die göttliche Realität zu referieren. Wegen der Transkategorialität der göttlichen Realität in seinem Konzept wäre die Referenz auf das, was die Religionen „Gott“ oder „Allah“ nennen, nicht in der Lage, die göttliche Realität als sie selbst zu identifizieren. Damit wären Religionen aber nur zu einer unvollständigen und erfolglosen Bezugnahme auf Gott in der Lage. Diese Behauptung wäre nicht nur konzeptuell gewagt und wenig überzeugend; sie widerspräche auch radikal dem Selbstverständnis religiöser Menschen.

Gegen den Exklusivismus kann die Vertreterin des Inklusivismus, ohne die Exklusivität ihrer eigenen Wahrheitsansprüche aufzugeben, erstens eine Pluralität von heterogenen religiösen Überzeugungen und Religionen akzeptieren und manche davon, im Rahmen der skizzierten Standards epistemischer Logik, auch ausdrücklich mit Hilfe des inklusivistischen Konzepts anerkennen und zweitens auf der Basis ihrer eigenen doktrinalen Kontingenz sogar von dieser anderen Position lernen und ihre eigene Lehre ergänzen oder vertiefen. Das heißt, sie kann konsistent zugestehen, dass Mitglieder anderer Religionen erfolgreich, wenn auch unvollständig, auf Gott referieren. Daher sollte eine moderate Form des Exklusivismus „Inklusivismus“ genannt werden, wenn sie die Inklusivität zumindest einer ihrer Wahrheitsansprüche unter den Glaubensüberzeugungen einer anderen Religion identifiziert.

Es ist bekannt, dass divergierende religiöse Wahrheitsansprüche ein ethisches und politisches Konfliktpotenzial bergen. Unter der Voraussetzung von bestimmten Reflexionsstandards bei religiösen Menschen scheint mir das inklusivistische Modell empirisch und epistemisch der tragfähigste Weg zu einem Umgang mit der Herausforderung durch die Pluralität religiöser Wahrheitsansprüche zu sein. Entscheidend für diese Herausforderung ist, ob die Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft bereit sind, ihre Partikularität *de facto* anzuerkennen, ohne *de iure* die Wahrheitsansprüche ihrer eigenen Religion aufzugeben. In dieser Hinsicht bietet das Konzept des epistemischen Inklusivismus die größten Vorteile.

⁵⁵ Vgl. Hick, Interpretation, xix–xxii, 348.

⁵⁶ Hick, Interpretation, xxvii. Auch Peter Byrnes Versuch, Hicks Theorie unter dem Aspekt der Referenz zu erklären, scheint mir in dieser Hinsicht nicht erfolgreich. Vgl. P. Byrnes, Prolegomena to Religious Pluralism; Reference and Realism in Religion, London 1995, 31–55, 191–203.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 2 · 2011

ABHANDLUNGEN

Bernd Irlenborn

Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung 161

Knut Wenzel

Theologische Implikationen säkularer Philosophie?

Vom „Kampf um Anerkennung“ zur Anerkennung unbedingten
Anerkanntseins

182

Traugott Koch

Die Naturwissenschaft, die Lebenswelt und das Wunder des Lebens

201

Jan-Heiner Tück

„Bei Gott gibt es keine Gewalt“. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik
theologisch zu denken gibt

222

BEITRAG

Werner Löser S.J.

Gestalt und Botschaft Jesu. Einige Beobachtungen zum zweiten Teil
des Werkes Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“

254

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. DR. BERND IRLENBORN

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: b.irlenborn@theol-fakultaet-pb.de

PROF. DR. KNUT WENZEL

Johann Wolfgang Goethe-Universität
FB 07 – Katholische Theologie
Professur für Dogmatik und
Fundamentaltheologie
Grüneburgplatz 1
60323 Frankfurt am Main
E-Mail: K.Wenzel@em.uni-frankfurt.de

PROF. DR. TRAUGOTT KOCH

Wendlohstraße 86H
22459 Hamburg

UNIV.-PROF. DR. JAN-HEINER TÜCK

Institut für Dogmatische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
E-Mail: jan-heiner.tueck@univie.ac.at

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Die Entfremdung ist so groß,
dass man noch nicht einmal weiß,
was das Gute ist. Nur das Böse ist
allzu sehr bekannt. Nein, man fängt
stets erst mit dem an, was man nicht will.
In der Negativität.

Luc Boltanski

Theologische Implikationen säkularer Philosophie?

Vom „Kampf um Anerkennung“ zur Anerkennung unbedingten Anerkanntseins

VON KNUT WENZEL

1. Einleitung

Es war Albert Camus, dessen Todestag sich im vergangenen Jahr zum fünfzigsten Mal gejährt hat (4. Januar 1960), der angesichts einer in die (Selbst-)Zerstörung zu laufen drohenden Moderne dem daraus resultierenden Protest ins Stammbuch geschrieben hat, dass dem Nein der Revolte ein je fundamentaleres Ja eingeschrieben ist, dass, so könnte man pointiert sagen, die Negation der Revolte eigentlich eine grundlegende Affirmation ist – nur eben gesprochen unter solchen Bedingungen (kultureller, gesellschaftlicher, politischer, ökonomischer Art), die dieses Ja als ein Nein erscheinen lassen:

Was ist der Mensch in der Revolte? Ein Mensch, der nein sagt. Aber wenn er ablehnt, verzichtet er doch nicht, er ist auch ein Mensch, der ja sagt aus erster Regung heraus. ... Die Revolte kommt nicht zustande ohne das Gefühl, irgendwo und auf irgendeine Art selbst Recht zu haben. Insofern sagt der Sklave im Aufstand zugleich ja und nein.

So „enthält jede Revolte eine völlige und unmittelbare Zustimmung des Menschen zu einem Teil seiner selbst“¹. Es gibt eine „jedem Aufstand innewohnende Bejahung“². „Scheinbar negativ, da sie nichts erschafft, ist die Revolte dennoch zutiefst positiv, da sie offenbart, was im Menschen allzeit zu verteidigen ist“³.

Diese Dialektik des Ja im Nein ist, ohne dass damit eine falsche Vereinnahmung oder Koalitionsbildung insinuiert wäre, dem Christentum nicht fremd; ja, sie entspricht sogar durchgängig dem biblischen, jüdisch wie christlich fort formulierten Weg der Rede von Gott und Welt. Die Dialektik des Ja im Nein regiert einen weiten Bogen von der Exodus-Tradition bis zu den Propheten, einen Bogen, dessen semantische Identität durch alle unübersehbaren Brüche und Spannungen hindurch im je neuen Entschluss

¹ A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek b. Hamburg 1983, 14.

² Ebd. 16.

³ Ebd. 19.

Gottes zu seinem Bund und zu seinem Volk, in Gottes Festhalten an beiden, in seiner literarisch unter Umständen dramatisierten Treue durch und gegen alle Gottes- und Selbstaufgabe dieses Volks besteht – so dass auch noch Gottes Zorn (nicht für sich steht, sondern) Ausdrucksform seiner je prinzipielleren Liebe ist, nur eben artikuliert unter den Bedingungen des menschlich und geschichtlich Unakzeptablen. Dieselbe Dialektik bestimmt auch die priesterschriftliche Schöpfungstheologie, die in heilsgeschichtlicher Umcodierung babylonisch-kosmologischen Bedeutungsmaterials einer als katastrophal erfahrenen Geschichtswirklichkeit – dem Exil – die eigentlich gewollte Gutheit dieser Welt als „Norm des Anfangs“ einträgt – als eine Norm freilich, unter welche die Welt in ihrer Totalität gestellt wird. Dieselbe Dialektik bestimmt die Lehrpraxis Jesu, der in allen seinen Gesten der Kritik und Ablehnung – die sowohl das Verständnis des Gesetzes als auch den Umgang mit dem Tempel betreffen, die auf die Praxis der Zuschreibung von Sündigkeit wie auf die Exklusionen sowohl von gesellschaftlicher als auch salvifkativer Partizipation zielen – den ursprünglichen Heilswillen Gottes geltend macht, den er als den Schöpfer dieser Welt weiß und als Vater anspricht. Dieselbe Dialektik eines Ja im Nein ist auch dem Johannesprolog nicht fremd, ist doch die dunkle Färbung, die hier „die Welt“ annimmt⁴, nur motivierbar aus einem grundlegenden (Heils-)Interesse an ihr. Und wirkt dieselbe Dialektik nicht auch tiefenbegründend weit in die verzweigten Handlungen und Selbstvollzüge der christlichen Kirchen hinein und verleiht so auch der innerchristlich umstrittenen Praxis der Kindertaufe⁵ Plausibilität – denn wie könnte es die Gemeinschaft der Glaubenden einem neu ins Leben kommenden Menschen versagen, dieses sein oder ihr neues Leben unter dem positiven Vor-Zeichen eines grundlegenden und unbedingten Ja beginnen zu können – entlastet nicht nur von dem Nein des Sündenzusammenhangs, sondern in dieser Entlastung eigentlich erhoben im Ja der Gnade, jenem Wort, in dem Gott sich den Menschen und der Welt selbst zu-sagt? Wo immer Gott sich dem Zeugnis von Schrift und Tradition nach den Menschen offenbart, findet diese Selbst-Mitteilung Gottes als unbedingte Bejahung der Menschen unter unbestechlicher Aufdeckung und Zurückweisung der von ihnen hervorgebrachten und in ihrer Mächtigkeit als Sünde bezeichneten Deformationen, Verzerrungen und Pathologisierungen menschlicher Wirklichkeit statt.

⁴ Etwa in der Parallelisierung von V. 5b mit V. 10b: Der Logos scheint als Licht in die Finsternis, „und die Finsternis hat es nicht ergriffen“; der Logos als Mittler der Schöpfung „war in der Welt“, „und die Welt hat ihn nicht erkannt“.

⁵ Siehe hierzu: Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Kindertaufe vom 20. Oktober 1980; *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung, Bonn 2008; W. Kasper (Hg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970; H. Hubert, Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihre Bedeutung für die heilige Tauffrage, Bern [u. a.] 1972.

In einer Zeit, in der gelebte und institutionalisierte Religionen in der Versuchung stehen, vor allem in Begeisterung an und für sich selbst und in der Ablehnung oder Verachtung „der Welt“ zu bestehen⁶ – in einer Zeit also, in der die Weltbeziehung der Religionen von jener narzisstischen Kränkung dominiert scheint, die den Namen „Säkularisierung“ erhalten hat, mag es einem solchen dialektischen Begriff des Christlichen an unmittelbarer Evidenz fehlen – auch wenn, diese Behauptung sei gewagt, alle den christlichen Glauben Praktizierenden ebendiese Dialektik letztlich faktisch in Anspruch nehmen, sei es vollgültig oder in einem ganzen Spektrum der Deformationen: nämlich die Heiligung dieser Welt angesichts realer Verkürzungen, Verletzungen ... Niemand gibt von sich her den Wert seines, ja des Lebens schlechthin preis; gerade die lauteste und unversöhnlichste Schmähung des Lebens ist doch Ausdruck eines verwundeten Festhaltens an diesem hiesigen Leben und an seinem unveräußerlichen Wert; und ist nicht auch noch die Selbsttötung zu lesen als ein verzweifelter Akt der Bejahung dieses Lebens, das zugleich am Ende unerträglich geworden ist?

2. An den Pathologien des Lebens

Theoriebildung als Analyse der Pathologien des Lebens: Wenn dies als ein ins Diskursive gewendeter Grundzug biblisch-christlicher Glaubenstradition angesehen werden kann, besteht wenigstens in dieser Strukturodynamik eine hohe Affinität zwischen christlicher Glaubensreflexion und einem Typ praktischer Philosophie, wie er über mittlerweile drei Generationen als Kritische Theorie in der sogenannten Frankfurter Schule entwickelt worden ist. In welchem Maß womöglich bis heute die Kritische Theorie auch von einem Bedeutungsreservoir zehrt, das in der biblisch verantworteten, jüdischen und christlichen Glaubenstradition sowohl gepflegt wie stets weiter ausdifferenziert wird, sei hier einmal dahingestellt. Bekanntlich lässt sich der Nachweis einer genetischen Beeinflusstheit oder Abhängigkeit (gesetzt, er würde überhaupt, und sei es partiell, gelingen) nicht schon als geltungstheoretisches Argument reklamieren. Der primäre, ausdrücklich beanspruchte Quellort für eine Dialektik des Ja im Nein auf der Linie der Kritischen Theorie ist vielmehr Hegel. – Ob die Verortung einer Frankfurter Denkform im Deutschen Idealismus auch fruchtbare Nachbarschaftssynergien mit Müns-teraner Beanspruchungen anderer Proponenten desselben Denkmilieus bedeuten kann, würde sich weisen lassen müssen. Was aber jene Dialektik des Ja im Nein anbetrifft, so wird sie etwa von Theodor W. Adorno in der auf Hegel zurückgehenden Akzentuierung der *bestimmten Negation* (gegen-

⁶ Eine Gefahr, welche die französischen Bischöfe in ihrem Brief an die Katholiken Frankreichs vom 11. Juni 2000 deutlich sehen, wenn sie ausdrücklich erklären: „Unsere Kirche ist keine Sekte. Wir bilden kein Ghetto. Wir lehnen jede Versuchung zur Rückkehr der Kirche auf sich selbst ab“, in: Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft, 27.

über einer absoluten Negation) realisiert⁷, und, zwei Generationen später, durch Axel Honneth weiter entwickelt, der im Ausgang von jenem Begriff der *Anerkennung*, wie ihn Hegel in seinen Jenaer Schriften entwickelt hat, einen Typ praktischer Philosophie entwickelt, der „unter Maßgabe einer Orientierung am guten Leben und mit Hilfe eines sozialtheoretischen Instrumentariums ‚Pathologien des Sozialen‘“ zu untersuchen in der Lage ist.⁸

3. Theologie und Philosophie: Vergewisserungen zu einem prekären Verhältnis

Dass christliche Theologie sich überhaupt in nicht-apologetischer Absicht an säkulare Philosophie wendet, ist auch im katholischen Denkmilieu mittlerweile nicht mehr selbstverständlich. Von hoher Attraktivität scheinen im Moment vielmehr zwei einander ausschließende – und in ihrer Rivalität womöglich sich wechselseitig befeuernde – Tendenzen zu sein: einmal die schleichende Transformation von Theologie in Kulturwissenschaft, wie dies auch etwa unter dem Etikett der *Religious Studies* geschieht⁹, zum anderen die Konzipierung insbesondere der systematischen Theologie als biblische Theologie¹⁰. Dieser eigentlich protestantische Theologietyp findet überall dort seine auch katholische Anverwandlung, wo die Verantwortung der Glaubensbegründung in einer allgemein zugänglichen Sprache menschlicher Vernunft – und das heißt eben auf eine hervorragende Weise in einer Sprache der Philosophie – zugunsten einer Auslegung des Glaubens in einem als rein biblisch umrissenen Artikulationsrahmen aufgegeben wird. Philosophie – oder andere säkulare Wissenschaften und Diskurse – kann hier durchaus in Anspruch genommen werden, jedoch strikt instrumentell als Explikationshilfe eines als irgendwie biblisch ausgegebenen und darin im Grunde für souverän gehaltenen Diskurses theologisch-kirchlicher oder -denominationaler Selbstverständigung. Es kann dann nicht verwundern, dass nach der anhaltenden Konjunktur einer bestimmten Form von Hermeneutik-Rezeption – die Schleiermachers Projekt der Etablierung einer *phi-*

⁷ Vgl. etwa *M. Horkheimer/Th. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 1969, 30.

⁸ So die Herausgeber der Festschrift zu Axel Honneths sechzigstem Geburtstag im Vorwort: *R. Forst [u. a.]* (Hgg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, 11.

⁹ Vgl. hierzu die Einschätzung von *M. Knapp*, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br. 2006, 30 f.

¹⁰ Gemeint ist ein in seiner fundamentalen Theoriearchitektur stark barthianisch geprägter Theologietyp, der einmal „postliberal“ genannt wird, ein anderes Mal „non-foundationalist“, der anglikanisch als „Radical Orthodoxy“ firmiert, und der wahrscheinlich in Hans Frei seinen bedeutendsten Gründungsvater hat. Vgl. exemplarisch: *J. E. Thiel*, Nonfoundationalism, Minneapolis 1994; *H. W. Frei*, The eclipse of biblical narrative. A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics, New Haven 1974; *G. Lindbeck*, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994; *J. Milbank*, Theology and social theory, Oxford 1990; *C. Pickstock*, After writing. On the liturgical consumption of philosophy, Oxford 1998; vgl. auch: *Th. Schärfl*, Postliberale Theologie und die Standortbestimmung von Fundamentaltheologie, in: ZKTh 132 (2010), 47–64.

losophischen Hermeneutik zwangsläufig unterbieten muss –, nun die analytische Philosophie breite instrumentelle Rezeption in theologischen und religionsphilosophischen Kontexten erfährt. Dass aber Philosophie als ein gegenüber der Theologie und der machtvollen Glaubenstradition autonomes Ensemble von Reflexions-Sprachen und -gestalten von fruchtbarer Bedeutung für die theologische Bearbeitung einer Glaubensüberlieferung ist, kann so nicht in den Blick kommen oder wird ausdrücklich zurückgewiesen. Dass die Entscheidung über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie – und damit auch zu anderen säkularen Wissenschaftsdisziplinen – symptomatische Aussagekraft für die Bestimmung des Verhältnisses des (kirchlich verfassten) Christentums zur säkularen Welt als solcher haben kann, verleiht der hier nur angedeuteten Entwicklung einige Brisanz. In dramatisierter Zuspitzung: Gibt die katholische Theologie ihre Gesprächsorientierung auf eine Philosophie, deren Autonomie sie zugleich anerkennt, auf, spiegelt sich darin auch die Aufgabe der im II. Vatikanum formulierten ekklesialen Welt-Bindung der Kirche.

Die katholische Tradition ist insgesamt durch eine hohe Philosophie-Affinität gekennzeichnet. Inwieweit diese stets ausdrücklich angezielt war, kann wohl angezweifelt werden. Sie stellt sich aber etwa durch die Hochschätzung eines Thomas von Aquin ein, und sei diese Hochschätzung auch anti-protestantisch und später anti-modern motiviert gewesen. Freilich hilft zur Klärung der Philosophie-Bezogenheit katholischer Theologie die in ihrer Rahmensetzung durchaus bedeutende Enzyklika *Fides et Ratio* (14.09.1998) dann doch wieder mit der Empfehlung nicht weiter, nur bereits theologie- oder glaubensaffine Philosophie zu rezipieren.¹¹ – Aristoteles hat nicht ahnen können, dass er einmal zu *dem* Philosophen eines später normativ werdenden christlichen (katholischen) Theologietyps werden würde.

4. Die Theorie intersubjektiver Anerkennung – und ihre ‚vertikale‘ Radikalisierung

Axel Honneths Rückgriff auf Hegel verankert die Kritische Theorie noch einmal neu in zentralen Theoriebildungen des Deutschen Idealismus. Womöglich ist Hegel erst durch die Begegnung mit Hölderlin und dessen Vereinigungsphilosophie in Frankfurt und Homburg in den Stand versetzt worden, in mehreren Entwicklungsschritten eine Philosophie der menschlichen Wirklichkeit schlechthin auszuarbeiten, die einerseits nicht von vornherein das Ganze zu denken versucht, und die andererseits doch in der Lage ist, das Widerstreitende, Konfliktive, die Negation zu integrieren.¹² Das Me-

¹¹ Vgl. vor allem die Nummern 80–91 des Kapitels VII, die den „unverzichtbaren Forderungen des Wortes Gottes“ an die Philosophie, wie zu ergänzen ist, gewidmet sind. Hilfreich ist die abwägende Analyse der Enzyklika bei Knapp, Christsein, 58–63.

¹² Vgl. zur Konstellation Hegel – Hölderlin: D. Henrich, Hegel im Kontext. Mit einem Nachwort zur Neuauflage, Berlin 2010 (Frankfurt am Main 1971), 9–40.

dium dieser Integration ist der Geschichtsprozess. Damit setzt ein Denken des Ganzen nicht metaphysisch an, sondern praktisch-philosophisch. Honneth vertraut nun nicht einfach auf eine dem Denkens Hegels intrinsische Entwicklungslogik, sondern misst dem Leitgedanken einer frühen Entfaltungphase dieses Denkens paradigmatische Bedeutung bei: nämlich dem Gedanken der Anerkennung. Dieser ist – in poststrukturalistischer Diktion – übercodiert. Trotzdem und deswegen zugleich ist der Rückgriff auf ihn äußerst fruchtbar. Theorieentwicklungen und Problemerkörterungen hätten ohne die Anerkennungsperspektive – die sich mittlerweile zwischen Hegel und seinen späten Rezipienten in dieser Sache aufspannt (Ludwig Siep, Axel Honneth, Thomas M. Schmidt, Paul Ricœur) – womöglich nie zu einer produktiven Koordinierung gefunden.

Hegel, der sich bis zu seiner Begegnung mit Hölderlin als radikalen Kantianer versteht und auch Fichte erst im Kreis um Hölderlin einer kritischen Lektüre aus der Perspektive der Vereinigungsphilosophie unterzieht, gewinnt in der Jenaer Zeit, in welcher sich seine kritische Distanzierung von Kant und Fichte theoretisch im Vorwurf des anthropologischen Atomismus verfestigt,¹³ gerade an Fichtes Aufforderungslehre einen positiven Anknüpfungspunkt. Scheint doch diese, die Fichte im zweiten Lehrsatz seiner Naturrechtslehre als anthropologische Grundlegung des Rechtsbewusstseins und des Rechtsverhältnisses entwickelt¹⁴, einen Ansatz für die intersubjektivitätstheoretische Grundlegung einer Gesellschaftstheorie zu bieten¹⁵. Dieser affirmative Rückbezug auf Fichte – der notwendig auch, ob thematisch oder unthematisch, die epochenprägende Anerkennungstheorie Rousseaus mit zum Resonanzraum hat – verfügt nun aber über einen problemgeschichtlich bedeutsamen Ort: Hegel nämlich entwickelt seinen Anerkennungsgedanken unter der signifikanten Metapher des Kampfs um Anerkennung innerhalb jenes Paradigmas politischer und praktischer Philosophie, das, im Anschluss an Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes entworfen hat: nämlich als Kritik an diesem. Ist dort, auf der Basis einer dunklen Anthropologie, Staat, nicht Gesellschaft, nötig, um einen total agonischen Kampf aller gegen alle um die Durchsetzung der Eigeninteressen per Vertragsschluss unter der gleichfalls totalen Souveränität der Staatsgewalt zu koordinieren, wird hier, beim Hegel der Jenaer Jahre, insbesondere im *System der Sittlichkeit* von 1802, das agonische Moment von Gesellschaft, wie es der Bildbegriff des Kampfs anzeigt, in einem durch Konflikte gehenden Prozess der idealer-

¹³ Vgl. A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, 21f.

¹⁴ J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796), in: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte 1845/46, Nachdruck Berlin 1971, Band III, 1–385.

¹⁵ Zu den Möglichkeiten und Grenzen einer solchen intersubjektivitätstheoretischen Interpretation der Naturrechtsschrift Fichtes vgl. A. Honneth, Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung, in: *Ders.*, Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main 2003, 28–48.

weise zunehmenden Integrierung und Differenzierung von Subjekt und Gesellschaft gedeutet. Dieser Entwicklungsprozess bemisst sich nach dem Grad der Verwirklichung oder Verweigerung der von den Subjekten geforderten Anerkennung.¹⁶ Honneth bezeichnet diese Inanspruchnahme des Anerkennungsgedankens, durch die es Hegel gelingt, Hobbes' Wahrnehmung des agonischen Moments des Sozialen aus dessen pessimistischem Deutungsrahmen zu lösen und einer gesellschaftlichen Entwicklungsperspektive einzufügen, treffend als „konflikttheoretische Dynamisierung des Anerkennungsmodells Fichtes“.¹⁷ Die Koordinierungskraft des Anerkennungsmodells ist aber erst vollständig erfasst, wenn auch ausdrücklich benannt wird, dass Hegel mit seiner Kritik an Hobbes den gesellschaftlichen Entwicklungsprozess – den Hobbes ja gar nicht kennt; mit der vertraglichen Übertragung aller Gewalt an den Souverän ist jede gesellschaftliche Entwicklung auch schon vollendet, also am Konstitutionsbeginn aller Gesellschaft – unter *normative* Vorzeichen stellt. Hegel hat

dem durch Machiavelli und Hobbes sozialphilosophisch eingeführten Modell des ‚sozialen Kampfes‘ eine theoretische Wendung zu geben vermocht ..., durch die jenes praktische Geschehen eines Konfliktes unter den Menschen statt auf Selbsterhaltungsmotive auf moralische Antriebe zurückgeführt werden konnte; allein weil er dem Handlungsgeschehen des Kampfes zuvor die spezifische Bedeutung einer Störung und Verletzung sozialer Anerkennungsbeziehungen gegeben hatte, konnte Hegel in ihm dann auch das zentrale Medium eines sittlichen Bildungsprozesses des menschlichen Geistes erkennen.¹⁸

Nicht übersehen werden soll hier, dass ohne eine solche Kritik an Hobbes, wie sie von Hegel durchgeführt wird und die, wie erwähnt, das von Hobbes herausgestellte agonische Moment menschlicher Gesellschaft in einem geänderten, sozial- und geschichtsproduktiven Bedeutungsrahmen theoretisch zu realisieren in der Lage ist, ohne es dadurch abzuschwächen, faktisch kein neuzeitliches, modernitätsproduktives Modell zur Koordinierung von Individuum und Gesellschaft, von realem Einzelnen und Allgemeinem, von Position und Negation in Alternative zur dunklen Anthropologie des Thomas Hobbes zur Verfügung stünde, jedenfalls keines mit realer Wirkungsgeschichte. Mit Hobbes allein aber hätte die neuzeitliche Lichtmetaphorik – *Les lumières, enlightenment*, Aufklärung – keinen theoretisch-realen Anhalt.

¹⁶ Honneth fasst die grundlegende Idee Hegels griffig zusammen: „Hegel vertritt in jener Zeit die Überzeugung, daß sich aus einem Kampf der Subjekte um die wechselseitige Anerkennung ihrer Identität ein innergesellschaftlicher Zwang zur praktisch-politischen Durchsetzung von freiheitsverbürgenden Institutionen ergibt; es ist der Anspruch der Individuen auf die intersubjektive Anerkennung ihrer Identität, der dem gesellschaftlichen Leben von Anfang an als eine moralische Spannung innewohnt, über das jeweils institutionalisierte Maß an sozialem Fortschritt wieder hinaustreibt und so auf dem negativen Weg eines sich stufenweise wiederholenden Konfliktes allmählich zu einem Zustand kommunikativ gelebter Freiheit führt“: *Honneth*, Kampf (Anmerkung 13), 11.

¹⁷ Ebd. 31.

¹⁸ Ebd. 12.

Soweit die skizzenhafte Rekonstruktion der bedeutungsverdichteten Ausgangskonstellation der von Honneth in Anspruch genommenen Anerkennungsidee bei Hegel. Seitdem ist Honneths Anerkennungstheorie in vielfältige Debatten gezogen und an ihnen entlang von ihm selbst mehrfach überprüft, variiert, differenziert und gesichert worden.¹⁹ In ihrer bislang letzten Retraktation, in der Studie zu Georg Lukács' Begriff der Verdinglichung²⁰, hat Honneth die Anerkennungstheorie allerdings einer Radikalisierung unterzogen, durch die erst jene zuvor zitierte „Orientierung am guten Leben“ (s. o.) der Anerkennungstheorie vollgültig einlösbar wird – und die auch hierüber noch einmal hinausgeht. Dieses *surplus* könnte einstweilen in der Formulierung festgehalten werden, dass Honneth der horizontalen Dynamik eines entwicklungsproduktiven Kampfs um Anerkennung eine vertikale Dimension eingelegt hat.

Wahrscheinlich ist es tatsächlich Lukács' Begriff der Verdinglichung, der diese Radikalisierung freigesetzt hat.²¹ Weit davon entfernt, ihn naiv zu übernehmen, begreift Honneth Verdinglichung als Kontraindikation gelingender Anerkennungsverhältnisse. Am Negativen der Verdinglichung erschließt sich der weite Bedeutungsraum von Anerkennung. Verdinglichung meint dann, dass unsere Beziehungen zu uns selbst, zu den Anderen und zur Welt ‚immer schon‘ unter einer Zweckperspektive stehen. Aus einer unverkürzten Erfassung sowohl der Selbst-Beziehung wie auch der intersubjektiven Beziehung geht aber hervor, dass eine Wahrnehmung des Menschen als Person die Vorgängigkeit einer *teilnehmenden* gegenüber der *verobjektivierenden Perspektive* erfordert: Die *Erkenntnis (reconnaissance)* des Menschen als Person setzt die *Anerkenntnis (reconnaissance)* des Menschen in seiner Personalität voraus.

Honneth sieht sich nun aber vor einer Schwierigkeit, die sein Unternehmen einer Radikalisierung der Anerkennungstheorie ernsthaft zu gefährden droht. Den anerkennungstheoretischen Analysen Stanley Cavells liest er ab, dass die Erkenntnis der Welt keineswegs in vergleichbarer Weise eine vorgängige Anerkennung der Welt braucht; Cavell scheint die „Geltungsbedingungen dessen, was er eine anerkennende Haltung nennt, allein auf den Bereich der zwischenmenschlichen Kommunikation einzuschränken“²². Honneth überwindet diesen Widerstand produktiv, indem er den Weltbezug in die Sphäre der Selbst- und der intersubjektiven Beziehung einfügt. Denn

¹⁹ Vgl. neben der in Anmerkung 8 genannten Festschrift etwa: N. Fraser/A. Honneth, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003; P. Ricœur, Wege der Anerkennung, Frankfurt am Main 2006; J. Habermas, Arbeit, Liebe, Anerkennung. Der Philosoph Axel Honneth wird 60. Gedankenreise von Marx zu Hegel nach Frankfurt und wieder zurück, in: DIE ZEIT, Nr. 30, 16.07.2009.

²⁰ Vgl. A. Honneth, Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt am Main 2005.

²¹ Vgl. als Bestätigung ebd. 73 f.

²² Ebd. 60. Honneth bezieht sich vor allem auf: S. Cavell, Wissen und Anerkennen, in: Ders., Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen, Frankfurt am Main 2003, 34–75.

aus der Beziehung zu sich selbst und zu den Anderen ergibt sich, dass auch die Welt vorgängig zu einem nüchtern-sachlichen (und hier nun auch legitimerweise zweckbezogenen) Erkenntniszugriff in ihrer Bedeutung für die Anderen und für uns selbst anzuerkennen ist. Kontraindikatorisch würde Verdinglichung hier bedeuten, „im Zuge des Erkennens von Gegenständen die Aufmerksamkeit für all die zusätzlichen Bedeutungsaspekte zu verlieren, die ihnen aus der Perspektive anderer Menschen zukommen“. Verdinglichend nehmen wir „Tiere, Pflanzen oder Dinge nur sachlich identifizierend wahr, ohne zu vergegenwärtigen, daß sie für die uns umgebenden Personen und für uns selbst eine Vielzahl von existentiellen Bedeutungen besitzen“²³.

Zwei Bedeutungsaspekte dieser schmucklos daherkommenden Feststellungen sind bemerkenswert. Zum einen impliziert die Anerkennung eine Haltung der Selbstzurücknahme, des Sein-Lassens (hier: von Tier und Ding), der Nicht-Beanspruchung, der Diskretion, dergegenüber die Haltung der Zweckorientierung beanspruchend wäre, etwas Aufdringliches hätte. Zum anderen hält Honneth hier wenigstens noch ein Echo der zuvor sozialphilosophisch fruchtbar gemachten, entwicklungspsychologisch gewonnenen Einsichten in die anthropologische Bedeutung der (im neunten Lebensmonat sich ausbildenden) Fähigkeit zur Triangulierung präsent, also der Fähigkeit der Perspektivübernahme:²⁴ der Realisierung, dass die intersubjektiv geteilte Situation und letztlich die Welt schlechthin auch in der (unverfügbaren) Perspektive des Anderen, einer anderen Person, wahrgenommen werden kann. Diese Perspektive ist schlechthin nicht auf die eigene Perspektive zurückführbar, weswegen Perspektivübernahme dann auch nicht heißt: vollinhaltliche Übernahme der Perspektive eines Anderen – was unmöglich ist –, sondern Einbeziehung des Faktums, dass diese unverrechenbar andere Perspektive überhaupt existiert – und hierin: Anerkennung der anderen, diese Perspektive einnehmenden Person. In dieser Anerkennung findet eine nicht wieder einfangbare Ex-Zentrierung des je eigenen Weltzugangs statt.

Durch das cavellsche Nadelöhr der person-exklusiven Adresse von Anerkennung führt Honneth also seine Radikalisierung der Anerkennungstheorie. Auf den ersten Blick lässt er sich hiermit eine Entschärfung seines Vorhabens abhandeln. Tatsächlich aber gewinnt er dem Einwand Cavells einen weiteren Radikalisierungs-*Spin* für sein Unternehmen ab: Eingespannt in reflexive und intersubjektive Anerkennungsverhältnisse, kann die Einbeziehung der Welt in die Grundhandlung des Anerkennens nicht dem Missverständnis einer Verehrung der Welt um ihrer selbst willen anheimfallen, kann also nicht einer Kosmosfrömmigkeit verfallen, die sich außerhalb der Wirkungsreichweite christlicher Bindungskräfte im Maßstab europäischer Kulturentwicklung doch nur esoterisch artikulieren könnte. Stattdessen bleibt eine Anerkennung, die auch die Welt einzubeziehen in der Lage ist, in die

²³ Ebd. 77.

²⁴ Vgl. hierzu ebd. 47–53.

Rationalität einer spontanen Anteilnahme an den Optionen des Anderen und der Sorge um sich eingebunden. Wenn hier ein Für-sich-selbst-Sein der Welt dem Interesse am Anderen und der Sorge um sich eingefügt wird, scheint dies auf eine Verzweckung der Welt zuzulaufen. Aber: Nicht Zweck-, sondern Anerkennungsverhältnisse sind es doch, in welchen die Welt zur Geltung gebracht wird.

Doch gilt es nun, sich innerhalb der so gesetzten, reflexiv-intersubjektiven Struktur der Radikalisierung der Anerkennungstheorie in jener starken Formulierung zu vergewissern, zu der Honneth vor der Aufnahme von Cavells einschränkender Sicht gefunden hatte. Auf dem Weg über Heideggers „Sorge“-Begriff und John Deweys Überlegungen zu einem originären Weltverhältnis des Menschen kommt Honneth zu der These,

daß jedes rationale Begreifen von Wirklichkeit vorgängig an eine holistische Form von Erfahrung gebunden ist, in der uns alle Gegebenheiten einer Situation aus einer Perspektive der interessierten Anteilnahme qualitativ erschlossen sind; wenn wir diesem Gedankengang weit genug folgen, läßt sich nicht nur der Übergang vom Begriff der ‚Sorge‘ zu dem der ‚Anerkennung‘ rechtfertigen, sondern auch der Primat einer solchen Anerkennung vor allen bloß kognitiven Einstellungen zur Welt demonstrieren.²⁵

Vor allem auf der Spur Deweys erlaubt Honneth sich hier starke bedeutungsenergetische Formulierungen zur Bestimmung der Welt-Beziehung der Menschen: Wir sind „als handelnde Wesen zunächst mit existentieller Distanzlosigkeit und praktischem Engagement auf die Welt bezogen“; dabei handelt es sich „um ein Bekümmertsein um alle situationalen Gegebenheiten im Interesse eines möglichst reibungslosen, harmonischen Austauschs“.

Uns ist die Welt nicht in Sorge um uns selbst erschlossen, vielmehr durchleben wir Situationen in Sorge um die Bewahrung einer fließenden Interaktion mit der Umwelt. Ich werde diese ursprüngliche Form der Weltbezogenheit im folgenden ‚Anerkennung‘ nennen; damit soll hier vorläufig nur der Umstand hervorgehoben werden, daß wir uns in unserem Handeln vorgängig nicht in der affektiv neutralisierten Haltung des Erkennens auf die Welt beziehen, sondern in der existentiell durchfärbten, befürwortenden Einstellung des Bekümmerns: Wir räumen den Gegebenheiten der uns umgebenden Welt zunächst stets einen Eigenwert ein, der uns um unser Verhältnis mit ihnen besorgt sein läßt.²⁶

5. Intersubjektive Anerkennung der Welt in ihrem Eigenwert?

5.1 Subjekttheoretische Rekonstruktionen der Fragestellung

Zunächst muss einer offenkundigen Spannung nachgegangen werden. Hat Honneth in Reaktion auf Cavell den Weltbezug in seiner Anerkennungsdimension nachdrücklich in die Konstellation von Selbstbezug und Intersubjektivität gerückt, so heißt es hier in Aufnahme von Deweys Gedanken einer Interaktion zwischen Ich und Welt, dass uns „die Welt nicht in Sorge um

²⁵ Ebd. 40.

²⁶ Ebd. 41 f.

uns selbst erschlossen“ ist. Diese Spannung löst sich wahrscheinlich auf, wenn die Dezentrierung, welche dem Konzept der Sorge um sich eigentlich vom Anfang seiner philosophischen Karriere an eingeschrieben ist, geltend gemacht wird. Honneth selbst (und das wäre ein erster Schritt zur Spannungsauflösung) weist darauf hin, dass die Welt in ihrer Anerkennungserheischenden *Bedeutung* auch darin erschlossen ist, was sie einem Anderen *bedeutet*. Die Welt gewinnt insofern Bedeutung, als sie dem Anderen wertvoll ist. Sodann hat, um gleich in die Ursprünge solchen Selbstkonzepts zu springen, Aristoteles festgehalten, dass die *philautia*, die Selbstliebe – die als Annahme seiner selbst zu verstehen ist – zu ihrem Gelingen konstitutiv der *philia*, der (Freundschafts-)Liebe bedarf: so dass, nur wer Freunde hat, sich selbst annehmen kann. – Die Welt wird mir wichtig, weil du in ihr lebst – das ist auch eine Erfahrung personaler Liebe. Und muss nicht auffallen, wie gerade in Zeugnissen solcher Liebe die Welt als sie selbst in je intensiverer Weise erschlossen erlebt wird?²⁷

In einem letzten Schritt wäre die Dezentrierung des Selbstbezugs, wie er seit Aristoteles der Selbstliebe eingeschrieben ist, nachdrücklich zu akzentuieren: Offensichtlich bedarf der Mensch einer ausdrücklichen Annahme und Anerkennung seiner selbst *durch sich selbst*.²⁸

Die sich hier nun zeigende, nicht wieder schließbare Offenheit des Selbst, in deren Sog es sich durchaus mindestens in der Unbestimmbarkeit verlieren kann, wird sich nicht an einem Ding oder der Dingwelt schlechthin begrenzen lassen. Auch wenn sich die Handlungsfähigkeit des Subjekts an der Bearbeitung des Widerstands erweist, den die Dinge seinen Intentionen entgegensetzen, sind die Dinge doch nicht der Horizont, auf den hin das Subjekt als solches bestimmbar werden kann. So weit berührt sich unsere Fragestellung mit der Argumentation um das absolute Ich, wie sie Fichte im dritten, *Glaube* überschriebenen Buch der *Bestimmung des Menschen* (1800) vorträgt. Sie bestärkt den Vorbehalt gegenüber einer unmittelbaren Adressierung der Anerkennung an die Welt. Bestimmung findet das Subjekt nur an einem anderen Subjekt; die notwendige Annahme seiner selbst verwirklicht sich erst in der Anerkennung des Anderen. Fichte findet zu starken Formulierungen, um die affektive Dimension der Anerkennung des Anderen festzuhalten, die dem von Honneth umrissenen Bedeutungsfeld sehr nahekommen.²⁹

²⁷ So heißt es in Patrice's Song *Different Now: Ob, the world looks more beautiful with you / And the colours are more colourful with you // And I feel like a child again / 'Cause you're showing me everything / Every little thing again*; und Bob Dylan singt in *What Can I Do For You?: You have given everything to me // You have given me eyes to see // You have explained every mystery // You have given all there is to give // You have given me life to live* – um nur diese Beispiele anzuführen.

²⁸ Peter Bieri hält dies unter dem Konzept der notwendigen Aneignung unseres eigenen Willens fest. Vgl. *P. Bieri, Das Handwerk der Freiheit*, München/Wien 2001, Kapitel 10.

²⁹ Von den anzuerkennenden anderen Subjekten heißt es: „[W]as diese Wesen auch an und für sich seyen, du sollst sie behandeln, als für sich bestehende, freie, selbständige, von dir ganz und

Wieder ist hier im Anerkennungstheoretischen Ternar Selbstbeziehung – intersubjektive Beziehung – Weltbeziehung letztere als anders zu bestimmen bedeutet, ohne dass diese Bestimmung schon expliziert wäre. Helfen mag eine Schleife von Fichte zurück zu Hegel, die sich übrigens im Feld der von Honneth bearbeiteten philosophiegeschichtlichen Denkangebote aufhält. Fichte kommt zu einer intersubjektivitätstheoretischen Erweiterung seines Subjekt Denkens durch dessen Anwendung auf die realen, endlichen Subjekte – nämlich in seiner Naturrechtsschrift. Damit ist der konstitutive Bezug auf ein anderes Subjekt – also die Anerkennungstheorie, die Fichte in Gestalt seiner Aufforderungslehre ausarbeitet – von vornherein welteingebettet zu denken. Die bei Fichte somit angelegte Anreicherung der Subjekt- und vor allem Intersubjektivitätsverhältnisse durch die Welt in ihrer Stofflichkeit – denn immerhin findet er zur Aufforderungslehre, um über sie die Verhältnisse des Rechts aus dem Begriff des Subjekts zu begründen – erfährt durch Hegel eine systematische Entfaltung im Begriff der Sittlichkeit. Diese nämlich besteht aus den geschichtlichen Anerkennungspraxen, die sich gewissermaßen zu den kulturell-gesellschaftlichen Verhältnissen sedimentiert haben, in denen wir jeweils leben. Aus ihnen als dem lebensweltlichen Stoff kulturell-gesellschaftlicher Verständigung schöpfen die Menschen in ihrer aktuellen Praxis der Anerkennung; an ihnen entstehen zugleich die Konflikte um Anerkennung, da „die Subjekte die sittlichen Verhältnisse, in denen sie ursprünglich sich vorfinden, deswegen verlassen und überwinden müssen, weil sie ihre besondere Individualität nicht vollständig anerkannt finden“³⁰. Welt erschließt sich nicht primär als Natur im Sinne schlechthin unbearbeiteter Wirklichkeit, sondern als Kultur (oder Gesellschaft), das heißt, als sei es bearbeitete, sei es hervorgebrachte Wirklichkeit. Doch eignet der Wirklichkeit in beiderlei Hinsicht Objektivität im Sinne der Subjekt-Unabhängigkeit; muss doch im Zugriff der Bearbeitung Wirklichkeit schon da sein, um überhaupt gestaltet werden zu können; und tritt doch auch Wirklichkeit als Artefakt noch dem produzierenden Subjekt als Eigenwirklichkeit gegenüber, ja auch entgegen.

Der entscheidende Überstieg zu einem Begriff subjektunabhängiger *Welt* ist durch die bisher gefundenen Bestimmungen von *Wirklichkeit* noch nicht gewonnen. Dialektischerweise erschließt er sich wiederum im Ausgang vom Subjekt. Denn dieses, das nicht Ding unter Dingen ist und auch nicht in die Klasse dessen gehört, „was der Fall ist“, bezieht nicht sich selbst auf ein

gar unabhängige Wesen. Setze als bekannt voraus, daß sie ganz unabhängig von dir und lediglich durch sich selbst sich Zwecke setzen können, störe die Ausführung dieser Zwecke nie, sondern befördere sie vielmehr nach deinem Vermögen. *Ehre ihre Freiheit: ergreife mit Liebe ihre Zwecke, gleich den deinigen.*“ J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, in: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte, Berlin 1845 f., Band II, 259 (Hervorhebung von K. W.).

³⁰ Honneth, Kampf (Anmerkung 13), 32.

Ding, nicht einmal auf die Summe aller Dinge – und in diesem Sinne auf plurale Wirklichkeiten –, sondern, in seiner Absolutheit (Unabgeleitetheit), auf die *Welt in ihrer Einheit und Totalität*. Die zuvor beschriebenen Wirklichkeiten bilden in ihrer Pluralität und Fälligkeit jedoch den unabdingbaren, konkret-stofflichen Zugang zur Welt als Welt. Die solchermaßen stofflich erschlossene Welt muss also das Subjekt um seiner selbst willen in ihrer Eigensinnigkeit anerkennen. Solche Anerkennung vollzieht sich aber in reflexiv-subjekthaften und intersubjektiven Beziehungen.

5.2 Aporetisierungen

Aufgrund dieser Einbettung der Anerkennung der Welt in Selbstverhältnis und intersubjektive Beziehungen der Subjekte ist ein solcher anerkennender Bezug zur Welt gewiss davor gefeit, diese sozusagen zu personalisieren; sie wird nicht als ein Wesen angesprochen, auch nicht, wenn der Welt-Begriff doch als ein allumfassender Organismus integrale Ganzheit impliziert. Die Radikalisierung der Anerkennungstheorie hin zu einer Anerkennung der Welt führt keineswegs in die Nähe einer Art elaborierter Fassung des *Gaia*-Prinzips, wie es von James Lovelock in Zusammenarbeit mit Lynn Margulis entwickelt und in Deutschland etwa von Carl Amery propagiert worden ist.³¹ Nein, es bleibt bei einer säkularen Weltauffassung.

Und dennoch: Wenn die Anerkennung der Welt sich ganz in den Konstellationen von Subjektivität vollzieht und zugleich, darin, die Eigenwirklichkeit der Welt in solcher Anerkennung zur Geltung gebracht werden soll – Welt wird anerkannt in Subjektverhältnissen, soll aber, gerade weil sie in diesen Subjektverhältnissen bedeutsam wird, in ihrer Eigenwirklichkeit (an-)erkannt werden (weil sie ihren ‚Zweck‘ nur erfüllen kann, wenn sie vorgängig ‚Zweck in sich selbst‘ ist), während von Anerkennung nur in Subjektverhältnissen gesprochen werden kann –, dann scheint sich doch in solchen der Welt zugewendeten Anerkennungsadressen ein Überschuss des Subjekthaften zu halten, der nicht in die Selbst- und Intersubjektivitätsverhältnisse integrierbar ist. Doch wenn zugleich die Welt in ihrer Welthaftigkeit inhaltliche Bestimmung dieser Anerkennung ist – an wen ist sie in ihrem horizontalen *surplus* zu adressieren?

Zur Annäherung an diese Frage wird es notwendig sein, sich noch einmal dem Bedeutungskern jener Radikalisierung der Anerkennungstheorie durch Axel Honneth zuzuwenden. Vor dem Hintergrund der allgemeinen Bestimmung von Anerkennung als einer „existentiell durchfärbten, befürwortenden Einstellung des Bekümmerns“ hat Honneth diese Anerkennung auch in die Beziehung des Subjekts zur Welt eingetragen, unter Einschluss der die gesamte Verdinglichungsstudie durchziehenden Hierarchisierung, indem

³¹ Vgl. J. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life On Earth*, Oxford 1979; C. Amery, *Die Botschaft des Jahrtausends. Von Leben, Tod und Würde*, München 1994.

auch für die Beziehung zur Welt „der Primat einer solchen Anerkennung vor allen bloß kognitiven Einstellungen zur Welt“ gilt. Diese „ursprüngliche Form der Weltbezogenheit“ der Anerkennung, in deren Licht wir „den Gegebenheiten der uns umgebenden Welt zunächst stets einen Eigenwert“ einräumen, hat die Gestalt „eines existentiellen Interesses an der Welt, das sich aus der Erfahrung ihrer Werthaftigkeit speist“. Diesen Wert der Welt wiederum ordnet Honneth in das allgemeine Gefüge der Anerkennung ein. Wirklichkeit *erkennt* der Mensch qua Subjekt auf der Basis einer vorgängigen *Anerkennung* dieser Wirklichkeit in ihrer *Qualität*. Und diese Qualität, in welcher der Eigenwert der betreffenden Wirklichkeit kernhaft enthalten ist, besteht dann doch in einem *pro nobis*: „Eine anerkennende Haltung ist mithin Ausdruck der Würdigung der qualitativen Bedeutung, die andere Personen oder Dinge für unseren Daseinsvollzug besitzen.“³² Anerkennung der Welt heißt demnach: Anerkennung der indispensable Bedeutung (in Honneths Terminologie: Qualität), die sie für unseren Daseinsvollzug, ja für unser Leben-Können, hat. Anerkennung der Welt als des Ermöglichungsgrunds und -raums unseres Leben-Könnens. So erst wird das volle Gewicht der Rede von der Vorgängigkeit, Ursprünglichkeit, Distanzlosigkeit, Elementarität, Existentialität der Anerkennung ersichtlich: Die Anerkennung der Welt wird hier von Honneth als eine Grundhandlung des Subjekts zu verstehen gegeben, die nicht in dessen vielzählige Einzelhandlungen eingereiht werden kann, sondern ihnen zugrunde liegt – und die, insofern ihr auch ein Moment der Passivität eignet, nämlich in der Erfahrung der Welt als der uns umgebenden Ermöglichung unseres Leben-Könnens, in die Nähe dessen kommt, was Karl Rahner *transzendente Erfahrung* genannt hat.

Und jetzt ist mit unvermindertem Nachdruck erneut die Frage nach der Adresse des in solcher Anerkennung der Welt enthaltenen subjektorientierten Überschusses vorzulegen, nachdem ja die Welt nicht selbst personalisiert werden soll. Mir scheint nun, dass sich an dieser Stelle ein philosophisch-theologisches Dilemma auftut. Axel Honneths Radikalisierung der Anerkennungstheorie hat die Frage nach der Adressierung der Weltanerkennung insinuiert. Die Wahrscheinlichkeit jedoch, dass ihre Beantwortung auf dem Feld dieses Denkens ausbleiben muss, ist groß.³³ Denn eine Anerkennung der Welt, die einerseits auf eine Konstellation des Subjektiven verpflichtet ist, andererseits die Welt aber nicht personalisieren soll, fragt un-

³² Alle Zitate: *Honneth*, Verdinglichung (Anmerkung 20), 40–42.

³³ Andererseits muss auffallen, wie unwidersprochen Honneth in seiner Rekonstruktion von Walter Benjamins Aufsatz zur Kritik der Gewalt dessen Inanspruchnahme des Gottesgedankens würdigt, seinen Text gar in dem überraschenden Schlussakkord enden lässt, dass „die einzige moralische Macht, von der der noch nicht dreißigjährige Autor glaubte, daß sie uns aufgrund ihrer Reinheit, ihrer absoluten Selbstzweckhaftigkeit vom Verhängnis des Rechts befreien könne, ... die sakrale Macht Gottes“ sei. *A. Honneth*, Eine geschichtsphilosophische Rettung des Sakralen. Zu Benjamins „Kritik der Gewalt“, in: *Ders.*, Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 2007, 112–156, das Zitat: 156.

vermeidlich nach dem Schöpfergott. Die Erkenntnis der Geschaffenheit der Welt und damit die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers der Welt (nämlich „an den Werken der Schöpfung“) ist aber dem dominanten christlichen Verständnis zufolge, wie es zwischen Paulus und dem I. Vatikanum aufgespannt ist, der natürlichen Vernunft erschwinglich³⁴ und also religionsphilosophisch formulierbar. Doch ist hier der Übergang zur Theologie fließend: Je weiter die inhaltliche Bestimmung der so erschlossenen Relation von Schöpfer und Geschöpf auf der Linie biblischer Rede vom universalen Heilswillen Gottes, von seinem Rettungshandeln, von der ursprünglich intendierten Gutheit der Welt bestimmt wird, desto mehr wandert die Verantwortung solcher Rede in die binnensprachliche Gestalt dieses Glaubensdiskurses ein, desto theologischer wird sie also. Am Ende dieses Transgressionsprozesses wird die Antwort auf die im Rahmen von Honneths Radikalisierung der Anerkennungstheorie sich stellende Frage eine theologische sein müssen.

6. Wechselbestimmungen zwischen Anerkennungstheorie und Theologie. Zehn Thesen

Mit einer vielleicht unbescheidenen Zurückhaltung gesagt, will diese theologische Antwort lediglich eine unverkürzte Ausformulierung der Bedeutungspotenziale ermöglichen, wie sie durch jene ‚vertikale‘ Radikalisierung der Anerkennungstheorie erschlossen worden sind. Dies kann im Folgenden nur noch thetisch geschehen. Was hier material auszuarbeiten wäre, wird aber deutlich werden.

In einer *ersten These* ist darauf aufmerksam zu machen, dass eine solche theologische Aufnahme und Weiterführung der Anerkennungstheorie an dieser einen Stelle der Anerkennung der Welt als Grund und Raum unseres Leben-Könnens nicht ohne Rückwirkung auf das theologische Bedeutungsmaterial bleiben kann, mit dem diese Weiterformulierung durchzuführen ist. Binnentheologisch liegt in den hier anstehenden Revisionen und Reformulierungen sicher die eigentliche Pointe. Hierauf wird zurückzukommen sein.

Zunächst aber ist die Einordnung der weltbezogenen Anerkennung in die Konstellation von Subjektivität, auf die Honneth sich von Cavell verpflichten lässt, noch einmal geltend zu machen: Intersubjektive Anerkennungsverhältnisse sind von einer Dynamik der Mutualität geprägt. Nicht nur ist die Anerkennung des Anderen insofern Vorbedingung seiner unverkürzten Wahrnehmung, als er nur in der Anerkennung als Person wahrgenommen wird; vermittels meiner Anerkennung zeige ich mich aber auch selbst auf die vom Anderen ausgehende, mich adressierende Anerkennung angewiesen, weil ich mich nur im Lichte dieses Anerkanntwerdens in meinem Subjektsein realisiert wissen kann. Eigentlich nehme ich in meinem Anerken-

³⁴ Vgl. Röm 1,20; sowie das vierte Kapitel der Konstitution *Dei Filius* des I. Vatikanums.

nungshandeln mein Anerkanntsein durch den Anderen schon in Anspruch. In der Anerkennung des Anderen ‚investiere‘ ich bereits meine Subjektivität – insofern der Mensch qua Subjektsein *homme capable* (Paul Ricœur) ist –, die sich aber im Licht der Anerkennung durch den Anderen verwirklicht. Inter-subjektive Anerkennungsverhältnisse kennen also eine Strukturdynamik der mutualen Vorgängigkeit des Anerkanntseins durch den Anderen.

Muss demnach die Anerkennung der Welt einer solchen Struktur mutualer Vorgängigkeit ermangeln, nachdem doch die Welt in ihrer a-personalen Eigensinnigkeit – hierzu schweigt? Mit dieser Frage wäre die *dritte These* eingeleitet. Wenn die Einbeziehung der Welt in dieses fundamental-subjektive Anerkennungshandeln mehr sein soll als eine Mithineinnahme von Rahmenbedingungen und Begleitumständen intersubjektiver Vollzüge, nämlich eigenständige Adressierung von Anerkennung im Vollsinn, dann müsste ja auch in der Ausrichtung der Anerkennung auf die Welt ein Subjekt in den Blick genommen werden können, das als Ausgang einer solchen zuvorkommenden Anerkennung, die eine je-meine Anerkennung der Welt als Grund und Raum unseres Leben-Könnens ermöglicht, identifizierbar wäre.

Dies sei durch eine *vierte These* weitergeführt und gestützt. Solange ‚die Dinge‘, die ‚Natur‘, die ‚Umwelt‘, die ‚Welt‘ – Honneths Sprachgebrauch ist hier ein bisschen im Fluss – ausschließlich in der Weise intersubjektiv erschlossen werden, dass „nichtmenschliche Objekte“ im Maß der „libidinösen Besetzungen“, mit denen ein anderes Subjekt sie belegt³⁵, in die Anerkennung des Subjekts mit aufgenommen werden, so dass also „mit der Anerkennung anderer Personen zugleich auch deren subjektive Vorstellungen und Empfindungen von nicht-menschlichen Gegenständen“ bzw. die „subjektiven Bedeutungsaspekte ..., die ihnen aus der Perspektive anderer Menschen zukommen“, mit anerkannt werden müssen,³⁶ ist die Aussage, dass wir „den Gegebenheiten der uns umgebenden Welt zunächst stets einen Eigenwert“ einräumen³⁷, nicht eingeholt. Genauer gesagt: Indem die Einräumung eines Eigenwerts der Welt in anerkennungstheoretischen Kategorien gedacht wird, kommt es unweigerlich zur Übertragung einer intersubjektiven Bedeutungsdimension auch auf diesen fundamentalen Akt der Einräumung eines Eigenwerts der Welt. Diese Bedeutungsdimension ist aber unter Verzicht auf den Gottesgedanken nicht ausformulierbar.

Wenn aber, so die *fünfte These*, an dieser Stelle der Gottesgedanke eingeführt wird, ist dieser seinerseits anerkennungstheoretisch zu fassen. Damit beginnt der zuvor angekündigte Prozess binnentheologischer Revisionen. Solche Revisionen können schlechterdings nicht bedeuten, dass mit ihnen etwas der theologisch bedachten religiösen Überzeugungstradition bislang

³⁵ Honneth, Verdinglichung (Anmerkung 20), 76.

³⁶ Vgl. ebd. 77.

³⁷ Vgl. ebd. 42.

völlig Fremdes neu zugemutet würde. Im Wortsinn meint Revision doch die Wiederinaugenscheinahme einer Sache unter einem neuen Licht, in welchem Licht Vertrautes sich anders zu erkennen geben mag. Wenn, um einmal das Erbe Hegels in Honneths Anerkennungstheorie mit den von ihm in Anspruch genommenen sozial- und entwicklungspsychologischen Forschungen emphatisch zu verdichten, Menschen ursprünglich legitim Anerkennung für sich postulieren und in einen Kampf um sie eintreten, sofern sie ihnen verweigert oder nur defizitär zuerkannt wird, solange, bis sie sich in einem (nicht vorwegzunehmenden) Vollsinn anerkannt fühlen – und dieser Kampf um Anerkennung auch noch die innere Dynamik gesellschaftlicher Zivilisierungs- und Humanisierungsprozesse darstellt –, dann ist den Menschen Anerkennung lebensnotwendig – lebensnotwendig wie das reiche Register an Gesten und Mimiken der Wertschätzung, in dessen Horizont nur ein Mensch von Geburt an lernen kann, sich selbst, die Anderen und die Welt wertzuschätzen. Der Schriftsteller Frank Schulz hat seinem neuen Erzählungsband *Mehr Liebe. Heikle Geschichten*³⁸ einen Satz von Marie von Ebner-Eschenbach als Motto vorangestellt: „Die meisten Menschen brauchen mehr Liebe, als sie verdienen.“ Die hier festgehaltene Beobachtung dürfte nicht überstrapaziert sein, wenn darin die Vermutung bestätigt gesehen wird, dass das den Menschen lebensnotwendige Maß an Anerkennung die endlichen Möglichkeiten der Menschen überfordert. Einem unendlichen Verlangen nach Anerkennung steht ein endliches Vermögen gegenüber, diese zu gewähren. Jeder gelungene Akt der Anerkennung führt das Versprechen darauf mit sich, dass der in ihm enthaltene absolute Bedeutungskern nicht in der endlichen Gestalt, in der er sich faktisch ereignet hat, gefangen bleibt. Absolute Anerkennung aber, solche Anerkennung, die sich löst (ab-solviert) von Bedingtheiten, Zwecken, Einschränkungen, sogar von Gründen, von den einschränkenden Gründen etwa des Begehrens und der erotischen Faszination, die vielmehr ihrem Wesen nach unbedingt ist und darauf zielt, diese Bedingungslosigkeit zu verwirklichen, die ohne Grenzen ist – nicht exkludierend –, die total, nämlich auf erfüllte Verwirklichung aus ist: solche Anerkennung nennen wir Liebe. In der Spannung zwischen unendlichem Liebesverlangen und endlicher Liebesfähigkeit erscheint der (gut biblische) Begriff Gottes als Liebe zunächst wenigstens wie ein Grenzbegriff, der die unabweisbare Möglichkeit offenhält, dass dieses Mischwesen Mensch aus Unendlichkeit und Endlichkeit nicht zu absurder Existenz verurteilt ist, dass vielmehr jenes der menschlich-endlichen Liebes-Befähigung mitgegebene Versprechen auf absolute Erfüllung auch eine Einlösung finden kann. – Damit ist freilich eine anerkennungstheoretische Erschließung des Gottesbegriffs erst eröffnet.

Es wäre reizvoll, dies nun in einer trinitätstheologischen Resonanz zu unternehmen. Ich versage mir das aber an dieser Stelle um der größeren

³⁸ Berlin 2010.

Anschlussnähe zu Axel Honneths Radikalisierung seiner Anerkennungstheorie willen: Gott als jenen zu erschließen, von dem die Zu-Sage unbedingter, unverzweckter, einschränkungsloser, unbrechbarer, unerzwingbarer und ebenso nicht zwingender, und schließlich: nicht-illusionärer Anerkennung ausgeht – also: die freie, umfassende, treue, selbstbestimmte, respektvolle und schließlich: reale oder Realität setzende Anerkennung, dann, so die *sechste These*, ist diese Anerkennung zunächst und ursprünglich mit Gottes *schöpferischer* Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung identifizierbar. Schöpfungstheologie in biblischer Verantwortung erweist sich in dieser anerkennungstheoretischen Entzifferung als nicht primär irgendwie mythogen verhaftete Kosmologie, sondern als eine sich kosmologischer Bildsprache bedienende Rede vom Wert der Welt; diese wird, aufgefasst als Schöpfung, in ihrem absoluten Wert identifiziert, der absolut ist, weil er eben nicht in ihr selbst gründet, sondern in ihrem Anerkanntsein durch Gott als ihren Schöpfer.

Damit ist – in einer *siebten Zwischenthese* – das theologische Fundament gelegt, um jene intersubjektive Brücke schlagen zu können, durch die nun auch die Welt in ihrem Eigenwert anerkannt werden kann, ohne sie selbst personalisieren zu müssen: als nämlich schöpferisch-fundierend anerkannter, und das bedeutet: fundamental gewollter Grund und Raum unseres Leben-Könnens.

Über diese Brücke begegnen sich also zwei Anerkennungshandlungen. Als Ort ihres Aufeinandertreffens lässt sich, so die *achte These*, präzise bestimmen: die Welt. Die Anerkennung der Welt als Grund und Raum unseres Leben-Könnens, mit der Honneth die Theorie intersubjektiver Anerkennung ‚vertikal‘ radikalisiert, trifft, theologisch aufgegriffen, auf eine Welt, die ihrerseits in ihrem unbedingten *Anerkanntsein* gegründet ist. Die Vollgestalt, in welcher das menschliche Subjekt seine Anerkennung an den Quell dieses Anerkanntseins der Welt adressiert, heißt Glaube. Im Glauben an Gott als Schöpfer, Retter und Vollender der Welt anerkennen Menschen das grundlegende, prinzipielle – also den Anfang setzende –, schöpferische, unbedingte – also in nichts anderem als dem eigenen Freiheitsentschluss gründende – Anerkanntsein der Welt durch Gott. Dieses Anerkanntsein geht jedem kategorialen Akt subjektiver Anerkennung voraus; es ist wirklichkeitsidentisch mit der Welt als Schöpfung. Und insofern der Mensch nicht nur als anerkennungskapables Subjekt der Welt gegenübersteht, sondern als endliche Existenz zugleich selbst ‚weltlich‘ ist, wird auch er selbst von jenem vorgängigen Anerkanntsein der Welt mit gemeint und umfassen.³⁹

Die Bedeutung der Welt ist also an die Konstellation der Anerkennung gebunden. Jedoch entsteht sie nicht erst dadurch, dass Menschen sie ihr bei-

³⁹ Weswegen die traditionelle Integriertheit der Theologischen Anthropologie in den Schöpfungsakt in anerkennungstheoretischer Perspektive neue Plausibilität gewinnt.

legen; die Bedeutung der Welt muss nicht erst hervorgebracht werden: Sie ist ihr schon vorab zu solcher menschlichen Bedeutungsbeimessung beigegeben. Dies drückt der Begriff der Schöpfung aus. Damit lässt sich die *neunte These* formulieren: Anerkennungshandeln, das sich auf Schöpfungs-spiritualität einlässt, kann sich von der Beanspruchung, die Bedeutung des Anerkannten allererst aufbringen zu müssen, fundamental entlastet wissen und als das Einstimmen in ein vorgängig erfolgtes Anerkanntsein verstehen. Dieses durch den Schöpfungsbegriff angezeigte Verhältnis der Vergänglichkeit jener grundlegenden Anerkennung zu allem menschlichen „Aktiv der Anerkennung“⁴⁰ ist ein Verhältnis der Gnade. Glaube als Einstimmen in dieses Verhältnis wird dann bestimmbar als *Anerkennung des Anerkanntseins* – der Welt, der Anderen, unserer selbst.

Die in einer letzten, *zehnten These* anzusprechende, vielleicht am weitesten reichende Reformulierung betrifft schließlich das bereits eingangs erwähnte Verhältnis zwischen Schöpfung und Geschichte. Ich habe Anerkennung als Kategorie der Praxis eingeführt: was den Menschen anbetrifft, so mit Hegel als normativ konnotierte Grunddynamik des Geschichtsprozesses. Wird nun Gottes Schöpfungshandeln selbst als ein prinzipielles Anerkennungshandeln aufgefasst, kann Anerkennung als eine solche Konjunktion von Schöpfung und Geschichte angesehen werden, durch welche die bereits biblische Arbeit an der Synthese von Schöpfung und Heilsgeschichte zeitgemäß aufgegriffen werden kann: Aufgrund der hier skizzierten anerkennungstheoretischen Erschließung des Schöpfungsgedankens lässt sich nun sagen: In seinem Schöpfungshandeln anerkennt Gott (die Eigenprozesse der Welt als Natur und) den Menschen als *homme capable*, in seiner Handlungsfähigkeit; er erhofft die Verwirklichung seines Schöpfungs-, Heils- und Vollendungswillens in den und durch die Handlungen der Menschen, denen das Können als „Indikativ der Gnade“ zugesprochen ist. Gottes Anerkennung verwirklicht sich in den gelingenden Anerkennungshandlungen der Menschen. Insofern er sich in seinem Anerkennen vorbehaltlos selbst gibt – so die Offenbarungsbotschaft der Inkarnation (vgl. Phil 2,6f.) –, ist am Ende eines gelingenden Geschichtsprozesses Gott „alles in allem“ (1 Kor 15,28). So könnte die Formulierung einer differenztheologischen Annäherung an ein monistisches Denkdesiderat⁴¹ lauten.

⁴⁰ In Anlehnung an die Formulierung von Roland Barthes, dass ein Denkmal nach seinem Verständnis, ein Memorial, „nicht das Dauerhafte, Ewige ... [ist], sondern ein Akt, ein Aktiv, das Anerkennung erringt“. R. Barthes, Tagebuch der Trauer, München 2010, 144.

⁴¹ Vgl. hierzu selbstverständlich vor allem K. Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 2 · 2011

ABHANDLUNGEN

Bernd Irlenborn

Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung 161

Knut Wenzel

Theologische Implikationen säkularer Philosophie?

Vom „Kampf um Anerkennung“ zur Anerkennung unbedingten
Anerkanntseins

182

Traugott Koch

Die Naturwissenschaft, die Lebenswelt und das Wunder des Lebens

201

Jan-Heiner Tück

„Bei Gott gibt es keine Gewalt“. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik
theologisch zu denken gibt

222

BEITRAG

Werner Löser S.J.

Gestalt und Botschaft Jesu. Einige Beobachtungen zum zweiten Teil
des Werkes Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“

254

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. DR. BERND IRLENBORN

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: b.irlenborn@theol-fakultaet-pb.de

PROF. DR. KNUT WENZEL

Johann Wolfgang Goethe-Universität
FB 07 – Katholische Theologie
Professur für Dogmatik und
Fundamentaltheologie
Grüneburgplatz 1
60323 Frankfurt am Main
E-Mail: K.Wenzel@em.uni-frankfurt.de

PROF. DR. TRAU GOTT KOCH

Wendlohstraße 86H
22459 Hamburg

UNIV.-PROF. DR. JAN-HEINER TÜCK

Institut für Dogmatische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
E-Mail: jan-heiner.tueck@univie.ac.at

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Die Naturwissenschaft, die Lebenswelt und das Wunder des Lebens¹

VON TRAU GOTT KOCH

I.

In der Nachfolge von Max Planck und Werner Heisenberg² räumen viele Naturwissenschaftler ein, dass die Naturwissenschaft die Natur nicht objektiv wiedergibt, wie sie an sich ist, sondern eine Theorie der wissenschaftlichen Erforschung der Natur ist. Der Biologe Alfred Gierer beispielsweise betont, dass „die Physik [...] keine Beschreibung einer anschaulichen Wirklichkeit mehr“ ist, „sondern eine Theorie des möglichen Wissens“³. In einer früheren Schrift schreibt er jedoch auch: „Alle Ergebnisse der Naturwissenschaft weisen darauf hin, daß die Gesetze der Physik den Bereich des objektiv Beobachtbaren voll erfassen.“⁴ Doch was darüber hinausgeht oder der naturwissenschaftlichen Berechnung und Erklärung entgeht, das gilt für nicht verbindlich erkennbar, für nicht allgemein nachprüfbar und also für nicht wissbar. So auch A. Gierer: Auf „der metatheoretischen Ebene“ kann man in „Übereinstimmung mit wissenschaftlichen Tatsachen und logischem Denken die Welt atheistisch, polytheistisch oder monotheistisch“ – also, füge ich hinzu, beliebig – „interpretieren“⁵. Der Biologe und ehemalige Präsident der Max-Planck-Gesellschaft, Hubert Markl, beschreibt „die Ordnung des Lebens“ in ihrer ‚Regeneration‘ als „dynamischen [...] Schwebezustand“ und fährt dann fort:

durchaus ein Gleichgewicht, doch das eines tanzenden Kreisels, den die Antriebspeitsche ständig zugeführter Energie am Rotieren halten muß, wenn er nicht stehen bleiben, kippen, fallen soll, wie Schiwa Natardscha, der tanzende Schiwa, den Tandara, den kosmischen Tanz, tanzen muß, der zerstören muß, damit sich Dhamra, das Gesetz, erfüllen kann, nach dem sich alles immer wieder herstellt⁶.

¹ Zugrunde liegt der folgenden Abhandlung ein Vortrag in der Akademie der Wissenschaften in Hamburg am 14. Januar 2010.

² Robert Spaemann führt den Philosophen Ludwig Wittgenstein an, der einmal schreibt, „es sei der Aberglaube der Moderne, die Naturgesetze erklärten uns die Naturereignisse, während sie doch nur strukturell Regelmäßigkeiten beschreiben“ (*R. Spaemann*, Am Anfang. Warum es nichts als vernünftig ist, an Gott zu glauben; in: „Die Welt“, Beilage: „Die literarische Welt“ Nr. 53 (Silvester 2004/Neujahr 2005), 2.

³ A. Gierer, Physik, Leben, Bewußtsein. Über die Tragweite und Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis; in: Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie, herausgegeben von W. Böhme. Göttingen 1988, 183–199; Zitat: 184.

⁴ A. Gierer, Die Physik, das Leben und die Seele. München/Zürich 1985, 225.

⁵ Ders., Physik, Leben [wie Anmerkung 3], 195; vgl. 198.

⁶ H. Markl, Dasein in Grenzen: Die Herausforderung der Ressourcenknappheit für die Evolution des Lebens, Konstanz 1984, 6.

Die folgenden Überlegungen sollen zeigen, dass die Naturwissenschaft gemäß ihrer Methode der Kausalität eine in sich begrenzte Erkenntnis der Natur ist – und dass sie doch zusammen mit der Zweck-Mittel-Rationalität in unserer Lebenswelt dominant, zur herrschenden Meinung als einzig für die Naturerkenntnis zuständiges Wissen geworden ist.

Der Philosoph Robert Spaemann definiert „die Wissenschaft“, insbesondere die Naturwissenschaft, als „Bedingungsforschung“. Sie fragt nicht, was etwas ist, sondern was die Bedingungen seiner Entstehung sind. Und sie fragt es, weil wir durch Kenntnis dieser Bedingungen in den Stand gesetzt werden, selbst in den Lauf der Dinge einzugreifen. Dieser Typus von Wissenschaft ist durch den Willen zur Naturbeherrschung bestimmt.⁷ Oder ausgedrückt in der Formulierung des dänischen Religionsphilosophen und Theologen Knut Eiler Løgstrup:

Dies, *wie* ich bin oder auftrete, fühle und denke, läßt sich mit den Geschehnissen, die vorausgingen und Ursache dazu waren, erklären. Was sich dagegen nicht erklären läßt, ist, *daß* ich überhaupt von Augenblick zu Augenblick existiere. Wie weit ich auch in der Kette der Ursachen zurückgehe, so kann ich immer nur eine Erklärung dafür geben, *wie* ich bin, aber niemals, *daß* ich bin.⁸

In anderen Worten: Die Naturwissenschaft gibt uns eine Erklärung dafür, wie etwas beschaffen ist. Dazu deckt sie die gesetzmäßigen Entstehungsbedingungen dieses „etwas“, also die Ursachen eines Phänomens oder Sachverhaltes, auf. Aber sie sagt uns nicht, *was* das Phänomen oder der Sachverhalt als diese Bestimmte in sich sind, und sagt uns ebenso nicht, *dass* sie jeweils als diese Bestimmte sind.

Entsprechend ist ihr Erkennen ausgerichtet: Immer ist sie an den Bedingungen der Möglichkeit dessen, was ist, interessiert. Was seinen Bedingungen genügt, was also möglich ist, das existiert oder existiert nicht. Was da existiert oder nicht existiert, das ist zufällig und selbstverständlich endlich, denn es kann sein oder nicht sein. In Løgstrups Formulierung: „Ein Ding in seiner empirischen Existenz erkennen, heißt erkennen, wie es von seinen Bedingungen her sein kann [!], was es ist.“⁹

Nach ihrem eigenen, im Grunde durch die Philosophie Kants geklärten Verständnis erforscht die Naturwissenschaft die äußeren Gesetzmäßigkeiten von Abläufen und gerade nicht, was die Natur und die verschiedenen Phänomene in sich *selbst* sind. Ausgehend von der Beobachtung auffälliger Erscheinungen in der Welt der Dinge außer uns – von Erscheinungen, die darum auffällig sind, weil sie sich bislang keiner Erklärung fügen – sucht die Naturwissenschaft, das Konstante dieser Erscheinung aufzudecken und durch Rückführung auf ihre Entstehungsbedingungen oder Ursachen zu

⁷ Spaemann, Am Anfang (wie Anmerkung 2), 2.

⁸ K. E. Løgstrup, Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen. Übersetzt von R. Løgstrup, Tübingen 1990, 71.

⁹ Ebd. 105.

erklären. Die kausalen Gesetzmäßigkeiten, die die Naturwissenschaft erforscht, sind durch kein Eingreifen von außen veränderbare Notwendigkeiten. Dass sie bei einem empirisch Existierenden der Fall sind oder zutreffen, ist wissenschaftlich gesehen zufällig. „Exakt“ ist die Naturerkenntnis, wenn ihre Gesetzmäßigkeiten mathematisch beschreibbar sind. Kausal bestimmte Abläufe werden also in mathematisch formulierten Gesetzmäßigkeiten beschrieben. Das besagt nach Løgstrup: „Die Welt in ihrer sinnlichen Erfahrbarkeit wird“ in eine „Welt“ der „Meßbarkeit“ in mathematischen Funktionen oder Faktoren überführt.¹⁰ Die Naturwissenschaft ist die Erforschung von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen. Ihre Methode ist einzig die der Kausalität. Gemeinhin geht die Konsequenz der naturwissenschaftlichen Erforschung dahin, zu behaupten: Der kausal bedingte Sachverhalt, die feststellbaren Entstehungsbedingungen eines Phänomens seien das Einzige, was „objektiv“ und also allgemein nachvollziehbar zu erkennen sei und damit sei der betreffende Sachverhalt, das Phänomen, ausreichend erfasst.¹¹

Die Methode der Kausalität wird also von der Naturwissenschaft zur einzig „objektiven“ und zur einzigen Methode mit Erkenntnisgehalt erklärt. Nun ist sie die entscheidende Kategorie des Verstandes. Der Verstand ist die Erkenntnis-Einstellung, die alles nur von außen beobachtet oder wahrnimmt, die nicht danach fragt, was dieses oder jenes Bestimmte als solches oder in sich selber ist, sondern das Erkannte im Erkennen funktionalisiert. Das Verstandesdenken und -erkennen besteht darin, dass sich das erkennende Subjekt in Distanz zum Objekt, zum Erkenntnis-Gegenstand, setzt, eben um dieses zu beobachten, zu messen und die Gesetzmäßigkeit seiner Entstehungsbedingungen festzustellen. Die Kategorie „Ursache“ ist immer eine äußerliche Kategorie. Und was in ihr gedacht ist, ist immer ein bloß nach außen wirkendes Objekt.

Die Kausalität, der Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, ist eine schematische Kategorie, ein Schema, und als solches anonym. Es ist anwendbar auf alles, was uns vorkommt, was uns erscheint.¹² Schon rein formal ist es so, dass die Suche nach der Ursache ein Sehen auf anderes ist, nämlich auf das, was diesen bestimmten Sachverhalt hervorgebracht hat. Man geht mit dieser Suche nach der Ursache von der bestimmten Sache weg zu anderem als dessen Bedingung.

¹⁰ K. E. Løgstrup, *Ursprung und Umgebung. Betrachtungen über Geschichte und Natur.* Übersetzt von R. Løgstrup. Tübingen 1994, 127.

¹¹ Siehe beispielsweise *Gierer* (Anmerkung 3).

¹² Nicht grundlos ist gesagt: „In der Naturwissenschaft kommt der Begriff ‚Sinn‘ überhaupt nicht vor, kann er doch mit keiner Messung bestimmt und in keine Gleichung gefaßt werden“ (*A. Benz*, *Das geschenkte Universum. Astrophysik und Schöpfung.* Düsseldorf 2009, 140). Von K. E. Løgstrup wird das grundsätzlich formuliert: „Ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis ist [...] als solches genommen vernunftlos.“ Er fügt erläuternd hinzu: „Ich sage vernunftlos und nicht unvernünftig, denn Unvernunft ist eine Form von Vernunft, es“ [sc. sie] „ist Vernunft, die versagt.“ (*Ders.*, *Ursprung und Umgebung* [wie Anmerkung 10], 83.) Gemeint ist „vernunftlos“ in dem Sinne, dass Vernunft im Ursache-Wirkungs-Zusammenhang gar nicht vorkommt. Wir könnten auch sagen: Jenes Verhältnis ist sinnfremd; es ist diesseits von Sinn und Widersinn.

Alles, was mittels der Methode der Kausalität nach seinen Entstehungsbedingungen festgestellt und *so* erkannt ist, das ist verwertbar nach von uns Menschen gesetzten Zwecken. Mithin hat die Naturwissenschaft die Technik zu ihrer Konsequenz. In ihren hauptsächlichen Bereichen zielen die naturwissenschaftlichen Entdeckungen von Gesetzmäßigkeiten auf die Beherrschung der Natur und folglich auf deren Verfügbarmachung für den menschlichen Nutzen, auf Verwertbarkeit als Mittel für menschliche Zwecksetzungen.

Mit diesem Verstandesdenken hat die Naturwissenschaft ihre großartigen Entdeckungen erreicht. Es seien nur die Entdeckung der Elektrizität und die Errungenschaften in der modernen Medizin erwähnt. Die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und Erfolge bedeuten die Emanzipation von der traditionellen Naturabhängigkeit. Und ebendiese Verfügbarmachung führt die Technik mittels der Zweck-Mittel-Rationalität, mittels des instrumentellen Verstandes aus. In beiden, in Naturwissenschaft und Technik, herrscht ein und derselbe instrumentelle Verstand. Sie bedingen sich in der Moderne gegenseitig. Und so haben sie die Welt, in der wir leben, weitgehend umgewandelt und bestimmen sie.¹³ Ohne sie könnten wir nicht *so* leben, wie wir leben. Der instrumentelle, kalkulierende Verstand – nach dem Gesetz der Effizienz: möglichst größter Erfolg bei möglichst kleinem Aufwand – beherrscht auch die Ökonomie, den modernen Wirtschaftsverkehr, wonach alles seinen Wert hat gemäß der Zweckmäßigkeit für einen beabsichtigten Zweck.

Selbstverständlich gehört das kausale Erklären zur alltäglichen Praxis nicht nur in unserer Lebenswelt, sondern zum Denken und Tun der Menschen seit frühester Zeit. Und ebenso fragen wir ganz selbstverständlich bei diesem oder jenem Vorkommnis, wozu das „gut“ sein soll, d. h., was es uns nützt, was das soll. Bei einer zunächst befremdlichen Begebenheit, z. B. bei einer Erkrankung, bei einem Unfall, fragen wir üblicherweise sogleich: Wie konnte es dazu kommen? Wir fragen also zurück in die Vergangenheit nach ihrer Ursache. Nur wenn man die Ursache einer Krankheit kennt, kann man sie bekämpfen. Aber diese so einfache Frage nach der Ursache einer Krankheit lenkt ab vom erfahrenen Phänomen, von der Krankheit mit ihren Schmerzen und von ihrer Bedeutung für den, der sie erleiden muss – lenkt ab und hin zu etwas anderem, z. B. zum Virus.

Auch unser alltägliches Handeln ist von der Kategorie der Kausalität bestimmt. Mit Løgstrup gesagt:

Bei allem, was wir unternehmen, rechnen wir mit der kausalen Erklärung, von ihr aus handeln wir. Sie verleiht uns die Möglichkeit, Vorgänge vorauszuberechnen, mit dem kausalen Denken planen und lenken wir die Dinge. [...] Es steigert unsere Macht und Herrschaft.¹⁴

¹³ Nach Hans Küng „wurde die Naturwissenschaft die Grundlage für die neuzeitliche Technik und Industrie, ja für das moderne Weltbild, die moderne Zivilisation und Kultur überhaupt“ (*ders.*, *Der Anfang aller Dinge*, Naturwissenschaft und Religion, München/Zürich 2006, 53).

¹⁴ *Løgstrup*, *Schöpfung und Vernichtung* (wie Anmerkung 8), 161.

Hinzugefügt sei: Kausal zu denken, die Folgen abzuschätzen, das gehört zu unserer Absicht zum Handeln und im Handeln. Das Handeln führen wir jedoch aus mittels des instrumentellen Verstandes, der Zweck-Mittel-Rationalität.

Der Verstand ist dominant in unserer Lebenswelt, in der modernen Zivilisation und Kultur: in der Welt und in der Gesellschaft, in der wir hier alle alltäglich leben. Auch weltweit breitet sich diese Zivilisation aus.¹⁵ Insofern unsere Welt, in der wir leben, vom Verstand bestimmt und geprägt ist, ist sie eine Welt des Verstandes. In dieser Verstandeswelt hat kein Phänomen, kein Existierendes, einen eigenen Sinn und *selbst* eine eigene Bedeutung.¹⁶ Das Verstandesdenken kennt die Fragestellung nicht, was die Sache, das Phänomen oder Ereignis als dieses bestimmte *Selbst*, in sich selbst, ist; was der Sinn dessen ist, was ist, was sein Sinn oder Widersinn in der uns erkennbaren Lebenswelt ist, und was seine Bedeutung für ein verstehendes Subjekt ist. In ihm wird nicht erkannt, was die Natur in sich und in dem ihr Eigenen ist oder was sie an sich selbst ist.¹⁷

Wenn jedoch nach dem Verstandesdenken für die Naturwissenschaft alles, was existiert, nur möglicherweise existiert, der Fall sein kann oder ebenso auch nicht der Fall sein kann, dann kann Gott in der Welt des Verstandes und in der Naturwissenschaft nicht vorkommen. Dass Gott nach diesem Verstandesdenken nicht existiert, ist folglich systemnotwendig. Einen anderen Begriff von Existieren kann sich das Verstandesdenken nicht vorstellen. Doch

¹⁵ Carl Friedrich von Weizsäcker war im Jahr 1958 der Ansicht: „Technik‘ heißt [...] die Fähigkeit, gewisse Zwecke, die man sich gesetzt hat, zu erreichen bzw. zu verwirklichen, und ‚Naturwissenschaft‘ ist die Erkenntnis eines bestimmten Bereiches der Wirklichkeit, der insbesondere zur Durchsetzung dieser technischen Zwecke geeignet ist.“ „Auf die Technik“ und damit auf die Naturwissenschaft „setzen die Menschen ihr Vertrauen“. Und „auf der ganzen Welt“, ‚herrscht‘ dieser Glaube an die Naturwissenschaft und Technik. Er eint die streitenden Parteien und ist so selbstverständlich, daß er selbst kein Gegenstand des Streits ist“ (*ders.*, Christlicher Glaube und Naturwissenschaft, Berlin 1959; Zitate: 14, 12 und 13).

¹⁶ Siehe dazu noch einmal *Benz*, Anmerkung 12. Darüber hinaus sagt Benz für seine Wissenschaft, die Astrophysik, aus, was sicherlich für jede Naturwissenschaft gilt: „Der objektivierende Ansatz dieser Wissenschaft schließt den erkennenden Menschen aus und damit auch die Frage nach seiner Existenz und nach Transzendenz“ (*ders.*, Das geschenkte Universum [wie Anmerkung 12], 122).

¹⁷ Ein besonders sprechendes Beispiel für dieses *grundsätzliche* Defizit ist das ungewöhnlich klare Buch des Pflanzenökologen *H. Küster*, *Schöne Aussichten. Kleine Geschichte der Landschaft*, München 2009. Überzeugend arbeitet Küster heraus, dass die Natur, mit der wir es zu tun haben, immer vom Menschen bearbeitete und folglich von ihm gestaltete Natur, also Landschaft ist und dass die „Naturphänomene“ in der „Vielfalt von Lebensformen“ keine „Konstanten“, sondern in ständigem Wandel sind (besonders 20, 27). Folglich sei „klar“ zu „unterscheiden“ zwischen „natürlichen Prozessen und Gestaltungen durch Menschen“, die „im Lauf der Landschaftsgeschichte“ immer „zusammenwirken“ (112 und 113). Küster fordert „Respekt“ nicht nur „der Menschen voreinander“, sondern auch „vor der Landschaft“, die „nicht nur Natur [...], sondern ein in Jahrtausenden gewachsenes und weiter wachsendes Geschichtsbuch“ sei (116). – Aber er sagt nicht, dass die Natur *selbst* etwas ist, nämlich lebendig in sich selbst und *darum* sich selbst verändert, sich entwickelt und, sich den Gegebenheiten anpassend, immer neue Lebensformen hervorbringt. Küster fordert keinen Respekt vor der Natur als solcher und als ein Element der Landschaft.

dass Gott kein zufällig existierendes Einzelwesen ist, das sein oder auch nicht sein kann, ist wohl evident. Robert Spaemann führt das so aus: „Das Unbedingte kann per definitionem innerhalb der Bedingungsforschung nicht vorkommen.“¹⁸ Das „Unbedingte“ ist, Gott ist, ausgeschlossen.¹⁹

Dies nun, dass nichts eine Bedeutung in sich selbst hat, dass alles nur funktional oder relativ auf anderes hin ist, das ist der stillschweigend akzeptierte, ontologische Nihilismus oder Relativismus der Moderne. Wenn nun alles nur Mittel für Zweckmäßiges ist, nur Funktion für etwas anderes ist, so ist alles gleich-gültig. Und insofern leben wir fast unwidersprochen in einer Welt der Beliebigkeit.

Auf dem Boden des verschleierte Nihilismus, in einer Welt der Beliebigkeit, in der nichts *in sich* oder *als es selbst* dieses Bestimmte und also etwas Eigenes ist: In dieser Welt des Verstandes ist nicht nur Gott ausgeschlossen, sondern auch ein „Du“ und ein „Ich“ als diese jeweils bestimmte Person. Auch der „Sinn“ als Gehalt eines Ereignisses oder eines Phänomens kommt nicht vor²⁰ – wie ja generell im Beliebigen kein Sinn zu finden ist. Insofern ist unsere Lebenswelt *geistlos*. Sie ist nicht absichtlich gottlos oder anti-theistisch, aber Gott gegenüber verschlossen, intransigent. Gott kommt in der Welt des Verstandes nicht in Sicht. Und so kommt Gott nach herrschender Meinung in unserer Welt nicht vor. Für sie „gibt“ es Gott nicht.

Die Alternative zum Verstandesdenken ist ein Denken, das sich darauf einlässt, was Sinn und Bedeutung dieses oder jenes Phänomens oder Ereignisses ist: was die lebendige Natur in sich selber ist, was ihr Eigenes ist, was sie in ihrer Lebendigkeit ist. Doch das erschließt sich nur, wenn es in einem prinzipiell anderen Fragehorizont geschieht. Ein derartiges am Anderen *als Anderen* oder als solches interessiertes Denken kommt in unserer Lebenswelt auch vor, selbst wenn es nicht das Übliche sein mag. Die Sprache der Lebenswelt erschöpft sich nicht in den zwei Formen des Verstandes: in der Kategorie der Kausalität und der Zweck-Mittel-Rationalität.

¹⁸ Spaemann, Am Anfang (wie Anmerkung 2), 3.

¹⁹ Folglich verträgt die Naturwissenschaft keine Ergänzung oder Komplementarität durch irgendeinen theologischen Satz. Vielmehr stößt sie jede derartige Ergänzung mit ihrer Gott ausschließenden Methode ab. Konsequenz spricht sie oder spricht die Mehrzahl ihrer Vertreter der Theologie in Bezug auf die Natur jeden Erkenntnisgehalt ab. – Dass die naturwissenschaftliche Forschung an eine Grenze stößt, jenseits der noch unabsehbar viel Unerkanntes und folglich Unbestimmtes ist, wird selbstverständlich von Vertretern der Naturwissenschaft eingeräumt. „Rätsel bleiben“ und werden „immer bleiben“, stellt Benz fest (*ders.*, Das geschenkte Universum [wie Anmerkung 12], 43). In mancher Hinsicht ist das Unerforschte für die Naturwissenschaft ein Ansporn zu weiterem Erforschen. Aber auch in der weiteren Forschung wird sich jene Grenze einstellen. So wird auch gesagt, alles Erkennen vollziehe sich im Horizont des Unbestimmten; alles Mögliche, weil auch anders möglich, setze einen ‚unendlichen‘, d. i. endlosen Horizont von Möglichkeit voraus. Für die Naturwissenschaft ist die Grenze ihrer Forschung die Grenze jeder Erkenntnis der Natur. Über die Grenze hinaus lässt sich ihr zufolge in Bezug auf eine Erkenntnis der Natur allenfalls fabulieren. – Dennoch nehmen einige Theologen und der Theologie nahestehende Philosophen diese Grenze der Forschung zum Ansatz für einen Übergang von der Naturwissenschaft zur Theologie – vorgestellt als „Ergänzung“ oder „Komplementierung“.

²⁰ Siehe das Zitat von Benz (Anmerkung 12).

II.

Wenn die Naturwissenschaft, wie erwähnt, uns nicht erkennen lässt, was etwas als dieses Bestimmte, also als es selbst ist: Woher weiß dann die Naturwissenschaft, was die Dinge und Sachverhalte in der uns umgebenden Natur als jeweils Bestimmte sind und wie sie heißen? Nun, sie weiß das aus der Sprache unserer Lebenswelt.²¹ Wie wir alle, so auch die Naturwissenschaft: Wir erkennen nach wie vor jedes Lebewesen und jedes natürliche Ding, einen Baum und einen Stein an der ihm typischen Gestalt und Form – so wie uns das die gewohnte Sprache zeigt. In der gelebten Welt, in der Lebenswelt, hat alles Natürliche seine Form und Gestalt. Längst vor der modernen Naturwissenschaft hat die Sprache der Lebenswelt, die wir als Muttersprache sprechen, die Dinge und die Lebewesen benannt nach dem, was sie jeweils als diese oder als solche sind.

Für die Voraussetzung der lebensweltlichen Sprache in der naturwissenschaftlichen Erforschung und Erkenntnis der Natur seien vier Beispiele angeführt:

1. Es weiß ein jeder von Kindheit an, auch ohne naturwissenschaftliche Bildung, was ein Blitz ist: nämlich ein plötzlich vom Himmel herabfahrender grellweißer Lichtstrahl, der auf der Erde einschlägt und zerstörend wirken kann. Wüssten wir das nicht, so hätte Goethe, aber auch die Antike mit ihrem Blitze schleudernden Jupiter nicht gewusst, was ein Blitz ist. Im dtv-Lexikon ist allerdings eine Definition von „Blitz“ zu lesen, die keiner vor der Entdeckung der Elektrizität verstehen konnte und in der jede Anschaulichkeit eines Blitzes getilgt ist. Es heißt²²: „Blitz, elektrische Entladung zwischen zwei entgegengesetzt geladenen Wolken oder zwischen einer Wolke und der Erdoberfläche“. Würde jemand diese Definition ohne das Eingangswort „Blitz“ hören, so müsste er allererst überlegen, wovon da die Rede ist.

2. Von einem Naturwissenschaftler, dessen Name nicht bekannt ist, wird in der einschlägigen Literatur berichtet, er habe bekundet, er sehe angesichts einer befruchteten menschlichen Eizelle in der Petrischale nichts von einem menschlichen Wesen, sondern nur einen „Zellhaufen“²³. Meistens wird das in der Literatur entrüstet kommentiert. Aber warum eigentlich? Mehr ist doch, naturwissenschaftlich betrachtet, gar nicht zu sehen. Aber woher weiß er, streng naturwissenschaftlich betrachtet, dass der „Zellhaufen“ der einer „menschlichen“ Eizelle ist und dass der „Haufen“, den er sieht, eine An-

²¹ Der Philosoph Martin Seel akzentuiert: „Das lebensweltlich erlernte und erprobte Verstehen von Gedanken, Gefühlen und Handlungen [...] stellt den Schlüssel auch und gerade zu einer naturwissenschaftlichen Erschließung des menschlichen Geistes dar“ (*M. Seel*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Montag, 4. Dez. 2006, Nr. 282, 37).

²² Lemma: Blitz, in: dtv-Lexikon; Band 2, München 1968, 185.

²³ Vgl. die Journalistin *E. Menasse*: „Doch ein wenige Tage alter Embryo ist – bei allem Respekt vor dem menschlichen Leben – kein Mensch. Es ist ein Zellhaufen mit Menschenpotential“ (*Der Spiegel* 44/2010, vom 30.10.2010).

sammlung von „Zellen“ ist? Das sagt ihm der Inhalt der Petrischale nicht.²⁴ Und was man sieht, das muss man verstehen, andernfalls hätte man es gar nicht gesehen. Und man versteht es immer in einem größeren Sinnzusammenhang, der in der lebensweltlichen Sprache gegeben ist, und in dem sich jeder mit seinem Sprechen vorfindet. – Einen Schritt weitergehend sei gesagt: Weil die Natur, weil alles, was von Natur aus ist, verstehbar – oder eben unverstehbar – ist, deshalb sind die Natur und das Natürliche oder Naturale (wie das Werden und die Geburt eines Kindes) nicht sinnlos oder sinnfrei.

3. Bezüglich des Lichtes schreibt Hans Küng: „Bevor der Physiker oder Chemiker die farblosen elektromagnetischen Wellen unterschiedlicher Länge und Frequenz wahrnehmen kann, sieht er auch [...] Rot, Gelb, Blau, Grün in ihren tausend Variationen.“²⁵

4. Nun zum vierten und folgenreichsten Beispiel: Es ist von grundsätzlicher Art; darum sei es etwas ausführlicher erörtert. Kant, der Philosoph, hat die Grundlage der Naturwissenschaft, die Kategorie der Kausalität, klargestellt. „Objektive“ Naturerkenntnis beruht auf der Gesetzmäßigkeit äußerer Wirkungen. In seiner Schrift „Kritik der Urteilskraft“ jedoch wird er selbst darauf aufmerksam, dass die organische Natur in ihrer Lebendigkeit sich nicht wie eine „Uhr“, wie eine Maschine, begreifen lässt. Eine Uhr, eine Maschine, hat nach Kant „lediglich bewegende Kraft“; ein lebendiges Wesen aber

besitzt in sich bildende Kraft, und zwar [...] eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein [...] nicht erklärt werden kann.²⁶

Kant erkennt die dem Leben eigene Lebendigkeit, die allem Leben immanente Selbstlebendigkeit. Entsprechend beschreibt er das organische Wesen als ein „organisiertes Wesen“, in dem jeder Teil die „anderen wechselseitig hervorbringt“ und so das Ganze sich in seinen Teilen selbst hervorbringt, weshalb die Teile „Organ[e]“ sind.²⁷ „Alles“ ist „Zweck und wechselseitig auch Mittel“.²⁸ Folglich ist das organische Wesen ein „sich selbst organisierendes Wesen“, das sich – fortwährend in Stoffwechsel- und Regenerations-

²⁴ Dafür ein aufschlussreiches Beispiel aus der Naturwissenschaft selbst: Nach A. Gierer ist für das Bestehen und Sich-Entwickeln von Leben eine „Effizienz der Lebensprozesse“ notwendig. Dazu erklärt er: „Ob die Effizienzbedingungen in der Natur erfüllbar sind, [...] wäre rein theoretisch schwer zu entscheiden – wüßten wir nicht, daß es Leben gibt. So aber können wir das wirkliche Leben naturwissenschaftlich auf seine Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten hin studieren und nachträglich [!] zu erklären suchen“ (*ders.*, Die Physik, das Leben und die Seele [wie Anmerkung 4], 68).

²⁵ Küng, Der Anfang (wie Anmerkung 13), 52. – Um ein mögliches Missverständnis zu vermeiden, sei A. Benz zitiert: Der begleitende Theologe sprach „von Gott als Licht“. Der Astrophysiker erwidert: „Für mich als Physiker haben die Gesetze der elektromagnetischen Strahlung nichts an sich, das mit Gott auch nur entfernt vergleichbar wäre“ (*A. Benz/S. Vollenweider*, Würfelt Gott? Ein außerirdisches Gespräch zwischen Physik und Theologie. Düsseldorf 2000, 67).

²⁶ *I. Kant*, KdU (1790) (= PhB 39a), § 65. Zum Folgenden siehe: *J. Schaller*, Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit, 2. Theil: Darstellung und Kritik der Kantischen Naturphilosophie. Halle, 1846. 2. Periode, 1. Abschnitt, 1. Kap., § 2 (= 95–125).

²⁷ KdU, § 65.

²⁸ KdU, § 66.

prozessen und in der Gattung sich fortpflanzend – *selbst* in seinen Organen hervorbringt. Und weil es „sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung“ ‚verhält‘, ist das lebendige Wesen nach Kant „Naturzweck“ oder Zweck in sich:²⁹ Es ist von innerer Zweckhaftigkeit – im Unterschied zu einer „äußeren Zweckmäßigkeit“. Wir können auch sagen: Es ist Selbstzweck, sich selbst Zweck.

Doch Kant schränkt diese Erkenntnis der Selbstlebendigkeit des Organismus sogleich ein: In eine „objektive“ Naturerkenntnis, ausgerichtet auf kausalgesetzliche Bewegungsabläufe, auf Funktionen und Wirkungsweisen, passt die Selbstlebendigkeit oder Selbstzwecklichkeit des Organischen nicht hinein. Folglich ist die Selbstlebendigkeit des Lebenden nach Kant nur eine „subjektive Maxime“: zwar unvermeidlich und unaufgebbar, aber ohne einen objektiven Erkenntniswert. Auch sei der Begriff eines „Selbst“ in der Natur nicht denkbar, also der Begriff eines Natürlichen, eines seiner selbst *nicht* bewussten „Selbst“ nicht zu fassen.³⁰

Und dennoch spricht Kant ganz unbefangen von „sich selbst bildender Kraft“, wenn er erklären will, was das Leben zum Leben macht und von einer Maschine unterscheidet. So tut es die Biologie bis heute, bis zur modernen Biochemie oder Mikrobiologie. Der Physiologe des frühen 20. Jahrhunderts, Wilhelm Roux, der sich entschieden in der Nachfolge der kantischen Festlegung der Naturwissenschaft auf die Gesetzmäßigkeit von Bewegungsabläufen und Funktionalitäten verstand, schrieb ein Werk mit dem Titel „Die Selbstregulation“, in dem er die „Autoergasie, die ‚Selbsttätigkeit‘ der Lebewesen“ als „eine allgemeine Eigenschaft derselben“ darlegte und in neun Wirkweisen „Selbstveränderung“, „Selbstaufnahme“, „Selbstwachstum“ usw.³¹ entwickelte. In der neuesten Literatur über die Biologie und die Mikrobiologie ist allüberall von der Selbstorganisation der Moleküle die Rede oder davon, dass sich ein Gen und ein Genom „selbst“ exprimiert, selbst ausdrückt.

Das Fazit daraus lautet: Die Kategorie der Kausalität begreift die Lebendigkeit des Lebens nicht, wie sie nicht erfasst, was die Natur an sich oder in sich selbst ist. Was die Naturwissenschaft unter dem von der lebensweltlichen Sprache entlehnten Wort „Leben“ erforscht, das sind die physiologischen Abläufe und Wirkungsweisen chemischer Substanzen (wie zum Beispiel DNS und RNS). Dass es sich bei einem Gen oder bei einem Genom um etwas Lebendiges handelt, bleibt allerdings zumeist außer Betracht.³²

²⁹ KdU, § 65.

³⁰ Siehe dazu – zusammenfassend –: *Verf.*, Das göttliche Gesetz der Natur, Zur Geschichte des neuzeitlichen Naturverständnisses und zu einer gegenwärtigen theologischen Lehre von der Schöpfung, Zürich 1991, 27 f.

³¹ *W. Roux*, Die Selbstregulation – ein charakteristisches und nicht notwendig vitalistisches Vermögen aller Lebewesen, Halle 1914. – Die neun Wirkweisen sind angeführt in: *Verf.*, Das göttliche Gesetz (wie Anmerkung 30), 28, Anmerkung 21.

³² Ein beinahe inflationärer Gebrauch des als Vorsilbe verwendeten „Selbst“, oft zusammen mit dem Verb „kreativ“, wird in der aktuellen Physik und Astrophysik, im Anschluss an die

Dass die Sprache der Lebenswelt die unaufgebbare Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Erforschung und Erkenntnis sei, war einst eine Hauptthese Carl Friedrich von Weizsäckers.³³ Doch noch grundlegender ist zu sagen: Die lebensweltliche Sprache ist ein immer schon geformter Sinnzusammenhang, in dem alles und jedes, was ist, jeweils als dieses Bestimmte einbehalten ist. Von der Sprache aus gesehen hat alles, was ist, eine Bedeutung, einen Sinngehalt in sich *und* eine Bedeutung für anderes, für Andere. Nichts, was in unserer Welt ist, ist nur aus sich und für sich; sondern alles und jedes ist immer *mit* anderem und Anderen. Nichts fängt allein von sich

sogenannte Chaostheorie getrieben. Die Bezeichnung „selbstorganisiert“ wird häufig gebraucht nur zur Abweisung einer Einwirkung, eines Anstoßes von außen. Häufig wird mit „Selbstorganisation“ ein Prozess bezeichnet, wenn „dissipative“ (d. h. instabile) Systeme nach dem II. Hauptsatz der Thermodynamik kollabieren und ihre Substanzen sich von selbst, d. h. hier: mehr oder weniger zufällig und doch unter kausalen Gesetzmäßigkeiten, zu einem neuen System zusammenfügen, „organisieren“. So stellt auch A. Benz fest: Bei dem „Neue[n], das die Naturwissenschaft beobachtet“, wird „die Kausalität [...] nicht unterbrochen“ (Würfelt Gott? [Anmerkung 25], 19). – Sehr zu Recht hebt Christian Kummer hervor: „Selbstorganisation im eigentlichsten Sinn des Wortes ist das, was Lebewesen auszeichnet“ (Cb. Kummer, Der Fall Darwin. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube. München 2009, 166). „Physikalische Selbstorganisationsphänomene sind solche, wo Elemente aufgrund bestimmter Randbedingungen ‚von selbst‘, d. h. spontan, zu höherer Ordnung zusammentreten [...]. Das ist aber nicht dasselbe, was wir bei der Erzeugung lebendiger Ordnung feststellen: aktives Hervorbringen einer festgelegten Form“ (ebd. 167). „Wenn wir die Eigenart lebendigen Werdens nicht aufgeben wollen, dann muß die Fähigkeit zu solch schöpferischer Evolution in den Lebewesen selbst liegen“ (ebd. 170). – Ich nenne das „die Selbstlebendigkeit des Lebenden“. Zur Kritik an Folgerungen, gar theologischer Art, aus der Chaostheorie und der physikalischen Rede von „selbstorganisiert“ siehe auch Hans Dieter Mutschler: „Es gibt zunächst keinerlei Gründe, in der Begrenzung der Determinierbarkeit der Materie, wie sie in der Chaos- und Selbstorganisationstheorie zutage tritt, mehr zu sehen als Zufallsprozesse, die unseren rechnerischen Zugriff einschränken.“ (H. D. Mutschler, Naturphilosophie. Stuttgart 2002, 84.). Zur Chaostheorie und auch zu deren Auswertung, gar theologischer Art, siehe vor allem: W. Achtner, Die Chaostheorie. Geschichte, Gestalt, Rezeption, Berlin 1997.

³³ Er hat sie vorgetragen und verfochten, z. B. in dem Vortrag aus dem Jahr 1959: „Die Sprache der Physik“ (in: C. F. von Weizsäcker, Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens, Freiburg i. Br. 1972, 88–105). Da heißt es: „Die sog. exakte Wissenschaft kann niemals und unter keinen Umständen die Anknüpfung an das, was man die natürliche Sprache oder die Umgangssprache nennt, entbehren“ (91). Einige Seiten später führt er aus: „Wir nennen sie (sc. die Elektronen) zwar in Anlehnung an den Körperbegriff Korpuskeln (Körperchen). Wir sagen aber, daß die Korpuskeln zugleich auch immer die Eigenschaften von Wellen oder Feldern haben. Sprachlich haben wir es hier wieder mit etwas zu tun, das aus dem alltäglichen Leben entlehnt ist. [...] Und doch sind beide Namen eingeführt, um etwas sehr Abstraktes zu bezeichnen“, nämlich so etwas, das ausgedehnt und zu Schwingungen fähig ist. „Sowohl im Korpuskel-Bild wie im Wellen-Bild wird immer noch ein intuitives Verständnis für so etwas wie Raum vorausgesetzt.“ Aber darüber geht die fortschreitende Physik hinaus (101 f.). Das vorausgesetzte Verständnis von Raum wird also bei von Weizsäcker ein „intuitives“ genannt. Der Sprache wird dieses Verständnis nicht zugetraut. Sprache ist hier vorgestellt als ein Mittel für einen bestimmten Zweck, nämlich um etwas, das von der Wissenschaft erschlossen ist und als etwas „sehr Abstraktes“ erscheint, nachträglich zu „bezeichnen“. Dies instrumentelle Verständnis der Sprache verstellt, dass die Sprache der Lebenswelt in ihren Worten uns die Dinge und Vorgänge erschließt; denn ohne sie wüssten wir gar nicht, was die Dinge, ein Baum und eine Pflanze, sind. Solchen Aufschluss kann sie aber nur geben, weil für die Sprache der Lebenswelt die natürlichen Dinge von sich aus offen, uns nicht verschlossen sind: dass folglich zutrifft, was wir sagen. In der Sprache verstehen wir, was ist.

aus oder allein aus sich an. Alles, was ist, steht in einem größeren Zusammenhang und findet sich darin vor.

Die Naturwissenschaft setzt den alltagssprachlichen Zusammenhang als ihren Ausgang voraus und verlässt ihn sogleich. Sie isoliert das empirisch oder durch methodisch normierte Verfahren erschlossene Einzelne aus dem in der Sprache eingeübten Bedeutungszusammenhang – um dessen kausal-gesetzmäßige Entstehungsbedingungen zu erforschen. Was sie mit ihren Methoden erfasst, ist – geurteilt aus der gelebten Sprache – abstrakt. Die Naturwissenschaft ist gegenüber der Lebenswelt eine abstrakte Wissenschaft. Signum ihrer Abstraktheit ist ihr Terminus „Materie“, wo doch alles in der Natur seine Form und Gestalt hat.

III.

Im Unterschied zur Naturwissenschaft nimmt die *Theologie* bewusst den Ausgang vom lebensweltlich-üblichen Verständnis und bleibt ihm verbunden. Denn was sie darlegt, das intendiert sie als von Menschen in der Lebenswelt gelebt und verstanden. – Allerdings hat die Theologie sogleich mit dem Leben der Menschen in der gegenwärtigen Lebenswelt ein eigenes Problem. Denn insoweit unsere Welt, in der wir leben, eine Welt des Verstandes ist, ist sie gottfern, gottverschlossen. In den beiden Formen des Verstandes – der Kategorie der Kausalität und der Zweck-Mittel-Rationalität – ist die Welt des Verstandes in sich geschlossen, erträgt sie keine Ergänzung.

Aber in der Alltagswelt zeigt sich drastisch die Grenze der Welt des Verstandes: in dem immer möglichen und doch nicht prognostizierbaren Einbruch des Katastrophalen, des lebenszerstörerischen Übelen. Und genau damit hat die Theologie ein von der Lebenswelt her gestelltes – oder in der Lebenswelt sich ihr stellendes – Problem.

Es ist unvermeidlich, hier etwas weiter auszuholen. Unser leibliches, natürliches Leben haben wir Menschen zu keiner Zeit so „im Griff“, dass wir darüber verfügen, es völlig beherrschen könnten. Es ist zu allen Zeiten gezeichnet durch Verletzlichkeit und Brüchigkeit, und es ist sterblich von Geburt an. Auch das Seelische, die Welt der Empfindungen, erfährt das Kränkende, Verletzende; und selbst das Geistige, das Verstehen von Wahrem, das Erkennen und Lieben, kann brechen. So ist unser Leben in der Lebenswelt den jederzeit möglichen Katastrophen und dem lebenszerstörerischen Übelen ausgesetzt. Keiner entgeht dem. Und es trifft einen Einzelnen so, wie es in der Natur geschieht, nämlich zufällig. Alles beim Menschen, was eine natürliche Seite hat, auch die Geselligkeit unter Menschen, ist der Vernichtung und dem Tod ausgeliefert.

Die ersichtlich schweren Ereignisse des Zerstörerischen, des Übelen, wie Krankheiten, Behinderungen, Unfälle, Kräfteverfall, betreffen zuerst unser leibliches, natürliches Leben – und können doch durchschlagen bis ins Gemüt und bis ins Geistige. Sie können bei dem Betroffenen – wenn er ihnen

keinen geistigen Rückhalt, keine innere Festigkeit entgegenzusetzen vermag – übermächtig werden und zu einer Verdüsterung seines ganzen Lebens und seiner Lebenswelt oder zu einer müden Gleichgültigkeit führen.

So jedenfalls wird der Einbruch des Katastrophalen in unserer Gegenwart allermeist dargestellt und wahrscheinlich auch erlebt als Vernichtung dessen, was das Leben lebenswert macht, was in ihm gut und sinnvoll ist. Gesagt wird uns ganz generell und sehr apodiktisch: Die Welt ist grausam. Das Leben erschlägt, wen es will. Hunger und Elend, Lug und Trug, Mord und Vernichtung sind hierzulande, weltweit, in der ganzen Geschichte der Menschheit; und unüberschaubar Schreckliches ist auch in der Natur. Manche sind, resigniert, der Ansicht, letztlich herrsche doch die schiere Gewalt.³⁴

Sicherlich ist das Grauenhafte, Üble und Böse, das tagaus, tagein geschieht und Menschen schädigend oder vernichtend widerfährt, unübersehbar. Aber warum zieht das Üble, Böse alle Aufmerksamkeit auf sich und lässt alles andere – das Gute im Leben – verschwinden? Weshalb ist das so? Vermutlich nehmen wir üblicherweise an, alles unterstehe des „Menschen Rat“, dem, was wir zu machen vermögen. Und wo dies an seine Grenze stößt, da erfahren Menschen nichts als ihre lähmende Ohnmacht. Es fügt sich dem Beherrschbaren nicht ein. Traditional, in den Zeiten unserer Väter und zuweilen noch heute, war dies die Stelle, wo man Gott herbeigerufen hat, dass er helfe und eingreife. Und wenn dieses Eingreifen fast regelmäßig ausblieb, so war diese Ohnmachtserfahrung, dieses Nicht-weiter-Können, die Situation der Gottanklage und Gottabsage – und der Unternehmungen der Gott-Rechtfertigung, der Theodizee. In neuester Zeit, in der Welt des Verstandes, in der Gott nicht „vorkommen“ kann, bedarf es keiner Theodizee mehr. Der Verstand hat dafür keine Verwendung. So bleibt nur die Empörung, das Entsetzen, gegenüber dem Schrecklichen, dem Unheilvollen, der Vernichtung.

Seit der Aufklärung bis in die Gegenwart, zum Beispiel bei Ernst Bloch, gab es noch Hoffnung für diese Welt. Dem bestehenden Unheil entgegen und zu dessen Überwindung war man in einem Zukunfts- oder Fortschrittsoptimismus der Überzeugung, dass Wissenschaft und Aufklärung sukzessiv zu einer „Besserung“ der Verhältnisse und zu einer „Perfektionierung“ der Menschheit gelangen lassen. Solcher „Fortschritts Glaube“ ist in jüngerer Zeit, nach den Vernichtungsschlachten des Ersten Weltkriegs, ver-

³⁴ Hans Küng beschreibt die „Welt mit Natur und Kultur“ so: „Keine ‚heile Welt‘ jedenfalls, sondern die reale Welt in ihrer ganzen Fraglichkeit und Brüchigkeit: mit all ihren konkreten Gefährdungen und Naturkatastrophen, ihrem Elend und unermesslichem Leid. Tiere und Menschen in ihrem Kampf um das Dasein, im Entstehen und Vergehen, Fressen, und ‚Gefressenwerden‘“ (Küng, *Der Anfang* [wie Anmerkung 13], 47). – In einem Gedicht von Christa Reinig stehen die Zeilen: „und wir schweigen und erhoffen / einen gott – o glaubt es nicht // daß er kommt uns zu erlösen / [...] / denn wir knien vor dem bösen / und beneiden seine macht“ (*Ch. Reinig, Achtzehn Gedichte. Mit drei Zeichnungen und einer Anmerkung herausgegeben von Ch. Meckel, Warmbronn 2008, 8*).

flogen. Angesichts der global drohenden Zukunftskatastrophen leuchtet uns keine Vision zukünftiger Weltgestaltung voran; noch nicht einmal die Hoffnung auf einige „nachhaltige“ Verbesserungen der Weltverhältnisse stellt sich ein. Infolgedessen breiten sich Ratlosigkeit und ein resignatives, sich gleichgültig gebendes Hinnehmen aus.³⁵

IV.

Die Fixierung auf das Katastrophale, Unheilvolle, Zerstörende in der Lebenswelt ist der prinzipielle Einwand gegen jeden Gottesglauben und gegen die Theologie. Soll die christliche Überzeugung, der Glaube an das Leben mit Gott, das Leben der gegenwärtigen Menschen betreffen, so muss sich die Theologie diesem Einwand stellen. Sie stellt sich dieser Herausforderung, indem sie eine radikale Alternative ausarbeitet.

Ein Stück weit mag die Theologie begrifflich argumentieren, indem sie darauf aufmerksam macht, dass das Böse, das Üble, die Verneinung des Guten ist. Das Böse, Üble, setzt also begrifflich das Gute voraus; es kann nicht das Erste, Grundlegende sein. Aber gerade diese seine Voraussetzung ist im Bösen verneint. Das ist der innere – und zwar hartnäckige, weil immer im Zirkelschluss vollzogene – Widerspruch des Bösen. Wie soll sich dieser innere Widerspruch des Bösen lösen, oder wie lässt sich das Böse überwinden?

Doch diese Frage stellen wird wohl nur derjenige, den ein Ereignis in seiner Lebenswelt so betrifft, dass er sich selbst herausgefordert erfährt. Die Theologie muss also beim Existenziellen einsetzen – genauer: beim Einzelnen als Person, der mit sich selbst konfrontiert ist. Sonst würde die theologische Aussage nicht bewusst. Sie darf jedoch dabei nicht stehenbleiben. Denn niemand ist allein in der Welt. Von der Existenz des Einzelnen ausgehend, wird sie ein eigenständiges Verständnis für das Leben in unserer Lebenswelt, insbesondere in der Natur, entwickeln. Solch eine Perspektive darzutun, sei im Folgenden, zumindest skizzenhaft, unternommen.

Zu Anfang stehe, wie erwähnt, ein Bedenken dessen, was das Leben eines jeden einzelnen Menschen ist und was es für diesen bedeutet. Jeder Einzelne kann erkennen, dass er, wie alle Menschen, sein Leben nicht aus sich selbst hat, sondern dass es ihm *gegeben*, vor all seinem Wissen und Tun *vorgegeben* ist, auf dass er es annehme und es *selbst* lebe. Das Faktum, dass wir *leben*, dass jeder Einzelne sein Leben hat, das hat keiner aus sich zustande gebracht – und doch ist es jedem von Grund auf eigen. Jeder Mensch als Person kann erkennen, dass weder er sich selbst noch seine Eltern ihn hergestellt,

³⁵ Vgl. Hans Küng: „Der Mensch“ ist „oft genug sich selbst ein Rätsel. Der Mensch – verantwortlich für den gigantischen technologischen Fortschritt, aber auch für noch nie dagewesene Umweltzerstörung, Bevölkerungsexplosion, Wassermangel, AIDS ...“ (Küng, 48). „Das Problem ist vielmehr der Untergang der Welt *für uns*: das Ende unserer Erde, genauer der Menschheit: [...] *von Menschen gemacht* (ebd. 220).

produziert hat/haben. Besinnt er sich auf sich selbst, so kann er erkennen, dass er, auch seinen Eltern gegenüber, etwas Eigenes, eben er selbst, ist. Er würde sich nicht selbst wahrnehmen, hielte er sich für ein Produkt, für ein Produkt Anderer, der Gesellschaft oder einer blinden Natur-Evolution und -Selektion. Wäre er ein Produkt von anderem und nicht Person, nicht „er selbst“, so gäbe es keine Freiheit, keine Selbstbestimmung und keine Verantwortung, keine Würde, kein Gewissen, keine Schuld und keine Vergebung.

Natürlich ist vieles an uns Menschen, vieles an Leib und Seele, von Natur. Aber auch das, was wir von Natur her sind, wäre nicht menschlich, würden wir uns nicht auch darin *selbst* verstehen, uns nicht dazu selbst verhalten. Als Person ist jeder *er selbst*, und das in sich lebendig. Jeder Mensch ist ein lebendiges Wesen, das sich in sich entwickelt und so zu dem wird, was es ist: ein *eigenes* Subjekt. Folglich stammen wir nicht her von anonymen Mächten oder von einem stummen Schicksal, dem wir ausgeliefert sind, auch dann nicht, wenn wir dagegen aufbegehren. Wären wir vor all unserem Tun oder in all unserem Tun – das ja dann inhaltlich gleichgültig wäre – ausgeliefert, so wären wir nicht, jeder in sich, selbstbestimmendes und für das eigene Tun und Lassen verantwortliches Subjekt: So wären wir nicht *individuelle Personen*. Doch nur als solche sind wir mit anderen Menschen zusammen.

Dass jeder Mensch ein „Ich“ ist, eine individuelle Person, unaustauschbar jeweils diese bestimmte Person, das erklärt die Naturwissenschaft nicht. Mag ein Mensch, naturwissenschaftlich gesehen, zufällig sein – er selbst kann sein Leben nicht für zufällig erachten. In seiner Selbstwahrnehmung hebt sich diese Zufälligkeit auf. Denn ihm ist, „dass er ist“, das Notwendige schlechthin, ohne das er nicht wäre. Es ist ihm die Grundlage seines bewussten Lebens: die Grundgegebenheit in jeder Selbstwahrnehmung.

Das ist das *Wunder menschlichen Lebens*: Dass ich bin, dass ich ein eigenes, eigenständiges, individuelles Leben habe und so bin – und das ich doch nicht aus mir selbst habe, sondern das ich mir nur gegeben sein lassen kann. Weder empirisch feststellen noch von außen erklären lässt sich dies. Nur im Verstehen und Sichverstehen, also geistig, wird dies erkannt. Wer sich auf das Gegebensein seines Lebens einlässt, kann sein Leben nur bejahen – oder genauer, hat es damit bejaht. In der Selbstbejahung sind wir uns wirklich, sind wir wirklich *da*.³⁶ Sich selbst zu bejahen bedeutet, sein Leben *gut* sein zu lassen, von Anfang an. Das schließt ein Zutrauen zum Leben ein, dass es als solches gut ist, gut zu leben ist, immer und trotz vielem und obschon es immer vom Tode bedroht ist.³⁷

³⁶ Von R. Spaemann ist gesagt: „Wer sich selbst nicht wirklich ist, dem ist nichts wirklich.“ (R. Spaemann, Wirklichkeit als Anthropomorphismus. Rede in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste am 8. Mai 2000. Internet-Fassung: <http://www.kath-info.de/wirklichkeit/html>) [Abruf am 11.05.2011].

³⁷ Nach A. Benz ist „die primäre Schöpfungswahrnehmung [...] die Erfahrung des geschenkten Lebens“. Das heißt, „das eigene Leben als geschaffen deuten“ (Benz, Vom ewigen Kosmos

Derart dem Gutsein seines Lebens zuzustimmen, mit ihm einverstanden sein, kann ein Gefühl der *Dankbarkeit* mit sich bringen. Das Gefühl kann stark sein und ganz unmittelbar, es kann dazu drängen, sich zu äußern im Danken: im Dank an *den* Anderen, der Grund zum Danken gab. Einen erheblichen Schritt in der Dankbarkeit weiter geht derjenige, der für sein Leben – dafür, dass er lebt – *Gott dankt*. Er wird Gott danken, der uns das Leben gibt – jedem sein Leben –, indem er uns mit der Lebendigkeit des Lebens zum Leben erweckt und so unaufhörlich neues Leben hervorgehen lässt. Und es kann ein Dank dafür sein, dass, wie das eigene Leben, so alles Leben aus Gottes lebendigem Leben ist. Also gilt der Dank dem Gott, der die Lebendigkeit des Lebens selbst ist und der sich zeigt in der kreativen Selbstlebendigkeit allen Lebens.

Im Danken wird Gott präsent; Gott erscheint dem Danken. Doch nur weil uns der Ursprung, von dem her wir sind, absolutes, in sich lebendiges und Leben erweckendes *Subjekt* ist, können wir uns als endliche, aber freie und so als absolut anerkannte Subjekte verstehen.³⁸

Unser Leben ist uns geschenkt: nichts, das man sich verdienen müsste oder könnte, nichts, wofür man sich zu rechtfertigen hätte. Sind wir uns dessen bewusst, dass die Gabe des Lebens ein gutes, in sich sinnvolles Geschenk ist: Wie sollten wir uns darüber nicht freuen?³⁹ Mit jener Einsicht kommt die Freude ja ganz von selbst auf: die Freude über die Gabe und in eins damit die Freude am Geber. Ist sie eine Freude am Leben in dessen Selbstlebendigkeit und des Weiteren an Gott, so kann sie durchtragen, oft ganz still, durch das ganze Leben eines Menschen, selbst im Leiden und in großer Not. Sie kann davor bewahren, bitter, vergrämt zu werden, und kann Quelle anhaltenden Lebensmutes sein.

zum Universum in Entwicklung, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 39 [2009], 6f.) Benz führt das nicht in einem weiteren Zusammenhang aus. Er bezieht solche „Schöpfungswahrnehmung“ nicht etwa auf eine Erkenntnis des Lebens, des Lebens in der Natur, sondern sogleich auf eine „Deutung“ des „Universum[s] als Schöpfung“ oder auf „Das geschenkte Universum“. Das ist ausdrücklich als „Deutung“ deklariert. Faktisch ist das eine Umdeutung astrophysikalischer Befunde.

³⁸ Der Hegel-Schüler Julius Schaller hob nachdrücklich hervor: „Erst der absolut persönliche Gott läßt die Welt und den endlichen Geist von sich frei, und ist nicht Abgrund der Individualität, sondern die Bewährung der concreten Freiheit, und was vernichtet wird, ist nur die dem absolutem Geiste *feindlich* gegenüberstehende endliche Subjektivität, d. h. nicht die Bestimmtheit der Person überhaupt“ (*J. Schaller*, Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems. Leipzig 1837, 267).

³⁹ Vgl. S. Kierkegaard in seiner dritten Rede über „Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel“ (1849), der er als Programm das Motto zur Überschrift gab: „Tue das und lerne: Freude“. In ihr schreibt er: „Lerne das“, „worüber man sich freuen kann! Also, daß du entstanden bist, daß du da bist, daß du ‚heute‘ das Nötige bekommst, um da zu sein; daß du wurdest, daß du Mensch wurdest; daß du sehen kannst; daß die Sonne für dich scheint“, usw. (*S. Kierkegaard*, Christliche Reden. Übersetzt [...] von W. Kütemeyer, Göttingen 1955, 39) [= *Ders.*, Kleine Schriften 1848/49, übersetzt von E. Hirsch, Düsseldorf/Köln 1969, 68]. Vgl. ferner von Matthias Claudius die 1. Strophe im Gedicht „Täglich zu singen“, „Ich danke Gott, und freue mich / Wie’s Kind zur Weihnachtsgabe, / Daß ich bin, bin! Und dich, / Schön menschlich Antlitz! Habe“ (*M. Claudius*, Sämtliche Werke, herausgegeben von J. Perfahl/R. Siebke, Darmstadt 51984, 149).

Das eigene Leben als „mir“, einem Subjekt, gegeben zu verstehen, heißt, es zu empfangen. Dieses Empfangen ist nicht untätig, sondern es ist ein Sicheinlassen, Annehmen und Einwilligen, ja ein Sich-darin-Investieren. Es ist uns gegeben zu unserem Gebrauch, zu unserer selbstverantwortlichen Lebensführung: Wir können es im Einverständnis mit dem Geber der guten Gabe des Lebens lebendig, offen und wahrhaftig halten – oder es achtlos vertun und im bloßen Dahinleben vertrocknen lassen.

Zum vorgegebenen Leben als der elementaren Lebensgrundlage gehört auch, dass wir in unserem ganzen Leben auf eine Lebenswelt angewiesen sind, die wir uns nicht selbst aussuchen, in die wir geboren werden und in der wir unser Leben führen. Auch wenn wir den Ort wechseln: Immer ist das Umfeld unseres Lebens vor uns und zunächst ohne unser Zutun einfach da. Jeder lebt auch mit seinem Herkommen, in Zustimmung und Widerspruch. Somit findet sich keiner in seinem Leben vor, ohne dass nicht Andere vor ihm und mit ihm sind. Jeder ist er selbst und als „selbst“ etwas ganz Eigenes – und zugleich sind wir das doch gerade und nur in Beziehung auf Andere, von denen wir uns unterscheiden.

Die vorgegebene Lebenswelt ist immer auch ein sprachlicher und rechtlich geordneter Zusammenhang. Auch in die jeweilige Sprache und in das geltende Recht wird man hineingeboren. Von frühen Jahren an lernt ein Kind die Sprache seiner Lebenswelt, seine Muttersprache. Auch als geistige Wesen erschaffen wir uns nicht selbst, bringen wir uns nicht selbst hervor; sondern wir entwickeln uns selbst in Auseinandersetzung mit Anderen und zusammen damit, dass sich unser leibliches Leben entwickelt, und gestalten unser Leben selbst – auf der Grundlage, dass es uns gegeben, vorgegeben ist. Untereinander ist das Leben ein Empfangen und Gestalten; und darin ist es immer auch ein Weitergeben an Andere und immer auch ein den Anderen-Überlassen. Jedes Handeln geschieht im Zusammenhang mit Anderen, und darin ist es immer auch ein Loslassen, Anderen-Überlassen. Wir leben dank unserer Lebenswelt, deren gegebene Zustände wir vorfinden und die wir auch nicht garantieren können. Wir leben in ihr, aber auch von ihr.

Wir handeln in ihr und setzen sie handelnd immer voraus. Wir werden sie folglich, wenn wir uns recht verstehen, nur partiell verändern. Realisieren wir unsere Selbstbestimmung nur innerhalb der gegebenen Umstände, so tun wir gut daran, sie dabei zu beachten. Aber wir handeln in Freiheit. Und Freiheit fängt, wie Kant, der Philosoph, gelehrt hat, mit sich selbst an. Sie hat keine Ursache oder Bedingung, keinen veranlassenden Grund außerhalb ihrer, sie „verdankt“ sich nicht etwas außerhalb ihrer. Weil sie Selbstbestimmung ist, kann sie „objektiv“ weder festgestellt noch definiert werden. Das „Selbst“, das ein Subjekt zum Subjekt macht, ist eben von außen nicht erkennbar. – Jedoch als gelebte Freiheit realisiert sie sich – aus sich – in einer vorhandenen Lebenswelt. Aus Freiheit greifen wir mit unserer Lebensgestaltung in die gegebenen Lebensumstände ein und verändern sie partiell. Und alles Handeln in der Öffentlichkeit ist immer ein Handeln im Raum

des öffentlichen Rechts; andernfalls wäre es zum Scheitern verurteilt und nicht zu dulden. Weil aber Freiheit geistig und nicht natürlich ist, kennt sie den Gegensatz von Gut und Böse. Und weil sie Selbstbestimmung ist, kann sie sich immer auch verfehlen.

Das vorgegebene Leben des Menschen – die Grundlage für alles, was er des Näheren ist, vorhat und tut –, erhält sich, solange er lebt, *selbst*, indem es sich lebendig selbst entwickelt. Doch immer ist es bedroht, in sich gefährdet und somit *endlich*. Unübersehbar enthält die Lebenswelt auch Ver- und Zerstörerisches, Widrigkeiten teilweise verheerender Art. Schon von Natur her oder nach ihrer natürlichen Seite ist sie gekennzeichnet durch Brüchigkeit, durch Anfälligkeit gegenüber dem Zerstörerischen, durch Endlichkeit und Sterblichkeit – und durch den Kampf der Selbstbehauptung gegen den eigenen Tod und gegen die Beherrschung durch Andere. Und dennoch kann die Lebenswelt, in der wir leben, nicht vorwiegend und vorrangig uns feindlich, gänzlich widrig und wider uns sein, *nur* schrecklich, *nur* un-gut und von Übel sein. Wenn es so wäre, lebten wir Menschen nicht. Ja, es wäre gar nicht verstehbar, dass es auf Erden Leben gäbe. Ein „nur böse“ ist nicht denkbar. Solange wir leben und nicht verhungert oder erfroren sind, sind uns die Lebensumstände, ist uns die Lebenswelt, günstig.

Trotz Armut und schrecklichen Hungernöten ist die Erde so beschaffen, dass sie von Lebewesen, auch von uns Menschen, bewohnbar ist, ihnen Lebensraum gibt. Und die Erde ist fruchtbar; sie lässt Nahrungspflanzen wachsen und gedeihen, von denen wir uns ernähren. Sogar Heilpflanzen wachsen, die unserer Gesundheit förderlich sind. Es ist ein Wunder, dass es in dem endlos ungeheuerlich großen Universum einen kleinen Planeten gibt, die Erde, auf der das Wunder des Lebens geschehen ist und sich immer neu vollzieht.⁴⁰ Mag das in naturwissenschaftlicher Sicht zufällig sein und, rückblickend, viele Ursachen haben: Für unser Leben kann das kein Zufall in der Evolution des Universums sein, da es *gut* für uns ist; wir wären ja sonst nicht.

Die Erde ist, wie angemerkt, aus sich selbst als Natur fruchtbar. Wir können sie *darin* mit unserer Arbeit und mit unserer Technik pflegen, nutzen und fördern – oder aber ausbeuten und zerstören. Wir produzieren keine Lebewesen, aber wir Menschen können viele Lebewesen vernichten. Doch nie werden wir Menschen die belebte Natur in ihrer Selbstlebendigkeit gänzlich vernichten oder ausrotten.

Dass uns nun in ganz elementarer Hinsicht die Lebensbedingungen der Lebenswelt günstig, förderlich sind, uns zu leben ermöglichen, das zeigt: Die Vernichtung, die Brutalität der Selbstdurchsetzung, das Lebenszerstö-

⁴⁰ Vgl. A. Benz: „Auf der Erde ist die Fülle der Lebensmöglichkeiten ein wundervolles Geschenk der Natur“ (*Benz/Vollenweider, Würfelt Gott?* [wie Anmerkung 25], 221 f.; vgl. 28; siehe ferner: *Benz, Das geschenkte Universum* [wie Anmerkung 12], 69 f., 116, 136).

rerische, das Üble-Böse sind nicht das Erste und Hauptsächliche oder mit dem Leben und Lebensförderlichen gleichrangig. Sie sind vielmehr zu überwinden und also überwindbar – übrigens auch, wie noch zu zeigen sein wird, vom Leben in der „freien“ Natur unserer Umwelt selbst. Dass das Leben in der Lebenswelt – Leben inmitten von anderem Leben – primär und gegenüber dem Vernichtenden vorrangig *gut* ist, dafür kann man Gott dem Geber des Lebens und der Übermacht des Lebens über den Tod hinaus danken.

V.

Alles Leben und so auch das Leben jedes Einzelnen als Person ist Leben inmitten von anderen Leben. Mit anderen Worten: Indem wir Menschen leben, gehören wir dem Lebendigen in allem Leben an. Und so leben wir, seit wir leben, nicht ohne die belebte Natur. Und diese ist etwas *in sich selbst*. Ihr Eigensein besteht darin, dass sie eine ihr selbst eignende Lebendigkeit hat. In einem freien, offenen Blick auf die Natur wird diese Selbstlebendigkeit erkennbar. Sie sollte eigentlich immer in unserem Umgang mit ihr respektiert sein. Es ist jeder freie, absichtslose Anblick der „freien“, in sich lebendigen Natur ein erfreulicher.

Was nun ist das Leben der Natur, so, wie sie in der Lebenswelt ist? Sie ist *lebendige* Natur. Alles Leben in der Natur, so, wie wir es ständig wahrnehmen, ist das Leben eines Organismus. Und so ist es in sich selbst lebendig; es ist *selbst* etwas. Alles in der sichtbaren Natur, was lebt, wie Pflanzen, Tiere und der leibliche Mensch als Organismus, ist strukturiert und hat seine Gestalt und Form. Und alles in der belebten Natur hat zugleich in sich ein Potenzial, sich in der eigenen Form oder Gestalt aus sich fortzuentwickeln. Es gibt in der belebten Natur keinen Stillstand, keinen statischen Zustand.

Eben in dieser Selbstentwicklung ist die belebte Natur in sich und aus sich lebendig, selbstlebendig. Jedes Lebewesen als Organismus organisiert sich selbst, vermittelt sich selbst in seinen Teilen und tauscht *sich* im Stoffwechsel mit seiner Umwelt aus, regeneriert sich so, selbstlebendig. Bei jeder Äußerung nach außen kommt es auf sich selbst zurück, konzentriert es sich, zuweilen bereichert, immer neu belebt. Jedes Lebewesen *ist* dieser Prozess der Selbstbestimmung durch Anderes oder mittels Anderem. Es ist sein Lebensprozess. In seiner Selbstentwicklung drückt es sich selbst aus („exprimiert“ es sich) und ist doch, zwar nie in sich fertig und abgeschlossen, immer in einer Form: zerfließt es nicht, sondern hat es eine Grenze gegen anderes, mit dem es sich austauscht. So ist es nie nur(!) für sich, sondern inmitten von anderem Leben und angewiesen auf Bedingungen, über die es nicht verfügt.

Die Selbstlebendigkeit eines Lebewesens untersteht keinem fremden Willen außerhalb seiner selbst und ist nicht ausgerichtet auf einen Zweck jen-

seits von sich. Aber sie ist in sich kreativ, schöpferisch, so dass gesagt werden kann: Alles Lebendige ist schöpferisch, ist kreativ; und nur das in sich Lebendige ist wirklich kreativ und schöpferisch.

Dieses Merkmal der Selbstlebendigkeit sei an drei Phänomenen des Lebens in der Natur aufgezeigt:⁴¹

a) Jedem Lebewesen als Organismus eignet, wie Kant ausgeführt hat⁴², eine „innere Zweckhaftigkeit“, in der es sich „Selbstzweck“ ist. Mit seiner „sich selbst bildenden Kraft“ des Lebendigen ist es der fortwährende Prozess, sich in seinen Organen immer wieder neu selbst hervorzubringen und sich fortzuentwickeln. Eine Erscheinungsform dieser Selbstlebendigkeit nach außen wird besonders deutlich, wenn im Frühling das Leben in den Bäumen und Pflanzen nach der Winterstarre wieder erwacht und sich entwickelt, neue Triebe und Blätter hervorbringt, zu grünen und zu blühen beginnt. Und ebendies, dass die Natur in sich selbst lebendig ist, ist das Erfreuliche an der Natur – obschon wir wissen, dass alles Natürliche vergänglich ist.

b) Die Selbstlebendigkeit des Lebens ist nicht nur die eines Lebewesens, eines Organismus in sich. Sie wirkt darüber hinaus als die Fruchtbarkeit (die Fertilität) des Lebens in der Fortpflanzung und deren Vermehrung und also in der Weitergabe selbstlebendigen Lebens und damit in der Entstehung neuen Lebens, neuer Lebewesen. In der Evolution der außermenschlichen Natur bringt die Fortpflanzung durch Mutation und Selektion sogar neue Formen, neue Arten oder Populationen hervor.

c) Die Selbstlebendigkeit als Selbstvermehrung zeigt sich als Selbstvervielfältigung. Wo immer die Natur sich entfalten kann, da strebt sie Vielfalt an: Vielfalt in einer unüberschaubaren Fülle von Exemplaren, Formen und Arten, in einer verschwenderischen Menge von Wesen und in nutzloser Schönheit, wie etwa bei dem nuancenreichen Grün der Bäume im Frühjahr.

Natürliches Leben vollzieht sich in Kooperation und in tödlicher Konkurrenz. Die Selbstentwicklung eines Lebewesens ist immer auch Selbsterhaltung gegen die eigenen inneren Zerfalltendenzen, also gegen die Bedrohung des Todes, die sein verwundbares und sterbliches Leben in sich trägt. Alles Lebendige verliert mit der Zeit an Kraft, wogegen keine Zufuhr von Energie von außen hilft. Und die Selbsterhaltung ist immer auch eine Selbstbehauptung im antagonistischen, feindlichen Gegeneinander. Sie vollzieht sich als Kampf der Arten, der Populationen und der Einzelexemplare um das Überleben der Gattung, der Populationen und somit für die Einzelexemplare als ein Kampf auf Leben und Tod.

⁴¹ Vgl. zum Folgenden: Verf., Das göttliche Gesetz der Natur (wie Anmerkung 30), besonders 65 f.

⁴² Siehe Text um Anmerkung 26–29.

Alles Leben ist verletzlich – und darum für uns Menschen schutzwürdig, achtenswert. Doch nicht so in der sonstigen Natur. Da ist es als verletzlich dem Tod ausgesetzt. Alles Leben will leben, bäumt sich in höheren Formen, zum Beispiel bei den Tieren, gegen den Tod auf – und muss doch sterben. Es muss sterben, denn nur so kann neues Leben entstehen. Es entstünde nichts Neues, stürbe Vorhandenes nicht ab. Das ist das harte Gesetz, unter dem das Leben in der Natur steht: dass neues Leben nur um den Preis des Todes von Einzelwesen ist.⁴³ Die Selbstlebendigkeit des Lebens vollzieht sich in der Natur unter dem Gesetz des Todes, des Fressens und Gefressenwerdens. In der Natur ist immer auch Destruktives, Zerstörerisches. Um der Notwendigkeit des Todes willen ist die Natur das Reich der Notwendigkeit und noch jenseits von Gut und Böse.

Und doch ist das Leben in der Natur kein bloßes Auf und Ab, kein leerer Kreislauf von Werden und Vergehen, kein immerzu gebärender und verschlingender Taumel.⁴⁴ Es ist vielmehr kreativ im Entstehenlassen und Hervorbringen von neuem Leben über den Tod der Einzelwesen und ganzer Arten hinaus. *In* Vergehen und Tod und durch diese *hindurch* ist das Leben der Natur *in sich* kreativ, in sich lebendig und entwicklungsfähig. Um der Lebendigkeit des Lebens willen sind auch Tod und Tödliches, Selbstzerstörung und genetische Defekte notwendig. Es wäre sonst kein evolutionäres Leben, kein *neues*, bislang nicht dagewesenes Leben hervorbringendes Leben. Um dieser Kreativität des Lebendigen über den Tod hinaus zu neuem Leben ist das natürliche Leben nicht ohne Sinn.

Wegen der Übermacht des Lebens über den Tod hinaus lässt sich ein einsehbarer, vernünftiger und bejahbarer Sinn im natürlichen Leben erkennen. Die Natur gibt, so verstanden, „etwas“ von dem zu erkennen, was Gott selbst als die unerschöpfliche Lebendigkeit des Lebens oder als schöpferische Lebensmacht ist.⁴⁵ Er in seiner Lebendigkeit des Lebens erweckt Leben

⁴³ Vgl. A. Benz: „Durch den Tod des Individuums überlebt die Art bei sich ändernden Lebensbedingungen.“ – „Ohne den Tod gäbe es keine Selektion zur Anpassung“ (A. Benz, Die Zukunft des Universums. Zufall, Chaos, Gott? Düsseldorf 2006, 144; vgl. *ders.*, Geschenktes Universum [wie Anmerkung 12], 75).

⁴⁴ Vgl. A. Benz: „In der Evolution des Universums und des Lebens“ ‚entstehen‘ „immer wieder neue Strukturen [...], die es zuvor nicht gegeben hat. Insofern hat die Wissenschaft die alten zyklischen Vorstellungen hinter sich gelassen“ (Benz/Vollenweider, Würfelt Gott? [wie Anmerkung 24], 23). Vgl. ferner: „Das Universum ist nicht im Gleichgewicht eines ewigen Kreislaufes, denn das Neue ist anders als das Gewesene, selbst wenn es aus ihm hervorging“ (*ders.*, Geschenktes Universum [wie Anmerkung 12], 123).

⁴⁵ Der Zellbiologe Peter Sitte führt in einem Vortrag über „Schöpfung oder Evolution? Das hartnäckige Missverständnis“ aus: „Überall spüre ich in der mich umgebenden Natur Gottes unendliche Schöpferkraft, die auch in der biologischen Evolution so viel Wunderbares geschaffen hat und weiter schafft, die mir erlaubt, daran teilzuhaben, mich mitzufreuen, jenseits meines Horizontes nicht ein schwarzes Loch, sondern einen leuchtenden Himmel zu sehen“ (in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 35 (2005), Heft 5, 38–41; Zitat: 41). Der Direktor der vatikanischen Sternwarte, G. Coyne S. J., schreibt: „Hier zeigt sich ein Gott, der ein Universum geschaffen hat, das eine gewisse Eigendynamik besitzt und dadurch an der schöpferischen Kraft Gottes teilhat. [...] In seiner unendlichen Freiheit erschafft Gott unablässig eine Welt, in der sich diese Freiheit auf allen Ebenen des evolutionären Prozesses hin zu immer größerer

noch über den Tod hinaus oder beim Menschen als geistigem Wesen durch den Tod hindurch. Das ist das Merkzeichen – oder das Wahrzeichen – Gottes, das Wahrzeichen seiner schöpferischen Lebensmacht, seiner Übermacht über den Tod. Um der Übermacht des Lebens willen lässt sich im Leben der Natur – allerdings eingeschränkt von einer auch tödlichen Notwendigkeit – eine oder die naturbedingte Weise seiner schöpferischen Lebensmacht erkennen, die Leben noch über den Tod hinaus oder durch den Tod hindurch lebendig sein lässt. In der Selbstlebendigkeit des natürlichen Lebens, selbst noch über den Tod der Einzelexemplare hinaus, liegt ein Widerschein des göttlichen Lebens.

Weil der Sinn der Lebendigkeit in der Natur – selbstlebendig zu sein über den Tod hinaus – darin mit dem Sinn zusammenstimmt, der Gott selber ist, deshalb ist dem an Gott Glaubenden die Natur verständlich – und kann er ihr Leben bejahen und sich an der Fülle ihres Lebens freuen. Anders verhält es sich, wo Gott und Mensch als geistige Person verbunden sind: Da können Vernichtung und Tod nicht mehr gewollt, sondern nur zu bestehen und zu überwinden sein – in ein Leben hinein, das nicht mehr unter dem Diktat des Todes und der Selbstbehauptung steht; vielmehr über den Tod hinaus ist. Aber das ist hier nicht mehr unser Thema.⁴⁶

Komplexität spiegelt. Gott lässt die Welt sein, was sie in ihrer kontinuierlichen Evolution sein wird. Er greift nicht unablässig ein, sondern lässt zu, nimmt teil, liebt“ (G. Coyne, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25. Aug. 2005, Nr. 197, 31).

⁴⁶ Bemerkungen zum Thema „Kosmologie“:

1. Der in den oben vorgetragenen Überlegungen grundlegende Ansatz beim Leben jedes Menschen – und nicht bei der Kosmologie – kann sich auf den Physiker Jürgen Audretsch und auf den Astrophysiker Arnold Benz berufen. Jürgen Audretsch schreibt, dass sich Glaube und Kosmologie nicht einmal berühren. „Das Reden von Gott als dem Schöpfer sollte daher in der Argumentation nicht von der Weltentstehung ausgehen. Es kann nur vom einzelnen Menschen ausgehen und muß mit der Frage beginnen: ‚Was wollen mir die Dinge, die Natur, die anderen Menschen und meine Erfahrungen mit ihnen sagen?‘ (J. Audretsch, Blick auf das Ganze. Überlegungen eines Physikers zur theologischen Dimension der physikalischen Kosmologie, in: Der Schöpfung auf der Spur. Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Karlsruhe [2006], 34-62; Zitat: 62. – Ebenso in: J. Audretsch/H. Weder, mit einem Kommentar von M. Huppenbauer, Kosmologie und Kreativität. Theologie und Naturwissenschaft im Dialog, Leipzig 1999; siehe hier die Schlusssätze: 46). Sinngemäß ähnlich äußert sich A. Benz: „Vom Standpunkt der menschlichen Lebenserfahrungen aus sind die kosmischen Vorgänge und die einzelnen Erklärungen nicht wichtig“ (Benz, Das geschenkte Universum [wie Anmerkung 12], 7). „Die beiden Horizonte des kosmisch Großen und nuklear Kleinen sind heute weit jenseits unserer Alltagswelt“ (ebd. 151). Die „primäre Schöpfungswahrnehmung ist die Erfahrung des geschenkten Lebens“ (zitiert oben Anmerkung 37).
2. Die naturwissenschaftlichen Kosmologien handeln von der zeitlichen Entstehung und Entwicklung – von der „Frühzeit“ – des Universums, abseits unserer Lebenswelt. Darin unterscheiden sie sich grundlegend oder prinzipiell von den mythisch-archaischen Kosmogonien, etwa der Bibel. Diese betreffen nicht zeitliche Entwicklungsvorgänge, nicht den Anfang des Weltalls in der Zeit, sondern als Mythen den Ursprung, den Ur-Anfang – gleichsam das Archetypische – und damit das noch in der gegenwärtigen Lebenswelt grundlegende und Leben ermöglichende Geltende.
3. Die naturwissenschaftlichen Kosmologien bestehen aus Beobachtungen, mathematisch berechneten Gesetzmäßigkeiten, Extrapolationen mittels des Computers, Hypothesen und Theorien. Insgesamt betrachtet ist das jeweils eine Konstruktion. Sie verbleibt im Zeitlichen, Vergänglichen. Gott kommt darin – ausgemachterweise – nicht vor. Ich wüsste nicht, was ein Theologe dabei zu kommentieren hätte.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 2 · 2011

ABHANDLUNGEN

Bernd Irlenborn

Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung 161

Knut Wenzel

Theologische Implikationen säkularer Philosophie?

Vom „Kampf um Anerkennung“ zur Anerkennung unbedingten
Anerkanntseins

182

Traugott Koch

Die Naturwissenschaft, die Lebenswelt und das Wunder des Lebens

201

Jan-Heiner Tück

„Bei Gott gibt es keine Gewalt“. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik
theologisch zu denken gibt

222

BEITRAG

Werner Löser S.J.

Gestalt und Botschaft Jesu. Einige Beobachtungen zum zweiten Teil
des Werkes Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“

254

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. DR. BERND IRLENBORN

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: b.irlenborn@theol-fakultaet-pb.de

PROF. DR. KNUT WENZEL

Johann Wolfgang Goethe-Universität
FB 07 – Katholische Theologie
Professur für Dogmatik und
Fundamentaltheologie
Grüneburgplatz 1
60323 Frankfurt am Main
E-Mail: K.Wenzel@em.uni-frankfurt.de

PROF. DR. TRAUGOTT KOCH

Wendlohstraße 86H
22459 Hamburg

UNIV.-PROF. DR. JAN-HEINER TÜCK

Institut für Dogmatische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
E-Mail: jan-heiner.tueck@univie.ac.at

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

„Bei Gott gibt es keine Gewalt“

Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt¹

VON JAN-HEINER TÜCK

Der biblische Monotheismus ist in die Krise geraten. Er steht in Verdacht, gewaltsam und intolerant zu sein. Dabei sind es in der Öffentlichkeit vor allem nicht-theologische Akteure, welche den biblischen Ein-Gott-Glauben, der lange als Ausdruck aufgeklärter Religion galt, kritisieren. So forderte schon vor Jahren der Philosoph Odo Marquard eine Gewaltenteilung des Absoluten und sprach sich für ein Lob des Polytheismus aus.² In jüngerer Zeit haben vor allem die „neuen Atheisten“ Aufmerksamkeit erregt. Sie meinen, den biblischen Gott als „blutrünstiges Ungeheuer“ demaskieren zu können und ihn entsprechend verabschieden zu müssen.³ Nicht minder drastisch fällt eine Passage in Michel Houellebecqs Roman *Plattform* aus, in dem ein Ägypter spricht:

Je mehr sich Religion dem Monotheismus nähert [...], um so unmenschlicher und grausamer ist sie; [...] Der Übergang zum Monotheismus ist absolut kein Abstraktionsversuch, wie manchmal behauptet wird, sondern nur ein Abgleiten in die Verdummung. [...] Ein einziger Gott! Was für ein Unsinn! Was für ein unmenschlicher, mörderischer Unsinn! [...] ein blutrünstiger, eifersüchtiger Gott, der nie die Grenzen der Wüste Sinai hätte überschreiten dürfen. Wieviel tiefsinniger, menschlicher und weise nur unsere ägyptische Religion war, wenn man mal darüber nachdenkt [...].⁴

Der antimonotheistische Protest, der sich hier provokant artikuliert, hängt auch mit der Politisierung der Religion zusammen, die vor allem im gewaltbereiten Islamismus zu beobachten ist. Die Ereignisse des 11. September 2001 haben jedenfalls nicht nur für eine neue Sichtbarkeit der Religion in den Medien gesorgt, sondern der Frage nach der friedlichen Koexistenz der Religionen in der globalisierten Welt eine bedrängende Aktualität verliehen.

¹ Bei dem folgenden Text handelt es sich um die Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, gehalten am 26. November 2010. Ich widme ihn dankbar meinen Lehrern Peter Hünemann, Tübingen, und Helmut Hoping, Freiburg i. Br., von denen ich viel gelernt habe.

² O. Marquard, Lob des Polytheismus, in: *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981. Vgl. dazu K. Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 23–46.

³ Vgl. M. Striet (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg i. Br. 2008; G. M. Hoff, Die neuen Atheisten, Kerverlaer 2009; R. Langthaler/K. Appel (Hgg.), Dawkins Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheïstische Mission, Wien 2010.

⁴ M. Houellebecq, Plateforme, Paris 2001, dt.: Plattform. Aus dem Französischen von U. Wittmann, Köln 2002, 239. Die Aussagen wenden sich primär gegen den Islam und seine ikonoklastische Tendenz. Dem Katholizismus wird demgegenüber bescheinigt, durch die Heiligen- und Märtyrerverehrung das Moment der Vielheit in den Monotheismus wieder eingeschrieben und dadurch das berechtigte Anliegen des Polytheismus aufgenommen zu haben. Gerade deshalb sei im Raum des Katholizismus eine beeindruckende religiöse Kunst hervorgebracht worden.

Unter den Stimmen, die das Unbehagen am Gewaltpotenzial des Monotheismus artikulieren, verdienen die Thesen des Ägyptologen Jan Assmann (geb. 1938) besondere Aufmerksamkeit. Er hat in einer Reihe von Beiträgen die Auffassung vertreten, dass der biblische Monotheismus eine neue Form von Hass in die Welt gebracht habe, nämlich einen Hass, der durch religiöse Wahrheitsansprüche motiviert werde. Die „Mosaische Unterscheidung“, die im Namen der Wahrheit des einzigen Gottes alle anderen Götter ablehnt und deren Verehrung als Götzendienerei kritisiert, begründe die Gewaltträchtigkeit des Monotheismus.

In seiner Studie „Moses der Ägypter“ hat Assmann dagegen auf einen lange verdrängten Tiefenstrom der abendländischen Geistesgeschichte hingewiesen: die Faszination an der ägyptischen Religion, die hinter dem Schleier der Symbole das göttliche Eine in seiner Verborgenheit verehrt. Die Weltfrömmigkeit, die auf die natürliche Evidenz der kosmischen Phänomene zurückgeht, könne als tolerantere und pluralitätsverträgliche Alternative zum biblischen Monotheismus ins Gespräch gebracht werden. Auch wenn Assmann nach eigenem Bekunden keine systematisch-theologischen Absichten verfolgt, so ist doch deutlich, dass er selbst mit der kommunikativen Verflüssigung der Mosaischen Unterscheidung auf eine Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche abzielt.⁵ Das aber erfordert eine systematisch-theologische Auseinandersetzung.

Ich möchte diese Auseinandersetzung so führen, dass ich in einem ersten Schritt die These von der Gewaltträchtigkeit des biblischen Monotheismus nachzeichne und die von Assmann ins Gespräch gebrachte Alternative des Kosmotheismus näher beleuchte. Der Anstoß des Ägyptologen soll dann in einem zweiten Schritt mit exemplarischen Zeugnissen „ägyptischer“ Theologie konfrontiert werden, die der patristischen Phase des Christentums entstammen und den Übergang vom Polytheismus zum christlichen Monotheismus beschreiben. Diese Zeugnisse, die dem multireligiösen Schmelztiegel Alexand-

⁵ Neuerdings hat Jan Assmann seine religionspolitischen Absichten immerhin angedeutet. In seiner neuesten Studie findet sich der Hinweis, es gehe ihm „zum einen um eine Rekonstruktion der abendländischen Religionsgeschichte, die den antiken und insbesondere ägyptischen Kosmotheismus als ‚Tiefenstrom‘ (Klaus Müller) mit der christlich-monotheistisch geprägten abendländischen Tradition im Sinne einer *religio duplex* verbindet, und zum anderen um die Ausweitung oder Umdeutung dieses Tiefenstroms zu einer ‚Menschheitsreligion‘ der verborgenen Wahrheit [...]. In dieser Form passt das Modell auch in unsere Zeit, in der die Kulturen und damit die Religionen dieser Erde sich in einer Weise nahegerückt sind, die es keiner von ihnen erlaubt, sich im Besitz absoluter und universaler Wahrheiten als ‚allein selig machend‘ zu verstehen.“ Die Absage an religiöse Wahrheitsansprüche im Sinne des Exklusivismus verbindet sich mit dem Votum für eine reflexive Selbstrücknahme angesichts der je größeren verborgenen Wahrheit. Diese Selbstrücknahme oder Depotenzierung wird von Assmann als alternativlos gekennzeichnet – übrigens in einer Sprache, die selbst exklusivistische Züge annimmt: „Nur [sic!] als *religio duplex* [...], die sich als eine unter vielen und mit den Augen der anderen zu sehen gelernt hat und dennoch den verborgenen Gott oder die verborgene Wahrheit als Fluchtpunkt aller Religion nicht aus den Augen verliert, hat Religion in unserer globalisierten Welt einen Ort“: J. Assmann, *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010, 23.

rien⁶ entstammen, erinnern im Gegenzug an die Gewaltträchtigkeit des antiken Götterpantheons und stellen Gewaltlosigkeit und Liebe als Proprium des christlichen Gottesbegriffs heraus. In einem dritten Schritt möchte ich die Monotheismuskritik Jan Assmanns als heilsame Provokation aufnehmen, aber auch auf problematische Implikationen hinweisen, die mit dem Konzept des Kosmotheismus verbunden sind, das Jan Assmann ins Gespräch gebracht hat.

1. Die mosaische Unterscheidung – der Anstoß des Ägyptologen Jan Assmann⁷

Um die Auseinandersetzung mit Assmann transparent zu führen, sind zunächst einige Vorbemerkungen zu treffen. Zunächst gilt es im Blick auf das erkenntnisleitende Interesse festzuhalten, dass sich Assmanns Fragestellung nicht auf die *Ereignisgeschichte* richtet, sondern auf die *Gedächtnisgeschichte*. Es geht ihm um die kulturelle Semantik, die mit der Tradierung *religiöser Texte* verbunden ist. Ob die Gründung und Durchsetzung des Monotheismus historisch tatsächlich mit gewaltsamen Kriegen und Konflikten verbunden war oder nicht, lässt er offen; vielmehr konstatiert er, dass in den biblischen Texten die Themen Gewalt und Hass eine auffällig große Rolle spielen, was in der Tat theologisch zu denken gibt.⁸

Weiter soll das Gespräch mit Assmann hier weder aus ägyptologischer noch aus alttestamentlicher Perspektive⁹, sondern aus systematisch-theologischer Sicht geführt werden. Die Frage, ob Moses ein Ägypter war oder nicht, ob es gedächtnisgeschichtliche Spuren gibt, die von der monotheistischen Revolution im Ägypten des 14. Jahrhunderts v. Chr. bis hin zum biblischen Monotheismus Israels reichen, bleibt daher ausgeklammert. Ebenso wenig sollen Assmanns Umgang mit den biblischen Schriften, seine Tendenz, Gewaltaussagen aus dem Kontext zu isolieren, problematisiert werden. Von exegetischer Seite wurde bereits bemängelt, dass die weitgehende Nichtbeachtung der Entwicklung des biblischen Gottesbildes zur Folge hat, dass die biblischen Gegengeschichten, die ein gewaltkritisches Potenzial aufweisen oder sogar die Überwindung jeder Gewalt zum Gegenstand haben, bei Assmann nicht hinreichend zum Tragen kommen.¹⁰

⁶ Vgl. J. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)*, Berlin 2004, 15–35.

⁷ J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003 (im Folgenden: MU); *ders.*, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Mit einem Vorwort von H. Ch. Ehalt, Wien 2006; *ders.*, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 18–38.

⁸ Vgl. dazu bereits die Klarstellung von E. Zenger, Ein „ewiges“ Klischee: Der Gott der Rache und der Gewalt?, in: *Ders.*, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991, 48–85.

⁹ Vgl. die Beiträge von K. Koch, R. Rendtorff und E. Zenger, in: MU, 193–238.

¹⁰ Vgl. dazu E. Zenger, *Gewalt im Namen Gottes? – der notwendige Preis des biblischen Mo-*

Schließlich ist zu erwähnen, dass Assmann seine Monotheismuskritik inzwischen partiell zurückgenommen hat. Während er in „Moses der Ägypter“ (1997) das exklusive Bekenntnis zum einen Gott grundsätzlich als gewaltanfällig kritisiert, ist das Buch „Die Mosaische Unterscheidung“ (2003) bereits wesentlich zurückhaltender und differenzierter. Neuere Beiträge konzentrieren sich auf die Sprache der Gewalt oder lassen gar eine kommunikative Selbstverflüssigung erkennen, wenn sie die mit dem biblischen Monotheismus verbundenen zivilisatorischen Fortschritte ausdrücklich würdigen.¹¹ Trotz dieser Wandlungen, die das theologische Gespräch mit Jan Assmann nicht gerade erleichtern, werde ich zunächst von der ursprünglichen Monotheismuskritik Jan Assmanns ausgehen und die von ihm ins Gespräch gebrachte Alternative des Kosmotheismus beleuchten.

1.1 Der wahre Gott und die falschen Götter – das Gewaltpotenzial des Monotheismus

Assmanns Überlegungen kreisen um den Begriff der „mosaischen Unterscheidung“, der für eine epochale Wende in der Geschichte der Religion steht und die Differenz zwischen wahr und falsch im Kontext der Religion eingeführt hat. Bemerkenswert ist nun, dass es eine monotheistische Revolution bereits im alten Ägypten gegeben hat. Echnaton, ein ägyptischer Pharao, hat im 14. Jahrhundert v. Chr. erstmals mit militanten Mitteln eine Gegenreligion eingeführt. Er verordnete einen Göttersturz, ließ Tempel niederreißen, Götterbilder zerstören, Inschriften aushacken, Kulte verbieten – und führte einen neuen Kult ein, der allein die Sonne als göttliches Prinzip gelten ließ. Echnatons Revolution, die wie ein Schock gewirkt hat,¹² stiftete allerdings keine Tradition; vielmehr haben seine Nachfolger, die Ramessiden, alles getan, um seinen Namen aus dem kollektiven Gedächtnis Ägyptens zu löschen.

Bei Moses verhält es sich umgekehrt. Unsicher ist nach Assmann, ob er historisch gelebt hat, da es außer der Bibel keine Quellen gibt¹³, die seine

notheismus, in: A. Fürst (Hg.), Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, Freiburg i. Br. 2006, 13–44.

¹¹ Vgl. nur die Aussage: „Nichts liegt mir ferner, als dem Monotheismus den Vorwurf zu machen, er habe die Gewalt in die Welt gebracht. Im Gegenteil, der Monotheismus hat mit seinem Tötungsverbot, seiner Abscheu gegen Menschenopfer und Unterdrückung, seinem Plädoyer für die Gleichheit aller Menschen vor dem Einen Gott alles getan, die Gewalttätigkeit dieser Welt zu verringern.“ In: R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hgg.), Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike; Band 2: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum, Tübingen 2006, 328.

¹² Jan Assmann kommentiert: „Der Abbruch der Riten bedeutete im ägyptischen Denken den Zusammenbruch der sozialen und kosmischen Ordnung. Das Bewusstsein einer furchtbaren und nicht wiedergutzumachenden Versündigung muss sich der Mehrheit der ägyptischen Bevölkerung bemächtigt haben“ (Assmann, Moses der Ägypter, 49).

¹³ Die biblischen Erzählungen von Moses bezeugen kein historiographisches Interesse. Sie gehen bekanntlich aus mündlichen Einzelberichten hervor, die später redaktionell zusammengestellt wurden, deren Chronologie sich daher nicht mehr rekonstruieren lässt. Es fehlt überdies

Existenz bezeugen; unzweifelhaft aber steht fest, dass Moses eine Gestalt der Erinnerung ist¹⁴. Im Judentum und Christentum wird die Mosegeschichte immer wieder gelesen, um die Unterscheidung zwischen wahrer Religion und Götzendienst, zwischen Israel und der Sünde Ägyptens einzuschärfen.¹⁵ Gedächtnisgeschichtlich ist die Figur Moses weitaus bedeutsamer als Echnaton. Assmann kennzeichnet die Differenz zwischen wahrer und falscher Religion daher nicht mit dem Namen des Pharaos, sondern nennt sie „Mosaische Unterscheidung“. Seine gedächtnisgeschichtliche These, dass die verdrängte Religion Echnatons nach einer kryptischen Latenzphase in der Mosaischen Unterscheidung wiederkehrt und daher die Religion Israels möglicherweise auf ägyptische Ursprünge zurückgeht, mag ereignisgeschichtlich spekulativ sein und von Religionsgeschichtlern weiter diskutiert werden.

jede *external evidence* durch außerbiblische Quellen. In der alttestamentlichen Exegese hält die Diskussion um die Frühgeschichte Israels, in die Moses hineingehört, an, ohne bereits zu einem stabilen Konsens gefunden zu haben. Der Name ‚Moses‘ ist ägyptischer Herkunft, die familiäre Bindung des Moses nach Midian dürfte der biblischen Erzählung als historische Vorgabe vorausliegen. Aus ägyptischen Quellen ist schließlich zu ersehen, dass die zunehmende Präsenz von „Asiaten“ im Ägypten des Neuen Reiches das Trauma der Überfremdung hervorrief. Neben semitischen Zuwanderern gab es angeworbene Halbnomaden („Schasu“) und zwangsrekrutierte Fremdarbeiter („Hapiru“). Die demografische Zunahme dieser Gruppen führte zu ägyptischer Xenophobie (die möglicherweise durch die traumatische Erinnerung an die Fremdherrschaft der Hyksos über Ägypten im 17. Jahrhundert v. Chr. mit motiviert ist) und scharfen Unterdrückungsmaßnahmen, die wiederum Aufstände aufseiten der Marginalisierten provozierten: „Aufstandsbewegungen und Usurpationsversuche sind gerade für die Zeit vor dem Regierungsantritt Ramses III. bezeugt, in welche Unruheperiode am ehesten auch eine Loslösung der betroffenen Schasu-Sippenteile von Ägypten in Richtung Sinai fallen wird, wobei wiederum an eine Anreicherung mit Flüchtlingen aus anderen semitischen Bevölkerungsgruppen, wie etwa den Hapiru-Leuten, die wohl den ‚Hebräern‘ den Namen gegeben haben, ohne mit ihnen ethnisch gleichgesetzt werden zu dürfen, gedacht werden kann.“ So E. Zenger, Art.: Mose, in: LThK³ 7 (1996), 486–488, unter Rückgriff auf: M. Görg, Die Beziehungen zwischen dem Alten Israel und Ägypten, Darmstadt 1997. Moses kommt als Inspirator und Organisator dieser zwischen 1300 und 1200 denkbaren Flucht infrage.

¹⁴ Siehe Assmann, *Moses der Ägypter*, 18: „Moses ist eine Figur der Erinnerung, aber nicht der Geschichte; Echnaton dagegen ist eine Figur der Geschichte, aber nicht der Erinnerung. Weil aber in der Sphäre kultureller Unterscheidungen und Konstruktionen alles auf die Erinnerung ankommt, sind wir berechtigt, nicht von Echnatons, sondern von Moses' Unterscheidung zu sprechen. Der Raum, der durch diese Unterscheidung getrennt und gespalten und dadurch zuallererst geschaffen wird, ist der Raum des jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus.“ Assmanns Rede vom jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus übergeht, dass es zwischen den sogenannten abrahamitischen Religionen im Blick auf die Gottesfrage nicht unbeträchtliche Unterschiede gibt, wenn man an die trinitarische Ausdifferenzierung des christlichen Gottesbegriffs denkt.

¹⁵ Das biblische Ägyptenbild ist allerdings vielschichtiger. Das Land am Nil kann nicht im Sinne der Exoduserzählung auf ein Land der Unterdrückung („Sklavenhaus“) reduziert werden. Die Erzählung von Josef in Ägypten (vgl. Gen 37–47) lässt andere Facetten aufleuchten. Hier erscheint Ägypten als attraktive Region, deren reiche Getreidevorräte für die Nachbarregionen vorbildlich sind. In der Zeit des davidisch-salomonischen Reiches kommt es zu politisch motivierten Annäherungen zwischen Israel und Ägypten. König Salomo heiratet eine ägyptische Prinzessin (vgl. 1 Kön 3,1) – und im Neuen Testament wird im Rahmen der Kindheitsgeschichte erzählt, dass Ägypten der heiligen Familie Zuflucht vor den Häschern des Herodes gewährte (vgl. Mt 2, 13–15).

Für unseren Zusammenhang wichtiger ist Assmanns Beobachtung, dass die Religion des einen Gottes, der keine anderen Götter neben sich duldet, Schablonen ausbildet, mit denen Andersgläubige herabgesetzt werden. Mit dem exklusiven Bekenntnis zum einen Gott wird der biblische Monotheismus zu einer „Gegenreligion“, die sich vom polytheistischen Referenzrahmen des Alten Orients radikal absetzt. Diese Gegenreligion hat einen theoklastischen Zug. Sie zerstört die Bilder von Fremdgöttern und macht deren Verehrer als Götzenanbeter verächtlich. Kurz:

Mit der monotheistischen Wahrheit kam zwar nicht der Hass, aber eine neue Art von Hass in die Welt, der ikono- bzw. theoklastische Hass der Monotheisten auf die zu Götzen erklärten alten Götter (MU, 95).

1.2 Die Übersetzbarkeit der Götternamen – die Toleranz des Polytheismus

Friedfertiger und toleranter ist nach Assmann der antike Polytheismus, der die Götter nach Name, Gestalt und Zuständigkeit unterscheidet. Er hat Techniken der Übersetzung ausgebildet, welche die eigene Religion durchlässig machen auf die der anderen hin und damit antagonistische Konstruktionen des Fremden vermeiden. Mögen die Namen der Götter verschieden, ihre Gestalt anders und die Riten ihrer Verehrung divergent sein: Die Funktionen, die ihnen zugesprochen werden, sind identisch oder zumindest vergleichbar. Gerade über die funktionale Äquivalenz der Zuständigkeiten kann die eine polytheistische Religion in die andere übersetzt werden. Die *interpretatio latina* der griechischen Götter ist bekannt: Zeus und Jupiter, Poseidon und Neptun, Athene und Minerva haben im Götterpantheon analoge Funktionen inne. Die wechselseitige Übersetzbarkeit der Götternamen, die bereits für die Religionen des Alten Orients nachweisbar ist, würdigt Assmann als kulturelle Leistung des Polytheismus.

Wie verschieden die Kulturen, Sprachen und Sitten auch waren – die Religionen hatten immer eine gemeinsame Grundlage. Daher konnten sie als ein Medium interkultureller Übersetzbarkeit fungieren. Die Gottheiten waren international, weil sie kosmisch waren.¹⁶

In einem System, in dem die Götternamen konvertierbar sind, kann der Begriff einer unwahren Religion gar nicht erst aufkommen. Gewalt und Intoleranz zwischen den Völkern wurden darum, so Assmann, nicht religiös, sondern allenfalls politisch begründet.¹⁷

¹⁶ Assmann, Moses der Ägypter, 19. Siehe auch ebd. 73: „Mythische Erzählungen und theokosmische Spekulationen vermitteln den einzelnen Gottheiten eine spezifisch semantische Dimension, z. B. ‚Himmel‘, ‚Sonne‘, ‚Weisheit‘, ‚Schrift‘, ‚Totenreich‘ usw. Kraft dieser semantischen Dimension werden die Götternamen übersetzbar.“ Dies führte zu einer toleranten Haltung anderen Religionen gegenüber, was sich besonders im Vertragsrecht auswirkte. Verträge mussten durch Eide besiegelt werden, und die Götter, bei deren Namen geschworen wurde, mussten von beiden Seiten anerkannt sein. „So entwickelte sich im Rahmen des Völkerrechts eine Art interkulturelle Theologie“ (ebd. 75).

¹⁷ Der Hinweis auf die Konvertierbarkeit der Götternamen mag richtig sein; er verharmlost

Die Mosaische Unterscheidung blockiert nun dieses Prinzip der Übersetzbarkeit. Das ist ein revolutionärer Bruch. JHWH lässt sich nicht mit Zeus oder Jupiter auf eine Stufe stellen. Der exklusive Monotheismus Israels verbindet das Bekenntnis zum Einen Gott mit dem Bekenntnis zur Einzigkeit seines Namens, der unverwechselbar und unaustauschbar ist. Assmann deutet die Weigerung der christlichen Märtyrer, den heiligen Gottesnamen in das Götterpantheon einzufügen, als „Intoleranz der Opfer, die selbst das kleinste Nachgeben als Abfall von Gott und Assimilation empfunden hätten“, und würdigt im Gegenzug die „Vertreter des Römischen Reiches, die meist zu allen möglichen Zugeständnissen bereit und mit Minimalformen der Anerkennung zufrieden gewesen wären, weil ihnen an Märtyrern wenig gelegen sein konnte“ (MU, 34f.). Neben dem Hass auf die anderen, der im Lichte der Mosaischen Unterscheidung allererst entstehe, gebe es den Hass der Ausgegrenzten selbst, die dazu übergehen, Juden und Christen zu verfolgen wegen ihrer Assimilationsresistenz. Assmann spricht hier – und diese Sprache ist verräterisch – von der „Verantwortlichkeit des Opfers für sein Schicksal“, das sich ja auch anpassen könnte (MU, 35).

Unzweifelhaft richtig ist, dass die Geschichte der Durchsetzung des Monotheismus in einer Serie von grausamen Massakern erzählt wird.¹⁸ Bekannt sind die Erzählungen von der kriegerischen Landnahme unter Josua, wo die ansässigen Völker auf den Befehl Gottes selbst vernichtet werden; von der Hinrichtung der 450 Baalspriester im Anschluss an den Opferwettstreit mit dem Propheten Elia (1 Kön 18) oder von der gewaltsamen Durchsetzung der jorschijianischen Reform (2 Kön 23, 1–27). Seit der Aufklärung werden diese und ähnliche Stellen als Beleg für die Gewaltträchtigkeit des biblischen Monotheismus angeführt.¹⁹ Dabei wird meist übersehen, dass die jüdisch-christliche Tradition schon früh Lesarten ausgebildet hat, die über den Buchstaben hinaus nach einem geistlichen Sinn fragen. Assmann selbst erinnert daran, dass nach historisch-kritischem Forschungsstand die in der Bibel erzählten Grausamkeiten nie stattgefunden haben. Ereignisgeschichtlich seien sie daher nicht von Interesse. Dennoch will er das Problem der Gewaltträchtigkeit dieser Texte nicht einfach beiseiteschieben und den biblischen Monotheismus nicht vorschnell mit einem toleranten Universalismus gleichsetzen.

allerdings den polytheistischen Religionstyp, wenn er unbeachtet lässt, dass die Götter selbst nicht selten in einem Verhältnis der Rivalität und Gewalt zueinander stehen.

¹⁸ An dieser Stelle muss die Rückfrage gestellt werden, ob Assmanns Umgang mit der Heiligen Schrift nicht selektiv ist. Assmann selbst gibt zu: „Der gedächtnisgeschichtliche Ansatz ist hochgradig selektiv“ (*ders.*, *Moses der Ägypter*, 28). Aus dem Kontext gerissene Zitate können seine These stützen, aus einer biblischen Hermeneutik, die den Gesamtzusammenhang der Gottesgeschichten beachtet, sind sie gleichwohl problematisch.

¹⁹ Vgl. *D. Hume*, *Die Naturgeschichte der Religion*. Übersetzt und herausgegeben von *L. Kreimendahl*, Hamburg 1984, 36–40.

1.3 *Kein Gott außer Gott! oder: Alle Götter sind eins! –
Die Alternative des Kosmotheismus*

Assmann macht darauf aufmerksam, dass der aufgeklärte Polytheismus der Spätantike ein doppeltes Gesicht gehabt habe. Er habe klar unterschieden zwischen der Oberflächenebene der vielen Götter, die auf bestimmte kosmische Phänomene bezogen waren und deren Namen als austauschbar galten, und der Hintergrundebene des All-Einen, das namenlos war und unter dem Schleier der Symbole verborgen blieb. Man kann in der Verehrung dieses verborgenen All-Einen die esoterische Innenseite dieser aufgeklärten Form von Religion erblicken. Angemessener als der Begriff ‚Polytheismus‘, der die Doppelgesichtigkeit dieser aufgeklärten Religion nicht zum Ausdruck bringt, sei der Begriff ‚Kosmotheismus‘, den Assmann durch die Formel „Alle Götter sind eins“ kennzeichnet. Es handelt sich um eine Art Weltfrömmigkeit, die auf der natürlichen Evidenz der kosmischen Phänomene aufrucht und diese mit religiösen Symbolen versieht. Der Vorzug des Kosmotheismus besteht nun darin, dass er polytheismusverträglich und tolerant ist. Davon zu unterscheiden ist der exklusive Monotheismus der Hebräer, der neben dem einen Gott keine anderen Götter duldet und daher auf die Formel „Kein Gott außer Gott!“ gebracht werden kann.²⁰

Wenn es aber so ist, dass die Mosaische Unterscheidung nicht nur Abgrenzung, sondern Intoleranz freisetzt und die interkulturelle Verständigung mit anderen Religionen blockiert, dann liegt es nahe, nach Alternativen zu suchen. Der Kosmotheismus, der hinter den kosmischen Gewalten das verborgene All-Eine am Werk sieht, könnte als eine solche Alternative infrage kommen. In der abendländischen Geistesgeschichte hat es immer wieder Wellen einer Ägypten-Faszination gegeben, die den biblischen Monotheismus Israels subversiv unterlaufen. Assmann erinnert daran, dass es im 18. Jahrhundert zu einer kosmotheistischen Umdeutung der Selbstoffenbarungsformel am *Sinai* kommt. Die Selbstkundgabe am brennenden Dornbusch: „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3, 14) wird mit der Inschrift zu *Sais* in eins gesetzt: „Ich bin alles, was ist, war und sein wird, kein Sterblicher hat meinen Mantel gelüftet.“ Durch diese Umdeutung des biblischen Gottesnamens wird die Mosaische Unterscheidung von Grund auf erschüttert. Der Kosmos ist der Referenzpunkt der Erfahrung des Göttlichen, nicht ein sich selbst offenbarender Gott, der sich von der Welt unterscheidet.²¹ In „Moses der Ägypter“ hat Assmann die gedächtnisge-

²⁰ Assmann, *Moses der Ägypter*, 279: Der Kosmotheismus der Spätantike ist „nichts anderes als das letzte Reifestadium der verschiedenen polytheistischen Religionen, die in ihm aufgegangen sind“.

²¹ Assmann selbst spricht von zwei Typen der Erinnerung. Im Blick auf Ägypten gebe es die „Konversionserinnerung“, die auf die überwundene Vergangenheit zurückblicke, um nicht rückfällig zu werden. Im Gegendzug gebe es aber auch die „dekonstruktive Erinnerung“, welche hinter

schichtlichen Stationen dieser subversiven Kosmotheismus-Tradition kenntnisreich nachgezeichnet. Dabei steht zwischen den Zeilen die Frage im Raum, ob ein kosmotheistischer Religionstyp, der die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion unterwandert, möglicherweise auch heute für die interreligiöse Verständigung wiederzugewinnen wäre. Die in gedächtnispolitischer Absicht gestellte Frage ist, ob der vermeintliche Preis des Monotheismus, doktrinale Intoleranz und Gewalt, nicht zu hoch ist.

Assmanns Votum ist allerdings nicht ganz eindeutig. Auf der einen Seite endet sein Buch „Moses der Ägypter“ (1997) mit der Aussage:

Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen.²²

Später (2003) hat er eine partielle Revision vorgenommen, nichts liege ihm ferner, als die Mosaische Unterscheidung, welche die abendländische Kultur über Jahrhunderte hinweg geprägt habe, unterlaufen zu wollen.²³ Er wolle sie nur durchlässig machen. Klar ist in jedem Fall, dass Assmann Antagonismen, die durch die Mosaische Unterscheidung freigesetzt werden, aufdecken und unterlaufen will, um religiös motivierter Gewalt und Intoleranz gegenzusteuern. Die Frage ist nur, ob die Wahrheit des Christentums nicht selbst ein gewaltkritisches Potenzial aufweist, das in der Monotheismus-Debatte bislang zu wenig gewürdigt worden ist.

die Mosaische Unterscheidung zurückgehe, um sie aufzuheben. Von diesem zweiten Typ ist diese Studie „Moses der Ägypter“ geleitet, deren subversiver Grundzug in der folgenden Passage zum Ausdruck kommt: „Wenn der Raum der religiösen Wahrheit durch die Unterscheidung zwischen ‚Israel in Wahrheit‘ und ‚Ägypten im Irrtum‘ konstruiert wird, dann muss jede Entdeckung ägyptischer Wahrheiten notwendigerweise die Mosaische Unterscheidung und den durch diese Unterscheidung konstruierten Raum zum Einsturz bringen. Diese Methode oder Strategie historischer Dekonstruktion wurde besonders in der Aufklärung wichtig, als man alle Unterscheidungen als widernatürlich betrachtet und die Natur zum höchsten Ideal erhob. Spinozas berühmteste Formel *Deus sive natura* lief auf eine Zerstörung nicht nur der Mosaischen Unterscheidung, sondern der fundamentalsten aller Unterscheidungen hinaus: der zwischen Gott und Welt“ (26).

²² Assmann, Moses der Ägypter, 283.

²³ Vgl. MU, 25: „Selbstverständlich handelt es sich auch in meinen Augen sowohl beim wissenschaftlichen Denken [das auf die parmenideische Unterscheidung von wahren und falschen Wissen zurückgeht; J.-H. T.] wie beim Monotheismus um zivilisatorische Errungenschaften ersten Ranges, für deren Aufhebung zu plädieren mir nie einfallen würde.“ – MU, 16: „Es liegt mir zwar nichts ferner, als den biblischen Monotheismus, in dem ich geistig und seelisch beheimatet bin, durch einen Kosmotheismus ersetzen zu wollen, der sich mir erst in jahrzehntelanger wissenschaftlicher Arbeit erschlossen hat, aber es ist mir auch bewusst, dass solche wissenschaftliche Erschließung ohne ein gewisses Maß an Empathie und einfachem Ernstnehmen nicht möglich ist.“

2. Stimmen „ägyptischer“ Theologie: der Diognetbrief, Clemens von Alexandrien und Origenes über die Gewaltlosigkeit Gottes und seiner Zeugen

Jan Assmann entwickelt sein Konzept der Mosaischen Unterscheidung in der Auseinandersetzung mit alttestamentlichen Texten,²⁴ überträgt den Gewaltverdacht aber auch auf das Christentum, dem er eine Universalisierung der Mosaischen Unterscheidung zuschreibt, ohne allerdings auf das Neue Testament oder die christliche Theologiegeschichte näher einzugehen. In seiner gedächtnisgeschichtlichen Rekonstruktion des abendländischen Ägyptendiskurses kommen die tradierten Lehren des Christentums allenfalls als punktuelle Kontrastfolie in den Blick. Es gehört zu den Aufgaben systematischer Theologie, vergessenen oder selektiv wahrgenommenen Stimmen der christlichen Tradition neu Gehör zu verschaffen und sie auf die Kontroversen der Gegenwart zu beziehen. Als gedächtnisgeschichtliche Kontrapunkte zum Anstoß des Ägyptologen Jan Assmann möchte ich daher an drei Stimmen „ägyptischer“ Theologie erinnern, welche den Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus beleuchten und den christlichen Gottesbegriff theologisch zu konturieren versuchen.²⁵ Dabei zeichnet sich eine Entwicklung ab, welche das gewaltkritische Potenzial des christlichen Gottesbegriffs zunehmend deutlicher hervortreten lässt. Um diese Entwicklung an drei exemplarischen Gestalten der patristischen Epoche nachzuzeichnen, soll die folgende Fragestellung leitend sein: Wie wird der christliche Gottesbegriff hier in Abhebung von paganen Gottesvorstellungen gekennzeichnet? Welche Konsequenzen für den sozialen Umgang mit Andersgläubigen ergeben sich aus dem christlichen Gottesbegriff? Und welche Lesarten werden entwickelt, um mit den anstößigen Aussagen der Schrift umzugehen, die von Gewalt, Krieg und Hass berichten?

2.1 „In Gott gib es keine Gewalt“ – Die christliche Wahrheit und ihre Zeugen (Diognetbrief)

Im Brief an Diognet, der am Ende des 2. Jahrhunderts wohl in Alexandria verfasst wurde,²⁶ wird im Sinne einer Missionsschrift für den christlichen

²⁴ Im Judentum habe die Mosaische Unterscheidung zu Strategien der Selbstaussgrenzung geführt. Man habe alles unternommen, um den „Ägypter in sich“ auszumerzen, dabei aber keine Gewalt nach außen zur Anwendung gebracht. Anders verhalte es sich im Christentum und im Islam, wo im Namen und zur Durchsetzung der Wahrheit Gewalt angewandt worden sei. Hier wären historische Differenzierungen anzubringen.

²⁵ Dabei ist allerdings einzuräumen, dass Jan Assmann wiederholt Clemens von Alexandrien und Origenes zitiert (vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 116 f., 140 ff., 154 ff., 184 ff. u. ö. [Clemens]; 121, 128, 241, 294, 306 [Origenes]). Sein Interesse beschränkt sich allerdings auf Stellen, in denen die beiden Theologen die Arkantheologie der Ägypter bezeugen. Das Proprium ihrer Theologie kommt dabei kaum in den Blick.

²⁶ Vgl. Th. Baumeister, Datierung des Briefes an Diognet, in: VigChr 42 (1988), 105–111, der den Diognetbrief in die Endphase der apologetischen Literatur einordnet. Wegen des Fehlens der

Weg geworben. Dabei steht die Frage nach dem rechten Gottesverständnis im Zentrum. Der Autor gibt bereits in der Einleitung zu verstehen, dass er das christliche Gottesverständnis in Absetzung zum Heidentum und Judentum profilieren möchte.

Zunächst widmet er sich dem Polytheismus der Griechen. Ihre Götter seien materielle Objekte aus Stein, Holz oder Eisen, die „alle taub, blind, leblos, empfindungslos und bewegungslos“ (II, 4) sind. Der polemische Hinweis, dass die Götter Produkte menschlicher Kunstfertigkeit sind, greift auf die biblische Götzenkritik zurück (vgl. Dtn 4, 28; Ps 115, 4-8; Ps 135, 15-18; Jer 10, 3-5; Jes 44, 9-20; Weis 13-15). Dabei wird vorausgesetzt, dass die Kultfiguren mit den Göttern identisch sind. Die Verehrer solcher Kultfiguren werden abfällig als „Götzenanbeter“ tituliert. Interessant ist vor diesem Hintergrund der Einschub, dass die Christen von den Heiden gerade deshalb gehasst würden, weil sie die kultische Verehrung der Götterstandbilder ablehnten. Der religiöse Wahrheitsanspruch der Christen, die im Namen des einen Gottes die vielen Götter ablehnen, erzeugt Antireflexe. Die Polytheismusunverträglichkeit des Christentums ruft antichristliche Resentiments hervor.²⁷

Die Idolatriekritik des Diognetbriefs trifft allerdings lediglich die Oberfläche des spätantiken Polytheismus; den gebildeten Kreisen wird sie nicht gerecht, die – wie Varro, Cotta oder Celsus – hinter den Symbolen das unbekannte Göttliche verehren, aber nicht auf die Idee kämen, die Kultfiguren mit einzelnen Göttern zu identifizieren.²⁸ Diese aufgeklärte Religiosität, die durch Assmanns kosmotheistische Devise: „Alle Götter sind eins!“ gekennzeichnet werden kann,²⁹ hat der Autor des Diognetbriefs nicht im Blick, wenn er die Trennlinie zwischen wahrer Gottesverehrung und falscher Idolatrie scharf

martyrologischen Zeugnisterminologie, die sich am Ende des 2. Jahrhunderts allgemein durchsetzt und bei *Irenäus von Lyon* (Adv. Haer. III, 3, 3), *Tertullian* und *Clemens von Alexandrien* (strom. IV, 14, 96, 2) bereits nachweisbar ist, datiert Baumeister den Diognetbrief auf die Zeit vor 200 n. Chr. Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt Bernd Lorenz in seiner Einführung. Vgl. Der Brief an Diognet. Übersetzung und Einführung von B. Lorenz, Einsiedeln 1982, 9 und 41.

²⁷ „Deswegen hasst ihr die Christen, weil sie diese nicht als Götter ansehen“ (II, 6). Literarisch greifbar wird die Ablehnung des frühen Christentums durch die pagane Umwelt bei Tacitus. Er meint, dass bei den Christen „ein Hass auf das Menschengeschlecht“ (*odium humani generis*) zu finden sei – eine Einschätzung, die aus der christlichen Weigerung, an paganen Kulte teilzunehmen, resultiert. Vgl. Tacitus, ann, 14, 44, 4 (*Heller*: 748–750). Aus der Sicht der Römer hingen die Christen einem Aberglauben (*superstitio*) an, wobei Aberglaube weniger als kognitive Verirrung oder Irrationalismus denn als „sozialer Fauxpas in Gegenwart der Götter“ (Peter Brown) verstanden wurde.

²⁸ So weist der pagane Philosoph Kelsos das Argument der Christen, das Material, aus dem die Kultstatuen gemacht seien, könne nicht Gott sein, als absurd zurück. Niemand außer den ganz Einfältigen sei dieser Auffassung. Vgl. *Origenes*, Contra Celsum VII, 62, 18–22.

²⁹ Wie aus einer Rede des Dion von Prusa (an der Wende vom 1.–2. Jahrhundert n. Chr.) hervorgeht, blieb diese aufgeklärte Haltung gegenüber der polytheistischen Religion nicht auf kleine Zirkel beschränkt. Dort heißt es, es gebe „Leute, die behaupten, Apollon, Helios und Dionysios seien derselbe Gott, und auch ihr seid dieses Glaubens; ja viele ziehen sogar einfach alle Götter in einer einzigen Macht und Gewalt zusammen, so dass es gleichgültig ist, ob man diesen oder jenen Gott ehrt“ *Dion von Prusa*, orat. 31,11 (LCL Dio Chrysostom 3,16 Cohoon/Lamar Crosby).

zeichnet.³⁰ Auch übergeht er, dass es im Bereich der paganen Bildungstradition – bei den Vorsokratikern, Herodot oder Horaz – ebenfalls eine entlarvende Kritik am Polytheismus und seiner blutigen Opferpraxis gegeben hat.³¹

In einem weiteren Abschnitt setzt sich der Brief kritisch mit dem *Judentum* auseinander und bringt die „Mosaische Unterscheidung“ gegen die Religion des Moses gewissermaßen selbst in Anschlag. Anerkannt wird, dass die Juden dem *einen* Gott die geschuldete Ehre erweisen, das hebt sie von den Griechen positiv ab. Allerdings kritisiert der Diognetbrief den Modus der jüdischen Gottesverehrung, vor allem den blutigen Opferkult und die rituellen Gebräuche. Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, der allen gebe, was sie brauchen, brauche selbst nichts – weder Geschenke noch Schlachtopfer. Dass sich die Opfervorschriften in den Schriften des Alten Testaments finden, bleibt ebenso unerwähnt wie die Kritik der Propheten an einem veräußerlichten Kult. Der Kritik des Diognetbriefes haftet darüber hinaus etwas Anachronistisches an, weil mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. der Opferkult eingestellt und durch die synagogalen Wortgottesdienste in der Diaspora substituiert wurde. In aggressiver Rhetorik wird gegen den „Aberglauben in Bezug auf die Sabbate, die Prahlerei der Beschneidung, die Verstellung mit Fasten und Neumondsfeier“ (IV, 1) polemisiert.³² Weiter bemängelt der Brief die ethnische Partikularität des Judentums und stellt ihr mit leicht triumphalistischem Unterton den offenen Universalismus des Christentums gegenüber:

Die Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen weder irgendwo eigene Städte noch verwenden sie eine abweichende Sprache noch führen sie ein absonderliches Leben (V, 1–2).

Das Bewusstsein, Anhänger der wahren Religion zu sein, die allen Menschen aller Länder und Sprachen offensteht und in der ganzen damaligen Ökumene anzutreffen ist, und der Glaube, in der Welt bereits Bürger des Himmels zu sein, führt hier zu einer Sprache der Verachtung, die alle Register zieht, um die „Juden“ und ihre religiösen Praktiken als minderwertig und überholt hinzustellen.³³

³⁰ Die Gleichsetzung der Götterbilder mit Dämonen ist ein geläufiger Topos der altkirchlichen Apologetik. Vgl. nur: *Athenagoras*, leg. 23, 1–4 (PTS 31, 74–77); *Theophilus von Antiochia*, Autol. I 10 (SC 20, 80); *Tertullian*, apol. 23, 4–6 (CCL 1, 131–133); spect. 12.5, 29 (CCL 1, 238.251); cor. 7, 8 f. (CCL 2, 1050); *Minucius Felix*, Oct. 27, 1.5–7 (p. 26, *Kytzler*); *Origenes*, Exhortatio ad martyrium, 32: „[...] die Götterbilder der Heiden sind Dämonen.“

³¹ Vgl. die Nachweise in: A Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H. I. Marrou (SC 33), Paris 1951, 108.

³² Vgl. die geradezu markionitische Kritik am Bundeszeichen der Beschneidung: IV, 4: „Wie kann es aber nicht des Spottes wert sein, wenn sie gar mit der Verstümmelung des Fleisches als einem Zeugnis von Erwählung prahlen, als ob sie eben deswegen von Gott ganz außerordentlich geliebt würden?“ Vgl. dagegen nur *Paulus* in Röm 15,7: „Christus ist um der Wahrhaftigkeit Gottes willen Diener der Beschnittenen geworden, damit die Verheißungen an die Väter bestätigt werden.“

³³ Vgl. die Übersicht über das ungewöhnliche Vokabular und das entsprechende Urteil von

Die abwertende Diktion, die beim Adressaten des Briefes zu einer negativen Affektmodellierung gegenüber Heiden und Juden führen soll, steht nun in auffälligem Kontrast zu Aussagen, die das *Proprium des christlichen Gottesverständnisses* betreffen. Dieses geht nicht auf die natürliche Evidenz kosmischer Phänomene zurück, sondern verdankt sich einem Akt der göttlichen Selbstoffenbarung. Die Wahrheit Gottes ist demnach nicht unerkennbar, sondern kann erkannt werden, weil Gott sich selbst zu erkennen gegeben hat (vgl. VIII, 5). In einer Schlüsselpassage, die für die Debatte um das Gewaltpotenzial des christlichen Monotheismus von Interesse ist, wirft der Diognetbrief die Frage auf: Hat Gott seinen „Sohn“³⁴ gesandt „zum Zwecke von Gewaltherrschaft, Furcht und Schrecken?“ Die Antwort lautet:

Keineswegs; sondern in Milde und Sanftmut, wie ein König seinen Sohn als König entsendet, sandte er ihn; als Gott sandte er ihn; als Mensch zu Menschen sandte er ihn; als Rettender sandte er ihn, zum Überzeugen; nicht zum Erzwingen: Bei Gott gibt es keine Gewalt. Er sandte ihn als Rufer, nicht als Verfolger; er sandte ihn aus Liebe, nicht als Richter – οὐ μὲν οὖν· ἀλλ' ἐν ἐπιεικείᾳ καὶ πραύτητι ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλείᾳ ἐπέμψεν, ὡς θεὸν ἐπέμψεν, ὡς ἀνθρώπων πρὸς ἀνθρώπους ἐπέμψεν, ὡς σώζων ἐπέμψεν, ὡς πείθων, οὐ βιάζόμενος· βία γάρ οὐ πρόσσεστι τῷ θεῷ. ἐπέμψεν ὡς καλῶν, οὐ διώκων· ἐπέμψεν ὡς ἀγαπῶν, οὐ κρίνων (VII, 3–5).³⁵

An dieser Passage, die im Zentrum des Diognetbriefes steht, sind mehrere Aspekte bedeutsam:

1. Zunächst ist *offenbarungstheologisch* hervorzuheben, dass es Gott selbst ist, der seinen Sohn aus Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία – vgl. IX, 2) zu den Menschen sendet. Durch die Sendung des Sohnes, dem auch die Titel „Wort“ und „Wahrheit“ (VII, 2) zugesprochen werden, wird die Kluft zwischen Gott und den Menschen überbrückt (vgl. Joh 1, 18; 3, 11–13). Die christliche Gotteserkenntnis bleibt demnach nicht unbestimmt, weil Gott sich selbst zu erkennen gegeben hat (vgl. VIII, 5).

2. Hinzu kommt die *christologische* Konturierung des Gottesbegriffs: Der Sohn wird von Gott als Gott gesandt. Er ist dem Vater gleichrangig, ohne dass diese Gleichrangigkeit bereits in ontologischer Sprache verdeutlicht würde. Aber beide sind König, beide sind Gott.³⁶ Zugleich wird der Sohn zu

Marrou: „Disons plus, un témoin exceptionnellement éloquent: dans les archives de l'antisémitisme chrétien' il y a peu de textes qui atteignent ce ton méprisant et cette violence dans l'insulte.“ A Diognète (siehe Anmerkung 31), 114. Die Verfasserschaft des Diognetbriefes Markion zuzuschreiben, dürfte allerdings deshalb nicht angehen, weil das klare Bekenntnis zum einen Herrn und Schöpfer des Alls (III, 2 und 4) mit dem Dualismus zweier konkurrierender Prinzipien bei Markion nicht vereinbar ist.

³⁴ Bemerkenswert ist, dass der „Brief an Diognet“ die Christologie in den Gottesbegriff einzeichnet, ohne den Namen „Jesus“ oder „Christus“ auch nur einmal zu erwähnen. Er spricht nahezu durchgehend vom „Logos“ oder „Sohn“ – ein *modus loquendi*, der vergessen lässt, dass dieser ein bestimmter Mensch, ja ein Jude mit einem schweren Leidens- und Todesgeschick gewesen ist. Vgl. K. Wengst, Diognetbrief, in: S. Döpp/W. Geerlings (Hgg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. 21999, 172 f.

³⁵ Zitiert nach: Der Brief an Diognet. Übersetzung und Einführung von B. Lorenz, Einsiedeln 1982, 23.

³⁶ In katechetisch dichter Sprache wird hier die Gleichrangigkeit von Vater und Sohn ausge-

den Menschen als Mensch gesandt. Die Inkarnation des Logos Gottes (vgl. Joh 1,14) ist damit als Pointe des christlichen Gottesverständnisses festgehalten.

3. Darüber hinaus wird die *soteriologische* Bedeutung der Menschwerdung angedeutet, wenn es heißt: „Als Rettender sandte er ihn.“ Der menschengewordene Sohn kommt nicht, um Furcht zu verbreiten und zu richten, sondern um zu retten, was verloren ist. Später heißt es emphatisch:

Welch eine jedes Maß übersteigende Menschenfreundlichkeit Gottes! Er hasste uns nicht und verstieß uns nicht und gedachte nicht des Bösen, sondern war langmütig und geduldig. Er selbst nahm aus Erbarmen unsere Verfehlungen auf sich, und er selbst gab den eigenen Sohn hin als Lösegeld für uns (IX, 2).

Dieses Motiv wird durch den Gedanken des Platztausches (*admirabile commercium*) soteriologisch weitergeführt. In der Menschwerdung des Wortes Gottes liegt die Ermöglichung der Gottwerdung des Menschen.

O Welch süßer Tausch [...]: auf dass die Ungerechtigkeit vieler in einem einzigen Gerechten verborgen würde, die Gerechtigkeit eines einzigen aber viele Ungerechte rechtfertige! (IX, 5).

4. Schließlich ist die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen *ohne Zwang*. Der Diognetbrief schreibt das Attribut der Gewaltlosigkeit in den Gottesbegriff ein und konkretisiert so die johanneische Spitzenaussage „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4, 8.16). Er verzichtet darauf, diese Aussage an der Verkündigung und Praxis Jesu zu verdeutlichen, der Gewaltverzicht und Feindesliebe in der Bergpredigt nicht nur gefordert (vgl. Mt 5, 38–48), sondern auch beispielhaft beglaubigt hat (vgl. Lk 23, 34). Allerdings wird notiert, dass der Sohn „aus Sanftmut und Milde“ zu den Menschen gesandt wurde, dass er als Rufer „überzeugen“ und nicht „zwingen“ will. Durch diese Bestimmung der Gewaltlosigkeit und Liebe unterscheidet sich der Gottesbegriff des Diognetbriefs einerseits von polytheistischen Vorstellungen, in denen Rivalität und Krieg zwischen Göttern selbstverständlich sind, andererseits aber auch von der Unbestimmtheit des Kosmotheismus und seiner Lehre von der verborgenen Wahrheit des Göttlichen. Allerdings

sagt. Damit wird eine entscheidende Modifikation des griechischen Gottesbegriffs vorgenommen, für den das Moment differenzloser Einheit kennzeichnend ist. Wenn Vater und Sohn gleichermaßen Gott sind, wie der Diognetbrief auf der Linie neutestamentlicher Sohnesaussagen betont (Joh 10, 30; Phil 2, 6 f. etc.), dann wird das Moment der Relation in den Gottesbegriff eingetragen. Die differenzlose Einheit (*monas*) wird zu einer Einheit in Beziehung. Wenn später das Konzil von Nikaia (325) den Terminus der ‚Homoousie‘ als antiarianischen Einschub in den Text des Glaubensbekenntnisses einfügt, um eine subordinatianistische Christologie abzuwehren, wählt es einen hellenistischen Terminus, um diese Gleichrangigkeit von Vater und Sohn zum Ausdruck zu bringen. Dadurch revolutioniert es den hellenistischen Begriff des Göttlichen als einer beziehungslosen Monas. Eine weitere Etappe auf dem Weg zur dogmatischen Ausbildung des trinitarischen Gottesbegriffs ist die Lehre von der Göttlichkeit des Heiligen Geistes, die auf dem Konzil von Konstantinopel (381) gegenüber den Pneumatomachen – allerdings in doxologischer Sprache und unter Verzicht auf philosophische Terminologie – definiert wird (vgl. DH 150). Es wäre anachronistisch, die Tatsache, dass der Diognetbrief am Ende des 2. Jahrhunderts nicht auch vom Heiligen Geist spricht, als trinitätstheologisches Defizit bemängeln zu wollen.

droht der Diognetbrief das biblische Gottesbild zu halbieren, wenn er die Aussagen über das Gericht und den Zorn Gottes, die sich sowohl im Alten wie im Neuen Testament finden, ausspart, anstatt sie mit den Aussagen über die Liebe Gottes zusammenzudenken.

Die Wahrheit der Gotteserkenntnis bliebe abstrakt, wenn sie nicht durch eine glaubwürdige Praxis bezeugt würde. Daher fordert der Diognetbrief die Christen dazu auf, in ihrem Verhalten zu „Nachahmern“ der göttlichen Liebe zu werden. Eine solche Nachahmung hat einschneidende Folgen für die sozialen Verhältnisse:

Das Glück besteht nicht darin, über seine Mitmenschen zu herrschen, und nicht darin, über die Schwächeren zu triumphieren, und nicht darin, reich zu sein und die Niedrigeren zu unterdrücken. Auf solche Art kann niemand Gott nachahmen, sondern all das ist seiner Majestät fremd (X, 5).

Von der Logik der Selbstentäußerung Gottes her muss auch das christliche Ethos von einer dienenden Grundbewegung gekennzeichnet sein (vgl. Phil 2, 5–11). Entsprechend heißt es über einen gottgemäßen Lebensstil:

Wer hingegen die Last des Nächsten auf sich nimmt, wer in der Sache, in der er überlegen ist, dem Schwächeren Gutes tun will, wer das, was er von Gott empfangen hat, den Bedürftigen gewährt, der wird ein Gott für die Empfänger, dieser ist Nachahmer Gottes (X, 6).

Der Diognetbrief wirbt für die Wahrheit des Christentums und verankert sie in einem Gottesbegriff, der durch die Momente der Gewaltlosigkeit und Liebe gekennzeichnet ist. Gerade daran soll die Praxis der Christen Maß nehmen. Die Semantik dieses Gottesbegriffs, die Assmann in seiner Monotheismuskritik nicht weiter beachtet, ist für die Gedächtnisgeschichte des Christentums wesentlich. Sie etabliert ein theologisches Korrektiv gegen Gewalt und setzt eine Ethik des Gewaltverzichts frei. Allerdings fällt der Diognetbrief selbst hinter diese Wahrheit zurück, wenn er die eigene Identität durch polemische Schablonen der Heiden und Juden zu befestigen sucht. Assmanns These, dass religiöse Wahrheitsansprüche zu einer latent gewaltträchtigen Sprache tendieren und Exklusionsmechanismen erzeugen, wird daher bestätigt. Clemens von Alexandrien wird durch seinen heilspädagogischen Ansatz über den Abgrenzungsdiskurs des Diognetbriefs entscheidend hinausgehen.

*2.2 Die Gewaltträchtigkeit des Polytheismus
und die Heilpädagogik des Logos
(Clemens von Alexandrien)*

Clemens von Alexandrien sucht den Dialog mit den hellenistischen Denkströmungen. In seinem „Protreptikos“ – schon vom literarischen Genus her handelt es sich um eine Werbeschrift – lädt er seine „heidnischen“ Adressaten ein, statt des alten Liedes der Mythen und Mysterien nun dem Lied des neuen Orpheus zu lauschen, das Christus, der inkarnierte Logos, anstimmt:

Jetzt redet der Logos selbst zu dir in eigener Person [...], der göttliche Logos, der Mensch wurde, damit du durch einen Menschen erfährst, wie denn ein Mensch Gott werden kann (8, 4).³⁷

Clemens, der vor seiner Konversion zum Christentum eine philosophische Ausbildung absolviert hat, sieht durchaus, dass sich der christliche Weg durch einen exklusiven Wahrheitsanspruch in der synkretistischen Atmosphäre Alexandriens selbst isolieren würde. Er verknüpft daher die Kritik an der heidnischen Religion mit einer differenzierten Würdigung von Dichtung³⁸ und Philosophie³⁹. Dabei spielt der Gedanke einer Heilspädagogik eine wichtige Rolle. Clemens begreift den göttlichen Logos als Lehrer und Erzieher, der die Menschen in ihrer Geschichte immer näher an die Wahrheit heranführt, um sie so auf das entscheidende Ereignis vorzubereiten. Die Wahrheit Gottes nämlich bleibt nicht verborgen oder unzugänglich; sie wird durch die Selbstoffenbarung Gottes erkennbar. „Angesicht Gottes [...] ist der Logos, durch den Gott sichtbar gemacht und offenbart wird.“⁴⁰

In der Menschwerdung des Logos laufen zwei Linien der göttlichen Heilspädagogik zusammen: Die Juden wurden durch das Gesetz und die Propheten, die Griechen durch Dichtung und Philosophie auf das Ereignis der Inkarnation vorbereitet. Dieser theologische Erziehungsgedanke vermag das Gute und Wahre, das in den Denktraditionen Jerusalems und Athens zu finden ist, positiv aufzunehmen. Damit setzt sich Clemens ab von philosophieskeptischen Tendenzen innerhalb des damaligen Christentums:

Die meisten von denen, die sich Christen nennen, verstopfen sich, wie die Gefährten des Odysseus vor den Sirenen, die Ohren vor dem Laut der griechischen Wissenschaften in dem Bewusstsein, dass sie, wenn sie ihnen einmal ihre Ohren öffnen würden, dann den Weg nach der Heimat nicht mehr fänden.⁴¹

An anderer Stelle sagt er:

Ich kenne recht gut das Gerede von manchen Leuten, die in törichter Weise überall eine Gefahr wittern und sagen, man solle sich auf das Nötigste und für den Glauben Entscheidende beschränken: um alles andere aber, was damit nichts zu tun hat und darüber hinaus geht, solle man sich nicht kümmern, da es uns [...] bei Dingen festhält, die von keiner Bedeutung für das Ziel des Menschenlebens sind.⁴²

³⁷ Vgl. *Clemens von Alexandrien*, protr. I, 2, 1: „Wie kommt es denn, dass ihr so nichtigen Sagen Glauben geschenkt habt und annehmt, dass durch Musik die Tiere bezaubert werden, während ihr der *Wahrheit glänzendes Antlitz* [ἀληθείας δὲ ὑμῖν τὸ πρόσωπον τὸ φαεινὸν] allein, wie es scheint, für geschminkt haltet und ungläubigen Augen betrachtet?“ Später heißt es: „Die Wahrheit aber, die ein über alle Maßen glänzendes Licht ausstrahlen lässt, erleuchte allenthalben die, welche in Dunkelheit sich wälzen, und erlöse die Menschen vom Irrtum, indem sie ihnen ihre starke Rechte, d. i. die Erkenntnis, zum Heile hinstrecke!“

³⁸ Vgl. protr. IV, 50, 1–4; IV, 62, 1, VI, 69, 2; VI, 71, 4 (Würdigung der sybillinischen Orakel); V, 68, 1 (Euripides) sowie Kapitel VII (Aratos, Hesiod, Euripides, Sophokles).

³⁹ Vgl. protr. V, 68, 1 f. (Platon); VI, 72, 1 f. (Kleanthes); VI, 72,3 (Lehre der Pythagoreer).

⁴⁰ *Clemens von Alexandrien*, paed., I, 57, 2 (BKV, herausgegeben von O. Stäblin, München 1934, 255).

⁴¹ *Clemens von Alexandrien*, strom. VI, 89, 1.

⁴² Strom. I, 18, 2.

Gegen eine intellektuelle Selbstghettoisierung, wie sie durch den afrikanischen Kirchenschriftsteller Tertullian⁴³ etwa zeitgleich vertreten wird, setzt Clemens auf den Dialog zwischen Glauben und hellenistischer Kultur:

Alles, was in den Schulen an Gutem gesagt worden ist und was uns Gerechtigkeit samt ehrfürchtiger Wissenschaft lehrt, bildet zusammen jenes Ganze, das ich als Philosophie bezeichne.⁴⁴

Das Bemühen, die Samenkörner des Logos in der Geschichte einzusammeln, hindert Clemens allerdings nicht daran, die Gewaltträchtigkeit des Polytheismus, wie er in den Götterfabeln der Griechen dargestellt wird, scharf zu kritisieren. Nicht ohne polemische Stilisierung bemängelt er, dass sich die Götter so sehr von Leidenschaften lenken lassen, dass ihnen nichts Lasterhaftes fremd ist. Die Geschichten der Götter sind Geschichten von Ehebruch und Vergewaltigung, Rivalität und Mord. Clemens wirft daher – eine Denkfigur der Religionskritik des 19. Jahrhunderts antizipierend – die Frage auf, ob die homerischen Götter nicht an den Himmel projizierte menschliche Leidenschaften seien. Damit schließt er an die philosophische Polytheismuskritik an und würdigt den gereinigten Gottesgedanken⁴⁵ als heilspädagogische Vorbereitung auf das Evangelium.

Das Gewaltpotenzial des homerischen Polytheismus hat nach Clemens auch Rückwirkungen auf das Verhalten der Menschen. Der Krieg der Götter bleibe nicht auf den Olymp beschränkt. Die himmlischen Zuschauer hätten vielmehr ein Interesse daran, dass auch die Erde zum Schauplatz der Gewalt werde. Clemens appelliert an seine heidnischen Adressaten, sie sollten doch einsehen,

wie unmenschlich und mit Hass gegen die Menschen erfüllte Dämonen eure Götter sind und wie sie sich nicht nur an der Verblendung der Menschen freuen, sondern auch an Menschenmord ergötzen: Bald machen sie sich Waffenkämpfe in den Stadien, bald die unzähligen Kämpfe von Ruhmbegierde erfüllter Männer in den Kriegen zur Quelle ihres Vergnügens, damit sie, wenn möglich, bis zum Übermaß ihre Freude am Hinmorden von Menschen sättigen können, ferner forderten sie auch in Städten und Ländern ähnlich wie hereinbrechende Seuche grausame Opfer (Protr. III, 42, 1).

Vor diesem Hintergrund stellt Clemens die befreiende und befriedende Kraft des Christentums heraus. Die Heilspädagogik des Logos wirke darauf

⁴³ Vgl. die bekannte Aussage: „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomons, der selbst gelehrt hatte, man müsse den Herrn in der Einfalt seines Herzens suchen. Mögen sie meinethalben, wenn es ihnen so gefällt, ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum aufbringen! Wir indes bedürfen seit Jesus Christus des Forschens nicht mehr, auch nicht des Untersuchens, seitdem das Evangelium verkündet worden. Wenn wir glauben, so wünschen wir über das Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das erste, was wir glauben, es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben.“ *Tertullian, Die Prozesseinreden gegen die Häretiker* (BKV 24, herausgegeben von *H. Kellner*), 303 ff.

⁴⁴ *Clemens von Alexandrien*, strom. I, 1, 7.

⁴⁵ Zustimmend zitiert Clemens den Vorsokratiker Xenophanes, der kritisch bemerkt hat: „Wenn ihr an Götter glaubt, so beweint und beklagt sie nicht; wenn ihr aber über sie trauern müsst, so haltet sie nicht mehr für Götter!“ (protr. II, 24, 3).

hin, die Menschen zur Abkehr vom Regiment der Leidenschaften und zur Umkehr zu einem gottgemäßen Lebensstil zu bringen. Die biblischen Aussagen zum Zorn und zum Gericht Gottes über die Sünden der Menschen werden im Rahmen dieser heilspädagogischen Theologie als Ausdruck der Anteil nehmenden Liebe Gottes gedeutet; Güte und Gerechtigkeit sind kein Widerspruch, vielmehr sind Ermahnung, Tadel und andere Sanktionen erzieherische Maßnahmen der göttlichen Güte. Selbst

die leidenschaftliche Erregung des Zorns, wenn man seine Zurechtweisung wirklich Zorn nennen soll, geht aus seiner Liebe zu den Menschen hervor, indem Gott bis zu Gemütsbewegungen um des Menschen willen hinabsteigt, um dessentwillen der Logos Gottes auch Mensch geworden ist.⁴⁶

Am Ende des „Protreptikos“ nimmt Clemens die musikalische Metaphorik des Anfangs wieder auf und spricht vom Evangelium als der Trompete Christi, deren Friedenslied auf der ganzen Welt erklingen solle.⁴⁷

Clemens von Alexandrien weist mit seiner Kritik am Götterpantheon auf einen versteckten Exklusivismus im Polytheismus hin. Der eine Gott schließt den anderen aus, wenn er mit ihm um Macht und Einfluss rivalisiert. Das friedliche Biotop der Götter, das sich manche Kritiker des Monotheismus ausmalen, mag sich vor diesem Hintergrund als spätmoderne Fiktion erweisen.⁴⁸ Gleichzeitig geht Clemens über den Diognetbrief hinaus, insofern er das Wahre und Gute in der jüdischen und griechischen Tradition würdigt und eine Übersetzung der antiken Kultur in den Wahrheitshorizont des Glaubens vornimmt. Sein Konzept der Heilspädagogik wird von Origenes, dem wohl bedeutendsten Theologen der alexandrinischen Schule, weitergeführt und vertieft.

⁴⁶ *Clemens von Alexandrien*, paed., I, 74, 2. Vgl. zur Vereinbarkeit von Güte und Gerechtigkeit, Liebe und Zorn insgesamt den Passus I, 62, 1-I, 103, 2.

⁴⁷ Zugleich hebt Clemens die militante Metaphorik des Gotteskrieges auf eine geistliche Ebene, wenn er schreibt: „Aber wenn die laut schmetternde Trompete durch ihren Schall Krieger zusammenruft und Krieg verkündigt, sollte da Christus, wenn er sein Friedenlied ‚bis an die Enden der Erde‘ [vgl. Ps 18,4] erschallen lässt, nicht seine friedfertigen Krieger versammeln? In der Tat, o Mensch, hat er sein Heer, das kein Blut vergießt, mit seinem Blut und Wort versammelt und ihnen das Königreich der Himmel anvertraut. Die Trompete Christi ist sein Evangelium; er hat die Trompete ertönen lassen, wir haben es gehört. Nun wollen wir uns mit den Waffen des Friedens rüsten, indem wir ‚den Panzer der Gerechtigkeit‘ [Eph 6, 14–17] anlegen und den Schild des Glaubens ergreifen und den Helm des Heiles aufsetzen; und wir wollen ‚das Schwert des Geistes, welches das Wort Gottes ist‘, schärfen. So reiht uns der Apostel in das Friedensheer ein“ (protr. XI, 116, 1–3).

⁴⁸ Vgl. dazu auch die Aussage von Erich Zenger: „Gewalt von Göttern gegen Götter und von Göttern gegen die Menschen gehören zur Substanz der polytheistischen Gotteskonzepte. Ja, die Göttlichkeit von Göttern erweist sich nach diesen Konzepten gerade in ihrer ungehinderten Gewalttätigkeit. Das Königtum in der Götterwelt erhält jener Gott, der sich als gewalttätiger Kämpfer durch die Tötung seiner Rivalen durchsetzt. Da dieser Mythos auch eine politische Funktion für den Raum hat, in dem er die kulturelle Semantik bestimmt, legitimiert er zugleich die Gewalttätigkeit der herrschenden Klasse. Dass derartige polytheistische Gotteskonzepte friedfertiger seien als das monotheistische Gotteskonzept der hebräischen Bibel, kann wirklich nur behaupten, wer die religionsgeschichtliche Welt nicht kennt, in der die Bibel entstanden ist.“ Zenger, *Gewalt im Namen Gottes?* (siehe Anmerkung 10), 28.

2.3 Geistliche Schriftauslegung – eine Strategie zur Humanisierung der biblischen Gewaltaussagen (Origenes)

Jan Assmann verzichtet weitgehend darauf, die Sprache der Gewalt in den biblischen Geschichten im Sinnzusammenhang einer biblischen Theologie zu lesen, und bleibt bei einer kontextisolierten und buchstäblichen Lesart einzelner Stellen stehen. Schon im hellenistischen Judentum – man denke an Philo von Alexandrien – sind allerdings Lesetechniken entwickelt worden, die ein reflexives Verhältnis zu den anstößigen Stellen der Bibel ermöglichen.⁴⁹ Die allegorische Schriftauslegung stellt ein Instrument zur Verfügung, über den buchstäblichen Sinn der Stellen, in denen von Krieg und Gewalt die Rede ist, hinauszugehen und einen verborgenen, geistigen Sinn freizulegen.⁵⁰

Origenes, der sich nicht nur theoretisch mit Fragen der Schrifthermeneutik befasst,⁵¹ sondern diese auch in unzähligen Homilien und Kommentaren zur Bibel appliziert hat, ist der Überzeugung, dass man die biblischen Erzählungen von Gewalt und Vernichtung verfehlt, wenn man sie buchstäblich liest. Ihm geht es um eine geistige Aktualisierung des Schriftwortes.⁵² In seinen Homilien zum Josuabuch entwickelt er eine Lesart, wie die anstößigen Aussagen zum Gotteskrieg für den aktuellen Lebenswandel der Christen fruchtbar gemacht werden können. Im Kontext der Debatte um das Gewaltpotenzial des biblischen Monotheismus ist es wichtig, an diese humanisierende Schrifthermeneutik in der patristischen Überlieferung zu erinnern.

Wählen wir zur Veranschaulichung das Beispiel des Josuabuchs, in dem von der Landnahme Israels und der Vernichtung der dort ansässigen Völker die Rede ist. Die Feinde, Männer und Frauen, Kinder und Greise, werden im Auftrag Gottes der Vernichtung geweiht. Wie aber verträgt sich die Vernichtung der Feinde mit dem Gebot der Feindesliebe? Würde man diese Passagen – wie Markion – wörtlich lesen, müsste man in der Tat aus moralischen Gründen Anstoß am biblischen Gott nehmen. Markions Votum, das Alte Testament aus dem Kanon auszuschließen, dürfte vor allem durch eine buchstäbliche Lesart motiviert gewesen sein. Diesen Weg will Origenes aus guten Gründen nicht beschreiten. Er ist der Überzeugung, dass sich die Of-

⁴⁹ Zur Schriftauslegung des Philo von Alexandrien vgl. E. R. Goodenough, Introduction to Philo Iudaeus, Oxford 21962, 134–160; H. des Lubac, Geist aus der Geschichte, Einsiedeln 1968, 182–200.

⁵⁰ Vgl. Ch. Jacob, Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie, in: Th. Sternberg (Hg.), Neue Formen geistlicher Schriftauslegung? Freiburg i. Br. 1992, 131–163.

⁵¹ Origenes, De principiis, IV; Contra Celsum IV. Vgl. dazu L. Lies, Origenes' Peri Archon. Eine undogmatische Dogmatik, Darmstadt 1992, 33–44; H. de Lubac, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Übertragen und eingeleitet von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1970.

⁵² Vgl. Origenes, De principiis, IV, 2, 6; Hom. Joh 20,10; weitere Stellen bei de Lubac, Geist aus der Geschichte, 149.

fenbarung des einen Gottes in den beiden Testamenten der Schrift manifestiert. So transponiert er im Rahmen seiner christologischen Schrifthermeneutik die Gotteskriege im Josuabuch auf eine geistliche Ebene:

Außer dir selbst sollst du außen kein Schlachtfeld suchen. In dir ist der Kampf, den du führen [...] musst, dein Feind kommt aus deinem Herzen. Das ist nicht meine, sondern Christi Stimme: ‚Aus dem Herzen kommen die bösen Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis, Lästerungen‘ (Mt 15, 19). Du siehst, welch großes Heer von Feinden in deinem Herzen gegen dich aufsteht.⁵³

Damit schreibt Origenes die „Entmilitarisierung“⁵⁴ der Reich-Gottes-Botschaft Jesu fort, der sich von der frühjüdischen Erwartung einer gewaltsamen Etablierung der Gottesherrschaft abgesetzt hatte.⁵⁵ Auch an anderen Stellen würdigt der Alexandriner Christus als Lehrer des Friedens, der zur richtigen Lektüre der Kriegsgeschichten anweist.⁵⁶

Die Pointe seiner geistlichen Schriftauslegung besteht darin, dass nicht die Geschichte, sondern die Seele Schauplatz des Kampfes ist.⁵⁷ Der Preis dieser allegorischen Domestizierung der biblischen Gewaltaussagen mag hoch sein, da er einer Enthistorisierung der Heilsbotschaft Vorschub leisten könnte. Allerdings hat die Deutung der biblischen Rede vom Gotteskrieg als Sinnbild des geistlichen Ringens um Frieden selbst noch einmal historische Auswirkungen. Sie führt nämlich dazu, dass Gewalt nicht mit Gegengewalt beantwortet wird. Das Blutzeugnis der christlichen Märtyrer in der Arena der gewaltlüsternen Zuschauer hat eine eigene Überzeugungskraft und wirbt für die Friedensbotschaft Christi. Wenn Jan Assmann meint, dass sich der Eifer für den wahren Gott in Abgrenzung zu den vielen Götzen zwangsläufig in ein militantes Gotteskriegertum übersetzt, verfehlt er die Pointe des christlichen Martyriums, das in der Tat die Mosaische Unterscheidung bis in den Tod hinein durchhält und am Ort der kenotischen Ohnmacht die Macht der Liebe bezeugt. Die freiwillige Nachahmung

⁵³ Hom. 5, 2. *Th. R. Elssner/T. Heither*, Die Homilien des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu, Stuttgart 2004, 47.

⁵⁴ *G. Theißen*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 53 f.

⁵⁵ Siehe *Origenes*, Contra Celsum III 28: „[...] die anderen aber glaubten nicht, verachteten vielmehr die Sanftmut seiner Anhänger, die wegen seiner Lehre nicht den geringsten gewaltsamen Aufstand erheben wollten.“

⁵⁶ Allerdings wird die *interpretatio iudaica*, die bei einem wörtlichen Verständnis des Josuabuches stehenbleibt, als negative Kontrastfolie dieses Gedankens bemüht: „Als Israel dem Fleisch nach, vor der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus diese Schriften las, verstand es nichts anderes in ihnen als Kriege und Blutvergießen: dadurch wurde der Geist der Israeliten zu großer Rohheit angestachelt, und sie ergötzten sich immer wieder an Kriegen und Aufruhr. Seitdem aber mein Herr Jesus Christus dem menschlichen Herzen das milde Licht der Einsicht einflößte, – er ist ja gemäß den Worten des Apostels selbst unser Friede (vgl. Eph 2, 14) –, lehrt er uns den Frieden beim Lesen dieser Kriegsgeschichten. Der Friede kehrt nämlich in die Seele zurück, wenn aus ihr die Feinde, das heißt die Sünden und die Laster, vertrieben werden“ (14, 1).

⁵⁷ Vgl. auch die Stelle: „Diese buchstäblich und irdisch verstandenen Kriege versinnbildlichen die geistlichen Kriege. Sonst hätten meiner Meinung nach die Apostel niemals die jüdischen Geschichtsbücher den Jüngern Christi mit der Weisung übergeben, sie in den Gemeinden vorzulesen. Denn Christus ist gekommen, um den Frieden zu lehren“ (15, 1).

Christi bis in den Tod hinein ist ein Zeugnis der Kraft und der Stärke, aber gewaltlos und gerade kein Terror im Namen Gottes.⁵⁸ Entscheidend ist: Der Zeuge Christi erduldet Gewalt, er übt sie nicht aus. Der These, dass „Martyrium und Gewalt, das Sterben für Gott und das Töten für Gott“ zusammengehören, ist daher entschieden zurückzuweisen.⁵⁹

Das Motiv der Gewaltlosigkeit und des Friedens wird von Origenes am Ende auch eschatologisch ausbuchstabiert. Tastend führt er die heilspädagogische Theologie des Clemens weiter und formuliert die Hoffnung, dass am Ende alle durch die persuasive Macht des Logos Zugang zum Friedensreich Christi finden. Die Vollendung

wird sich erfüllen [...] nicht durch einen Zwang, der zur Unterwerfung drängt, und nicht durch Gewalt wird die ganze Welt Gott untertan, sondern durch Wort, Vernunft, Wissen, Aufmunterung.⁶⁰

Das Bild des wartenden Christus, der beim himmlischen Hochzeitsmahl so lange nicht von der Frucht des Weinstocks trinken will, bis auch der letzte Sünder dem göttlichen Heilsangebot zugestimmt hat, kleidet diese Hoffnung auf All-Erlösung, die jede Form des Exklusivismus hinter sich lässt, in ein eindrückliches Bild.⁶¹ Die kühne eschatologische Vision, die sich auf die heilsuniversalistischen Aussagen des Neuen Testaments stützt (vgl. 1 Kor 15, 23–28), hat den Nebeneffekt, dass alle Freund-Feind-Unterscheidungen unter eschatologischen Vorbehalt gestellt werden.

Halten wir im Sinne einer Zwischenbilanz fest: Die drei Stimmen ägyptischer Theologie aus der vorkonstantinischen Ära stellen die Semantik der Gewaltlosigkeit und Liebe in das Zentrum des christlichen Gottesbegriffs.⁶²

⁵⁸ Vgl. auch den Diognetbrief, der über die Zeugen Christi notiert: „Sie lieben alle, und von allen werden sie verfolgt. [...] Sie werden geschmäht, und sie segnen. Sie werden beleidigt, und sie erweisen [anderen] Ehre“ (V, 11.15–16, vgl. 1 Kor 4, 12).

⁵⁹ Vgl. Jan Assmann, Ist der neue Mensch ein Eiferer?, in: Neue Zürcher Zeitung vom 30./31.10.2004, Nr. 254, 67.

⁶⁰ *De principiis*, III, 5,8 (Gö 639–641). Man beachte den Status, den Origenes seinen Überlegungen selbst zuschreibt: „Dabei sprechen wir unsererseits mit Behutsamkeit, mehr als Untersuchende und Erörternde denn als fest und sicher Behauptende.“ Vgl. ebd. I, 6, 1 (Gö 215). Origenes formuliert also keine dogmatische Apokatastasislehre, sondern zieht in einer Art hypothetischen Theologie die Linien der christlichen Hoffnung aus. In der Origenes-Forschung gibt es Stimmen (H. de Lubac, H. U. von Balthasar, H. Crouzel u. a.), die davon ausgehen, dass Origenes kein Origenist war.

⁶¹ Vgl. Lev. Hom. VII, 2, 308–322. Dieser Text ist ein wichtiger Referenztext für die Eschatologie des 20. Jahrhunderts geworden. Vgl. H. de Lubac, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln³1992, 368–373. H. U. von Balthasar, Origenes. Geist und Feuer, ³1991; *Benedictus <Papa, XVI.>/Joseph Ratzinger*, Eschatologie, Regensburg 2006, 152–154; *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort, Regensburg³2000, 312 f.

⁶² Nicht nur im Diognetbrief, auch bei Clemens von Alexandrien und Origenes finden sich entsprechende Aussagen: „Ein Chor des Friedens / Sind die Christuserzeugten; Als ein sitzames Volk / Lasst uns preisen vereint / Den Gott des Friedens!“ So endet die Hymne auf Christus, die den Paidagogos des *Clemens von Alexandrien* beschließt (BKV, Reihe 2, Band 8, 223). Bei Origenes findet sich der Passus: „Gott ist kein Tyrann, sondern ein König; herrschend tut er niemandem Gewalt an, sondern sucht zu überzeugen, er will, daß die Seinen sich freiwillig seiner Heilsorge überlassen, damit keines Wohlfahrt sich aufgrund von Notwendigkeit, sondern aufgrund ihres freien Willens ergebe. [...] So sucht denn Gott, wenn man so sagen darf [man beachte die

Die Offenbarungstheologische Grundlage für diese Bestimmung ist die Menschwerdung des göttlichen Logos, dessen Geduld und Liebe sich in den Lebensstil der Christen – bis ins Martyrium hinein – übersetzen soll. Dabei ist zugleich eine Entwicklung festzuhalten: Während der Diognetbrief einen schroffen Abgrenzungsdiskurs gegen Heiden und Juden führt, um die Wahrheit des Christentums zu profilieren, konzipiert Clemens von Alexandria eine heilspädagogische Theologie, die Samenkörner des Logos sowohl im jüdischen Erbe als auch in der griechischen Tradition anzuerkennen und zu integrieren vermag. Origenes radikalisiert diese Heilspädagogik insoweit, als er durch seine Hoffnung auf All-Erlösung alle Unterscheidungen, die im Raum der Geschichte im Namen der Wahrheit getroffen werden, unter eschatologischen Vorbehalt stellt. Außerdem vermag er durch seine Schrifthermeneutik die gewaltträchtigen Passagen der Bibel auf einen geistlichen Sinn hin zu transponieren und so zu entschärfen – allerdings um den Preis einer tendenziellen Enthistorisierung der biblischen Gottesbotschaft. Die historisch-kritische Methode, aber auch die theologische Schriftauslegung haben heute andere Instrumentarien, um zu den sperrigen Aussagen ein reflexives Verhältnis einzunehmen.

Solange Christen im Status der Rechtsunsicherheit angefeindet werden und religionspolitischen Verfolgungen ausgesetzt sind, haben sie dem Maßstab der Gewaltlosigkeit entsprochen und sich für Religionsfreiheit eingesetzt. Da das Doppelgebot der Liebe zu Gott und den Menschen nur in Freiheit erfüllt werden kann, wäre es geradezu eine Perversion, dieses erzwingen zu wollen. Tertullian hält es sogar für Gottlosigkeit,

wenn man jemand die Freiheit der Religion nimmt und ihm die freie Wahl seiner Gotteshheit verbietet, so dass es mir nicht mehr freisteht zu verehren, wen ich will, sondern gezwungen werde, den zu verehren, den ich nicht will. Niemand möchte doch wohl von jemand geehrt werden, der es nicht gerne tut.⁶³

Lactanz pflichtet ihm bei, wenn er schreibt:

Die Religion ist mehr als alles andere Sache der Freiwilligkeit, und man kann von niemandem erzwingen, dass er etwas verehere, was er nicht will.⁶⁴

Auch bei Augustinus finden sich entsprechende Aussagen. In dem Augenblick aber, wo es im 4. Jahrhundert zu einer problematischen Verzahnung

tastende Diktion; J.-H. T.], einen Weg, daß wir freiwillig vollbringen, was er will. – ὁ θεὸς οὐ τυραννεῖ, ἀλλὰ βασιλεύει, καὶ βασιλευσῶν οὐ βιάζεται, ἀλλὰ πείθει, καὶ βούλεται ἔκουσῶς παρέχειν ἑαυτοῦ τοὺς ὑπ' αὐτῷ τῇ οἰκονομίᾳ αὐτοῦ, ἵνα μὴ κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθὸν τινοσ ἦ, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἔκουσιον αὐτοῦ. [...] ὁδοῦ οὖν, ἵν' οὕτως εἴπω ζητεῖ πῶς ἂν ἔκουσῶς τις ποιῆσαι, ἃ ὁ θεὸς βούλεται.“ (Hom. Jer. 20). Vgl. dazu *H. de Lubac*, „Du hast mich betrogen, Herr!“ Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20,7. Übersetzt von *H. U. von Balthasar*, Einsiedeln 1984, 19.

⁶³ *Tertullian*, *Apologeticum* 24,6 (CCSL 1,134, 30).

⁶⁴ *Lactanz*, *Epitome divinarum institutionum* 49,2 f. (CSEL 19, 728). Zitiert nach *A. Agenendt*, *Zur Geschichte der Toleranz im Christentum*, in: *F.-J. Bormann/B. Irlenborn* (Hgg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2008, 14–44, hier 16.

von Politik und christlicher Religion kommt und die Mittel der Obrigkeit zur Durchsetzung der Wahrheit des Christentums herangezogen werden können, kommt es zu Korruptionsformen ebendieser Wahrheit. Gewalt von Christen wurde in der Spätantike in den allermeisten Fällen gegen andere Christen angewandt, die andere, als heterodox eingestufte Glaubensüberzeugungen vertraten. Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang der theologische Positionswechsel des Augustinus, der in seiner Frühschrift „De vera religione“ (390) noch geschrieben hatte: „Nie hat er [Christus; J.-H.T.] Gewalt gebraucht, immer nur überredet und ermahnt.“⁶⁵ Später wird der Bischof von Hippo tadeln, was er vorher gerühmt hat: die Gewaltlosigkeit Jesu. In seinen „Retractationes“ bemüht er das Beispiel der gewaltsamen Austreibung der Händler aus dem Tempel.⁶⁶ Schon vorher hat er im Streit mit den Donatisten unter Rückgriff auf das biblische *Compelle intrare* – „Zwinge sie, hereinzukommen“ (Lk 14, 23) – Gewalt legitimiert, um die Häretiker mit militärischer Unterstützung in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuholen. Er schreibt:

Ursprünglich war ich der Meinung, dass niemand zur Einheit mit Christus gezwungen werden soll, vielmehr soll man das Wort wirken lassen, sich im Gespräch engagieren, mit Argumenten überzeugen, damit wir nicht an denen, die wir als echte Häretiker kannten, Schein-Katholiken bekämen.⁶⁷

Von dieser diskursiven Form der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen rückt er 408 unter dem Eindruck des Erfolgs der antidonatistischen Zwangsmaßnahmen ab:

Die Donatisten sind überaus unruhig, und es ist offenbar sehr heilsam für sie, wenn sie durch die von Gott eingesetzte Obrigkeit im Zaum gehalten und gezüchtigt werden. Denn wir freuen uns jetzt schon über die Besserung vieler, die an der katholischen Einheit so festhalten, sie so verteidigen und über ihre Befreiung von ihrem früheren Irrtum so froh sind, dass wir nur staunen und ihnen nur von ganzem Herzen Glück wünschen können. Durch die Macht der Gewohnheit gefesselt, würden sie in keiner Weise an eine Änderung zum Besseren denken, wenn nicht dieser Schrecken über sie käme und die Aufmerksamkeit ihrer Seele auf die Erwägung der Wahrheit lenkte.⁶⁸

Die Monotheismuskritik Jan Assmanns legt den Finger auf diese Ambivalenz. Der Anspruch der Religion der Liebe, *für alle* die wahre Religion zu sein, hat ereignisgeschichtlich Ausschließungsmechanismen gegen Häretiker und Andersgläubige produziert. Das gibt theologisch zu denken: Die Tradierung religiöser Wahrheitsansprüche, die von der Denkfigur der Mosaïschen Unterscheidung geprägt sind, ist offensichtlich anfällig für Gewalt und Intoleranz denen gegenüber, die diese Wahrheit ablehnen und konversionsresistent bleiben. Es wäre im schlechten Sinn apologetisch, dies zu

⁶⁵ Augustinus, De vera religione, XVI, 31.

⁶⁶ Vgl. ders., Retr. I, 12, 7.

⁶⁷ Augustinus, ep. 93, 17 (CSEL 34/2, 461, 22–25). Zitiert nach Fürst, Friedensethik und Gewaltbereitschaft, in: Ders., Friede auf Erden?, 51.

⁶⁸ Augustinus, ep. 93, 1 (CSEL 34/2, 445, 12–446,1). Zitiert nach Fürst, Friedensethik und Gewaltbereitschaft, 52.

leugnen. Johannes Paul II. hat daher eine *purificazione della memoria* gefordert und in den Vergebungsbitten des Jubiläumjahres die moralischen Hypotheken der Kirche thematisch gemacht.⁶⁹ Die beschämende Korruption der Wahrheit durch das Fehlverhalten von Gläubigen ist allerdings kein Grund, die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion fallenzulassen. Jan Assmann gibt daher auch im Sinne einer heilsamen Provokation zu denken, wenn er die systematische Theologie herausfordert, sich in den Streit um den Gottesbegriff einzubringen. Hinter der Alternative „Monotheismus oder Kosmotheismus“ steht letztlich die Frage nach dem Gottesbegriff und seiner humanisierenden Kraft.

3. Die Verborgenheit des Göttlichen und das Fatum der Menschen – der Preis des Kosmotheismus

Assmanns Kritik an der Mosaischen Unterscheidung ist nicht einfach mit einem Lob des Polytheismus verbunden, ja vielleicht nicht einmal als direkte Anempfehlung des Kosmotheismus als Alternativreligion zu lesen. Vielmehr bringt er den Kosmotheismus ins Gespräch, um die Mosaische Unterscheidung diskursiv zu verflüssigen und durchlässig zu machen. Auch wenn Assmann selbst systematisch-theologische Implikationen nicht weiter verfolgt, ist es die Aufgabe dogmatischer Theologie, die Differenz zwischen christlichem Monotheismus und Kosmotheismus weiter zu bedenken. Dabei riskiert sie, über Assmann hinauszugehen (was auch heißen kann, hinter ihn zurückzufallen), weil sie seine Position systematisiert und zuspitzt.

3.1 Die Unbestimmbarkeit des Göttlichen im Kosmos und die Selbstbestimmung Gottes in der Geschichte

Jan Assmann hat als Alternative zum exklusiven Monotheismus der Bibel den inklusiven Kosmotheismus ins Gespräch gebracht, der sich wie ein häufig verdrängter Tiefenstrom durch die abendländische Geistesgeschichte zieht. Der Kosmotheismus geht davon aus, dass das Göttliche unter dem Schleier der Symbole verborgen und unbestimmt bleibt. Mit der Betonung der Verborgenheit und Unbestimmtheit dürfte im Blick auf den derzeitigen Religionsdiskurs eine doppelte Argumentationsstrategie verbunden sein: Zum einen wird jeder theologische Wahrheitsanspruch, der sich dogmatisch artikuliert, in die Schranken gewiesen; zum anderen schafft die Akzentuierung der Unzugänglichkeit des Göttlichen Spielraum für unterschiedliche Symbolisierungen, die in ihrer Pluralität alle zulässig sind, solange sie den Gedanken der Humanität nicht beeinträchtigen.⁷⁰ Keine religiöse Vermitt-

⁶⁹ Vgl. G. L. Müller, *Erinnern und Versöhnen*, Freiburg i. Br. 2000.

⁷⁰ Der Frage, inwiefern die Praxis der Heiligenverehrung in der katholischen Kirche Elemente des Polytheismus aufgenommen und umgeschmolzen hat, kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Unleugbar ist jedenfalls, dass den Heiligen als Patronen für bestimmte Wirklichkeitsbe-

lung darf beanspruchen, die einzig richtige zu sein, weil niemand die Definitionshoheit hat, anzugeben, was das Göttliche wirklich ist. Dogma ist, dass es keine Dogmen geben darf. Mit der Behauptung, dass sich über das Göttliche nichts Bestimmtes sagen lässt, gibt der Kosmotheismus die Unbestimmbarkeit als letzte Bestimmung aus. Dadurch aber schließt er aus, dass sich Gott selbst in einem Akt der Offenbarung in bestimmter Gestalt erschließen könnte. Bereits im vierten Jahrhundert hat der Senator Symmachus in seiner berühmten Rede zur Verteidigung des Heidentums der kosmotheistischen Devise „Alle Götter sind eins“ klassischen Ausdruck verliehen:

Das Gleiche ist es, was alle verehren, eines, das wir denken, dieselben Sterne schauen wir, der Himmel über uns ist eins, diese Welt umfängt uns; was macht es aus, auf welche Art von Klugheit der einzelne die Wahrheit sucht? Man kann nicht auf einem einzigen Weg zu einem so großen Geheimnis gelangen.⁷¹

Joseph Ratzinger kommentiert:

Genau dies sagt heute die Aufklärung: Die Wahrheit als solche kennen wir nicht; in unterschiedlichen Bildern meinen wir doch dasselbe. Ein so großes Geheimnis, das Göttliche, kann nicht auf *eine* Gestalt festgelegt werden, die alle anderen ausschliesse – auf *einen* Weg, der alle verpflichtete. Der Wege sind viele, der Bilder viele, alle spiegeln etwas vom Ganzen, und keines ist selbst das Ganze. Dem gehört das Ethos der Toleranz zu, das in jedem ein Stück Wahrheit erkennt, das Eigene nicht höher stellt als das Fremde und sich friedvoll in die vielgestaltige Symphonie des ewig Unzugänglichen einfügt, das sich in Symbolen verhüllt, die doch unsere einzige Möglichkeit zu sein scheinen, irgendetwas nach dem Göttlichen zu greifen.⁷²

Auf dieser Linie sieht Jan Assmann heute ganz offen in der Depotenzierung der religiösen Wahrheitsansprüche den Schlüssel zu einer friedlichen Verständigung zwischen den Religionen in einer globalisierten Welt. Dem Programm der pluralistischen Religionstheologie vergleichbar, die in den unterschiedlichen Religionen lediglich prismatische Brechungen des unerkennbaren Göttlichen sieht, zielt auch Assmann eine „Menschheitsreligion der verborgenen Wahrheit“ an. Den historisch gewachsenen Religionen und ihren Wahrheitsansprüchen ist im Horizont einer solchen Menschheitsreligion eine Selbstrelativierung abverlangt:

Keiner von ihnen [ist es] erlaubt [sic], sich im Besitz absoluter und universaler Wahrheiten als ‚allein seligmachende‘ zu verstehen. Nur als *religio duplex*, das heißt eine Religion auf zwei Ebenen, die sich als eine unter vielen und mit den Augen der anderen zu sehen gelehrt hat und dennoch den verborgenen Gott oder die verborgene Wahrheit als Fluchtpunkt aller Religion nicht aus den Augen verliert, hat Religion in unserer globalisierten Welt einen Ort.⁷³

reiche bestimmte Funktionen und Ressorts zugewiesen werden. Allerdings greift das Axiom der interreligiösen beziehungsweise interkulturellen Übersetzbarkeit am Ende nicht, weil die Heiligen von den Gläubigen nicht als Götter, sondern als exemplarische Gestalten der Christusbildung und Fürsprecher verehrt werden.

⁷¹ Zitiert nach *Ch. Gnülka*, Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Basel 1993, 23.

⁷² *Benedictus* <Papa, XVI.>[Joseph Ratzinger], Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003, 142.

⁷³ *J. Assmann*, *Religio duplex*, Berlin 2010, 23.

Bei aller berechtigten Kritik am Exklusivismus, der in der katholischen Theologie spätestens mit dem II. Vatikanischen Konzil als überwunden gelten darf, wird man die Rückfrage nicht unterdrücken können, ob die Ablehnung absoluter und universaler Wahrheitsansprüche im Bereich der Religion hier nicht unter der Hand als absolute und universale Wahrheit ausgegeben wird.

Die vermeintliche Toleranz und Friedfertigkeit einer *religio duplex*, der die faktischen Religionen auf die aufgeklärte Menschheitsreligion des verborgenen Gottes hin übersteigt, kann jedenfalls unter der Hand in Intoleranz umschlagen, wenn sich religiöse Akteure weigern, ihre Glaubensüberzeugung in das System der vielen Symbolisierungen des verborgenen Gottes einzupassen. Das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott Jesu Christi ist mit einem Wahrheitsanspruch verbunden, der das System des Kosmotheismus und seiner Lehre von der prinzipiellen Verborgenheit des Göttlichen aufsprengt. Es geht davon aus, dass der ewige Gott, der alles, was ist, aus dem Nichts geschaffen hat, aus der Verborgenheit herausgetreten ist und sich in der Geschichte in bestimmter Gestalt offenbar gemacht hat. Durch die Bundesgeschichte mit Israel hat der unerkennbare Gott sich selbst zu erkennen gegeben; vollends im Ereignis der Menschwerdung des göttlichen Wortes hat er in der Person Jesu sein Angesicht gezeigt, so dass nicht mehr alle möglichen, sondern nur noch ganz bestimmte Aussagen von ihm getroffen werden können. Die freie Selbstbestimmung Gottes in der Geschichte verlangt eine bestimmte Sprache, ohne dass die Bestimmungen der Sprache beanspruchen könnten, Gott auf den Begriff zu bringen, der gerade auch in seinem Nahekommen jedes Begreifen übersteigt⁷⁴: „In Gott gibt es keine Gewalt“ (Diognetbrief); „Gott ist ein Erzieher, der die Menschen zum Heil führt“ (Clemens v. Alexandrien), „Gott ist kein Tyrann, sondern ein König; herrschend tut er niemandem Gewalt an, sondern sucht zu überzeugen, er will, dass die Seinen sich freiwillig seiner Heilsorge überlassen“ (Origenes). Diese Sätze, für die man auch in anderen Epochen der Theologiegeschichte vergleichbare Beispiele anführen könnte⁷⁵, bleiben bei aller Interpretationsbedürftigkeit nicht vage; sie stellen mit Bestimmtheit die Gewaltlosigkeit ins Zentrum des christlichen Gottesbegriffs. Diese Gewaltlosigkeit hat im Leben und Sterben Jesu eine

⁷⁴ Darin liegt das Aufklärungspotenzial des biblischen Monotheismus, dass er jede Idolisierung abweist. Gott ist größer als menschliche Begriffe, die sich seiner usurpatorisch bemächtigen wollen.

⁷⁵ Es sei nur an das umstrittene Zitat von Kaiser Manuel II. Paleologos erinnert, das den Auftakt zur Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. bildet: „Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß [*syn logo*] zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung.“ Vgl. zum Kontext des Zitats: K. Lehmann, Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen“, in: *Benedictus <Papa, XVI.>*, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg i. Br. 2006, 97–133, besonders 120–133.

bestimmte Kontur erhalten, die Paulus im Motiv der Kenosis gebündelt hat (vgl. Phil 2, 6–11).

Nicht nur in den bedeutenden Studien zur Gotteslehre des 20. Jahrhunderts bei Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann bildet das Motiv der Kenosis den eigentlichen Glutkern der Theologie, auch in der Gegenwartsphilosophie hat es – etwa bei Gianni Vattimo – neue Aufmerksamkeit gefunden: „Das einzige Skandalon der christlichen Offenbarung ist eben die Menschwerdung Gottes, die *kenosis*.“⁷⁶ In dieser „Herablassung Gottes“ sieht Vattimo das Proprium des christlichen Gottdenkens, das er philosophisch aufnimmt, um „den gewaltsamen Charakter des metaphysischen Essentialismus“⁷⁷ zu kritisieren und ein Denken in schwachen Kategorien zu entwickeln, das auch für die Theologie denkwürdig ist.⁷⁸ Theologisch festzuhalten ist der Zusammenhang zwischen einem Gottesverständnis, das von den Motiven der Kenosis und der Caritas geprägt ist, und der menschlichen Praxis. Das *sacramentum* der bis ins Äußerste gehenden Liebe Jesu Christi ist jedenfalls für die christliche Gebets- und Nachfolgegemeinschaft zugleich ein *exemplum*, das zu einer Praxis im Geist des auferweckten Gekreuzigten befähigt. Nicht Herrschaft, sondern Dienst, nicht Unterdrückung, sondern Solidarität mit den Schwachen sind die Vorzeichen eines Handelns, das sich in die Dynamik der Kenosis Christi hineinnehmen lässt.

3.2 Teilnahmslosigkeit des All-Einen – die Anteil nehmende Liebe des dreieinen Gottes

Im Rahmen des Kosmotheismus nimmt das unter dem Mantel der Natur verschleierte Göttliche keinen Anteil am Geschick der Menschen. Es ist einem *Deus otiosus* vergleichbar, der sich in seliger Unberührtheit vom Leiden der Menschen nicht tangieren lässt. Ganz anders der Gott des christlichen Monotheismus, der in der Geschichte Israels, dann im Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth seine Anteilnahme am Geschick der Menschen gezeigt hat. Er ist kein apathischer Gott, der sich vom Leid der anderen nicht betreffen lassen kann, weil jede Form von Betroffbarkeit seine Vollkommenheit beeinträchtigen würde. Vielmehr gehört das Mittei-

⁷⁶ G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, 56. „Der Leitfaden der Interpretation, die Jesus vom Alten Testament gibt, ist der neue und intensivere Bezug der Liebe zwischen Gott und der Menschheit und dementsprechend auch unter den Menschen. So gesehen, ist die Erlösung ein Ereignis, das die *kenosis*, die Herablassung Gottes, immer vollkommener verwirklicht: Während Gott die Weisheit der Welt – d. h. die metaphysischen Träume der natürlichen Religion, die ihn als absolut, allmächtig, transzendent, kurz: als das *ipsum esse* (*metaphysicum subsistens*) denkt – Lügen straft, ist die Säkularisierung, d. h. die progressive Auflösung aller naturalistischen Heiligkeit, die eigentliche Essenz des Christentums“ (48).

⁷⁷ G. Vattimo, Die Spur der Spur, in: J. Derrida/G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, 107–124, hier 122.

⁷⁸ Vgl. J. Deibel, *Menschwerdung und Schwächung. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo*. Mit einem Vorwort von G. Vattimo, Wien 2009.

denkönnen zur Vollkommenheit seiner Liebe – ein Gedanke, der eine theologische Modifikation der klassisch-metaphysischen Gotteslehre und ihres Apathie- und Unveränderlichkeitsaxioms einschließt.⁷⁹ Denn was wäre die Liebe Gottes, des Schöpfers, wenn sie gegenüber dem Leiden der Geschöpfe gleichgültig bliebe? In einem dichten Wort des Origenes heißt es dazu:

Der Erlöser ist zur Erde abgestiegen aus Mitleid für das Menschengeschlecht. Er hat unsere Leiden (*passiones*) auf sich genommen, ehe er das Kreuz erlitt, ja ehe er sogar unser Fleisch anzunehmen geruhte: Hätte er sie nicht zuerst gespürt, so wäre er nicht gekommen, um an unserem Menschenleben teilzunehmen. Welches war dieses Leiden, das er zuerst für uns litt? Es war das Leiden der Liebe (*passio caritatis*).⁸⁰

In der Spur dieser *passio caritatis* kann das Christentum als eine leidempfindliche Religion gekennzeichnet werden, das die alttestamentliche Wahrnehmung für den Anderen gerade in seiner Bedrohtheit aufnimmt. Das Hören auf die Autorität der Armen und Unterdrückten, der Witwen und Waisen weist selbst in eine vertiefte Begegnung mit Jesus Christus, der sich mit den Schwachen und an den Rand Gedrängten identifiziert hat. Eines ist es, sich mit der Teilnahmslosigkeit des Kosmos abzufinden, dem verborgenen Göttlichen in einer vagen Naturfrömmigkeit zu huldigen und dabei in einer wohlbehüteten Nische das kleine Glück zu suchen; ein anderes, sich in die „Compassio Gottes“ mit den Erniedrigten und Beleidigten hineinnehmen zu lassen und eine solidarische Praxis in der Spur Jesu zu versuchen.⁸¹

In besonderer Weise verbindet sich der christliche Märtyrer in seinem Leiden mit dem Geschick Jesu Christi. Er beantwortet die Gewalt, die ihm von außen zugefügt wird, mit Gewaltlosigkeit. Er erduldet Gewalt, weil er sich weigert, sein Bekenntnis zur Einzigkeit des Gottes Jesu Christi zur Disposition zu stellen. Diese Weigerung ist Ausdruck persönlicher Treue, die sich nicht durch sozialen Druck oder politische Gewalt korrumpieren lässt. Diese Treue, wie Assmann es tut, als „reaktive Intoleranz“ zu bezeichnen, ist fragwürdig. Noch fragwürdiger ist es, den christlichen Märtyrer einem militanten Gotteseiferer gleichzusetzen, der Andersgläubige im Namen seines Gottes tötet. Assmanns These, dass „Martyrium und Gewalt, das Sterben für Gott und das Töten für Gott“⁸² zwangsläufig zusammenge-

⁷⁹ Vgl. dazu J.-H. Tück, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Paderborn 2001, 176–212.

⁸⁰ Origenes, In Ez. Hom. VI, 6. Vgl. H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 199 f.

⁸¹ Die Monismus-Rezeption in der Gegenwartstheologie, die eine gewisse Affinität zu den Überlegungen Jan Assmanns erkennen lässt, wäre daher mit der Frage zu konfrontieren, wie sie es offenbarungstheologisch mit der Bestimmtheit des christlichen Gottesbegriffs hält – ein apersonales All-Eines dürfte jedenfalls kaum der Fluchtpunkt der biblischen Gotteserzählungen sein. Darüber hinaus ist einigermaßen unklar, wie im Horizont einer Theologie des All-Einen das Erbe der Christologie aufgenommen werden soll, wenn anders die inkarnationstheologische Pointe, dass der unendliche Gott in einem bestimmten endlichen Menschen sein Antlitz gezeigt hat, nicht heimlich verabschiedet werden soll.

⁸² Siehe Anmerkung 59.

hören, ist daher abzulehnen. Sein Verweis auf die Makkabäer, die nicht nur Widerstand gegen die Zwangshellenisierung des Antiochus Epiphanes IV. (175–164 v. Chr.) geleistet, sondern auch das Leben assimilierungswilliger Städte ausgelöscht haben, mag historisch zutreffen. Aber das Beispiel der Makkabäer kann nicht auf das Verhalten der christlichen Märtyrer übertragen werden. Schon Jesus hat sich von der Gruppe der Zeloten abgesetzt, die einen gewaltsamen Sturz der römischen Besatzungsmacht herbeiführen wollten. Er hat den Begriff des Eifers für Gott im Sinne einer sich für andere verschenkenden Hingabe transformiert. Die christlichen Märtyrer haben in ihrem Leiden diese gewaltige Gewaltlosigkeit Jesu⁸³ nachgeahmt, ohne zuvor barbarische Gewaltakte gegen schwache Glaubensbrüder verübt zu haben, die dem Konformitätsdruck nachgegeben hatten.

3.3 Weltbeheimatung „jenseits von Gut und Böse“? – Weltgestaltung in Verantwortung

Der Kosmotheismus ebnet die Unterscheidung zwischen Gott und Welt ein. Damit verblasst das Göttliche zu einer apersonalen und namenlosen Größe. Nichts macht dies deutlicher als die kühne Identifizierung der Selbstoffenbarung Gottes am *Sinai* „Ich bin, der ich bin“ mit der Inschrift zu *Sais*: „Ich bin alles, was ist, war und sein wird, kein Sterblicher hat meinen Mantel gelüftet“, die Carl Leonhard Reinhold erstmals vorgenommen hat, als er in seiner Schrift über die hebräischen Mysterien schrieb:

Wem aus uns, meine Brüder! sind endlich die alten ägyptischen Inschriften unbekannt; die eine auf der Pyramide zu Sais: Ich bin alles, was ist, war und seyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben; und jene unter der Bildsäule der Isis; Ich bin, was da ist? Wer aus uns, meine Brüder! versteht nicht den Sinn dieser Worte so gut, als ihn vormals der ägyptische Eingeweihte verstehen mußte, und weiß nicht, daß damit das wesentliche Daseyn, die Bedeutung des Wortes Jehovah, beynahe wörtlich ausgedrückt ist?⁸⁴

Durch diese Umdeutung des biblischen Monotheismus wird die Mosaische Unterscheidung unterlaufen. Der Kosmos ist nun der Ort des göttlichen Waltens, nicht ein sich selbst in der Geschichte offenbarender Gott. Damit

⁸³ Vgl. J.-H. Tück, Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias Israels und die Hoffnung auf Versöhnung, in: *H. Hoping/Ders.* (Hgg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 216–258.

⁸⁴ C. L. Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei*, herausgegeben und kommentiert von J. Assmann, Neckargmünd 2001, 42. Die bei Plutarch (Über Isis und Osiris, in: *Ders.*, *Drei religionsphilosophische Schriften*, Düsseldorf/Zürich 2003, 149) überlieferte Inschrift zu Sais hat im Denken der Aufklärung eine beeindruckende Gedächtnisspur hinterlassen. Bei Kant, Schiller, Beethoven und in Mozarts *Zauberflöte* kommt sie vor. Aber Reinhold ist es, der in der Inschrift zu Sais „die Bedeutung des Namens Jehovah beynahe wörtlich ausgedrückt“ sieht (ebd. 54) und die Selbstvorstellung Gottes am *Sinai* (Ex 3,14) so im Horizont der Inschrift von Sais liest. Der biblische Monotheismus erhält so eine Neuinterpretation im Lichte des Kosmotheismus – allerdings um den Preis, dass die Gott-Welt-Unterscheidung kasziert wird.

aber entfällt die Instanz, die den Menschen zur Freiheit berufen und zur Wahrnehmung der Weltverantwortung motivieren könnte. Mit der Unbestimmbarkeit des Göttlichen drohen Kategorien wie Freiheit und Verantwortung semantisch unscharf zu werden.⁸⁵ Der biblische Monotheismus hingegen überschreitet den Horizont der Immanenz, weil er auf einen Gott bezogen ist, der sich von der Welt klar unterscheidet. In dieser Selbstunterscheidung Gottes, des Schöpfers, von der Welt, seiner Schöpfung, liegt die Ermöglichung menschlicher Freiheit und ihrer Entfaltungsspielräume. Jürgen Habermas hat in diesem Zusammenhang völlig zu Recht notiert, dass „Gott nur so lange ein ‚Gott freier Menschen‘ [bleibt], wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnen.“⁸⁶ Der biblische Monotheismus ist Statthalter dieser Einsicht. Er begreift die Welt als Schauplatz, auf dem der von Gott in seine Freiheit entlassene Mensch seinen Weltauftrag wahrnehmen kann. Das Christentum ist daher keine Religion der Weltflucht, wie immer wieder insinuiert wird, sondern eine Religion der Weltgestaltung – in Verantwortung vor Gott.⁸⁷

Der Kosmotheismus empfiehlt sich als Religion der Weltbeheimatung und Diesseitsbejahung. Das Sündenbewusstsein, das mit dem Aufkommen des biblischen Monotheismus geschärft wurde, scheint die unbeschwertere Lebensfreude zu durchkreuzen.

Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen.⁸⁸

Aus theologischer Sicht wäre rückzufragen, ob dieser Satz nicht den Unrechtszusammenhang wieder verschleiern will, der durch den biblischen Monotheismus allererst aufgedeckt wurde. Statt die Sünde als Produkt der Mosaischen Unterscheidung zu dechiffrieren, wäre umgekehrt zu sagen, dass die faktische Gewalt von Menschen über Menschen durch die Religion

⁸⁵ Es gehört zu den Schwierigkeiten der Debatte mit Jan Assmann, dass er Einsichten, die in gewisser Spannung zum Grundduktus seiner Argumentation stehen, selbst vorträgt; so hat er zugestanden: „Die Unterscheidung von Gott und Welt hat uns befreit von der Tyrannei des Gegebenen und uns Perspektiven einer anderen Wirklichkeit erschlossen, ohne die wir nicht mehr leben können.“ Assmann, *Ist der neue Mensch ein Eiferer?*, 67.

⁸⁶ Habermas, *Glaube und Wissen*, 30. Siehe auch *ders.*, *Zeit der Übergänge*. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt am Main 2001, 185 f.: „Philosophisch gesehen ist im Ersten Gebot der folgenreiche kognitive Schub der Achsenzeit festgehalten, nämlich die Emanzipation von der Kette der Geschlechter und von der Willkür der mythischen Mächte. Damals haben die großen Weltreligionen – mit der Ausbildung von monotheistischen oder akosmischen Begriffen des Absoluten – durch die gleichmäßig glatte Fläche der narrativ verknüpften kontingenten Erscheinungen hindurchgegriffen und jene Kluft zwischen Tiefen- und Oberflächenstruktur, zwischen Wesen und Erscheinung aufgerissen, die den Menschen erst die Freiheit der Reflexion, die Kraft zur Distanzierung von der taumelhaften Unmittelbarkeit geschenkt hat. Mit diesen Begriffen des Absoluten oder Unbedingten trennen sich nämlich die logischen Beziehungen von den empirischen, trennt sich die Geltung von der Genesis, die Wahrheit von der Gesundheit, die Schuld von der Kausalität, das Recht von der Gewalt usw.“

⁸⁷ Vgl. J. Reikerstorfer, *Weltfähiger Glaube*. Theologisch-politische Schriften, Münster 2009.

⁸⁸ Assmann, *Moses der Ägypter*, 282.

des einen Gottes allererst ans Licht gebracht wird. Könnte die heute verbreitete Aversion gegen die jüdisch-christliche Rede von der Sünde, welche die Schlusspassage von „Moses der Ägypter“ ins Wort bringt, nicht auch als eine Spielart spätmoderner Verantwortungsflucht gelesen werden? Die lebenspraktische Devise jedenfalls, das kleine Glück der Erde unbeschwert genießen zu wollen, steht in Verdacht, das Leid der anderen zu vergessen und durch einen Solidaritätsverfall erkaufte zu sein. In der All-Einheitsspiritualität besteht jedenfalls die Gefahr, dass sich die Apathie des verborgenen Göttlichen in eine apathische Haltung den anderen gegenüber übersetzt. Ein „moralischer Optimismus“, der sein Brot mit Freuden isst, ohne den Armen vor seiner Tür zu sehen, widerspräche der biblischen Gottesbotschaft und ihrer Ethik. Diese steht für eine „Mystik der offenen Augen“ (Johann Baptist Metz), die das Leid der Opfer von Gewalt zur Sprache bringt und die Täter von Unrecht zur Rechenschaft zieht, ohne sie deshalb schon auf ihre Taten festzulegen. Sie artikuliert am Ende die endzeitliche Vision einer Aufrichtung des Friedens und der Gerechtigkeit, die den Täter nicht über sein Opfer triumphieren lässt – entscheidende Motive, die im Rahmen einer All-Einheitsspiritualität Leerstellen bleiben.

Schlussbemerkungen

Dogmatische Theologie, die nicht mit fundamentalistischen Positionsmarkierungen zu verwechseln ist, ist eine dialogische Disziplin, die das Sinnpotenzial der christlichen Überlieferung in die Debatten der Gegenwart einbringt.⁸⁹ In der aktuellen Debatte um den Gewaltverdacht des biblischen Monotheismus erinnert sie entschieden an die mitunter heruntergespielte Wahrheit, dass im Zentrum des Christentums nicht Gewalt und Ausgrenzung, sondern die Gewaltlosigkeit und Liebe Gottes stehen. Die Rede von der Liebe Gottes, die nach einer trinitätstheologischen Erläuterung verlangt, ist nicht wohlfeil; sie hat in der Person und Geschichte Jesu eine bestimmte Kontur erhalten. Die anstößige Rede vom Zorn und Eifer Gottes widerspricht dem nicht, sondern ist gerade als Ausdruck einer Liebe zu begreifen, die gegenüber Unrecht und menschlicher Gewalt nicht gleichgültig bleiben kann. Selbstkritisch hat die Theologie aufzunehmen, dass die Wahrheit der christlichen Gottesbotschaft oft durch polemische Abwertungen und Disziplinierungen Anders- und Nichtgläubiger verdunkelt wurde. Die Sprache der Verachtung, die sich etwa im Diognetbrief findet, fällt hinter die Wahrheit zurück, die sie bezeugen will. Wenn heutige Theologie diese Ambivalenz vermeiden und die inhaltliche Bestimmtheit des Gottesglaubens gegenüber der vagen Religiosität der Spätmoderne zur Darstellung bringen will, kann sie das glaubwürdig nur tun, wenn sie mit den Mitteln des Argu-

⁸⁹ Vgl. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg i. Br. 1994.

ments an die Einsicht und Freiheit ihrer Adressaten appelliert und jede Form von Indoktrination, Zwang oder Gewalt ausschließt.

Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) hat hier orientierende Wegmarken gesetzt. Es hat apologetische Abgrenzungsdiskurse hinter sich gelassen, selbstkritisch Engführungen eingeräumt und entschieden den Dialog mit der Kultur der Moderne aufgenommen. Die heilspartikularistische Lehre, dass definitiv viele verloren gehen und nur wenige zum Heil gelangen, wurde überwunden und der heilsuniversalistische Grundzug der christlichen Hoffnung herausgestellt. Freund-Feind-Unterscheidungen, die sich am Gegensatz von Gläubigen und Ungläubigen orientieren, wurden dadurch relativiert. Im Dekret über die Religions- und Gewissensfreiheit hat sich die katholische Kirche darüber hinaus verpflichtet, die Würde fremder Kulturwelten zu achten und bei der Evangelisierung auf glaubwürdige Bezeugungsformen zu setzen. Damit ist eine klare Absage an subtile Druck- oder Machtmittel verbunden. Im Blick auf das Verhältnis zu anderen Religionen hat das Konzil eine Hermeneutik der Differenz durch eine solche der Anerkennung ersetzt, ohne die Wahrheit des christlichen Glaubens aus dialogstrategischen Gründen einzuklammern. Diese Weichenstellungen sind für die Theologie im 21. Jahrhundert unhintergebar, wenn sie die unterscheidende Kraft des christlichen Glaubens im religionskulturellen Pluralismus der Gegenwart zur Geltung bringen will. Dies wird ihr in dem Maße gelingen, wie sie die Semantik der Gewaltlosigkeit und Liebe zum Kriterium der Gottesrede macht.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
 Hermann-Herder-Str. 4
 D-79104 Freiburg im Breisgau
 Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
 E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 2 · 2011

ABHANDLUNGEN

Bernd Irlenborn

Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung 161

Knut Wenzel

Theologische Implikationen säkularer Philosophie?

Vom „Kampf um Anerkennung“ zur Anerkennung unbedingten
Anerkanntseins

182

Traugott Koch

Die Naturwissenschaft, die Lebenswelt und das Wunder des Lebens

201

Jan-Heiner Tück

„Bei Gott gibt es keine Gewalt“. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik
theologisch zu denken gibt

222

BEITRAG

Werner Löser S.J.

Gestalt und Botschaft Jesu. Einige Beobachtungen zum zweiten Teil
des Werkes Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“

254

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. DR. BERND IRLENBORN

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: b.irlenborn@theol-fakultaet-pb.de

PROF. DR. KNUT WENZEL

Johann Wolfgang Goethe-Universität
FB 07 – Katholische Theologie
Professur für Dogmatik und
Fundamentaltheologie
Grüneburgplatz 1
60323 Frankfurt am Main
E-Mail: K.Wenzel@em.uni-frankfurt.de

PROF. DR. TRAU GOTT KOCH

Wendlohstraße 86H
22459 Hamburg

UNIV.-PROF. DR. JAN-HEINER TÜCK

Institut für Dogmatische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
E-Mail: jan-heiner.tueck@univie.ac.at

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Gestalt und Botschaft Jesu

Einige Beobachtungen zum zweiten Teil des Werkes Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“

VON WERNER LÖSER S. J.

Papst Benedikt XVI., Joseph Ratzinger, hat im Jahre 2006 einen ersten umfangreichen Band unter dem Titel „Jesus von Nazareth“ vorgelegt und darin seine Deutung der Ereignisse von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung mitgeteilt. Das Echo, das dieses Buch damals ausgelöst hat, war stark und ließ eine zwar nicht einhellige, aber doch weitgehend dankbare Zustimmung erkennen. So durfte man gespannt sein, ob J. Ratzinger seine tatsächlich einen Folgeband würde schreiben und veröffentlichten wollen und können. Ja, er hat es getan. Der Band liegt seit März 2011 vor.¹ Darin geht es nun um die Ereignisse, die mit dem Einzug in Jerusalem beginnen und schließlich mit der Auferstehung und der Himmelfahrt ihre Erfüllung und Abrundung finden. Der Verfasser lässt seine Leser und Leserinnen an seinem Blick auf diese Ereignisse teilnehmen und trägt so dazu bei, dass sich ihnen die Gestalt und die Botschaft Jesu neu erschließt. Wer immer nun dieses Buch zur Hand nimmt und sich dem öffnet, was ihm dort begegnet, wird es in persönlicher Weise tun – auf dem Hintergrund eigener Erfahrungen, eigener Hoffnungen, eigener Überzeugungen. In diesem Sinne geht es im Folgenden nicht um eine umfassende, erschöpfende Darstellung der theologischen Gedanken, die J. Ratzinger in seinem zweiten Jesusbuch dargelegt hat, sondern um einige Beobachtungen, die sich bei seiner Lektüre einstellen.

1. Die Hermeneutik des Glaubens

J. Ratzinger entfaltet seine Gedanken zur Gestalt und zur Botschaft Jesu in der Form der Auslegung biblischer Texte. In programmatischer Weise gibt er am Anfang des zweiten Teils des Jesusbuches Rechenschaft über die Weise, wie er hermeneutisch vorgeht. Da heißt es:

Die historisch-kritische Auslegung hat in 200 Jahren exegetischer Arbeit ihr Wesentliches gegeben. Wenn die wissenschaftliche Schriftauslegung sich nicht in immer neuen Hypothesen erschöpfen und theologisch belanglos werden soll, muss sie einen methodisch neuen Schritt tun und sich neu als theologische Disziplin erkennen, ohne auf ihren historischen Charakter zu verzichten. Sie muss lernen, dass die positivistische Hermeneutik, von der sie ausgeht, nicht Ausdruck der allein gültigen und endgültig zu sich selbst gekommenen Vernunft ist, sondern eine bestimmte und historisch bedingte Art von Vernünftigkeit darstellt, die der Korrektur und der Ergänzungen fähig und bedürftig ist. Sie muss erkennen, dass eine recht entfaltete Hermeneutik des Glaubens dem Text gemäß ist und sich mit einer ihrer Grenzen bewussten historischen Hermeneutik zu einem methodisch Ganzen verbinden kann.²

Was J. Ratzinger hier über seinen Umgang mit den biblischen Texten mitteilt, findet im Verlauf des Buches seine Umsetzung. Das prägt die Auswahl der Themen, das bestimmt den Blick auf die Quellen, das lässt die Akzente der Interpretation verstehen. Nun weiß und anerkennt J. Ratzinger, dass sein exegetisches Programm nicht wenige Diskussionen ausgelöst hat und nicht allgemein auf Zustimmung gestoßen ist. Darum betont er hier noch einmal die Berechtigung, ja Unentbehrlichkeit des exegetischen *Modus proce-*

¹ Ratzinger, *Joseph / Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011, ISBN 978-3-451-32999-9.

² Ebd. 11.

den für die beiden Teile des Jesusbuches. Er nennt ihn „Hermeneutik des Glaubens“.³ Was darunter zu verstehen ist, teilt J. Ratzinger, wie schon angedeutet, in der Einleitung zum zweiten Teil des Jesusbuches in nur knapper Form mit. Von daher legt es sich nahe nachzuprüfen, ob er sich andernorts ausführlicher mit der Frage der rechten Deutung der biblischen Texte befasst hat. Ja, er hat es getan.

In einem größeren Aufsatz, der den Titel „Schriftauslegung im Widerstreit“⁴ trägt und aus dem Jahr 1989 stammt, hat J. Ratzinger sich sowohl von den Programmen einer ausschließlich historisch-kritisch vorangehenden Exegese als auch von einer fundamentalistisch-dogmatischen Auslegung der biblischen Texte distanziert. Die Bibel selbst gibt die Dimensionen ihrer sachgemäßen Auslegung vor. Diese ereignet sich im Miteinander von historischer und theologischer Sicht auf die Texte. Das macht die Eigenart der „Hermeneutik des Glaubens“ aus.

Dieses Programm der Schriftauslegung wird – so J. Ratzinger – in der Dogmatischen Konstitution „*Dei Verbum*“ des II. Vatikanischen Konzils in ihren Anliegen treffend gekennzeichnet. So kann er festhalten:

Die Konstitution über die göttliche Offenbarung hat versucht, die beiden Seiten der Interpretation, das historische ‚Erklären‘ und das ganzheitliche ‚Verstehen‘, in einen ausgewogenen Zusammenhang zu bringen. Sie hat zum einen das Recht, ja die Notwendigkeit der historischen Methode betont, die sie auf drei wesentliche Elemente zurückführt: auf das Beachten der literarischen Gattungen, auf die Erforschung des historischen (kulturellen, religiösen usw.) Umfelds und auf die Untersuchung dessen, was man ‚Sitz im Leben‘ zu nennen pflegt. Gleichzeitig hat aber das Konzilsdokument auch am theologischen Charakter der Exegese festgehalten und die Schwerpunkte der theologischen Methode in der Auslegung des Textes benannt: Die Grundvoraussetzung, auf der theologisches Verstehen der Bibel beruht, sei die Einheit der Schrift; dieser Voraussetzung entspreche als methodischer Weg die ‚*analogia fidei*‘, d. h. das Verstehen der Einzeltexte aus dem Ganzen heraus. Dazu kommen zwei weitere methodische Hinweise. Die Schrift ist eine von ihrem durchgehenden geschichtlichen Träger her, von dem einen Volk Gottes. Sie als Einheit lesen, heißt daher, sie von der Kirche als von ihrem Existenzort her lesen und den Glauben der Kirche als den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel ansehen. Das bedeutet zum einen, dass die Tradition den Zugang zu ihr nicht verbaut, sondern öffnet; es heißt zum anderen, dass der Kirche in ihren amtlichen Organen das entscheidende Wort in der Schriftauslegung zukommt.⁵

Eine solche hermeneutische Position ruht auf grundlegenden und weitreichenden Entscheidungen auf. Eine dieser Entscheidungen betrifft die Rolle und die Reichweite des historisch-kritischen Forschens. Es ist für die christliche Theologie zweifellos unentbehrlich; denn die Texte der Bibel stammen aus konkreten geschichtlichen Situationen und sie bezeugen geschichtliche Ereignisse. Das historisch-kritische Herangehen an die Texte der Bibel zieht, wenn es als allein zuständiges verstanden und vollzogen wird, freilich auch nach sich, dass sich alles, was die Texte in Wirklichkeit meinen können, innerhalb eines geschichtlich-endlichen Horizonts ereignet. Und es gehört der Vergangenheit an und kann in die Gegenwart nur als Vergangenes hinein- und nachwirken. Die „Hermeneutik des Glaubens“ rechnet demgegenüber damit, dass es Gott gibt und er mit seiner Welt kommuniziert. Dies kommt in der Geschichte zum Tragen, von der die Bibel Zeugnis gibt. Folglich ist die Bibel auch mit den „Augen des Glaubens“ zu lesen; denn nur sie „sehen“ Gottes Wirken inmitten seiner Welt. So gehören zur „Hermeneutik des Glaubens“ eine Offenheit des Geistes und eine Bereitschaft der Sinne, das, was

³ In ausführlicher Weise hat sich Bernhard Körner mit den Weisen der Bibelauslegung bei J. Ratzinger befasst: Siehe dazu: *Ders.*, Der wirkliche Jesus, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne. Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes, in: *ThPh* 86 (2011), 95–112.

⁴ J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: *Ders.* (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg i. Br. 1989, 15–44.

⁵ Ebd. 19f.

sich als Gottes Wirken und Werk präsentiert, aufzunehmen und wahr sein zu lassen. J. Ratzinger sagte es in seinem Aufsatz „Schriftauslegung im Widerstreit“ so:

Demgemäß darf der Exeget auch nicht mit einer fertigen Philosophie an die Auslegung des Textes herantreten, nicht mit dem Diktat eines sogenannten modernen oder ‚naturwissenschaftlichen‘ Weltbildes, welches festlegt, was es geben und war es nicht geben darf. Er darf nicht a priori ausschließen, dass Gott in Menschenworten als er selbst in der Welt sprechen könne; er darf nicht ausschließen, dass Gott als er selbst in der Geschichte wirken und in sie eintreten können, so unwahrscheinlich ihm dies auch erscheinen mag. Er muss bereit sein, sich vom Phänomen belehren zu lassen. Er muss bereit sein, anzunehmen, dass es dies gebe in der Geschichte: den wirklichen Anfang, der als solcher nicht dem vorher Gegebenen abgeleitet werden kann, sondern sich aus selber öffnet. Er darf auch dem Menschen nicht die Fähigkeit absprechen, über die Kategorien der reinen Vernunft hinaus hörfähig zu sein, inmunde, sich selbst in die offene und unendliche Wahrheit des Seins hinein zu übersteigen.⁶

Eine „Hermeneutik des Glaubens“ ruht auf einer Reihe von Daten auf, die in der Welt des Glaubens von grundlegender Bedeutung sind. Als Erstes ist hier zu nennen, dass vorausgesetzt ist, dass Gott ist und dass er wirkt. Ein Zweites: Wenn Gott wirkt, dann wirkt er durch sein schöpferisches Wort. Dieses Wort ruft inmitten der Welt eine lesbare Gestalt, die Geschichte seines Volkes, hervor. In aller Mannigfaltigkeit, wie sie jeder Geschichte eigen ist, kommt aber doch auch ihre Einheit zum Tragen. Wenn sich diese Geschichte in gesprochenen oder geschriebenen Zeugnissen darstellt, so sind diese Zeugnisse naturgemäß ebenfalls durch ihre innere Vielgestaltigkeit bestimmt, aber sie bilden gleichwohl letztlich einen Text, ein Buch. Dieses eine Buch ruft, wie jeder Text, als Echo eine neue Geschichte hervor – es ist die Geschichte der Gemeinschaft, die sich durch sie bestimmen lässt: Das ist die Gemeinschaft des Glaubens, das Volk Gottes. In ihm wird dann auch am zutreffendsten erlebt und erwogen, was in den Zeugnissen, aus deren Impulsen es lebt, zur Sprache kommt. Hier kommt die Kirchlichkeit des gläubigen Verstehens der biblischen Texte zum Tragen.

Damit sind einige wesentliche Aspekte genannt, die eine „Hermeneutik des Glaubens“ möglich und notwendig machen. In J. Ratzingers Theologie spielen sie eine entscheidende Rolle. Dies zeigt sich in ihrer Durchführung, wo und wie immer sie vorkommt, auch in den beiden Teilen seines Jesusbuches. Er hat sich in dem schon genannten Aufsatz ausdrücklich dazu bekannt. Da kann man beispielsweise lesen:

Die erste Voraussetzung aller Exegese ist, dass sie die Bibel als *ein* Buch nimmt. Tat sie dies, so hat sie sich schon einen Ort erwählt, der aus dem bloß literarischen nicht folgt. Sie hat diese Literatur als Produkt einer zusammenhängenden Geschichte und diese Geschichte als den eigentlichen Ort des Verstehens erkannt. Will sie Theologie sein, muss sie einen Schritt weitergehen: Sie muss anerkennen, dass der Glaube der Kirche jene Art von Sympathie ist, ohne die sich der Text nicht öffnet. Sie muss diesen Glauben als Hermeneutik, als Ort des Verstehens anerkennen, der die Bibel nicht dogmatisch vergewaltigt, sondern die einzige Möglichkeit bietet, sie sie selber sein zu lassen.⁷

J. Ratzingers Jesusbuch lässt in seinen beiden Teilen erkennen, wie fruchtbar der Doppelblick auf die biblischen Texte ist, der Blick des Historikers und der Blick des Dogmatikers; wie sachgerecht die „Hermeneutik des Glaubens“ ist, wenn es um die Gestalt Jesu von Nazareth und ihre Bezeugung in den Texten der Bibel des Alten und des Neuen Testaments geht.⁸

⁶ Ebd. 36.

⁷ Ebd. 43f.

⁸ In einer eindringlichen Weise hat über die Fragen der rechten Bibelauslegung Heinrich Schlier gehandelt und dabei Positionen bezogen, die denen J. Ratzingers der Sache nach weitgehend verwandt sind: Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?, in: *H. Schlier*, Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg i. Br. 1964, 35–62; vgl. auch *W. Löser*, Vom Geist bewegt – lebendige Schriftauslegung heute, in: *GuL* 68 (1995), 427–442.

2. Theologie der Mysterien des Lebens Jesu

Im 19. Jahrhundert, beginnend bei Friedrich Schleiermacher, und im frühen 20. Jahrhundert, endend bei zum Beispiel Adolf von Harnack, meinte man, einen Zugang zu dem Geheimnis der Person Jesu von Nazareth zu finden, indem man den Lauf seines Lebens erforschte. Albert Schweitzer fällt über diese Art theologischer Bemühung in seinem Buch „Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (1905) das Urteil, dass dieser Weg nicht zum Erfolg führe. Er hatte Recht damit. J. Ratzinger knüpft auch in seinem zweiten Jesusbuch nicht an das Programm der Leben-Jesu-Forschung an. „Es braucht wohl nicht eigens gesagt zu werden, dass ich kein ‚Leben Jesu‘ schreiben wollte.“⁹ Er legt zwar seinen Erwägungen als Rahmen den zeitlichen Ablauf der Ereignisse auf dem Weg Jesu zugrunde, ist aber schließlich an diesen Ereignissen nur insoweit interessiert, als sie die Wege von Gottes Offenbarung und Gnadenmitteilung sind. Von daher stellt er sie in die Tradition der „Theologie der Mysterien des Lebens Jesu“, die es immer wieder gegeben hat – freilich unter sich wandelnden Vorzeichen. Eine besonders bemerkenswerte Weise der Realisierung einer Theologie der „Mysterien des Lebens Jesu“ geht auf Thomas von Aquin zurück, der sie in der „Summa theologiae“ III qq. 27–59 hinterlassen hat. In den „Quaestionen“ 46–59 handelt er nacheinander über das Leiden Jesu, seinen Kreuzestod, sein Begräbnis, über den Abstieg zu den Toten, über seine Auferweckung und schließlich über seine Erhöhung zur Rechten des Vaters. Das Interesse des Thomas richtet sich dabei darauf, die offenbarende und versöhnende Kraft dieser Mysterien zur Sprache zu bringen. Er tut es im vielfältigen Dialog mit den Texten der Bibel und den Reflexionen der Theologen der früheren Jahrhunderte. Man könnte sagen: Thomas erörtert die Mysterien des Lebens Jesu in der Weise einer dogmatisch ausgerichteten Lektüre der entsprechenden biblischen Perikopen. Wenn später – beispielsweise – ein Ludolf von Sachsen in seinem Buch „Vita Christi“ über die Mysterien des Lebens Jesu handelte, dann war ihm daran gelegen, Menschen auf den Weg der Frömmigkeit zu führen und ihnen ein Mitgehen und Mitempfinden mit Jesus nahezu legen. Die „Betrachtungen der Geheimnisse des Lebens Jesu“, die Ignatius von Loyola in den „Exercitia spiritualia“ machen lässt, haben den Sinn, dem Exerzitanten die ihm von Gott zugedachte Weise der Nachfolge Jesu nahezubringen. J. Ratzinger siedelt seine Ausführungen zu den Ereignissen auf der letzten Etappe des irdischen Weges Jesu in der Nähe der „Quaestionen“ des Thomas von Aquin an. Aber er liefert keine Kopie der Thomas-Texte, sondern stellt seine Erörterungen in den Kontext des heutigen theologischen Denkens. Er teilt mit: Nahe

an meiner Absicht liegt der Vergleich mit dem theologischen Traktat über die Geheimnisse des Lebens Jesu, dem Thomas von Aquin in seiner *Summe der Theologie* klassische Gestalt gegeben hat [...]. Wenn sich mein Buch auch in vielem mit diesem Traktat berührt, so steht es doch in einem anderen geistesgeschichtlichen Kontext ...¹⁰

Von diesen Grundentscheidungen her erschließt sich der Aufbau des zweiten Jesusbuches. Nacheinander werden die Ereignisse – die „Mysterien“ –, in denen sich Jesu Leben und Wirken erfüllt, dargelegt: der Einzug in Jerusalem, die Tempelreinigung, die eschatologische Rede, die Fußwaschung, das hohepriesterliche Beten, das letzte Abendmahl, das Beten auf dem Ölberg, der Prozess Jesu, der Tod am Kreuz, die Grablegung, schließlich die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. Die inneren Gehalte dieser Ereignisse und ihre Heilsbedeutung für uns und „die Vielen“ zeigen sich in der Auslegung der entsprechenden biblischen Texte und vieler Zeugnisse aus der Geschichte der Kirche und der in ihr immer neu geübten Deutung der Heiligen Schrift. Wie schon der erste Teil des Jesusbuches, so gehört in diesem Sinne auch der zweite, da auch er eine „Theologie der Mysterien des Lebens Jesu“ bietet, in den Bereich der dogmatischen Theologie; denn diese vollzieht sich ja als Auslegung der Bibel im Blick auf gegenwärtige Fragen und im Gespräch mit früheren und heutigen Zeugen des Glaubens.

⁹ Ratzinger, Jesusbuch, Band 2, 12.

¹⁰ Ebd. 12 f.

3. Jesus – der neue David

Schon im ersten Teil des Jesusbuches hatte J. Ratzinger den Weg und das Werk Jesu ausdrücklich in eine israel-bezogene Perspektive gestellt. Jesus wurde dort vorwiegend als „der neue Mose“ gezeichnet. Es kam J. Ratzinger dort darauf an herauszustellen, dass sich in dem, was Jesus getan und was er gesprochen hat, Erfahrungen und Erwartungen, Hoffnungen und Verheißungen Israels erfüllten und verwirklichten. Diese Linie findet im zweiten Teil des Jesusbuches ihre Fortsetzung und Vertiefung. Jesus hat auch auf dem Weg seines Leidens und Sterbens übernommen, was in Gottes erwähltem Volk Israel schon gelebt worden war. J. Ratzinger bringt dies in immer neuen Variationen in fast allen Kapiteln seines Buches zur Sprache. Wie er dabei vorgeht und was ihm dabei wichtig ist, lässt sich schon im ersten Abschnitt, der den Blick auf Jesu Einzug in Jerusalem richtet, erkennen. Darum soll dieser Text – stellvertretend – in Kürze vorgestellt und ausgewertet werden. Das zentrale Motiv lautet: Jesus ist der neue David, der erwartete und nun gekommene Messias, der den Menschen nicht gewalttätig, sondern sanftmütig begegnet und schließlich als der Gekreuzigte das messianische Reich errichtet, das in Gottes messianischem Volk hervortritt. Sofern der David des Alten Bundes nicht nur als König Israels in Erinnerung geblieben ist, sondern auch als der erste Beter der Psalmen, verkörperte Jesus David immer auch darin, dass er, der neue Messias, sein Werk von seinem Gebet getragen sein ließ. Beide Blicke auf den David des Alten Bundes und den neuen David, der Jesus war, sind in J. Ratzingers zweitem Jesusbuch von erstrangiger Bedeutung.

An den Einzug Jesu in Jerusalem erinnern die drei synoptischen Evangelien ebenso wie das Johannesevangelium – in Mt 21, 1–9; Mk 11, 1–10; Lk 19, 28–40; Joh 12, 12–19. Zwischen diesen Berichten gibt es geringfügige Unterschiede; aber die wesentlichen Aussagen stimmen miteinander überein. J. Ratzinger betont gleich zu Beginn, dass dem Aufstieg vom See Genesareth nach Jerusalem, wo sich der Tempel befand, ein innerer Aufstieg entsprach – der Aufstieg Jesu bis zur Hingabe des Lebens am Kreuz. Er schreibt:

Letztes Ziel dieses ‚Aufstiegs‘ Jesu ist seine Hingabe am Kreuz, die die alten Opfer ablöst; es ist der Aufstieg, den der Hebräer-Brief schildert als Hinaufgehen zu dem nicht mehr von Menschenhand gemachten Zelt, das heißt in den Himmel selbst, vor Gottes Angesicht. Dieser Aufstieg vor Gottes eigenes Angesicht führt über das Kreuz – es ist der Aufstieg zur ‚Liebe bis ans Ende‘ (vgl. Joh 13,1), die der eigentliche Gottesberg ist.¹¹

Dass der Weg nach Jerusalem der Weg des neuen David war, kündigt sich schon vor dem Erreichen der Stadt Jerusalem an. Ein blinder Bettler namens Bartimäus wandte sich an Jesus und rief: „Sohn Davids, Jesus, hab Erbarmen mit mir!“ (Mk 10,47). Jesus heilte ihn, und Bartimäus folgte ihm fortan. Andere schlossen sich ihm an. So erwies sich der Weg nach Jerusalem als der Zug des Sohnes Davids. Würde er dort das Reich Davids wiederherstellen und sich so als der erwartete Messias erweisen? Als Jesus sich Jerusalem näherte, ließ er zwei Jünger einen Esel herbeiholen. Auf ihm sitzend zog er dann in die Stadt Jerusalem ein. Die Menschen jubelten ihm mit dem messianischen, aus Ps 118 stammenden Ruf „Hosanna“ zu. In alldem erfüllte sich die Verheißung, an die Mt und Joh ausdrücklich erinnern und die in Sach 9,9 steht: „Sagt der Tochter Zion: Siehe: dein König kommt zu dir. Er ist sanftmütig, und er reitet auf einer Eselin – auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers.“ Ja, Jesus offenbart sich in all dem als der neue David, der erwartete Messias, für den es kennzeichnend ist, dass er aus dem Geist der Seligpreisungen der Bergpredigt lebt und wirkt. „Er ist ein König, der die Kriegsbogen zerbricht, ein König des Friedens und ein König der Einfachheit, ein König der Armen“¹², – so betont J. Ratzinger. Er fasst zusammen:

Jesus erhebt in der Tat einen königlichen Anspruch. Er will seinen Weg und sein Tun von den Verheißungen des Alten Testaments her verstanden wissen, die in ihm Wirklichkeit werden. Das Alte Testament spricht von ihm – und umgekehrt: Er handelt

¹¹ Ebd. 16 f.

¹² Ebd. 19.

und lebt im Wort Gottes, nicht aus eigenen Programmen und Wünschen heraus. Sein Anspruch gründet im Gehorsam gegenüber dem Auftrag seines Vaters. Sein Weg ist ein Weg im Innern von Gottes Wort.¹³

Jesus erwies sich als der neue David auch darin, dass er seinen Weg, auch seinen Weg über die Jerusalemer Stationen bis zur Kreuzigung, im Sinne der Psalmen, die er betete, gestaltete und deutete. Die Psalmen betend wurde er zum leidenden und dann gekreuzigten Messias. J. Ratzinger geht davon aus, dass Jesus nach seinem letzten Mahl mit den Jüngern einige Psalmen des Hallel – Ps 113–118 und Ps 136 – gesungen hat. In ihnen wird für die Befreiung Israels gedankt und um Hilfe in allen Bedrängnissen gebetet. Später wendet sich der gekreuzigte Jesus bittend und klagend an den Vater. Er tat es in den Worten des Ps 22. Mit lauter Stimme rief er: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ J. Ratzinger führt dazu aus:

Es ist nicht irgendein Verlassenheitsschrei. Jesus betet den großen Psalm des leidenden Israel und nimmt so die ganze Drangsal nicht nur Israels, sondern aller an der Verborgenheit Gottes leidenden Menschen dieser Welt in sich hinein. Er trägt den Notschrei der Welt, die von der Abwesenheit Gottes gepeinigt ist, vor das Herz Gottes selber hin. Er identifiziert sich mit dem leidenden Israel, mit der unter dem Gottesdunkel leidenden Menschheit, nimmt ihr Schreien, ihre Not, ihre ganze Hilflosigkeit in sich hinein und verwandelt sie damit zugleich. Psalm 22 durchzieht ... die Passionsgeschichte und reicht über sie hinaus. Die öffentliche Demütigung, der Hohn und das Kopfschütteln der Spötter, die Schmerzen, der entsetzliche Durst, das Durchbohren der Hände und Füße, das Verlosen der Kleider – die ganze Passion ist in dem Psalm gleichsam vorab geschildert. Indem Jesus die Anfangsworte des Psalms spricht, ist letztlich jedoch schon das Ganze dieses großen Gebets gegenwärtig – auch die Gewissheit der Erhörung, die sich zeigen wird in der Auferstehung, im Werden der ‚großen Gemeinde‘ und in der Sättigung der Armen.¹⁴

Jesus erweist und bewährt sich als der neue und letzte David und so als der Messias, indem er den Weg und das Werk seines Lebens am Kreuz und zum Vater betend zusammenfasst und vollendet: „Er wandelt seinen gewaltsamen Tod in einen freien Akt der Hingabe seiner selbst für die anderen und an die anderen um.“¹⁵

4. Jesus und der Tempel

Ein im zweiten Teil des Jesusbuches besonders stark und durchgängig entwickeltes Thema gilt dem Tempel, dem Tempel auf dem Jerusalemer Tempelberg einerseits und dem Tempel, der Jesus selbst zu sein beansprucht, andererseits. In der Darlegung dieses Themas kommt noch einmal zum Ausdruck, dass J. Ratzinger die Gestalt und die Botschaft Jesu von Nazareth innerhalb einer israelbezogenen christlichen Theologie erschließt. Da dieses Motiv durch das ganze Buch hindurch beherrschend ist, sei es hier eigens aufgegriffen.

Auf den Einzug Jesu in Jerusalem folgt der Gang zum Tempel, dem für Israel und den Vollzug seines Glaubens wichtigsten Ort. Dort sammeln sich die gläubigen Juden, dort werden seit eh und je die Opfer des Lobes und der Sühne dargebracht. Bald nach dem Einzug Jesu in Jerusalem kam es auf dem Tempelberg zu einem Ereignis, das viel Aufsehen erregte: die Tempelreinigung durch Jesus. Alle vier Evangelien berichten darüber. J. Ratzinger kommt im zweiten Teil seines Jesusbuches immer wieder auf dieses Ereignis zu sprechen. Was hat Jesus getan, als er die Händler und die Wechsler mit einer Geißel aus Stricken aus dem Tempel vertrieb? J. Ratzinger hält zwei gängige Deutungen dieser Aktion für nicht genügend. Die eine meint, Jesus habe dazu beitragen wollen, dass eine

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 237 f.

¹⁵ Ebd. 151.

des Tempels würdige Ordnung, die durch das Treiben der Händler und Wechsler gestört wurde, wiederhergestellt würde. Sie schließt ein, dass Jesus die überlieferte Auffassung von der Bedeutung des Tempels anerkannt und nicht für abgetan gehalten habe. Die zweite Deutung, mit der man sich gelegentlich dem Sinn der Tempelreinigungsaktion Jesu zu nähern versucht, geht davon aus, dass Jesus zu politisch-aufklärerischen Kreisen gehört habe und aus zehelotischen Motiven den Akt der Tempelreinigung vollzogen habe. Eine dritte Deutung des Ereignisses auf dem Tempelberg ergibt sich aus einigen in den Evangelien aufbewahrten Textmotiven, und J. Ratzinger macht sie sich zu eigen.

Ein erstes Motiv findet sich bei Mk 11, 17. Der Text lautet:

Er belehrte sie und sagte: Heißt es nicht in der Schrift: ‚Mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein für alle Völker‘? Ihr aber habt daraus eine Räuberhöhle gemacht.

In diesem Wort kommt zur Sprache, dass der Tempel, konkret: der Vorhof des Tempels, für die Völker bereitgehalten werden sollte, wenn sie herbeiströmen, um den wahren Gott zu verehren und die Gaben seiner Nähe entgegenzunehmen. J. Ratzinger schreibt:

Die Aktion Jesu unterstreicht diese innere Offenheit der Erwartung, die im Glauben Israels lebte. Auch wenn Jesus sein eigenes Wirken bewusst auf Israel beschränkt, ist ihm immer die universalistische Tendenz zu eigen, Israel so zu öffnen, dass alle in seinem Gott den einen gemeinsamen Gott der ganzen Welt erkennen können.¹⁶

J. Ratzinger wertet sodann ein im Johannesevangelium (2, 18–21) sich findendes Wort Jesu aus. Es lautet:

Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten. Da sagten die Juden: Sechsvierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten? Er aber meinte den Tempel seines Leibes.

Dieses Wort Jesu lässt daran denken, dass der Tempel aus Stein, der auf dem Tempelberg in Jerusalem steht und in dem die Juden Gott in Gebeten verehren und sich ihm in Opfern darbringen, seine Bedeutung, ja seinen Bestand verlieren wird. Und dann tritt Jesus selbst an seine Stelle. Er selbst ist dann als der Gekreuzigte und Auferstandene Herr die Mitte alles Beten und Opfern, und Menschen sind eingeladen, sich ihm anzuschließen und so Gott „im Geist und in der Wahrheit“ nahe zu sein.

Dieser sich in der Tempelreinigung anzeigende Anspruch Jesu stieß auf den Widerstand der Tempelaristokratie, die fortan seinen Tod am Kreuz forderte, ja in die Wege leitete. Aber gerade darin, dass er schließlich geschieht, bewahrheitet sich das Wort, das Jesus gesprochen hatte. J. Ratzinger fasst zusammen:

Die Ablehnung Jesu, seine Kreuzigung, bedeutet zugleich das Ende dieses Tempels. Die Zeit des Tempels ist vorbei. Ein neuer Kult kommt in einem nicht von Menschen gebauten Tempel. Dieser Tempel ist sein Leib – der Auferstandene, der die Völker sammelt und im Sakrament seines Leibes und Blutes eint. Er selbst ist der neue Tempel der Menschheit. Die Kreuzigung Jesu ist zugleich das Abbrechen des alten Tempels. Mit seiner Auferstehung beginnt eine neue Weise, Gott zu verehren, nicht mehr auf diesem oder jenem Berg, sondern „in Geist und Wahrheit“ (Joh 4, 23).

Was sich so auf dem Tempelberg ereignete, wurde zum Anlass für die Verfolgung, ja Hinrichtung Jesu. Im Markusevangelium ist es gesagt: „Die Hohenpriester und die Schriftgelehrten hörten davon und suchten nach einer Möglichkeit, ihn umzubringen“ (Mk 11,18).

Die beiden in den Evangelien festgehaltenen Motive gehören zuinnerst zusammen: Da Jesus am Kreuz dadurch zum wahren Opfer wurde, dass er, der Gottesknecht, dessen Sendung schon in Jes 53 angedeutet worden war, im Tempel seines Leibes unter Gebet und Flehen sein Leben „für die Vielen hingab“, da öffneten sich die Tore Israels für die Völker. Sie durften nun zu dem wahren Tempel, der Jesus in Person war, hinzutreten und sich der Nähe und der Liebe des wahren Gottes erfreuen. Dies ist die wahre

¹⁶ Ebd. 32.

Geburtsstunde des messianischen Gottesvolkes, der Kirche. Durch den Glauben und die Taufe schließen sich die Menschen zusammen und Jesus, dem auferstandenen Herrn, dem wahren Tempel Gottes, an. So erfüllte sich in ganz neuer und für die Menschen aller Räume und Zeiten offenen Weise, was Israel mit seinem Tempel in Jerusalem und den Opfern, die dort dargebracht wurden, im Sinn gehabt hatte.

5. Jesus und die Völker

Israel durfte sich seit jeher als Gottes erwähltes Volk verstehen, als sein Eigentum. Die Gaben, die Gott ihm gewährte – das Kennen seines Namens, die Weisungen zum Leben –, gehörten ihm. Und die Völker? Nach Gottes Willen sollten sie zum Berg Zion kommen, zu Gottes Volk hinzutreten und an dem Anteil gewinnen, was ihm anvertraut war. Als Jesus als sein Messias in sein Volk kam, da hätten sich die Völker Israel anschließen können, sofern es Jesus als seinen Messias erkannt und anerkannt hätte. Doch anderes ereignete sich: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11). So hatte er seinen Weg inmitten seines Volkes im Zeichen des jesajanischen Gottesknechts zu gehen – sein Leben schließlich hingebend für das Volk, in das hinein er gesandt war. Und doch war es Jesus gleichzeitig bewusst, dass das, was er lebte und wirkte, schließlich den Menschen aus allen Völkern zugute kommen sollte. Er rechnete mit einer „Zeit der Heiden“. J. Ratzinger erinnert an entsprechende Aussagen Jesu, die in seine „eschatologische Rede“ eingewoben sind. Bei Matthäus findet sich der Satz: „Dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden, damit alle Völker es hören; dann erst kommt das Ende“ (Mt 24,14). Eine ähnliche Aussage ist bei Markus überliefert: „Vor dem Ende aber muss allen Völkern das Evangelium verkündet werden“ (Mk 13,10). Lukas weiß von der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems, aber doch auch von den „Zeiten der Heiden“: „Jerusalem wird von den Heiden zertreten werden, bis die Zeiten der Heiden sich erfüllen“ (Lk 21,24). J. Ratzinger fasst die Aussagen der Synoptiker zusammen:

Inhaltlich wird sichtbar, dass alle drei Synoptiker von einer Zeit der Heiden wissen: Das Ende der Zeiten kann erst kommen, wenn das Evangelium zu allen Völkern getragen ist. Die Zeit der Heiden – die Zeit der Kirche aus den Völkern der Welt – ist ... gemeinsames Überlieferungsgut aller Evangelien.¹⁷

Wenn später Paulus auf Reisen geht, so tut er es, um den Völkern das Evangelium zu bringen, damit sie sich Israel anschließen – wie es vor allem in Röm 9–11 dargelegt wird. Die Ankündigung der Zeit der Heiden und der darin enthaltene Auftrag ist ein Kernstück der eschatologischen Botschaft Jesu. Der besondere Auftrag zur Heidenmission, den Paulus vom Auferstandenen empfangen hat, ist fest verankert in der Botschaft, die Jesus vor seinem Leiden seinen Jüngern übergab. Die Zeit der Heiden – ‚die Zeit der Kirche‘ – „... stellt ein wesentliches Element der eschatologischen Botschaft Jesu dar.“¹⁸

Als Jesus beim letzten Abendmahl von seinem Leib, der „für euch hingegeben wird“, und von seinem Blut, das „für viele vergossen wird“, sprach, da stellte er sich noch einmal auf den Weg des jesajanischen Gottesknechts. J. Ratzinger geht, mit den meisten neueren Bibelexegeten, davon aus, dass er mit den „Vielen“ das Volk Israel, in das er gekommen war, das ihn aber als seinen Messias nicht aufgenommen hatte, im Sinn hatte. Ihm sollte angesichts des ihm durch es bereiteten gewaltsamen Todes Vergebung und Versöhnung zuteil werden. Deswegen lautete sein Gebet am Kreuz „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Nach Ostern konnte die christliche Gemeinde dann erfassen, dass der Horizont der Wirksamkeit und Fruchtbarkeit des Lebens und Sterbens Jesu auf „alle“, also auf „die Völker“, offen war. Sie griff dabei auf, was sich in der „eschatologischen Rede“ Jesu schon angezeigt hatte. Die Öffnung ins Universale war, so erkannte sie, Jesus nicht nur nicht fremd gewesen, sondern hatte zu dem Horizont,

¹⁷ Ebd. 58.

¹⁸ Ebd. 61.

auf den hin er immer gedacht und gehandelt hatte, gehört. So kann dann beispielsweise in 1 Tim 2,6 von dem „einen Mittler zwischen Gott und den Menschen“ die Rede sein, „der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle“. J. Ratzinger fasst zusammen:

Jesu Tod gilt Juden und Heiden, der Menschheit im Ganzen. Wenn mit ‚viele‘ bei Jesaja wesentlich die Gesamtheit Israels gemeint sein mochte, so wird in der gläubigen Antwort der Kirche auf Jesu neuen Gebrauch des Wortes immer mehr sichtbar, dass er in der Tat für alle gestorben ist.¹⁹

So hat sich in Jesu Leben und Sterben die Kirche aus Juden und Heiden ergeben.

6. Jesu Gebet für die Einheit der Seinen

Nach dem Johannesevangelium hat Jesus das „Hohepriesterliche Gebet“ gesprochen. Wie J. Ratzinger betont, gibt Jesus seinem Weg bis ans Kreuz seinen inneren Sinn durch sein Beten. Das „Hohepriesterliche Gebet“ lässt ahnen, in welchen Anliegen sich Jesu Beten bewegte. Er, der betend zum leibhaftigen Tempel und zum Priester des neuen Bundes wurde, hat auch für das Werk gebetet, das die Frucht seines Lebens und Sterbens sein sollte: die Kirche. Dabei lag ihm deren innere Einheit besonders am Herzen. Das Johannesevangelium überliefert Jesu Gebetsworte: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,22f.). Und „Sie sollen eins sein, wie wir eins sind ... Sie sollen vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21f.). Aus diesen Gebetsbitten lässt sich erkennen, was die Einheit unter den Jüngern Jesu vor allem kennzeichnen soll: Es soll eine Einheit im Glauben daran sein, dass Jesus der von Gott Gesandte ist. Das Gesandtsein Jesu findet nach Ostern und im Raum der Kirche seine Fortsetzung in der Sendung der Jünger Jesu: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21). J. Ratzinger fasst dies so zusammen: „Für die Jüngergemeinschaft aller Zeiten muss es kennzeichnend sein, dass sie im Gesandtsein von Jesus her steht.“²⁰

Die Linien solchen Stehens in der Sendung haben in der späteren Kirche die Form der „apostolischen Nachfolge“ gefunden. Sie hat darin ihren Sinn, dass sie erfahrbar werden lässt, dass die Einheit in der Kirche eine konkret verfasste und darum fassbare, also „sichtbare“ ist. Die frühe Kirche hat über das Einheitsselement der „apostolischen Sukzession“ hinaus noch zwei weitere einheitsbewahrende Größen formuliert: zum einen die „Glaubensregel“, in der der Glaube an den dreieinen Gott und sein Werk zusammengefasst ist, zum anderen der feste Kanon der Schriften, die in der Bibel zusammengestellt sind.

Diese drei Faktoren gewährleisten den konkreten Raum der Kirche, innerhalb dessen die der Bibel eigene Botschaft, die eine Glaubensbotschaft ist, sich darstellen und die Einheit der Gläubigen formen kann. Damit sind die Bedingungen gegeben, unter denen auch die biblische „Hermeneutik des Glaubens“, die die beiden Jesusbücher J. Ratzingers grundlegend bestimmt, wirksam zum Zuge kommen kann. J. Ratzinger bündelt seine Überlegungen so:

Zusammen mit der ‚apostolischen Nachfolge‘ hat die Alte Kirche zwei weitere Grundelemente für ihre Einheit gefunden (nicht erfunden!): den Kanon der Schrift und die sogenannte Glaubensregel. Mit dieser ist eine sprachlich nicht im Einzelnen festgelegte kurze Summe der wesentlichen Glaubensinhalte gemeint, die in den verschiedenen Taufbekenntnissen der frühen Kirche eine liturgisch geformte Gestalt gefunden hat. Diese Glaubensregel bzw. das Glaubensbekenntnis bildet die eigentliche ‚Hermeneutik‘ der Schrift, den aus ihr selbst gewonnenen Schlüssel, um sie ihrem Geist gemäß auszulegen.²¹

¹⁹ Ebd. 157 f.

²⁰ Ebd. 116.

²¹ Ebd. 116 f.

Die Kirche soll nach dem Willen Jesu auch durch eine sichtbare Einheit gekennzeichnet sein. Die geschichtliche Wirklichkeit steht dazu in Spannung. Die Einheit der Kirche ist vielfach verletzt. So vermag sie nur gebrochen für das Evangelium vor der Welt Zeugnis abzulegen. So bleibt die Aufgabe aktuell, sich um die Heilung der Wunden der Kirche zu bemühen. J. Ratzinger möchte mit dem zweiten Teil seines Jesusbuches sicherlich auch dazu seinen Beitrag leisten. In auffallend deutlicher Weise lässt er evangelische Autoren zu Wort kommen, wo immer es sich thematisch ergibt. Rudolf Bultmann, Joachim Jeremias, Peter Stuhlmacher, Martin Hengel u. a. werden zitiert. Was J. Ratzinger in der Einleitung und im Rückblick auf den ersten Teil seines Jesusbuches ausführt, gilt in entsprechender Weise auch für den zweiten Teil:

Eine Freude ist es für mich [...], dass das Buch inzwischen sozusagen einen ökumenischen Bruder bekommen hat in dem umfänglichen Werk *Jesus* (2008) des evangelischen Theologen Joachim Ringleben. Wer die beiden Bücher liest, wird einerseits den großen Unterschied der Denkformen und der prägenden theologischen Ansätze sehen, in denen sich die unterschiedliche konfessionelle Herkunft der beiden Autoren konkret ausdrückt. Aber zugleich erscheint die tiefe Einheit im wesentlichen Verständnis der Person Jesu und seiner Botschaft. In unterschiedlichen theologischen Ansätzen wirkt der gleiche Glaube, findet Begegnung mit demselben Herrn Jesus statt. Ich hoffe, dass beide Bücher in ihrer Unterschiedlichkeit und in ihrer wesentlichen Gemeinsamkeit ein ökumenisches Zeugnis sein können, das in dieser Stunde auf seine Weise dem grundlegend gemeinsamen Auftrag der Christen dient.²²

J. Ratzinger lässt durch die Abfassung und Veröffentlichung der beiden Teile seines Jesusbuches viele Menschen an seiner Sicht auf die Gestalt Jesu von Nazareth teilhaben. So lenkt er ihren Blick auf die Mitte der Kirche und ihres Glaubens. Dort entspringt sie auch in ihrer ursprünglichen Einheit. Und nur von daher wird sie auch ihre sichtbare Einheit unter den heutigen und künftigen Bedingungen wiedererlangen. In diesem Sinne ist das Jesus-Doppelbuch als solches ein bedeutsamer Beitrag zum ökumenischen Gespräch.

7. Der Bund als Sinn der Schöpfung

J. Ratzinger stellt seine Aussagen über Jesus von Nazareth in den denkbar weitesten Rahmen und berührt dabei die Frage nach dem Sinn, den Gott seiner Schöpfung zugeordnet hat. Die Antwort lautet: „... die innerste Absicht der Schöpfung als Ganzer ist: einen Raum der Antwort auf Gottes Liebe, auf seinen heiligen Willen zu schaffen“²³. Derartiges zu sagen ermächtigt uns die Botschaft des Glaubens. Aber es lässt sich doch auch vernünftig nach- und mitvollziehen. Wer ernsthaft mit Gott als dem Schöpfer der Welt und seiner selbst rechnet, wird sich auch die Frage stellen, aus welchem Grund Gott denn eine Welt erschaffen und sich gegenübergestellt haben könnte. Wäre es vernünftig zu sagen, er habe es aus willkürlicher Laune heraus getan? Nein. Wäre es vernünftig zu sagen, er habe es tun müssen, so wie die Sonne, ob sie es will oder nicht, einen Hof von Licht und Wärme um sich herum verbreitet? Nein. Es bleibt also nur, dass er es so konnte und in göttlicher Freiheit wollte. Das einzige Motiv, aus dem heraus er es tatsächlich getan haben kann, lautet: Er wollte in Freiheit, ja aus Liebe das Andere seiner selbst vor sich, bei sich, haben, um mit ihm zu kommunizieren. So hat er die Welt geschaffen, damit es schließlich in ihr den Menschen gebe, mit dem solches Kommunizieren möglich ist. Das heißt: Er wollte mit ihnen in einem Bund leben.

Nach J. Ratzinger hat das jüdische Versöhnungsfest den Sinn, an diese Dimension der Wirklichkeit der Schöpfung und des von Gott erwählten Volkes Israel dankbar zu erinnern und in sie zurückzukehren, wenn es zur Verletzung der Bundestreue gekommen war. Und Jesu Gang bis ans Kreuz hat, wie das Hohepriesterliche Gebet erkennen lässt,

²² Ebd. 10.

²³ Ebd. 96.

den Sinn, den Menschen den Weg in den Bund Gottes mit seiner Welt, ja in den Neuen Bund erneut zu bahnen und zu öffnen. J. Ratzinger sagt es so:

Nach rabbinischer Theologie geht [...] die Idee des Bundes, die Idee, ein heiliges Volk als Gegenüber zu Gott und in Einheit mit ihm zu schaffen, der Idee der Welterschöpfung voraus, ist ihr innerer Grund. Der Kosmos wird geschaffen, nicht damit es vielerlei Gestirne und Dinge gebe, sondern damit ein Raum sei für den ‚Bund‘, für das Ja der Liebe zwischen Gott und dem ihm antwortenden Menschen. Das Versöhnungsfest stellt diese Harmonie, diesen immer wieder durch die Sünde gestörten Weltsinn je wieder her ... Das Hohepriesterliche Gebet Jesu ist Vollzug des Versöhnungstages, das gleichsam für immer zugängliche Versöhnungsfest Gottes mit den Menschen.²⁴

Das Hohepriesterliche Gebet Jesu gehört aufs Engste mit seiner Hingabe des Lebens zusammen; es macht die Innenseite der Ereignisse in Jerusalem und auf Golgotha aus. Im Leben der Kirche sowie in der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Sakramente teilt sich die Frucht des versöhnenden Handelns Jesu den Menschen aller Räume und Zeiten mit, so sie sich im Glauben dafür öffnen.

8. Zusammenfassung

Viele Linien führen, so lässt der zweite Teil des Jesusbuches J. Ratzingers erkennen, auf den Tod Jesu am Kreuz und auf seine Auferstehung zu oder gehen von dort aus. Wie der christliche Glaube er- und bekennt, ist das *triduum paschale* der Wende- und Mittelpunkt der Geschichte der Welt und der Menschheit. Am 21. August 2005 hat Papst Benedikt XVI. bei der großen Eucharistiefeier auf dem Marienfeld in Köln zum Abschluss des Weltjugendtages eine Predigt gehalten, in der er auch folgende Sätze sprach:

Indem er [Jesus im Abendmahlssaal; W. L.] Brot zu seinem Leib und Wein zu seinem Blut macht und austeilt, nimmt er seinen Tod vorweg, nimmt er ihn von innen her an und verwandelt ihn in eine Tat der Liebe. Was von außen her brutale Gewalt ist – die Kreuzigung –, wird von innen her ein Akt der Liebe, die sich selber schenkt, ganz und gar. Dies ist die eigentliche Wandlung, die im Abendmahlssaal geschah und die dazu bestimmt war, einen Prozess der Verwandlungen in Gang zu bringen, dessen letztes Ziel die Verwandlung der Welt dahin ist, dass Gott alles in allem sei [vgl. 1 Kor 15, 28]. Alle Menschen warten immer schon irgendwie in ihrem Herzen auf eine Veränderung und Verwandlung der Welt. Dies nun ist der zentrale Verwandlungsakt, der allein wirklich die Welt erneuern kann: Gewalt wird in Liebe umgewandelt und so Tod in Leben. Weil er den Tod in Liebe umformt, darum ist der Tod als solcher schon von innen her überwunden und Auferstehung schon in ihm da. Der Tod ist gleichsam von innen verwundet und kann nicht mehr das letzte Wort sein. Das ist sozusagen die Kernspaltung im Innersten des Seins – der Sieg der Liebe über den Hass, der Sieg der Liebe über den Tod. Nur von dieser innersten Explosion des Guten her, die das Böse überwindet, kann dann die Kette der Verwandlungen ausgehen, die allmählich die Welt umformt. Alle anderen Veränderungen bleiben oberflächlich und retten nicht. Darum sprechen wir von Erlösung: Das zuinnerst Notwendige ist geschehen, und wir können in diesen Vorgang hineintreten.

Man kann diese Sätze als die Mitte des Denkens und Sprechens J. Ratzingers verstehen. Und das Jesusbuch ist, zumal in seinem zweiten Teil, eine breit entfaltete Meditation dieser Botschaft. Darauf in vielen Variationen hingewiesen zu werden, erlebt der Leser dieses Buches, das J. Ratzinger, Papst Benedikt XVI., den Christen, ja allen Menschen geschenkt hat. Im vorliegenden Beitrag galt es, lediglich auf das eine oder andere Motiv hinzuweisen, das in seine Ausführungen eingewoben ist.

²⁴ Ebd. 96 f.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 2 · 2011

ABHANDLUNGEN

Bernd Irlenborn

Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung 161

Knut Wenzel

Theologische Implikationen säkularer Philosophie?

Vom „Kampf um Anerkennung“ zur Anerkennung unbedingten
Anerkanntseins

182

Traugott Koch

Die Naturwissenschaft, die Lebenswelt und das Wunder des Lebens

201

Jan-Heiner Tück

„Bei Gott gibt es keine Gewalt“. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik
theologisch zu denken gibt

222

BEITRAG

Werner Löser S.J.

Gestalt und Botschaft Jesu. Einige Beobachtungen zum zweiten Teil
des Werkes Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“

254

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. DR. BERND IRLENBORN

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: b.irlenborn@theol-fakultaet-pb.de

PROF. DR. KNUT WENZEL

Johann Wolfgang Goethe-Universität
FB 07 – Katholische Theologie
Professur für Dogmatik und
Fundamentaltheologie
Grüneburgplatz 1
60323 Frankfurt am Main
E-Mail: K.Wenzel@em.uni-frankfurt.de

PROF. DR. TRAUGOTT KOCH

Wendlohstraße 86H
22459 Hamburg

UNIV.-PROF. DR. JAN-HEINER TÜCK

Institut für Dogmatische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
E-Mail: jan-heiner.tueck@univie.ac.at

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

VOEGELIN, ERIC, *Realitätsfinsternis*. Berlin: Matthes & Seitz 2010. 158 S., ISBN: 978-3-88221-606-7.

Eric Voegelin (= V.), der Verf. der vorliegenden geschichtsphilosophischen Diagnose, lebte von 1901 bis 1985: zunächst in Wien, später in den USA. Zwischendurch, von 1958 bis 1969, war er als später Nachfolger von Max Weber Professor für Politische Wissenschaften am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München. Für sein Denken war eine mehrdimensionale Perspektive charakteristisch. Er bezog in die Darstellung der gesellschaftlichen Ordnungen in wesentlicher Weise auch historische, philosophische und schließlich theologische Überlegungen ein. Dass er dies in ausgiebiger Weise tat, lässt sich aus der kleinen, späten Schrift „Realitätsfinsternis“ erkennen. Sie liegt hier in deutscher Übersetzung vor. Der Titel der englischen Fassung lautet „The Eclipse of Reality“. Die Übersetzung des wahrlich nicht einfachen Textes V.s wurde in eindrucksvoller Qualität von Dora Fischer-Barnicol erstellt. V. hat den Text zunächst für einen Nachfolgebnd. zu dem Werk „Order and History“ verfasst, der 1971 erscheinen sollte. Gleichwohl hat V. danach an ihm noch weitergearbeitet. So entstand ein Typoskript, das in den Hoover Institution Archives (Box 76, Folder 5, Voegelin Papers) aufbewahrt ist. Die ersten 15 Seiten wurden schon einmal von V. in einer Gedenkschrift für Alfred Schütz veröffentlicht. Der komplette, ins Deutsche übersetzte Text liegt nun im Buch vor. Er findet sich auf den Seiten 5 bis 108. Auf den dann folgenden Seiten 109 bis 156 ist eine von Peter J. Opitz verfasste Hinführung zu V.s Gedanken sowie seine werkgeschichtliche Einordnung beigegeben.

Der Text ist nicht leicht lesbar. Dies ist nicht zuletzt dadurch bedingt, dass er nicht „aus einem Guss“ abgefasst, sondern eine lockere Zusammenfügung mehrerer Einheiten ist. Dieses Vorgehen mag gleichwohl dadurch als gerechtfertigt erscheinen, dass sich das Leitanieliegen erkennbar immer wieder neu, freilich in wechselnden Facetten zeigt. Die These, die der Verf. vertritt – auf dem Hintergrund sehr ausführlicher Detailanalysen, die in zahlreichen, umfangreichen Bdn. vorliegen –, bedeutet für jeden selbstbewussten und modernen Menschen eine reine Provokation. Sie lautet: Der Mensch ist sich der Fähigkeit und Möglichkeit seiner freien Selbstbestimmung bewusst geworden und hat sie ergriffen. Im Lichte dieser Grundentscheidung versteht er sich nun selbst und deutet er die Wirklichkeit überhaupt. Er zieht von daher seine Lebensbahnen, und er gestaltet die Welt und alle ihre Einrichtungen in dieser Perspektive. So entsteht eine zweite Realität, die die ursprünglich gegebene und auch zugängliche erste Realität überdeckt und in Vergessenheit geraten lässt. Die zweite Realität aber hat tendenziell etwas Utopisches und auch Radikales. Und so ist der Boden bereitet für Gesellschaftsordnungen, die im Extremfall etwas Totalitäres in sich tragen. Die neuzeitliche Geschichte hat schon gezeigt, dass diese Analysen nicht aus der Luft gegriffen sind, sondern bisweilen bittere Realität geworden sind.

Wie sich derartige Entwicklungen dargestellt haben, zeigt der Autor durch die exemplarisch herausgegriffenen Analysen einiger Vorlesungen von Friedrich Schiller und der geschichtsphilosophischen Konzepte von Auguste Comte. In deren Hintergrund taucht nicht selten Joachim von Fiore mit seiner Lehre von den drei Weltzeitaltern auf. Aber nicht nur philosophiegeschichtlich, sondern auch in phänomenologischen Analysen zum Verhältnis von Vernunft und Existenz legt V. seine Gedanken vor. Der ursprüngliche Akt, in dem der Mensch sich entscheidet, sein Leben im Sinne der zweiten Realität zu leben, ist die Inanspruchnahme einer Freiheit, die sich letztlich durch vorgegebene Gott-Welt-Mensch-Ordnungen nicht mehr eingrenzen lassen will. In Wahrheit aber ergeben sich aus dieser Entscheidung das „kontrahierte Selbst“ und die „Realitätsfinsternis“, wie V. immer wieder formuliert.

Der Leser dieses schmalen Buches sieht sich mit einer sehr entschiedenen Skepsis der gesamten Moderne gegenüber konfrontiert. Sie gewinnt dadurch an Gewicht, dass sie von

einem weltweit prominenten Politikwissenschaftler und Gesellschaftsphilosophen in ganz origineller Weise vorgetragen erscheint. Er sieht sich in die Situation einer Entscheidung versetzt: Schließt er sich der Skepsis an, oder bleibt er beim eingespielten Arrangement mit der Wirklichkeit, wie sie ihn umgibt? Der Leser, der sich in der Welt der neueren Theologie auskennt, wird sich daran erinnern, dass die Entscheidung des modernen Menschen, sich von seinem Freiheitsbesitz her zu verstehen, vor einigen Jahrzehnten schon einmal diskutiert wurde, als Karl Rahner von der „anthropologischen Wende“ sprach und sie zustimmend, weil christlichen Gegebenheiten entsprechend, darstellte. Es gab damals freilich auch Anfragen an dieses Konzept. Es wäre im Übrigen aufschlussreich, wenn man die Überlegungen des Verf.s einmal mit dem heute programmatisch vertretenen Selbstverständnis der Evangelischen Kirche in Deutschland, sie sei die „Kirche der Freiheit“, vergleiche. Sie knüpft vorwiegend an der Philosophie und Theologie Friedrich Schlegelers an, wenn sie diese Selbstbezeichnung zu erläutern unternimmt.

In ganz eigener, ja ungewohnter Weise hat die Veröffentlichung dieser Schrift eine Debatte neu angestoßen, die nach wie vor aktuell ist.

W. LÖSER S. J.

BARBOUR, JAN G., *Naturwissenschaft trifft Religion. Gegner, Fremde, Partner?* [When Science meets Religion <dt.>]. Aus dem Englischen übersetzt von *Regine Kather*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 224 S., ISBN 978-3-525-56003-7.

Das Verhältnis Naturwissenschaft – Theologie kann ganz verschieden ausbuchstabiert werden. Jan Barbour (= B.) vertritt eine vierfache Typologie: Konflikt, Unabhängigkeit, Dialog, Integration. Unter ‚Konflikt‘ versteht er z. B. die Extreme des scientifischen Materialismus und des religiösen Fundamentalismus. Beides lehnt Barbour ab. Die drei übrigen Kategorien enthalten nach ihm jeweils Wahrheitsmomente, wobei er selbst Dialog und Integration favorisiert. Unter ‚Unabhängigkeit‘ würde er z. B. die Position Karl Barths und seiner Schüler verstehen, ferner bestimmte Sprachspieltheoretiker, die einfach davon ausgehen, dass Glaubensaussagen und wissenschaftliche Aussagen auf einer ganz anderen Ebene liegen bzw. einem ganz anderen Sprachspiel angehören.

Unter ‚Dialog‘ versteht B. die Möglichkeit, Methoden in beiden Bereichen analogisch zu vergleichen, um über diese Brücke ins Gespräch zu kommen. ‚Integration‘ kommt nach B. in drei Versionen vor: a) als natürliche Theologie, b) als Theologie der Natur, c) als allumfassende Metaphysik, wofür bei ihm Whiteheads Prozessphilosophie steht.

a) Natürliche Theologie wird heute meist nicht mehr als Ort strenger Gottesbeweise gesehen, sondern als der Versuch, die Existenz Gottes plausibel zu machen – jedenfalls plausibler als seine Nichtexistenz. Ausgangspunkt einer natürlichen Theologie ist nach B. die Erfahrung innerhalb der Naturwissenschaft. b) Theologie der Natur nimmt die Offenbarung als gegeben und fragt, wie wir die Inhalte der Offenbarung auf dem Hintergrund unseres modernen Naturwissens zur Geltung bringen können. c) Allumfassende Metaphysik fragt nach generellen Begriffsrastern (wie z. B. Whiteheads „actual entities“), die auf Gott und Welt gleichermaßen anwendbar sind, ohne ihre Differenz einzuebnen.

Das vorliegende Buch ist sehr reichhaltig. Es wurde von einem der besten Fachmänner in Sachen „Science and Religion“ geschrieben, der sich seit Jahrzehnten einen Namen gemacht hat und nun, nachdem er fast 90 Jahre alt ist, eine Summe bildet. Zwar sagt er im Vorwort, dass es sich um eine Einführung handle; die unpräzise, klare Sprache macht das Buch auch tauglich für diesen Zweck. Trotzdem wird man mehr dahinter vermuten als die Volksausgabe anderweitig besser dargestellter Inhalte. Man kann durchaus davon ausgehen, dass hier jemand die Summe seines Denkens aufzeigt.

Das Buch ist gegliedert in sechs Kap., die jeweils nach dem genannten Raster von vier Kategorien und, im Fall der letzten, von drei Unterkategorien ausgehen. Obwohl diese Einteilung manchmal etwas schematisch wirkt, bekommt man doch einen umfassenden Überblick über verschiedene Themen und die jeweils diskutierten Positionen. Kap. 1 entfaltet und rechtfertigt diese vierfache Einteilung. Kap. 2) handelt über „Astronomie und Schöpfung“, also etwa Fragen der „creatio ex nihilo“, der Bedeutung von Kontinenz und Gesetzlichkeit in der von der Physik beschriebenen Kosmologie, über das Anthropische Prinzip usw. Kap. 3 handelt über die „Implikationen der Quantenphysik“,

über Holismus, die Rolle des Beobachters, die behauptete Affinität der Quantentheorie zur östlichen Mystik usw. Kap. 4 geht über „Evolution und fortdauernde Schöpfung“, da es sich zu Recht eingebürgert hat, in diesem Zusammenhang die Lehre von der „*creatio continua*“ einzubringen. Kap. 5 ist etwas buntscheckig: „Genetik, Neurowissenschaften und die menschliche Natur“. Man fragt sich hier manchmal, ob wir uns noch im Bereich der Naturwissenschaft bewegen oder nicht vielmehr in die Anthropologie übergewechselt sind. Kap. 6 „Gott und Natur“ handelt wesentlich über die Frage, wie wir es verstehen sollen, dass Gott imstande ist, auf dem Niveau der Natur einzugreifen, ob wir seine Allmacht angesichts des vermehrten Naturwissens neu interpretieren müssen usw. Ich möchte nun im Folgenden nicht den unglaublichen Reichtum dieses Buches verkürzt wiedergeben, was ohnehin unmöglich wäre, sondern ich möchte auf ein prinzipielles Problem aufmerksam machen, das ein angelsächsisches Denken nach wie vor von einem kontinentaleuropäischen trennt.

Nach einer zumindest in der katholischen Theologie herrschenden Überzeugung lassen sich empirische Wissenschaft und Theologie nur über die Brücke einer tragfähigen Metaphysik vermitteln. Man akzeptiert allgemein, dass Naturwissenschaft – methodisch gesehen – atheistisch vorgeht. Das würde heißen, dass es keinen direkten Übergang gibt, auch nicht z. B. B.s Versuch, natürliche Theologie auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft zu gründen. Tatsächlich hat keiner der bekannten katholischen Theologen einen solchen Versuch unternommen, sondern sie setzen zumeist in der Anthropologie an. Bei B. liegt also ein ganz anderes Konzept zugrunde. Die Metaphysik kommt bei ihm zwar in Form des whiteheadschen Prozessdenkens vor – jedoch mehr wie etwas, was man *auch* noch tun kann. Metaphysik ist eine *zusätzliche* Möglichkeit. Eine andere Möglichkeit ist – wie erwähnt – direkt von der Naturwissenschaft zur Theologie überzugehen.

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass dies äußerst problematisch ist. Wenn man versucht, von der Naturwissenschaft direkt in die Theologie hineinzukommen, hat man große Chancen, die Naturwissenschaft metaphysisch zu überfrachten und zugleich damit Gott zu naturalisieren. Nur so funktioniert der Übergang. Aber das ist erstlich nicht nachvollziehbar.

B. erwähnt viele Autoren, wie z. B. Arthur Peacocke, Philip Clayton oder Niels Gregersen, die einen solchen direkten Brückenschlag von der Naturwissenschaft her versuchen, indem sie Begriffe wie ‚Information‘, ‚Emergenz‘, ‚Selbstorganisation‘, ‚Abwärtsverursachung‘ usw. gebrauchen. Alle diese Begriffe sollen rein naturwissenschaftlich-materialistisch definiert sein, dennoch aber eine Brücke zur Theologie bieten.

Worauf das hinausläuft, mag am Begriff der ‚Information‘ verdeutlicht werden: Solche Theologen fangen meist damit an, die Gene als Informationsträger rein kausal zu definieren; weil aber dieses Konzept zu schwach ist, gehen sie, ohne es kenntlich zu machen, zur Information im Sinne menschlicher Kommunikation über, verlassen also die Naturwissenschaft. Sind sie nun im Bereich der Sinnperspektiven angelangt, so übertragen sie diesen semantisch angereicherten Informationsbegriff wieder zurück auf den Kosmos, der dann auch zum Sinnzusammenhang mutiert, welcher des Weiteren durch einen höchsten Sinn = Gott garantiert werden soll. Darin stecken offenbar gleich zwei Kategorienverwechslungen.

Ganz entsprechende Übertragungen und Gegenübertragungen finden mit dem Begriff der ‚Abwärtsverursachung‘ statt. Diese wird zunächst rein materialistisch als Wirkung des Ganzen auf die Teile bestimmt. Sodann findet die sinnhafte Anreicherung statt, indem Freiheitsgeschehen und Motivkausalität als Sonderfall dieser Abwärtsverursachung gesehen wird (was sie nicht sind). Die so angereicherte Vorstellung wird dann rückwärts wieder auf den Kosmos projiziert, der dann im Letzten von Gott verursacht sein soll – auch im Sinne einer ‚downward causation‘. Dies sind alles Fälle schlechter Metaphysik im kantischen Sinn. Harmlose empirische Begriffe werden unter der Hand zu Totalitätsbegriffen und überbrücken nur scheinbar den garstigen Graben zwischen Naturwissenschaft und Theologie.

B. scheint sich an solchen Verschleifungen nicht zu stören, auch nicht daran, dass der Begriff der ‚Emergenz‘ in der Diskussion extrem vieldeutig gebraucht wird. Selbst die fundamentale Differenz zwischen starker und schwacher Emergenz wird z. B. von

Clayton und Gregersen ständig unterlaufen – abgesehen davon, dass man sich schon fragt, was das Emergenzkonzept überhaupt mit Theologie zu tun haben soll: wurde es doch eingeführt, um das Verhältnis verschiedener Hierarchieebenen und das Entstehen von Neuem *materialistisch* zu deuten, indem man auf etwas Geistiges wie den *élan vital*, die Entelechie oder die Wirksamkeit Gottes verzichtete. Welche Attraktivität ein solches Konzept für die Theologie haben sollte, ist nicht leicht zu sehen.

Prinzipiell führen diese Kurzschlüsse zwischen Naturwissenschaft und Theologie sowohl dazu, Naturwissenschaft metaphysisch zu überfrachten, als auch dazu, Gott zu naturalisieren. Auf Ersteres habe ich hingewiesen. Letzteres wird bei B. öfter deutlich, ohne dass er sich hieran zu stören scheint. Zum Beispiel berichtet er davon, dass für Peacocke die Welt Gottes Leib sei und Gott die Seele der Welt. Das ist glatter Pantheismus und es ist völlig unverständlich, weshalb B. diesen Pantheismus nicht kritisiert, wo er sonst doch immer auf der Transzendenz Gottes besteht! Ebenso kritisiert er mit keinem Wort die Forderung Claytons, den Menschen (Intentionalität und Erlebnisqualitäten inklusive!) zu naturalisieren, wo er doch sonst immer auf der Unreduzierbarkeit des Psychischen beharrt. Das Metaphysikproblem wird eben in seiner fundamentalen Bedeutung nicht gesehen.

Tendenziell – nicht im Einzelnen! – gibt es offenbar nach wie vor eine Differenz zwischen angelsächsischem und kontinentaleuropäischem Denken. Die Angelsachsen sind tendenziell wissenschaftsgläubig. Dieser Wissenschaftsglaube dominiert z. B. mit einer enormen Wucht die gesamte Leib-Seele-Debatte in der Analytischen Philosophie, die auf materialistischen Dogmen wie dem Supervenienzprinzip und der Lehre von der kausalen Geschlossenheit der Welt beruht. Demgegenüber haben angelsächsische Theologen nicht etwa eine wissenschaftskritische Haltung, wie wir das von unseren Theologen gewohnt sind, die sich z. B. an Adorno, Heidegger oder Habermas orientieren, sondern sie sind oft genauso wissenschaftsgläubig wie ihre materialistischen Gegner. Nur das erklärt ein Phänomen, das sich hoffentlich nicht auch bei uns breitmachen wird, der sogenannte „naturalistic faith“, den z. B. Peacocke, Clayton und Gregersen vertreten und an dem B. keinerlei Anstoß nimmt. Solche Theologen bekennen sich ohne Wenn und Aber zum Naturalismus und glauben, dennoch Theologen bleiben zu können, weil sie eben der irrigen Meinung sind, Naturwissenschaft habe von sich aus eine immanente Tendenz auf das Religiöse. Aber wer solches vertritt, muss nicht nur von den genannten Extrapolationen Gebrauch machen; er kann auch den schlichten Sachverhalt nicht erklären, weshalb Naturwissenschaft den Atheismus ständig neu anfacht. Das ist nur verständlich, wenn die These vom methodischen Atheismus der Naturwissenschaft stimmt, ein Atheismus, der dann eben oft in einen ontologischen umkippt.

Dies ist zwar eine Kritik, aber nicht an B. speziell und vor allem keine Globalkritik an diesem sonst sehr klugen Buch, das alles Wesentliche kennt und behandelt, was es in der Science-and-Religion-Debatte zu behandeln und zu wissen gibt. Im Übrigen scheint B. die genannten katastrophalen Auffassungen nicht wirklich zu teilen; er nimmt nur weiter keinen Anstoß daran, weil das wohl in einer prinzipiell wissenschaftsgläubigen Kultur ebenfalls anstößig wäre.

H. D. MUTSCHLER

EHLEN, PETER/HAEFFNER, GERD/RICKEN, FRIEDO, *Philosophie des 20. Jahrhunderts* (Grundkurs Philosophie; 10). Stuttgart: Kohlhammer, 3. Auflage 2010. 463 S., ISBN 978-3-17-020780-6.

Neuaufgaben werden üblicherweise nicht angezeigt; doch dieser Bd. der eingeführten Reihe bildet eine Ausnahme. Die 2. durchgesehene Auflage von 1993 (Coreth/Ehlen/Haeffner/Ricken) hatte einen Umfang von 244 S. Jetzt sind es fast doppelt so viele. Die Autoren haben sich nämlich nicht mit einer Durcharbeitung des Textes und der Aktualisierung von Werkeangaben wie Literaturhinweisen begnügt. Neu geschrieben oder ganz neu aufgenommen wurden die Abschnitte zu H. Arendt, M. Blondel, M. Buber, E. Cassirer, J. Derrida, F. Ebner, H.-G. Gadamer, N. Hartmann, Neothomismus, F. Rosenzweig, S. Weil und A. N. Whitehead; N. Berdjaew, S. L. Frank, J. Habermas, N. Luhmann, J. Rawls, L. Schestow, O. Spengler, Ch. Taylor, C. Schmitt und M. Weber; die Kapitel über den Pragmatismus (Ch. S. Peirce, W. James, J. Dewey, R.

Rorty, R. B. Brandom), die Wissenschaftsphilosophie (K. R. Popper, Th. S. Kuhn) sowie über Realismus und Antirealismus (W. Sellars, S. A. Kripke, H. Putnam, Th. Nagel); schließlich die Ausführungen zu D. C. Dennett, J. R. Searle, P. Grice, M. Dummet und D. Davidson.

Die Stofffülle ist in zehn (alphabetisch gezählte) Kap. gegliedert, um die Sach- und Schulzusammenhänge bei den jeweiligen Diskussionen zu verdeutlichen: *A.* Von der Phänomenologie zur Hermeneutik (I. E. Husserl bis VII. J. Derrida); *B.* Denken aus dem dialogischen Bezug (F. Ebner bis G. Marcel); *C.* Philosophie der Existenz (M. Blondel bis A. Camus). *D.* Philosophische Anthropologie und Kulturtheorie (E. Cassirer bis H. Arendt und Humanwissenschaften mit philosophischem Anspruch, von S. Freud bis O. Spengler); *E.* Neue Formen der Metaphysik (A. N. Whitehead bis E. Bloch). *A.–E.* hat *G. Haeffner* geschrieben, außer den Beiträgen zu Schestow, Berdjaew, Frank und Bloch. Diese und *F.* hat *P. Ehlen* übernommen. *F.* Philosophie der Gesellschaft und politische Philosophie (W. I. Lenin bis J. Rawls); der Rest stammt von *F. Ricken*: *G.* Pragmatismus; *H.* G. Frege und die Anfänge der Analytischen Philosophie in Cambridge (bis B. Russell); *I.* L. Wittgenstein; *K.* Oxford-Philosophie (G. Ryle bis M. Dummett); *L.* Der Wiener Kreis und die Folgen (R. Carnap bis D. Davidson); *M.* Wissenschaftsphilosophie; *N.* Realismus und Antirealismus; *O.* Rückblick auf die Analytische Philosophie: Semantik und Ontologie.

Ein Referat der Referate ist unmöglich, unangebracht eine Auswahldiskussion. Naturgemäß hat der Rez. dort, wo er am meisten zu lernen hatte, zur Analytischen Philosophie, zugleich am deutlichsten die Grenzen empfunden, die nicht bloß ihm, sondern auch solch einführender Vermittlung gesetzt sind. Gleichwohl ist und bleibt sie unersetzlich. Und sich dieser wenig gedankten Mühe zu unterziehen verdient um so mehr Dank, wenn man, wie hier der Fall, durchaus das Sokrates-Wort über den hermetischen Heraklit adaptieren möchte (Diogenes Laertius II, 22): Was ich beurteilen kann, finde ich trefflich, darum glaube ich das auch von den Partien, wo ich weniger kompetent bin. J. SPLETT

WEIL, SILVIE, *André und Simone – die Familie Weil* [Chez les Weil. André et Simone <dt.>]. Aus dem Französischen von *Ellen D. Fischer*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2010. 223 S./Ill., ISBN 978-3-86583-372-3.

Übersetzerin und Verlag liefern uns einen reizvollen Nachtrag zu der „Standard-Biographie“ Simone Weils von Simone Pétrement (ThPh 83 [2008], 590–591). Dort taucht gegen Ende, in New York, Andrés Tochter Silvie auf, von ihrer Tante vor der Geburt „Patapon“ genannt, entzückt willkommen geheißen, liebevoll umsorgt (vor allem rät sie sehr zur Taufe – 655–657) und den Großeltern als „eine andere Quelle des Trostes“ zugewiesen (dort 660, hier: 24). Sie (= S. W.) hat dann in Frankreich und den USA klassische wie französische Philologie gelehrt, bis sie sich ganz dem Schreiben widmet: Novellen, ein Theaterstück, Jugendromane. 2009 erschien die Erzählung *Chez les Weil* (nach 222f., S. 4, fehlt der Originaltitel).

Eine fortlaufende Erzählung erwartet den Leser nicht, sondern eher etwas wie – kein Album – ein Schuhkarton voll Fotos (die 20 Foto-Seiten des Buchs sind eine eigene Freude) oder Spiegelscherben, in scheinbar beliebigem, höchst kunstvollem Durcheinander: eigene Erinnerungen, Erzähltes, Begegnungen mit Simone-Verehrern, Familienanekdoten und -legenden, Kurioses, Schmerzliches... Ungefähr in der Mitte stehen die Zeilen, die man schon auf dem Rückumschlag liest: „Das Genie hatte zwei Häupter. Mein Vater hatte einen Doppelgänger ..., ein Gespenst zur Doppelgängerin. Denn war meine Tante eine Heilige, doch, ja, so war sie außerdem ein Double meines Vaters, dem sie wie ein weiblicher Zwilling glich. Für mich ein schreckerregendes Double, da ich ihm so ähnlich sah. Ich glich der Doppelgängerin meines Vaters.“ – Es geht natürlich nicht bloß um Simone, sondern um die Weils; aber bei denen geht es doch immer wieder um sie. „Einen Monat vor deinem Tod schriebst du, allein deine Eltern könnten dich wieder ‚zusammenleimen‘. Dein Tod hat deine Familie für immer auseinandergebrochen. Wir haben als Stücke gelebt, die nicht mehr miteinander verleimt waren“ (143). Korrigieren will S. W. die offizielle Lesart von den „liberalen Juden ohne religiöse Praxis“ und der „Traumatisierung“ der kleinen Simone durch die „abstoßende“, „allzu strenge“ Fröm-

migkeit von Großmutter Weil (54f.). Für ihre „traurige, zartfühlende“ Urgroßmutter Eugénie ergreift sie Partei gegen deren Schwiegertochter Selma, die ihr mit Antipathie begegnete. Überhaupt recherchiert sie die Familiengeschichte von galizischer wie elsässischer Seite; sie erarbeitet sich das Judentum der Vorfahren von Grund auf, Hebräisch lernend, und gewinnt den Raschi zum Gefährten (208). – In einer der Spiegelscherben: Offenbarung (203–207), erklärt Simone ihr gar, sie sei ihre Tochter – und zeigt ihr damit beglückend ihren „wahr[e]n Platz in der Familienkonstellation“. Im Zentrum indes steht doch der Vater André, angefangen von der Sorge des kleinen Mädchens, passenden Gesprächsstoff für ihn zu finden (40), bis zu den mühsamen Spaziergängen, wo sie, sagt er, „einen alten, blinden und tauben Hund [ausführt], der nach jedem dritten Schritt stehenbleiben muss“ (einen alten Gaul, repliziert sie – 190). Ein Kabinettstück schildert die Verleihung des Kyotopreises, bei dem sie ihn (die Mutter ist schon verstorben) begleitet. – Das Schluss-Bild: S. W. im Kirschblütengestöber in Yokohama. Zuerst wie ekstatisch „high“, bis zum Umschlag in ein Sich-Entgleiten [„lost ...“], in Erinnerung an die sterbensranke Mutter unter einem blühenden Kirschbaum; an die Großeltern seinerzeit in New York, ähnlich „analphabetisch“ wie jetzt sie; an das Grab der Eltern unter Kirschen ... Doch wie man Silvie Weil inzwischen kennengelernt hat, mit ihrer charmanten Chuzpe (die sie selbst natürlich ihren Hauptpersonen attestiert), ihrer Offenherzigkeit wie Diskretion, gibt es noch einen Epilog: Ein Mann, „äußerst sympathisch“, hat ihr nach Gesprächen im Rahmen seines Simone-Projekts freundlich unbefangen erklärt, wie glücklich er sei, sie – bei diesen Großeltern und Eltern – erblich unbelastet gefunden zu haben. „Somit hätten André und Simone den der Familie Weil zugestandenen Vorrat an grauen Zellen aufgebraucht? – Ja, so in etwa ...“ (220). J. SPLETT

RELIGIÖSE ERFAHRUNG. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie. Herausgegeben von *Thomas M. Schmidt / Siegfried Wiedenhofer*. Freiburg i. Br./München: Verlag Karl Alber 2010. 311 S., ISBN 978-3-495-48401-2.

Geburtstage sind Anlässe zum Feiern – insbesondere dann, wenn es sich um einen runden Geburtstag handelt. Dabei ist es im akademischen Betrieb üblich, die Jubilare durch einen Sammelbd. zu ehren. Das zu besprechende Werk mit dem Titel „Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie“ wurde von *Thomas M. Schmidt* und *Siegfried Wiedenhofer* gemeinsam herausgegeben. Es geht zurück auf ein Symposium, das 2007 anlässlich des achtzigsten Geburtstages von *Richard Schaeffler* im Mai 2006 durchgeführt wurde und nicht nur den Jubilar ehren wollte, sondern den kritischen Dialog mit ihm fortführen will. Insofern können die Ansprüche dieses Sammelbds. als durchaus ambitionierter gegenüber vielen anderen gewertet werden.

Richard Schaeffler kommt gleich im ersten Aufsatz zu Wort, in dem er die These vertritt, dass die Transzendentalphilosophie eine Geschichte hat, und von der Antike bis in die Gegenwart hinein sich solche Ansätze finden lassen. Dabei war die „Transzendentalphilosophie der Alten“ als Ontologie konzipiert, die nach Prädikaten suchte, welche auf alle Objekte anwendbar sind und alle Zuschreibungskontexte transzendiert. Kant transformierte die transzendente Fragestellung, indem er die Frage nach der Gegenstandskonstitution und der objektiven Geltung der so konstituierten Gegenstände stellte. Nach Schaeffler ist die nächste Stufe in der transzendentalen Hierarchie die Erweiterung der Frage durch eine Dialogtheorie, die es gestattet, die Wirklichkeit als gleichberechtigtes Moment mit dem Subjekt zu denken. Gott bildet auch in dieser Transzendentalphilosophie den „höchsten Punkt“, d. h. den systematisch alle anderen transzendentalen Begriffe wie Selbst und Welt synthetisierenden Begriff. *Gunther Ludwig* wendet Schaefflers Theorie der Erfahrung auf Probleme des interreligiösen Dialogs in Indien an. Hierbei zeigt sich, dass mit den Konzepten der Theorie sowohl individuelle als auch kollektive Konfliktsituationen rekonstruiert werden können, wie Ludwig durch das Beispiel „Henri Le Saux“ und die Skizze des interreligiösen Dialogs zwischen Christentum und *advaita vedanta* zeigt. *Hansjürgen Verweyen* steuert ein Manuskript zu einem Vortrag bei, den er als Korreferent mit Richard Schaeffler im WS 1966/67 hielt. Das Thema dieses Diskussionspapiers ist die Frage des Verhältnisses zwischen dem atheistischen Humanismus Sartres und dem christlichen Humanismus. Für Verweyen

zeigt sich, dass Sartres Existenzialismus dem Phänomen der Verzweiflung nicht radikal genug auf den Grund geht. *William J. Hoye* greift die von Schaeffler verwendete Metapher vom Lesen im Buch der Welt auf und erläutert ihre geschichtlichen Hintergründe. Besonderer Wert wird bei dieser Darstellung auf die Rolle der Buchmetapher in der Auseinandersetzung zwischen Galilei und den Theologen der Inquisition gelegt. Dabei zeigt sich, dass die Metapher die Präsenz Gottes in der Welt zu präzisieren vermag, dass sie aber nicht dazu geeignet ist, unsere Welterkenntnis zu erläutern. *Oliver J. Wiertz* gibt eine Standortbestimmung von Schaefflers Religionsphilosophie vor dem Hintergrund der Geschichte der analytischen Religionsphilosophie und avisiert eine Erweiterung bzw. Vertiefung von Schaefflers Ansatz durch die kohärenzielle Rechtfertigungstheorie, weil diese Schaefflers Intuitionen am angemessensten aufnehmen kann. *Günter Krucke* setzt sich kritisch mit dem Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Schaeffler auseinander und konstatiert eine Differenz, die sich philosophisch nicht auflösen lässt und die den Beitrag einer transzendentalen Religionsphilosophie für die Theologie aufzulösen droht. Die Differenz lässt sich so beschreiben: Die Philosophie liefert formale Gottesbegriffe, die Theologie und die religiöse Erfahrung aber verwenden materiale bzw. gehaltvolle Gottesbegriffe, und es lässt sich zumindest philosophisch nicht mehr rechtfertigen, dass der formale Begriff den materialen Begriff enthält. *Friedo Ricken* reflektiert ebenfalls auf das Verhältnis von Religion und Philosophie. Religionen liefern umfassende Weltdeutungen, die Rolle der Philosophie besteht hier nach Ricken vor allem darin, die Religion vor Selbstmissverständnissen zu bewahren. Allerdings, so merkt Ricken unter Berufung auf Schaeffler an, besitzt Religion selbst so etwas wie eine kritische Vernunft. Die Frage, die sich für Ricken daraus ergibt, ist, ob es über diese religionsimmanente Vernunft hinaus einer spezifisch philosophischen Vernunft bedarf und welchen Beitrag sie leisten könnte. *Bernd Irlenborn* erkundet das Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. von Religionsphilosophie und Theologie, indem er zunächst die Erfahrungstheorie Schaefflers rekonstruiert und in einem zweiten Schritt aufzeigt, wie diese für die Theologie anschlussfähig gemacht werden kann. Gott als postulatorische Idee integriert die drei Postulate der Einheit der Welt (1.), Einheit des Subjekts (2.) und universalen Geschichte (3.). Gott wird so zum einheitsstiftenden Hoffnungspostulat. Nach Irlenborn besteht zwischen dem philosophischen Gottesbegriff und dem Gottesbegriff der Offenbarung keine Konkurrenz, da beide Begriffe durch ein hermeneutisches Wechselverhältnis aufeinander verwiesen sind. *Klaus Müller* rekonstruiert die Zielsetzung Schaefflers, die Transzendentalphilosophie durch eine Geschichte der reinen Vernunft zu erweitern. Dabei konstatiert Müller ein Defizit in der Analyse des Beitrags des Subjekts bei der Vergeschichtlichung der Vernunft. Er argumentiert für den idealistischen und durch Dieter Henrich als Referenzautor verbürgten Gedanken, dass Geschichtlichkeit und Unverfügbarkeit des Subjekts simultan hervorgehen. Somit muss das Unbedingte, als Quelle der Unverfügbarkeit des Subjekts, im Bewusstsein des Subjekts anwesend gedacht werden. Müller zieht daraus die Konsequenz, dass nur eine Theologie, die sich dem monistischen Denken zuwendet, den Herausforderungen der Moderne gewachsen ist. *Tobias Trappe* liefert in seinem Aufsatz eine Auseinandersetzung mit einem wenig beachteten Thema, nämlich dem Vertrauen und seiner quasitranszendentalen Rolle, menschliches Leben zu ermöglichen. *Bernhard Nitsche* weist in seinem Aufsatz auf die jüdischen Voraussetzungen hin, die Schaeffler im Verlauf seiner Forschung immer wichtiger wurden. Die Orientierung an fragiler, gewählter Subjektivität, an praktischen Lebensvollzügen und an der konkreten Geschichte sind wesentliche Momente, die Nitsche bei Schaeffler auf seinen jüdischen Hintergrund zurückführt. *Thomas M. Schmidt* argumentiert nicht genetisch, sondern zeigt, ausgehend von dem Bedürfnis, einen allgemeinen Begriff der Religion zu rekonstruieren, dass dieser Begriff seinen Ausgang beim religiösen Bewusstsein nimmt. In einem zweiten Schritt wird das religiöse Bewusstsein als Bewusstsein Gottes bestimmt und mit einem formalen Gottesbegriff verknüpft. Diese Position, die den Gottesbegriff ins Zentrum der religionsphilosophischen Analyse stellt, wird von Schmidt unter Berufung auf einige Thesen Robert Brandoms gegen Einwände verteidigt. *Siegfried Wiedenhofer* behandelt in seinem Aufsatz die Versuche Schaefflers, Kirche als Sprachgemeinschaft zu verstehen, die ihre Mitglieder befähigt, mit spezifischen Formen der Erfahrung umzugehen. An der konkreten

Gestalt der Kirche zeige sich in exemplarischer Weise die Problemstellung des Verhältnisses von empirischer Erfahrung und dem sie überwölbende transzendente Erfahrungshorizont. An der Entwicklung des Selbstverständnisses Israels und der kontinuierlichen Weiterentwicklung dieses Verständnisses im Selbstverständnis der Kirche zeigt Wiedenhofer die fruchtbare Anwendbarkeit und die normative Reichweite des schaefflerschen Ansatzes. Jörg Wüst-Lückel macht die sprachtheoretischen Überlegungen Schaefflers fruchtbar, um daraus Impulse für eine Theologie des Gebets zu nehmen. Dabei kann eine auf Schaefflers Sprachtheorie aufbauende Rekonstruktion des Gebets als spezifisch religiöse Rede transparent machen, dass der Belanglosigkeits- oder Sinnlosigkeitsvorwurf nicht greift. Zugleich kann auch die Wichtigkeit des Gebetes deutlich gemacht werden, da diese Sprachtheorie mit ihrer subjektivitätskonstitutiven Komponente die im Gebet sichtbar werdende Dynamik der lebensgeschichtlichen Kontinuität von Subjektivität erhellen kann.

In einer abschließenden Stellungnahme geht Richard Schaeffler auf alle Aufsätze ein. Hierbei zeigt sich, dass Schaeffler sehr kritisch mit seinem eigenen Ansatz umgehen kann, Problemfelder seines transzendentalen Ansatzes nicht ignoriert und auch für konstruktive Kritik offen ist. Schaeffler präzisiert vor allen Dingen seinen Ansatz im Kontrast zu einem hegelschen Ansatz, insofern Subjektivität für Schaeffler immer in einem Modus der Unverfügbarkeit gegeben ist, der in seinen Augen durch idealistische Ansätze unterlaufen wird. Abgeschlossen wird der Bd. durch ein ausführliches Schriftenverzeichnis, das Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel, Rezensionen und Herausgeberschaften umfasst. Obgleich bei diesem Bd. die Qualität einzelner Beiträge differiert, bietet das Buch insgesamt viele interessante Anknüpfungspunkte an die Philosophie Schaefflers. So zeigt es systematische Konfliktlinien bei der Rekonstruktion religiöser Erfahrung und reflektiert die Wichtigkeit einer transzendentalen Perspektive vor dem Hintergrund der Herausforderung religiöser Überzeugungen durch den Naturalismus. Der Band stellt eine würdige Ehrung des Jubilars dar. F. KOOB

TRAKAKIS, NICK, *The End of Philosophy of Religion*. London: Continuum 2008. VIII/172 S., ISBN 1-8470-6534-1.

Die Erfahrung hat gezeigt, dass es zumeist verfrüht ist und im Nachhinein ein wenig naiv wirkt, das Ende von etwas anzukündigen. Dessen ungeachtet verkündet Trakakis (= T.) in seinem Buch das Ende der Religionsphilosophie, allerdings, wie er eilig einschränkt, nicht das Ende der Religionsphilosophie überhaupt, sondern das Ende einer bestimmten Form von Religionsphilosophie, nämlich der analytisch geprägten, und beschreibt seine Studie als einen weiteren „Nagel zum Sarg der analytischen Philosophie“ (1). Sein Ziel ist es, durch den Vergleich mit der sogenannten kontinentalen Philosophie die Schwächen analytischer Religionsphilosophie herauszuarbeiten und eine neue Vorstellung von Religionsphilosophie, ja von Philosophie überhaupt, zu skizzieren. T. beginnt dieses Vorhaben mit einer Analyse des Theodizee-Problems, wie es in der analytischen Philosophie behandelt wird. Seine These ist dabei nicht bloß die, dass die bekannten Lösungsversuche unzureichend sind, sondern dass die bloße Vorstellung einer Theodizee inakzeptabel ist (6). So stellt er zunächst verschiedene Lösungsversuche für das Problem des Übels vor, wobei vor allem Hick und Swinburne als Vorlage dienen, um dann die prinzipielle Vorstellung, es könne eine rationale Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel der Welt geben, zurückzuweisen. Denn, so T. unter Berufung auf D. Z. Phillips, auch wenn es rationale Gründe gibt, ein Übel zuzulassen, so sei doch derjenige, der es bedenkenlos zulässt, hartherzig, und auch derjenige, der sich nach reiflicher Überlegung dafür entscheide, lade Schuld auf sich und müsse um Vergebung bitten; beides aber sei nicht mit einem vollkommen guten Gott vereinbar (14). Des Weiteren sei die Annahme einer Teleologie des Leidens nicht nur inkohärent (denn sie ersetzt Moralität durch Egoismus), sondern auch gefühllos gegenüber dem Leid der Anderen, die sie als Mittel zur eigenen moralischen Entwicklung betrachtet (18). T. illustriert im Folgenden diese Kritik anhand einer Episode aus Dostojewskis „Die Brüder Karamasow“ und verweist darauf, dass die nüchterne und theoretische Beschäfti-

gung mit dem Problem des Übels negative praktische Konsequenzen habe, indem sie diese Übel legitimiere, statt ihnen ein Ende zu setzen (29). Dies zeige, dass mit dem rationalistischen Ansatz der analytischen Philosophie irgendetwas nicht stimme. Im nächsten Kap. widmet sich T. der Unterscheidung zwischen der analytischen und der kontinentalen Tradition der Philosophie, in der er den Grund für die Unzulänglichkeit analytischer Religionsphilosophie zu finden glaubt. Analytische Philosophie versteht er dabei als die Art von Philosophie, die heute üblicherweise im angelsächsischen Sprachraum verbreitet sei und auf Frege, Moore und Russell zurückgehe, während die kontinentale Philosophie ihren Ursprung auf dem europäischen Kontinent habe und sich wesentlich aus dem Denken Hegels, Husserls, Heideggers oder Nietzsches speise (33). T. demonstriert die tiefen Unterschiede zwischen beiden Formen der Philosophie anhand eines Stilvergleichs zwischen Alvin Plantinga und dem Derrida-Schüler John Caputo und folgert, dass die stilistischen Unterschiede in einer weitaus tieferen Differenz begründet sein müssen (45). Nach T. liegt diese Differenz vor allem im Selbstverständnis der Philosophie und in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft. Analytische Philosophie ist für ihn Philosophie nach dem Vorbild der Wissenschaften, nicht nur stilistisch, sondern auch strukturell und methodisch; analytische Philosophie kenne wie die Naturwissenschaften eine Vielzahl von separaten Unterdisziplinen und verfare nach den Methoden von Hypothesenbildung und Begründung (47f.). Kontinentale Philosophie hingegen orientiert sich nach T. eher an der modernen Kunst und sieht ihre Aufgabe nicht darin, Wissen zu akkumulieren, sondern neue und geistreiche Perspektiven auf die Welt zu entwickeln, ist also in gewissem Sinne anti-wissenschaftlich (51). Im folgenden Kap. überträgt nun T. diese Unterscheidung auf das Feld der Religionsphilosophie. Kontinentale Religionsphilosophie, so T. unter Berufung auf Merold Westphal und wieder John Caputo, habe eine Nähe zum biblischen Prophetentum durch den persönlichen, unzeitgemäßen und politischen Charakter ihrer Rede (55) und stehe daher im Gegensatz zur Wissenschaft. Dies sei nicht zuletzt auf das für die kontinentale Philosophie prägende Bekenntnis zum Perspektivismus zurückzuführen. Darüber hinaus habe die kontinentale Religionsphilosophie ein gänzlich anderes Gottesbild, nach dem Gott eben nicht (wie für die Analytiker) als ein Objekt wie andere verstanden werden darf und Aussagen über Gott weder als faktische Behauptungen interpretiert noch in logische Kalküle eingebunden werden können (61f.). Gott sei vielmehr das ganz Andere, ein konkretes Wesen jenseits von Existenz und Nicht-Existenz, dem wir uns existenziell, aber nicht wissenschaftlich nähern können (63ff.). T. setzt sich nun mit einigen Einwänden aus dem analytischen Lager gegen eine solche Form der Philosophie auseinander. Zunächst diskutiert er den Vorwurf, kontinentale Philosophie pflege einen unklaren und unverständlichen Stil, den er mit dem Argument kontert, was als klarer und deutlicher Stil aufgefasst werde, variere in den unterschiedlichen Traditionen (67). Anschließend geht T. auf zwei inhaltliche Einwände ein, nämlich die Unhaltbarkeit des Perspektivismus und des Antirealismus. Auch wenn T. nicht bereit ist, die Inkohärenz des Perspektivismus (bzw. Relativismus) anzuerkennen (72), so akzeptiert er doch eine solche Position als „dialectically impotent“ (72), da sich aus ihr keine Gründe ergeben können, einen anderen von der eigenen Perspektive zu überzeugen. Das allerdings ließe sich akzeptieren, wenn man das Ideal einer neutralen und unpersönlichen Vernunft aufgebe zugunsten eigener Bilder und Erzählungen, die die eigene Stellung in der Welt erklären können, auch wenn sie anderen möglicherweise nicht vermittelbar sind (73f.). Auch Einwände gegen einen religiösen Antirealismus lässt T. nicht gelten – insbesondere, da eine realistische Position für ihn bedeuten würde, die Objektivität religiösen Wissens anzuerkennen (76). Aus all dem zieht T. die Konsequenz, dass eine Annäherung der beiden philosophischen Lager notwendig ist, die in eine Überwindung des Gegensatzes von Realismus und Antirealismus, von wissenschaftlicher und prophetischer Rede münden soll. Dies erfordere, so T., einen gänzlich neuen Weg des Philosophierens. Das folgende, fünfte Kap. illustriert dann, wie man sich eine solche gänzlich neue Art des Philosophierens vorzustellen habe und lässt den Rez. etwas ratlos mit der Frage zurück, wie man den Gehalt dieses Kap. wiedergeben soll. An der Oberfläche handelt es sich um eine Interpretation des Franziskus-Romans „Der arme Mann Gottes“ von Nikos Kazantzakis, die aber bereits durch ihre Form irritiert, denn sie ist

nichts weniger als eine Abhandlung, sondern eher eine Collage verschiedener Gedanken, die sich assoziativ mit dem Text verknüpfen. In sehr lockerem, aphoristischem und stellenweise lyrischem Stil reiht T. Zitate aus dem Roman mit persönlichen Erinnerungen, Bibelstellen und Zitaten aus anderen philosophischen oder literarischen Werken aneinander, so dass zeitweise gar nicht mehr klar erkennbar ist, um wessen Text es sich eigentlich handelt. Wenn es irgendetwas Sagbares gibt, das dieses Kap. vermitteln will, dann vielleicht den radikalen Unterschied zwischen „the impoverished doctrinal gods of the philosophers and the living God who grabs his followers by the scruff of the neck, and tosses them from peak to peak until they break into a thousand pieces.“ (104) T. schließt sein Buch mit der Diagnose, dass die analytische Philosophie der Gegenwart durch ihre Systematisierung und ihre Einbindung in wissenschaftliche Institutionen ihren eigentlich philosophischen Charakter verloren habe, da sie auf der Suche nach Wissen keine Weisheit mehr kenne (113). Um der Philosophie ihre Bedeutung für das menschliche Leben und ihre Fähigkeit, existenzielle Fragen zu beantworten, wieder zu geben, plädiert T. für einen philosophischen Neuanfang jenseits wissenschaftlicher Institutionen und künstlicher Abgrenzungen einzelner Disziplinen. „Philosophy, in short, must become a way of life“ (120).

T.s Buch hinterlässt nach der Lektüre den Eindruck, dass hier etwas Richtiges erkannt, dies aber falsch verstanden wurde. Die generelle Diagnose, dass es bestimmte Strömungen in der gegenwärtigen (Religions-)Philosophie gibt, die nicht in der Lage sind, der existenziellen Bedeutung ihrer Fragen gerecht zu werden, kann man durchaus zustimmen, jedoch der theoretischen Grundlage, auf der sie aufbaut, nicht. Schon die Dichotomie von analytischer und kontinentaler Philosophie, auf die T. sich stützt, ist mehr als fragwürdig. Er schreibt: „Analytic philosophy refers to the kind of philosophy that takes Gottlob Frege, G. E. Moore and Bertrand Russell as its founding fathers, and is usually practised today in English-speaking philosophy departments. Continental philosophy describes the kind of philosophy that is derived from the European continent, especially Germany and France, and is heavily indebted to the writings of the ‚three H’s‘, Hegel, Husserl and Heidegger, as well as to the ‚masters of suspicion‘ Marx, Nietzsche and Freud“ (33). Angesichts einer solchen Definition muss man sich fragen, welchen Wert diese Kategorien noch haben können. Denn was soll überhaupt kontinentale Philosophie sein? Wie viel hat Husserl wirklich mit Hegel gemein oder mit Nietzsche? Sind nicht die Gemeinsamkeiten zwischen Husserl und Frege weitaus größer? Entgegen dieser Definition stützt sich T. in seinen Beispielen für kontinentales Philosophieren auch stets auf Vertreter der französischen Postmoderne und ihre englischsprachigen Schüler (und Nietzsche), während von den oben Genannten nie die Rede ist. Wohl aus guten Gründen, denn wie ließe sich behaupten, dass Husserl ein kontinentaler Philosoph und damit laut T. anti-wissenschaftlich ist? Nicht weniger dubios ist sein Verständnis von analytischer Philosophie, was sich schon darin zeigt, dass er in seiner Aufzählung den analytischen Philosophen *par excellence*, Wittgenstein, vergisst. Auch das dürfte seine Gründe haben, denn wie ließe sich dann ein Wittgensteinianer wie D. Z. Phillips als Gewährsmann gegen die analytische Philosophie ins Feld führen? Wie ließe sich behaupten, dass sich Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“ am Vorbild der Wissenschaften orientieren? T. hat zwei bestimmte Stiltypen in der Philosophie der Gegenwart durchaus treffend charakterisiert, aber die Etiketten, die er auf sie kleben möchte, passen einfach nicht. Es ist nicht zu bestreiten, dass bestimmte Formen der Religionsphilosophie in der Gegenwart einen streng wissenschaftlichen Charakter haben und ihnen dadurch religiöses Pathos oder existenzielle Ergriffenheit fehlt – was man bedauern kann. Doch wenn T. klagt: „[...] Philosophy of religion, pursued under the banner of science, may serve as a pastime for the leisurely classes, but not as spiritual medicine in the crises of our time“ (58), dann muss die Frage erlaubt sein, ob das denn die Aufgabe der Religionsphilosophie sein soll. Religion ist nicht Religionsphilosophie, und rationale Reflexion über religiöse Fragen kann und soll wohl auch nicht eine tatsächliche religiöse Praxis ersetzen. Ob sie sich ohne Verluste aseptisch von ihr trennen lässt, ist natürlich eine ganz andere Frage. T.s Anklage, dass manche Formen der gegenwärtigen Religionsphilosophie schal und leer wirken und damit ihrem Gegenstand nicht völlig gerecht werden, ist berechtigt, auch wenn die Begründung dieses Vorwurfs

nicht recht überzeugen will. So liegt der Wert dieses Buches wohl eher in den Fragen, die es aufwirft, als in den Antworten, die es gibt. S. GÄB

PHILOSOPHIE AN DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT. Die philosophische Lehre an der Universität Ingolstadt-Landshut-München von 1472 bis zur Gegenwart. Herausgegeben von *Hans Otto Seitschek* in Verbindung mit *Wolfgang Henckmann*, *Martin Mulsow* und *Peter Nickl*. Sankt Ottilien: EOS Verlag 2010. 381 S., ISBN 978-3-8306-7422-1.

Angestoßen von der langjährigen Sekretärin Rita Theresia Ries des 1. Lehrstuhls für Philosophie (der das Buch gewidmet ist), gestützt auf Vorarbeiten von Laetitia Böhm über Hans-Michael Körner bis zu Wolfgang Henckmann (= H.), ist nun die Darstellung durch den Assistenten am Guardini-Lehrstuhl (= S.) zu einem ersten Abschluss gebracht worden. Die fast sechseinhalb Jahrhunderte sind in sieben ungleich lange Kap. gegliedert. – I. Die Vorgeschichte von 1472 bis zur Aufhebung des Jesuitenordens 1773 (17–31) behandelt *Mulsow* nur kursorisch, weil statt summarischer Durchsicht der Lehrwerke „– man wird meist scheinbar dasselbe finden –“ (17) detaillierte Einzelstudien nötig sind, um die Ansätze einer Rehabilitierung jener Scholastik fortzuführen. 1571 ist der *Cursus philosophicus*, 1588 die gesamte philosophische Fakultät der Gesellschaft Jesu übertragen worden. In der Auseinandersetzung um die moderne Wissenschaft kommt es zu einer „katholischen Aufklärung“, wengleich, außer in der physikalischen Einzelforschung, mit „etwa fünfzigjähriger Verspätung“ (31). – II. Die letzte Ingolstädter Periode (1773–1799), behandelt von H. (33–51), der mit einem Rückblick auf den Konflikt zwischen Modernisierung und *Ratio Studiorum* beginnt, bringt einen intrigenreichen Kampf anderer Orden um die Professorenstellen, die Verschwendung des Jesuiten-Vermögens durch den Kurfürsten, zum WS 84/85 das erste deutsch gedruckte Vorlesungsverzeichnis. – H. berichtet auch über III. Landshut (1800–1826), mit Kämpfen zwischen Kantianern und Schellingianern, dann zwischen diesen und Anhängern Jacobis (53–72). – Und nun München: IV. Philosophie an der LMU bis zum Ende des 19. Jhdts. (*Nickl* = N., 73–103), von der „Ära Schelling“ (bis 41) zum Beginn der „Zweigleisigkeit“ mit G. v. Hertling, auf den sich der heutige Konkordatslehrstuhl be ruft, und, nach K. v. Prantl, C. Stumpf, gefolgt von Th. Lipps.

Ausführlicher und detaillierter fallen die drei folgenden Kap. aus: V. Bis zum Ende der Weimarer Republik. (105–158). H. setzt nochmals (V.1) bei 1894 ein: Hertling/Lipps, samt Vorstellung auch der Nichtordinarien und Privatdozenten. Dann (V.2) folgt die „Ära“ Baumker, Geysler, Külle, Becher, Hönigswald. Stichworte: Konkordatslehrstuhl, vom Psychologischen Institut zum Philosophischen Seminar II, Pädagogisches Seminar (Foerster, Fischer), Pfänder; abschließend wieder Kurzviten von Nichtordinarien und Privatdozenten. „Die Studenten waren die erste soziale Gruppe in der deutschen Gesellschaft, die sich in öffentlich wirksamer Weise für die nationalsozialistische Ideologie empfänglich zeigte“ (128: H. Titze). Um die Universität selbst geht es in Kap. VI. Zeit des Nationalsozialismus (159–222: H.), wobei die LMU nicht zu den „selbstgleichgeschalteteten“ gehört (160). „90 % von den Lehrern der Philosophie in München durften oder wollten in den Jahren 1933 bis 1945 ihre Lehrtätigkeit nicht mehr ausüben, und der unvergessliche Kurt Huber war Professor der Philosophie an unserer Universität“ (221). – VII. Philosophie in München von 1945 bis zur Gegenwart (223–369: M., H., S. u. a.). Nach einer allgemeinen Einleitung werden nacheinander behandelt der Konkordatslehrstuhl, das Philosophische Seminar II auf dem Weg zum Seminar für Logik und Wissenschaftstheorie, der Lehrstuhl II am Seminar I, das Extraordinariat (Lauth, Horstmann, Zöllner), Lehrstuhl III, der Guardini-Lehrstuhl, das Renaissance-Seminar, Lehrstuhl IV (Ökonomik), Lehrstuhl V, die Eingliederung der Lehrer der PH in Pasing. Schließlich gibt es Informationen über Privatdozenten, außerplanmäßige Professoren, Extraordinarien, Gast- und lehrbeauftragte Professoren. Angesichts der Ausweitung des Lehrkörpers konnte nicht bloß das Lehrgebot der Nichthabilitierten nicht berücksichtigt werden, sondern generell erhebt die Herausgeberschaft keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Auch nach der inzwischen erstellten 16-seitigen Ergänzung (Addenda et corrigenda), die einige Viten nachträgt, bleiben Lücken.

Der Anhang bietet dem Leser eine zweiseitige Graphik zur Lehrstuhl-Genealogie, Abkürzungsverzeichnis, Personen- und Ortsregister. Die aufgewandte Mühe verdient Anerkennung und Dank. Natürlich trifft der Kenner auf kleine Unstimmigkeiten (so der Rez. zu M. Müller wie zum Guardini-Lehrstuhl); doch berührt dies nicht sein Urteil über die Zuverlässigkeit des Berichts als solchen, so dass er es hier auch über diese Abschnitte hinaus für das Gesamtwerk vertritt. Er findet das Buch nicht bloß für den Kreis ehemaliger Studierender und Dozierender der LMU von Interesse, sondern grundsätzlich, wissenschafts- wie philosophiehistorisch. J. SPLETT

EBELING, KLAUS (HG.), *Orientierung Weltreligionen*. Stuttgart: Kohlhammer 2010. X/213 S., ISBN 978-3-17-021851-2.

Dieses Buch über die Weltreligionen stellt unter mehrerlei Rücksicht eine Besonderheit dar. Eine erste beginnt schon damit, dass es im Auftrag des Bundesministeriums der Verteidigung entstanden ist, und zwar mit dem Ziel, „den Angehörigen der Bundeswehr ein Mittel an die Hand zu geben, durch das sie einen vertiefenden, umfassenden und kompetenten Zugang zu den Religionen und ihrer Vielfalt bekommen“, wie es im Vorwort heißt (IX). Wer sich fragt, weshalb die Angehörigen der Bundeswehr ein solides Wissen über die verschiedenen Religionen benötigen, erfährt den Grund beim Weiterlesen: „Sowohl angesichts der Entwicklungen innerhalb der Bundeswehr mit ihrer zunehmenden religiösen und weltanschaulichen Pluralität als auch mit Blick auf das – richtige – Handeln in den oft religiös-kulturell fremden Einsatzgebieten der Bundeswehr ist der Bedarf an Bildung in diesem Bereich immer dringlicher geworden“ (IX). Um diesem Bedarf nun entsprechen zu können, wurde die vorliegende Schrift ins Leben gerufen. Ursprünglich war dabei nur an eine interne Handreichung für die Angehörigen der Bundeswehr gedacht, nicht aber an eine Veröffentlichung im Buchhandel. Doch wer das Buch gelesen hat, kann nur sagen: Welches Glück, dass man sich für Letzteres entschied! Andernfalls wäre eine hervorragende und bisweilen höchstinteressante Einführung in die Welt der großen Religionen einem breiteren Leser-Publikum verwehrt geblieben, dessen interreligiöser Bildungsbedarf aber kaum geringer sein dürfte als der der Bundeswehr. Dass das Buch bereits nach einem Jahr in zweiter Auflage (2011) vorliegt, scheint die Richtigkeit der Entscheidung zu einer Volksausgabe vollauf zu bestätigen.

Abgesehen vom bereits zitierten Vorwort (IX–X), das aus der Feder von Ernst-Christoph Meier, dem Direktor des auftraggebenden Sozialwissenschaftlichen Instituts der Bundeswehr in Strausberg, stammt, gliedert sich das Buch in drei unterschiedlich große Teile: in die „Einführung“ (1–12), den Hauptteil „Weltreligionen kompakt“ (13–190) und den „Epilog“ (191–204). In der „Einführung“ informiert zunächst *Klaus Ebeling*, der Herausgeber des Buches und Projektleiter des Forschungsschwerpunkts „Militär, Ethik und Innere Führung“ am gleichnamigen Institut der Bundeswehr in Strausberg, über die Intention und Konzeption des Buches (3–7) und stellt im Anschluss daran, dann zusammen mit *Hermann Schrödter* einige Überlegungen zu der Frage an: „Was heißt ‚sich im Leben orientieren‘?“ (8–12). Nach dieser existenziellen Einführung ins Thema, die sich an den „drei [kantschen] Fragen nach Wesen, Wert und Zweck menschlicher Existenz“ (8) orientiert, eröffnet sich den Leserinnen und Lesern das eigentliche Herzstück des Buches: In sechs Kap., von denen jedes etwa 30 Seiten umfasst, werden im Hauptteil sechs der großen Religionsgemeinschaften von sechs kompetenten Wissenschaftlern und einer Wissenschaftlerin vorgestellt: das Judentum von Rabbiner *Walter Homolka*, das katholische Christentum vom katholischen Moraltheologen *Josef Schuster SJ*, das Evangelische Christentum vom evangelischen Theologen *Michael Moxter*, der Islam vom Islamwissenschaftler *Stephan Conermann*, der Hinduismus von den Indologen *Konrad* und *Marion Meisig* und schließlich der Buddhismus vom Religionswissenschaftler *Manfred Hutter*. Schaut man sich den Aufbau der sechs Kap. etwas genauer an, so stößt man hier auf eine zweite Besonderheit des Buches. Jedes der Kap. ist nämlich identisch – oder fast identisch – aufgebaut (eine kleine Ausnahme bildet das Kap. „Evangelisches Christentum“), so dass das Buch als Ganzes eine ausgezeichnete Synopse der großen Weltreligionen zu ausgewählten Themen bietet. Der einheitliche thematische

Aufbau, der allen Kap. zugrunde liegt, ist dabei vier- bzw. fünfgliedrig: Zu Beginn eines jeden Kap.s wird zunächst in das (i) „Grundverständnis“ einer Religion eingeführt. Hier erfährt man Grundlegendes über Bezeichnung, Ursprung und Verbreitung einer Gemeinschaft, aber auch über ihre Basisdokumente (Heilige Schriften), ihre zentralen Lehrüberzeugungen, konfessionellen Ausgestaltungen und ihr religiöses Leben (Festkalender, Gottesdienst). In einem zweiten Schritt wird jeweils ganz kurz das (ii) „Ethische Profil“ (Grundethos) einer Gemeinschaft vorgestellt, bevor in einem dritten Schritt unter der Überschrift (iii) „Ethische Orientierungen“ ausführlicher über konkrete Einzelthemen gehandelt wird. Dieser (iii) Teil, der zusammen mit dem (i) Teil etwa zwei Drittel des Platzes in den einzelnen Kap. einnimmt, lässt zugleich eine dritte Besonderheit des Buches erkennen: Seinem Grundanliegen entsprechend, den Leserinnen und Lesern vor allem lebenspraktische Orientierung zu bieten, liegt der Schwerpunkt der Ausführungen nicht auf abstrakt-spekulativen, sondern ganz auf lebenspraktischen Themen und Fragestellungen. Die großen Themen, um die es hier geht, sind die folgenden: Was sagen die sechs Religionen zu „Lebensanfang und Lebensende“, „Gesundheit und Krankheit“, „Mann und Frau“, „Erwachsene und Kinder“, „Vertraute und Fremde“, „Menschenrechte und positives Recht“, „Staat und Herrschaft (Demokratie)“, „Krieg und Frieden (Gewalt)“, „Gerechtigkeit und Solidarität (Ökonomie)“ sowie zu „Mensch und Natur (Ökologie)“? Die identische Anordnung und Abhandlung der Themenbereiche ermöglicht dabei schnelle und unkomplizierte Vergleiche zwischen den einzelnen Kap. bzw. Religionen, die mitunter zu höchst interessanten Entdeckungen führen, wie beispielsweise zur Tatsache, dass die Ablehnung der embryonalen Stammzellforschung und des Klonens im Buddhismus ganz anders begründet wird als in der katholischen Moralthologie (175f.). In einem vierten und thematisch-inhaltlich letzten Schritt wird schließlich über (iv) „Interreligiöse Perspektiven“ gehandelt, d. h. der Frage nachgegangen, wie eine bestimmte Religion aktuell ihr Verhältnis zu den anderen Religionen, aber auch zum (säkularen) Staat bestimmt und in der Vergangenheit jeweils bestimmt hat, bevor dann die Kap. unter (v) „Hinweise“ mit Angaben zu weiterführender Literatur sowie wertvollen Kontakt-Adressen und Weblinks zu den Internetauftritten der einzelnen Gemeinschaften an ihr Ende kommen. Die inhaltlichen Ausführungen des Buches sind damit aber noch nicht abgeschlossen. Es folgt ein zwölfseitiger „Epilog“ mit der Überschrift „Nach-Denken über ‚Religion‘ – Eine philosophische Begriffsklärung“, in dem *Ebeling* und *Schrödter* noch abschließende Überlegungen zur Gewinnung eines allgemeinen Religionsbegriffs anstellen, um den im Hauptteil vorgenommenen Vergleich von mitunter ganz unterschiedlichen Religionen zumindest im Nachhinein philosophisch zu legitimieren zu versuchen. Der Bd. schließt dann mit Informationen zu den Autoren (205–208) und einem Anhang (209–213), der es nochmals in sich hat und deshalb als eine vierte und letzte Besonderheit des Buches herausgehoben werden darf. Was man sonst nämlich nur in Fachbüchern oder Fachzeitschriften berechtigterweise erwarten kann, das hält dieses Einführungsbuch noch in seinem Anhang bereit: wertvolle, aktuelle Religionsstatistiken, die detaillierte Auskunft darüber geben, wie viele Mitglieder die einzelnen Religionen bzw. Religionsgemeinschaften nicht nur in Deutschland, sondern auch auf den einzelnen Kontinenten (Afrika, Asien, Europa, Latein-Amerika, Nordamerika, Ozeanien) oder insgesamt (weltweit) haben. Auch hier besticht wieder der knappe und dichte Informationsgehalt: So bietet beispielsweise die Religionsstatistik für Deutschland nicht nur die Mitgliedszahlen von sechs, sondern gleich von 28 Religionsgemeinschaften. Die Weltstatistik wiederum unterscheidet zwar „nur“ elf Gemeinschaften, bietet dafür aber neben den aktuellen Mitgliedszahlen (2009) auch Zahlen aus der Vergangenheit (1970 und 2000) sowie eine Prognose für die Zukunft (2025).

Zusammenfassend darf gesagt werden: Mit diesem Bd. ist dem Sozialwissenschaftlichen Institut der Bundeswehr ein kleines Meisterstück gelungen. Es gibt derzeit kaum eine andere deutschsprachige Einführung in die Welt der großen Religionen, die mit einer solchen sprachlichen wie inhaltlichen Präzision und Klarheit eine derart intelligente Zusammenschau der verschiedenen Gemeinschaften unter lebenspraktischer Perspektive bietet. Beeindruckend sind aber nicht nur Sprache und Inhalt des Buches oder seine intelligente Weise der synoptischen Darbietung. Beeindruckend ist auch – und daran könnten sich viele andere Gemeinschaftsproduktionen ein Beispiel nehmen –

seine Integrität. Obwohl das Buch das Werk von neun Autoren ist, hat man als Leser stets den Eindruck, dass es von *einer* Hand geschrieben ist. Zwischen den einzelnen Kap. gibt es weder störende Wiederholungen noch auffallende Lücken. Selbst im Schreibstil und in der Ausdrucksweise sind sich die Ausführungen in den einzelnen Abschnitten sehr ähnlich. Unter inhaltlicher wie formaler Rücksicht bietet dieses Buch interreligiöses Lesevergnügen pur. Weil es allen Autoren zudem gelungen ist, ihre Ausführungen in einer klaren und allgemeinverständlichen Sprache darzulegen, ohne es dabei an wissenschaftlicher Präzision fehlen zu lassen, ist das Buch auch (fast) universal einsetzbar: sei es zur Vorbereitung des Unterrichts an der Schule, sei es zur Vorbereitung einer Vorlesung oder Seminarsitzung an der Universität oder sei es auch nur zum Selbststudium in den eigenen vier Wänden. In jedem Fall sind dem Buch viele interessierte Leserinnen und Leser zu wünschen. Diese dürfen auch, sollten aber keinesfalls nur aus den Reihen der Bundeswehr kommen!

A. LÖFFLER S.J.

YANDELL, KEITH E./NETLAND, HAROLD A., *Buddhism. A Christian Exploration and Appraisal*. Downers Grove/Ill.: IVP Academic 2009. XVII/230 S., ISBN 978-0-8308-3855-4.

Diese Gemeinschaftsproduktion von Keith Yandell und Harold Netland ist eine Rarität. Sie bietet nämlich ein selten Zweifaches: eine hervorragende Einführung in den Buddhismus und eine ebenso hervorragende kritische Auseinandersetzung mit seinen zentralen Lehren aus christlicher Sicht. Von den unzähligen Büchern, die es mittlerweile zum Dialog zwischen Buddhismus und Christentum gibt, unterscheidet sich dieses Buch vor allem dadurch, dass es nicht aus einer falsch verstandenen Toleranz heraus die bestehenden Differenzen zwischen beiden Religionen herunterspielt oder verschweigt, sondern geradezu ins Wort hebt und zum Hauptinteresse seiner Ausführungen macht. Dazu braucht es freilich etwas Mut, aber auch ein solides Fachwissen und vor allem eine Haltung der Achtung und des Respekts, in der dies geschieht. Im vorliegenden Buch der beiden christlichen Autoren ist all dies auf beeindruckende Weise vereint.

Seinem Grundanliegen entsprechend gliedert sich das Buch in zwei Teile: Die ersten drei Kap. bieten eine Einführung in die Geschichte und Grundlehren des Buddhismus, die letzten drei eine kritische Analyse und Diskussion dieser Lehren von einem christlichen Standpunkt aus. Den sechs Kap., von denen jedes zwischen 30 und 40 Seiten umfasst, ist eine elfseitige Einführung vorgeschaltet. Am Ende des Buches finden sich eine Liste der verwendeten Literatur sowie ein wertvolles Personen- und Sachregister, das ein schnelles und gezieltes Arbeiten mit dem Werk ermöglicht.

Der geschichtliche Überblick beginnt im ersten Kap. unter der Überschrift „Early Buddhism“ und beschreibt die Entstehung des Buddhismus in seinem indischen Kontext. Geschickt wird dabei schon in Siddhartha Gautamas Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten, vom Nicht-Selbst, von der Unbeständigkeit aller Erscheinungen und vom Nirvana eingeführt. Das zweite Kap. („The Dharma Goes East“) ist der geographischen und inhaltlichen Weiterentwicklung des Buddhismus gewidmet: Hier geht es um den in Ostasien vorherrschenden Mahayana-Buddhismus mit all seinen spezifischen Eigenheiten (Bodhisattva Ideal, Buddhanatur, Nagarjunas Lehre von der Leerheit) und Sonderformen (Buddhismus des Reinen Landes, Zen-Buddhismus, Tibetischer Buddhismus). Die geschichtlichen Anfänge des Buddhismus im Westen bilden dann den Inhalt des dritten Kap.s („The Dharma Comes West“). Dass die Autoren hier vor allem den nordamerikanischen Raum im Blick haben und Europa nur beiläufig erwähnen, dürfte sich daraus erklären, dass beide Autoren in den USA leben und lehren: Keith Yandell ist Professor für Religionsphilosophie an der University of Wisconsin und Harold Netland Professor für Religionsphilosophie und Interkulturelle Studien an der Trinity Evangelical Divinity School in Deerham, Illinois. Im Zentrum dieses – auch für Europäer lesenswerten – Kap.s stehen die beiden Hauptprotagonisten, die zu Beginn des 20. Jdts. dem Zen-Buddhismus in den USA zur Etablierung verhalfen: die japanischen Zen-Meister Daisetz Taitaro Suzuki (1870–1966) und Masao Abe (1915–2006). Spannend ist hier vor allem zu erfahren, dass der Zen-Buddhismus bei seiner „Inkulturation“ in den nordamerikanischen Kontext einige nicht ganz unwesentliche Transformationen durchlief und deshalb bis heute von

angesehenen Zen-Meistern in Japan etwas abfällig als „Suzuki Zen“ (88) von den authentischen Formen des Zen unterschieden wird. Noch spannender ist dann allerdings, was die Leserinnen und Leser nach diesen geschichtlichen Ausführungen der ersten drei Kap. erwartet: Im sich nun anschließenden zweiten Teil des Buches folgt nämlich eine erstklassige Diskussion der philosophischen Grundlagen des Buddhismus aus christlicher Perspektive. In ihrer Aktualität und Qualität ist sie das eigentliche „Filetstück“ des Buches, das zugleich unter Beweis stellt, dass Yandell und Netland scharfsinnige, analytisch geschulte Religionsphilosophen sind, die ihr Handwerk bestens beherrschen.

Das Ziel, das die beiden Autoren mit dieser Diskussion verfolgen, ist ein doppeltes: Zum einen wollen sie aufzeigen, dass unter philosophischer Rücksicht nicht immer allen Lehren des Buddha jene logische Kohärenz und Konsistenz zugestanden werden kann, die für sie von buddhistischer Seite in Anspruch genommen wird. Zum anderen, und das ist ihr eigentliches Hauptanliegen, wollen die Autoren aufweisen, dass Buddhismus und Christentum zwei inkompatible Orientierungssysteme darstellen, die sich – trotz einiger Ähnlichkeiten an der Oberfläche – in der Tiefe ihrer philosophisch-weltanschaulichen Grundüberzeugungen nicht miteinander harmonisieren lassen. Diesen Aufweis halten Yandell und Netland deshalb für wichtig, weil immer mehr Christinnen und Christen im Westen bedenkenlos Zen praktizieren oder mittlerweile sogar als Zen-Lehrer und Zen-Meister andere (Christen) im Zen unterweisen und dabei zu wenig im Blick haben, dass man letztlich nur einem Meister – Jesus oder Buddha – aus ganzem Herzen folgen kann. Um dies aufzuzeigen, setzen sich die Autoren in den drei verbleibenden Kap. – sie sind überschrieben mit „Aspects of Buddhist Doctrine“ (Kap. 4), „Some Buddhist Schools and Issues“ (Kap. 5) und „The Dharma or the Gospel?“ (Kap. 6) – nochmals ausführlicher mit der buddhistischen Lehre vom Nicht-Selbst, vom bedingten Entstehen und von der Leerheit alles Wirklichen auseinander. Diese zentralen Lehren des (Mahayana-)Buddhismus stellen nämlich von Grund auf die Möglichkeit inhärenter Existenz (oder Eigenexistenz) und damit die Wahrheit des christlichen Gottes- und Menschenbildes in Frage: Sollte es tatsächlich nichts aus sich selbst heraus Existierendes geben, dann könnte es weder ein dauerhaftes personales Selbst (menschliche Seele) noch einen vom Universum unabhängig und autonom existierenden (selbst-existent) personalen Schöpfergott geben, wie es zum Kernbestand des christlichen Glaubens gehört. Mit anderen Worten: Dann wäre das christliche Gottes- und Menschenbild schlichtweg falsch. Aus diesem Grund halten es Yandell und Netland nicht für möglich, Buddhismus und Christentum als zwei spirituelle Wege oder Weltanschauungen zu verstehen, die auf komplementäre Weise die Realisierung ein und desselben Zieles verfolgen, wenn der eine Weg genau das in Frage stellt und ausschließt, was für den anderen (zur Erlangung des Letztzieles) von höchster Bedeutung ist, nämlich die Existenz eines dauerhaften personalen Selbst und eines aus sich selbst heraus existierenden personalen Schöpfergottes. Für viele am Dialog Interessierte mag diese Feststellung ganz undialogisch klingen. Doch darf nicht übersehen werden, dass es solche Äußerungen – zu Recht – auch auf buddhistischer Seite gibt, und zwar selbst von so dialogfreundigen und interreligiös aufgeschlossenen Buddhisten wie dem Dalai Lama. Auch das Oberhaupt der Tibeter ist der Ansicht, dass sich Buddhismus und Christentum in ihren zentralen Anliegen und Auffassungen zu stark unterscheiden, als dass Christinnen und Christen mit Hilfe ihrer christlichen Lehre und Praxis die Erlangung des mahayana-buddhistischen Zieles – der Buddhaschaft – zugestanden werden könnte. Dazu müssten sie zuerst einmal als Buddhistinnen und Buddhisten wiedergeboren werden (109).

Fazit: Yandell und Netland haben ein Buch geschrieben, das weder auf Harmonie noch auf Konfrontation aus ist, sondern schlicht und einfach den ehrlichen Dialog sucht – einen Dialog, der neben den Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten auch die Differenzen sieht und ernst nimmt. Dass eine solche Ernstnahme der Unterschiede den Respekt und die Achtung für die anderen nicht aus-, sondern einschließt bzw. gerade zum Ausdruck bringt, steht für die Autoren dabei ebenso außer Frage wie die unbestreitbare Tatsache, dass sich nur auf der Basis einer solchen Ernstnahme des konkreten Selbstverständnisses der Gesprächspartner ein aufrichtiger Dialog führen lässt. Dialog muss auch Differenzen ansprechen und aushalten, vor allem dort, wo sie offenkundig sind. Yandells und Netlands Buch bietet solchen Dialog vom Feinsten.

Das Einzige, was man in ihrem Buch vermisst, sind ein paar konkrete Ausführungen dazu, was Christinnen und Christen – trotz oder gerade wegen der bestehenden Differenzen zwischen beiden Traditionen – von Buddhistinnen und Buddhisten auch lernen könnten. Schließlich scheint die Zen-Meditation viele Christen zu bereichern. Weil man als Leser aber schon in der Einleitung des Buches darauf hingewiesen wird, dass genau diese Frage nicht Gegenstand der Untersuchung sein wird, kann man die Nichtbehandlung dieser Frage zwar bedauern, dem Werk aber nicht als Mangel anlasten. Im Gegenteil: Yandell und Netland haben eine glänzende Einführung in den Buddhismus und den buddhistisch-christlichen Dialog geschrieben. Ihrem Buch kann nur gewünscht werden, dass es auch im deutschsprachigen Raum auf viele am buddhistisch-christlichen Dialog interessierte Leserinnen und Leser stößt und breite Aufnahme findet. A. LÖFFLER S. J.

2. Historische Theologie

KÖCKERT, CHARLOTTE, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen (Studien und Texte zu Antike und Christentum; Band 56). Tübingen: Mohr Siebeck 2009. XV/626 S., ISBN 978-3-16-149831-2.

Die vorliegende Monographie ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die 2007 bei Professor Johann Anselm Steiger im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg eingereicht wurde. In ihrer Arbeit behandelt Köckert (= K.) die Naturphilosophie der Kaiserzeit und ihre Auswirkungen auf die Interpretation des ersten biblischen Schöpfungsberichtes bei den Kirchenvätern. Diese Untersuchung wirft Licht auf ein eher vernachlässigtes Thema in der patristischen Forschung: die Kosmologie. Der Forschungsstand im Hinblick auf die kaiserzeitliche Philosophie hat sich innerhalb von wenigen Jahren wesentlich geändert, und es liegen bis jetzt nur für christliche Autoren des 2. Jhdts. Studien über den Zusammenhang von Genesis-Auslegung und antiker Philosophie vor, die diese Entwicklung berücksichtigen. Deshalb soll K.s Studie dem neuen philosophiegeschichtlichen Forschungsstand im Hinblick auf die christlichen Schriftsteller des 3. und 4. Jhdts. Rechnung tragen, wobei sie nicht das Verhältnis zwischen ihnen und den Autoren des 2. Jhdts. beleuchtet, sondern lediglich vereinzelt auf inhaltliche Ähnlichkeiten hinweist. K.s erklärtes Ziel ist zu zeigen, wie die christlichen Autoren der Kaiserzeit auf ihre jeweils eigene Art und Weise Naturphilosophie treiben. Ferner soll das Verhältnis zwischen christlicher Kosmologie und antiker Philosophie bestimmt werden (3f.).

K. gliedert ihre Untersuchung in zwei Hauptteile. Sie beginnt mit einem naturphilosophischen Teil (1–222), der ein Drittel der Monographie ausmacht und thematisch auf die Interpretation des platonischen *Timaios* bei fünf großen platonischen Philosophen eingeht, nämlich Plutarch von Chaironea, Atticus, Numenius, Alkinoos, Porphyrius. Im zweiten Hauptteil (224–526) – auf ihm liegt das Hauptgewicht – wird die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei drei christlichen Autoren kritisch betrachtet, nämlich Origenes, Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa. Auf eine eingehende Berücksichtigung christlicher Autoren aus dem 2. Jhd. konnte verzichtet werden, da entsprechende Untersuchungen bereits vorliegen (2f.). In beiden Hauptteilen werden einleitend die Quellenlage und die anstehenden Thematiken dargelegt, weiter die Haupteinflüsse der jeweiligen Autoren im philosophischen und religiösen Bereich. Zu jedem Autor folgt dann eine eingehende Betrachtung seiner Interpretation des jeweils grundlegenden Textes – des *Timaios* oder der *Genesis* –, die von einer Zusammenfassung und Systematisierung abgeschlossen wird. In der Systematisierung werden der behandelte Autor in den philosophisch-theologischen Gesamtkontext eingeordnet und seine Nachwirkung im kosmologischen Bereich herausgestellt.

Inhaltlich lässt sich dank der Arbeit K.s ein Klassifikationsschema erstellen, um die fünf platonischen Philosophen bezüglich der Frage nach der Kosmologie einzuordnen.

Porphyrius hat bereits festgestellt, dass der *Timaios* zwei grundlegende Fragen über die Welt enthält und beantwortet: erstens, ob das All geschaffen oder ungeschaffen ist, und zweitens, welche Natur der Kosmos hat (182f.). Anders ausgedrückt: Hat die Welt einen realen Anfang, oder ist sie ungeworden und unvergänglich? Ist eine Vielfalt an unterschiedlichen Prinzipien für die Entstehung der Welt verantwortlich oder ein einziges Prinzip? Je nachdem, ob diese Teilfragen mit ja oder nein beantwortet werden, lassen sich vier verschiedene Gruppen ausmachen: Plutarch und Atticus befürworten eine wörtliche Lesart des *Timaios* mit einem realen Anfang, während Numenius, Alkinoos und Porphyrius die Ewigkeit des Kosmos annehmen und im *Timaios* eine didaktische Erzählweise sehen, die nicht wörtlich genommen werden sollte. Plutarch, Atticus und Numenius sprechen sich für eine Dreiheit der Prinzipien aus, die für die Kosmogonie verantwortlich seien, während Alkinoos und Porphyrius ein einziges Prinzip behaupten. K. geht im Einzelnen den genannten Leitfragen nach und legt die Antworten der unterschiedlichen Denker dar, die Besonderheit eines jeden Philosophen herausstellend und mit denen der anderen vergleichend. So entsteht ein Geflecht von Bezügen zwischen ihnen, ohne dass die verschiedenen Philosophen verwechselbar wären.

Die im ersten Hauptteil entwickelte Klassifizierungsmethode kann für den zweiten Teil der Monographie weiter verwendet werden. Nur Origenes' Kosmologie lässt sich schwer bewerten, denn er vertritt Auffassungen, die eine Einordnung in zwei sich scheinbar absolut widersprechenden Kategorien ermöglicht. Er interpretiert nämlich Gen 1,1 und Gen 1,8–10 in dem Sinne, dass es zwei unterschiedliche Himmel gebe: den wahren Himmel und das Firmament, und zwei unterschiedliche Erden: die wahre Erde und das Trockene. Das Firmament und das Trockene sind der Himmel und die Erde, die wir mit unseren Sinnen in diesem Leben erfahren, während der wahre Himmel und die wahre Erde Bezeichnungen für geistige Wesenheiten sind. Der springende Punkt dabei ist, dass Origenes zwei verschiedene Schöpfungen behauptet, eine, die im Logos des Sohnes vor aller Zeit besteht, und eine andere, die materiell erschaffen wurde und in der wir uns jetzt befinden. Bezüglich der zweiten Frage bestreitet er nicht die christliche Lehre, dass Gott der alleinige Schöpfer ist, aber es sind deutliche Anklänge an die platonische Philosophie wiederzufinden. So kommt beispielsweise dem Sohn eine herausragende demiurgische Rolle in der Schöpfung im Verhältnis zum Vater zu. Was Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa angeht, so ist die Einordnung deutlich einfacher. Zwar sagt Gregor von Nyssa, dass im Anfang Gott sowohl eine materielle Welt als auch eine intelligible Welt erschaffen hat, aber sie stehen miteinander in Verbindung und sind im selben Moment erschaffen worden, so dass man nicht von einer präexistenten Welt reden kann. Beide Theologen vertreten die Ansicht, dass die Welt durch die Schöpferkraft Gottes ins Dasein gerufen wurde und zu existieren begann. Ähnlich wie bei den platonischen Philosophen stellt man fest, dass die Verschiedenheit der Antworten auf die beiden grundlegenden Fragen davon abhängt, ob von der wörtlichen Lesart des fundamentalen Textes abgewichen wird, was bei Origenes und Gregor von Nyssa der Fall ist.

K. zieht mehrere Schlüsse aus ihrer Analyse: Sowohl christliche als auch pagane platonische Kosmologen teilen die Überzeugung, dass „die Betrachtung der Natur und des Ursprungs der sichtbaren Welt Aufschluß über die Position des Menschen im Kosmos und sein Verhältnis zu Gott gibt“ (529). Aber im Gegensatz zu den kaiserzeitlichen Philosophen arbeiten die christlichen Kosmologen ihre Auslegungen des ersten Schöpfungsberichtes anhand zweier Quellen heraus. Mit den kaiserzeitlichen Philosophen haben sie die Rezeptionsgeschichte des *Timaios* gemein. Außerdem aber schöpfen sie aus früheren Auslegungen von Gen 1f. (542f.). Es lassen sich konzeptuelle Übereinstimmungen zwischen christlicher und platonischer Exegese zeigen, aber auch Fälle, in denen die christlichen Autoren sich gegen Übernahmen aus der kaiserzeitlichen Philosophie gewehrt haben, um die christliche Lehre unangetastet zu lassen. Nach K. sind die generellen Merkmale christlicher Kosmologien: erstens, dass sie aus der Interpretation des Schöpfungsberichts entspringen; zweitens, dass sie einen Anfang und ein Ende der Welt beinhalten, die von Gott gewirkt sind; drittens, dass die Welt Schöpfung Gottes und keinesfalls Emanation aus der göttlichen Substanz oder Abbild einer intelligiblen Modellwelt ist (542f.).

Der letzte Aspekt mag erstaunen, da gemeinhin insbesondere Origenes als Vertreter eines christlichen Platonismus betrachtet wird, der eine Ideenwelt vor der materiellen

Welt postuliere. Dennoch betont K. unmissverständlich, dass auch Origenes' intelligible Welt von einem platonischen Ideenkosmos zu unterscheiden sei (528f.). Ihr Hauptargument für diese Deutung ist die Tatsache, dass der „Kosmos der Heiligen“ – ein unsichtbarer Himmel über dem sichtbaren Firmament, aus dem Christus kam und in den die Heiligen einst gehen werden –, nicht als Modell für die Erschaffung der sichtbaren Welt diene (258). K. stellt heraus, dass Origenes drei verschiedene Interpretationen des ersten Schöpfungsberichtes darstellt (247–267), und sie hält auch fest, dass er keine Interpretation ausdrücklich vorzieht oder ablehnt (267f.). K. behauptet jedoch, dass er implizit eine dritte (anagogische) Auslegung bevorzugt, die in *De principiis* zu finden ist, und vermutlich im verloren gegangenen Genesiskommentar enthalten war (256). Diese dritte Interpretation nimmt Abstand von einer ersten philonischen Auffassung (271). Es ist jedoch zu bemerken, dass der Genesiskommentar „ungefähr zeitgleich“ mit dem Johanneskommentar verfasst wurde (240), welcher sich hingegen der ersten philonischen Interpretation bedient (245). Im Johanneskommentar wird Christus als intelligibler Kosmos (*kosmos noetos*) beschrieben, eine durchseelte Wirklichkeit, wo Vorstellungen (*theoremata*) das geistige Wesen aller Dinge in sich schließen, ohne welche die gesamte Schöpfung nicht bestehen könnte (vgl. I, 34, GCS 4.43). Der Begriff des Falls (*katabolē*) schwächt auch K.s Deutung (vgl. *De principiis* III, 5, 4–5): Die materielle Welt fungiert für Origenes nämlich wie ein Sicherheitsnetz, das den Fall der Seelen aufhält. Diese „Materialisierung“ bedeutet die Vergegenständlichung der fallenden *theoremata* und erinnert an die platonische Ideenlehre, laut welcher die konkreten Einzeldinge als Abbilder reiner Ideen vorliegen. Es mag also sein, dass Origenes die anagogische Auslegung bevorzugt hat, aber einige seiner Schriften scheinen K.s These zum Teil zu widersprechen, dass für ihn die intelligible Welt absolut unterschiedlich zum Ideenkosmos war.

Eine weitere Konklusion K.s ist, dass beide kosmologische Richtungen im Wesentlichen Textauslegung sind, was damals hilfreich war, da man Bezüge zwischen der Naturphilosophie und der christlichen Exegese herstellen konnte. Heute sei aber ein solches Vorgehen mit den Naturwissenschaften nicht mehr möglich, denn sie stellen keine Textwissenschaften dar. Dies mache die Suche nach neuen integrierenden Modellen dringlich (543).

Das Werk enthält einen Anhang mit der Gliederung der *Apologia in Hexameron* des Gregor von Nyssa und vier Register: biblische Bücher und Apokryphen, antike und mittelalterliche Schriften, moderne Autoren, Stichworte (Begriffe, Namen, Sachen).

K.s Monographie kann als eine Fundgrube für Informationen im Bereich der kaiserzeitlichen philosophisch-theologischen Auffassungen über die Natur der Welt und ihren Ursprung gelten. K. ist trotz einer zum Teil mangelhaften Quellenlage eine sachliche, kompetente und insgesamt einleuchtende Darstellung einer verzwickten und wenig erforschten Thematik gelungen, wobei eine ihrer Schlussfolgerungen über die christlichen Kosmologen im Hinblick auf Origenes vielleicht relativiert werden sollte. Beeindruckend sind die Fülle an Sekundärliteratur sowie die Prägnanz der Zitate aus Primärquellen, die K.s Aussagen mit Erfolg stützen. K.s herausragende Arbeit wurde verdienentermaßen mit dem Kurt-Hartwig-Siemers-Wissenschaftspreis 2007/2008, dem Hans-Lilje-Preis 2008, sowie dem John Templeton Award for Theological Promise 2009 prämiert.

A. BÉNÉTREAU

JACOB, CHRISTOPH, *Das geistige Theater. Ästhetik und Moral bei Johannes Chrysostomus*. Münster: Aschendorff 2010. 263 S., ISBN 978-3-402-12857-2.

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um eine Habilitationsschrift, die bereits im Sommersemester 1995 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster angenommen worden ist. Warum die Arbeit erst 15 Jahre später veröffentlicht wird, erklärt das Geleitwort, das von vier Kollegen des am 20. Dezember 1996 mit nur 38 Jahren verstorbenen Autors unterzeichnet wurde. Der unbegreiflich frühe Tod und die vorausgegangene Krankheit hatten es dem Verf. verwehrt, sein Werk zu publizieren. Mit der posthumen Veröffentlichung löst seine Gattin nun ein Versprechen ein und macht das Opus der wissenschaftlichen Welt zugänglich.

Drei Teile, die ihrerseits jeweils in die Blöcke A und B unterteilt sind, gliedern das Werk. Ein geplanter vierter Teil, von dem nur fragmentarische Skizzen vorliegen, wurde bei der Publikation nicht berücksichtigt. Die Einleitung (15–28) bietet einen knappen Abriss der Biographie des Johannes Chrysostomus auf der Höhe des aktuellen Forschungsstandes, der bekanntlich immer noch viele Fragen offenlassen muss, sowie eine Hinführung zum gewählten Forschungsobjekt. „Es ist ... nicht das Ziel der vorliegenden Untersuchung, aus den Schriften des Johannes Chrysostomus neue Erkenntnisse über das byzantinische Schauspiel im vierten Jahrhundert zu gewinnen oder den möglichen Einfluss des Unterhaltungswesens auf die Gestaltung der kirchlichen Liturgie zu skizzieren. Vielmehr sind die Parallelisierung und Kontrastierung des Profantheaters und des *théatron pneumatikón* in den Schriften des Johannes Chrysostomus herauszuarbeiten“ (22). Der erste Teil (27–80) enthält eine umfassende Analyse zum Begriff *théatron* im Sprachgebrauch des Kirchenvaters. Der Begriff umfasst das gesamte öffentliche Freizeitangebot der Spätantike: Kämpfe in der Arena, Pferderennen im Hippodrom, musikalische Aufführungen, Redewettstreite. Im vierten Jhd. befindet sich das Theaterwesen, dessen ursprünglich kultische Funktion weitgehend in Vergessenheit geraten war, in einer Krise der Dekadenz. Die Tragödien und Komödien, von denen eine kathartische Wirkung auf die Zuschauer ausgehen sollte, sind durch die neuen Gattungen des Mimos (Tanz ohne Masken, so dass die Mimik gesehen werden konnte; auch Frauen beteiligen sich) und des Pantomimos (Tanz mit Masken, der nur von Männern aufgeführt wird) verdrängt worden. Der Auftritt von Schauspielerinnen und den beliebten Ehebruchszenen auf der Bühne bestärken den Seelsorger in seiner prinzipiellen Ablehnung des Theaters und stellen es unter das Verdikt der *porneia* (48–52: „Theater und *porneia*“; 88–93: „*porneia*, die Schauspieler und die spätantike Gesellschaft“). Der Prediger verbietet deshalb seinen Gläubigen – freilich mit wenig Erfolg – den Besuch der Theater. Anstelle solch zweifelhafter Belustigungen empfiehlt er Bibellesen und den Besuch bei den Mönchen in der Umgebung von Antiochien. Diese Besuchsaufrorderung begegnet bezeichnenderweise nicht mehr während seiner Bischofszeit (seit 397) in der Reichshauptstadt, da er mit den dortigen Mönchen in einem ständigen Konflikt steht. Um so mehr greift er auf das Vorbild der biblischen Gestalten und der Märtyrer zurück. Neben dem Bedeutungsspektrum, das sich auf das Profantheater bezieht, gibt es noch einen zweiten Bedeutungskreis, wo *théatron* so viel wie Öffentlichkeit meint. Diesem Bedeutungsfeld ist der Leitbegriff vom geistigen Theater, d. h. der Kirche oder der Kirchengemeinde, zuzuordnen. Aber auch die Theatermetapher vom Leben fällt darunter. Die Öffentlichkeit beschränkt sich nicht nur auf das Diesseits; auch die Gemeinschaft im Himmel kann als himmlisches Theater vorgestellt werden. An dieser Stelle wäre ein Hinweis auf die Angelologie des Kirchenlehrers angebracht, die eine Spezialuntersuchung verdienen würde.

Nach den erschöpfenden Darlegungen zum Sprachgebrauch des Chrysostomus hinsichtlich des Begriffs *théatron*, die ein Paradebeispiel philologischer Kärnnerarbeit liefern, dominieren im zweiten und dritten Teil thematische Fragestellungen, die das im ersten Teil gesammelte Material auswerten. Im zweiten Teil (81–141: „Theater, Kirche, Öffentlichkeit“) fokussiert der Block A („Rhetorik und Wirklichkeit“) die Diskrepanz zwischen der historischen Wirklichkeit und ihrer Darstellung durch den von seinen Verkündigungsintentionen geleiteten Prediger. Dabei wird die These wiederholt: „Johannes Chrysostomus ist kein guter Gewährsmann für eine Darstellung der Geschichte des byzantinischen Theaters und wollte es auch nicht sein“ (87). Die Kernpunkte seiner Theaterkritik werden zusammengefasst und dahingehend präzisiert, dass es dem Seelsorger in erster Linie um die Wirkung auf die Seele der Zuschauer gegangen sei. Durch die Darbietung von Leidenschaften auf der Bühne würden über den Gesichtssinn beim Zuschauer Begierden geweckt, die zum schlechten Handeln führen könnten. „Von dem Theater seiner Zeit erwartet Johannes Chrysostomus keine gesellschaftsstabilisierende, sondern befürchtet im Gegenteil dessen gesellschaftskorumpierende Wirkung“ (103). Im Block B („Feste und Festkultur“) werden der Theaterpolemik des Kirchenvaters die aus anderen Gründen motivierte Kritik seines heidnischen Lehrers Libanius (gest. 393) und des um eine pagane Restauration bemühten Kaisers Julian (gest. 363) zur Seite gestellt. Auf diese Weise wird das Dilemma aufgezeigt, in dem sich die Festkultur im gesellschaftlichen Umbruch der Spätantike befunden hat: „eine Diskrepanz zwischen den gesellschaftlich ein-

geführten, konventionellen Formen zu feiern und ihrer neuen, offiziell vertretenen Heimat im Christentum“ (140). Durch diese Diskrepanz ist das von hohen Idealen geprägte chrysostomische Konzept des geistigen Theaters in erhebliche Schwierigkeiten geraten.

Der dritte Teil (143–200: „Ästhetik und Moral“) verortet die Theaterkritik des Kirchenvaters in einem umfassenderen Kontext, indem die prinzipielle Frage nach dem Verhältnis von Ästhetik und Moral angerissen wird. Ästhetik meint hier nicht eine Theorie des Schönen, sondern den ursprünglichen Begriff in der Bedeutung von sinnlicher Wahrnehmung. Es ist derselbe Begriff, den auch Hans Urs von Balthasar seiner theologischen Ästhetik zugrunde gelegt hat, die eine theologische Wahrnehmungslehre entwickeln will. In einer ersten Reihe („A. Schaulust: Zur Moral des Schauens“) wird der Wahrnehmungsmechanismus der Augen unter einem moralischen Blickwinkel reflektiert. Als Paradigma wird die zweite Antithese der Bergpredigt herangezogen: „Ich aber sage euch: Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen“ (Mt 5,28). Die patristische Interpretation dieses Verses bei den Apostolent bis zu Clemens von Alexandrien und Origenes wird untersucht, um die relevanten Aussagen des Chrysostomus in die Tradition einordnen zu können. Als neues Element wird bei ihm die Anwendung des Verses auf konkrete Menschengruppen ausfindig gemacht, nämlich auf die Theaterbesucher und die Synaisakten. „Das Schauen erzeugt nach Auffassung des Johannes Chrysostomus bestimmte Affekte, deren Wirkung vom Willen des Zuschauenden unabhängig ist“ (162). Dieselbe „geradlinige Wirkungsmechanik“ (203) des Schauens, die den Kirchenlehrer zum moralischen Anathema des Theaterwesens bewegt, kann umgekehrt im Blick auf das geistige Theater auch positiv gewertet werden. „Es sind dieselben ... Prinzipien, die Johannes Chrysostomus einerseits zu einer Ablehnung des Theaterbesuchs führen und ihn andererseits genau diese Schaulust des Menschen für eine in seinen Augen positive Lebensgestaltung in Anspruch nehmen lassen“ (178). In einer zweiten Reihe („B. Aisthēsis: Ansteckung zur mimēsis im théâtre pneumatikón“) wird diese positive Wirkung im Nachahmen und Nacheifern der großen christlichen Vorbilder entfaltet. Dabei ist ein wichtiger Unterschied zu beachten: Während das Anschauen von moralisch Verwerflichem im Profantheater bereits als schlechte Tat gewertet wird, macht das bloße Anschauen des moralisch Guten im geistigen Theater den Menschen noch nicht gut, sondern wird nur als Disposition eingestuft, die zur Verwirklichung des Guten vorbereitet, aber noch nicht die gute Tat setzt. Vom geistigen Theater hat Chrysostomus hohe Idealvorstellungen. Die Kluft aber, die sich zwischen dem fordernden Anspruch und der kirchlichen Wirklichkeit auftut, wird besonders in seiner Kritik am Klerus, den Hauptakteuren des pneumatischen Theaters, deutlich. Mit den „Schlussbemerkungen“ (201–205) wird der Ertrag der Untersuchung zusammengefasst und als Ergebnis festgehalten: „Johannes Chrysostomus beschränkt sich nicht darauf, das der öffentlichen Unterhaltung dienende Theater samt Schauspielern und Publikum mit immer neuen Schimpftiraden zu bedenken; er versteht sich als Akteur im geistigen Theater, das er als Gegenpol und Konkurrenz zum Profantheater aufbaut. Die generelle Ablehnung des öffentlichen Unterhaltungswesens geht mit dem Versuch seiner Substitution einher: Die Kirche ist das théâtre pneumatikón, welches das weltliche Theater an Attraktivität, Zahl und Aufmerksamkeit der Anwesenden weit übertreffen soll. Johannes Chrysostomus erhebt Anspruch auf eine christliche Prägung des spätantiken öffentlichen Lebens“ (202/203). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (209–239) mit Quellen und Sekundärliteratur und ein Registerteil (241–263) mit Bibelstellen, Quellen und Personen runden das profunde Opus ab.

Bei der Lektüre des Buches, das zweifellos den Maßstäben, die man bei einer Habilitationsschrift anlegen muss, in hohem Maße entspricht, sind mir jedoch gelegentlich Bedenken über die Strukturierung der Arbeit gekommen. Gerade beim zweiten und dritten Teil hätten m. E. die beiden Blöcke A und B zu einer Gegenüberstellung der destruktiven Kritik am Profantheater und des konstruktiven Bemühens um den Aufbau des geistigen Theaters genutzt werden können. Der Verf. hat diese Chance nicht ergriffen, sondern beide Themenbereiche miteinander verweben. Einer übersichtlicheren Darstellung stand zweifellos auch das Faktum im Wege, dass die konkreten Verhältnisse in Antiochien, dem ersten Wirkungsort des „Goldmunds“, und Konstantinopel, seinem zweiten, stark differieren. Wäre es nicht angebracht gewesen, diese beiden Perioden

nicht nur zu unterscheiden, was der Verf. auch bewusst tut, sondern aus diesem Unterschied ein strukturelles Gliederungsprinzip zu gewinnen? Schließlich, was die im dritten Teil anvisierte moraltheologische Problematik des Verhältnisses von sinnlicher Wahrnehmung und sittlichem Handeln betrifft, dürfte Chrysostomus wohl nicht der kompetente Ansprechpartner sein. Um dieses Problem ausloten zu können, fehlen dem Kirchenvater schlechthin die begrifflichen Mittel. Er ist und bleibt der große Prediger und praktische Seelsorger, aber auf dem Feld abstrakter Theoriebildung und spekulativer Prinzipienreflexion hat er seine Grenzen.

Eine souveräne Kenntnis der Sekundärliteratur – nicht nur der deutschen, sondern auch der fremdsprachigen in den dominanten Wissenschaftssprachen –, zeichnet die Arbeit aus. Diese Kenntnisse werden vornehmlich in den Anmerkungen verarbeitet, oft in der stereotypen Form, dass an die bibliographische Angabe ein Relativsatz mit einer kritischen Bemerkung angeschlossen wird. So wird z. B. der hilfreiche Index der Bibelstellen für das Werk des Chrysostomus von Robert Allen Krupp (Lanham/London 1984) zitiert mit dem Nachsatz, „dass er nicht nur diese Stelle übersehen hat“ (154, Anm. 63). Das Werk des Chrysostomus, der fast ausschließlich über Bibeltexte predigt, umfasst bei Migne die Bde. PG 47 bis PG 64, das Verzeichnis seiner echten Werke in der „Clavis Patrum Graecorum“ die Nummern 4305 bis 4495 und 4840 bis 5079! Wie soll angesichts dieser Fülle des Materials eine gewisse Fehlerquote überhaupt vermieden werden können?! Diese Geste eines „arbitrer“ hat mich bisweilen befremdet, vielleicht um so mehr, als ich an einer Stelle (16, Anm. 6) selbst betroffen bin. Hier wird mein Datierungsversuch des Dialogs „De sacerdotio“ zurückgewiesen, indem aus einem Bündel von Argumenten eines herausgegriffen und abgelehnt wird. Eine komplexe Argumentationsfigur wird auf ein Argument hin verkürzt und mein umsichtiges Resümee der bisherigen Forschungsgeschichte übergangen; siehe M. Lochbrunner, Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus, Bonn 1993, 110–117. Wie ich aufgezeigt habe, hat sich bereits die Mehrzahl der Forscher für eine Datierung des Dialogs in die Diakonatszeit (381–386) ausgesprochen. Mein eigener als begründete Hypothese vorgetragener Vorschlag hat einen noch etwas früheren Zeitraum (378–381) favorisiert. Nicht das monierte Argument des literarischen Genus einer Abhandlung ist das entscheidende, sondern das im Dialog skizzierte Bischofsbild, das eher auf den Bischof Meletius († 381) als auf den Bischof Flavian († 404) hindeutet. Das im Dialog überspitzt gezeichnete Idealbild vom priesterlichen Dienst wird im Munde eines begeisterungsfähigen Aspiranten eher verständlich als bei einem Priester, der schon vier Jahre in der Großstadtseelsorge gewirkt haben soll. Die vom Verf. im Anschluss an Anne-Marie Malingrey, der verdienstvollen Herausgeberin mehrerer Chrysostomuswerke in der Reihe der „Sources Chrétiennes“, übernommene Spätdatierung um 390 lehne ich aus guten Gründen ab.

Die Habilitationsschrift von Christoph Jacob ist ein erneutes Zeugnis für das kraftvolle „Nachleben“ (Robert E. Carter) des Johannes Chrysostomus. Es zeigt sich einmal mehr, dass der Kirchenvater auch unserer Generation etwas zu sagen hat. Was die Stellung der Kirche zur Zivilgesellschaft betrifft, ist die Spätantike der Postmoderne durchaus näher als so manch andere Epoche der Kirchengeschichte. Von Christoph Jacob hätte die Theologie und besonders das Fach der Alten Kirchengeschichte zweifellos noch viele Impulse erwarten dürfen. Die auf ihn gesetzten Hoffnungen sind durch seinen Tod zunichte gemacht worden. Durch die Veröffentlichung der Habilitationsschrift wird seine Leistung als Wissenschaftler posthum geehrt und im Bewusstsein gehalten. Dem Verlag gebührt Anerkennung für den vorbildlichen Druck der zahlreichen griechischen Textpassagen und den für ein wissenschaftliches Werk höchst moderaten Preis. M. LOCHBRUNNER

WECKWERTH, ANDREAS, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, Kleine Reihe; 5). Münster: Aschendorff 2010. XI/271 S., ISBN 978-3-402-10912-0.

Es gibt Arbeiten, von denen man sich wünscht, sie wären schon einige Jahrzehnte früher erschienen. Man hätte sie dann bei eigenen Forschungen mit Gewinn verwenden können. Eine solche Arbeit ist die hier vorliegende. Der Autor (= W.) befasst sich mit der

Menge der auf uns gekommenen Quellen zum antiken Synodalwesen, genauer mit den Quellen zu den westlichen Synoden von den Anfängen bis zum Ende des Westgotenreichs in Spanien und der Merowingerdynastie in Frankreich, bis zur arabischen Eroberung in Afrika und zum Jahr 700 in Italien. Aber was ihn dabei näher interessiert, ist nicht der wichtige disziplinäre bzw. dogmatische inhaltliche Beitrag dieser Synoden zum historisch gewordenen Selbstverständnis des westlichen Christentums, sondern sind, wie der Titel zu Recht andeutet, der Ablauf, die Organisation und das Selbstverständnis dieser Synoden.

Der erste Teil der Arbeit (4–33), in dem es um die literarischen Erscheinungsformen (Eröffnungs-, Haupt- und Schlussteil) und die literarischen Bestandteile (im Vorfeld bzw. im Rahmen einer Synode verfasste Dokumente, disziplinäre Kanones, Anathemata, *Symbola fidei usw.*, Synodalbriefe, im Rahmen einer Synode bzw. nach ihrem Abschluss verfasste Dokumente) von ‚Konzilsakten‘ geht, enthält dabei die in dieser Form in den Quellen nicht anzutreffende, aber für den weiteren Aufbau der Arbeit äußerst wichtige Unterscheidung zwischen synodalen Beschluss- und synodalen Verlaufsprotokollen. Erstere „können entweder mehrere synodale Beschlüsse enthalten, die verschiedenste disziplinäre Themen behandeln, oder seltener eine einzige synodale Entscheidung ...“ (7), letztere „halten im Unterschied zu den Beschlussprotokollen Ansprachen bzw. Äußerungen von Bischöfen, Verhöre, Verlesungen von Texten in direkter Rede fest“ (9).

Der zweite Teil der Arbeit („Das antike Synodalwesen im Spiegel der erhaltenen Akten“) ist wiederum zweigeteilt. Der erste behandelt den Ablauf der Synoden (34–199) – der Autor nennt diesen Teil seiner Arbeit „die formalen Aspekte des antiken Synodalwesens“ –, der zweite geht auf die „theologischen Begründungsmuster konziliarer Autorität“ ein (200–230). Um aus der Menge der auf uns gekommenen Quellen ein möglichst aufschlussreiches Bild vom Verlauf der Synoden des gewählten Zeitabschnitts zu erstellen, geht der Autor methodisch sehr geschickt und zielführend vor, indem er einerseits die Quellen geographisch unterscheidet, andererseits sie in der Reihenfolge behandelt, dass zunächst die eindeutigeren und aussagekräftigeren, dann die weniger deutlichen an die Reihe kommen. Das heißt konkret, er beginnt mit den spanischen, es folgen die gallischen, afrikanischen und römisch-italischen. In der Tat stellen die spanischen Quellen ein geschlosseneres, einheitlicheres Ganzes dar, der schwierigste Fall, die römisch-italischen, wird am Schluss behandelt. Diese Anordnung erlaubt W., im Falle weniger deutlicher Zeugnisse im gallischen, afrikanischen und römisch-italischen Bereich vorsichtige Vermutungen vorzulegen, die sich auf die deutlicheren spanischen Quellen stützen.

Dieser Hauptteil erhält schließlich dadurch eine große Übersichtlichkeit, dass die für den Ablauf der spanischen Konzilien unterschiedenen Aspekte weitestgehend auch bei den gallischen, afrikanischen und römisch-italischen Synoden zur Sprache kommen. Dieses Vorgehen erlaubt interessante Vergleiche zwischen den genannten Regionen. Konkret geht es zunächst um folgende Aspekte einer Synode: Einberufung, zeitliche Gegebenheiten (Häufigkeit, Termin, Dauer), Ort von Synoden (Wahl der Stadt, Konzilsaula), Teilnehmer und ihre Funktion (Bischöfe, Vorsitzender, übrige Bischöfe, übrige Kleriker, *notarii*, Laien), äußerer Ablauf (Einzug, Verhandlung und Beratung, Abschluss), Aufgabe und Funktion (doktrinäre und disziplinäre Entscheidungs-, Appellations- und Gerichtsinstanz, politische und moralische Instanz). Dann aber kommen auch für die genannten Regionen schon in der Aufzählung der Aspekte die Besonderheiten zu Geltung: für die spanischen Synoden die durch die Anwesenheit des Königs bedingten Gegebenheiten (Funktion des *tomus regius*, die *lex in confirmatione concilii usw.*); für die gallischen die Beziehung der Synoden zum römischen Kaiser bzw. zu den Germanenkönigen; für die afrikanischen Synoden die Beziehung ebenfalls zum römischen Kaiser und zu den Vandalenkönigen; für die römisch-italischen Synoden die Beziehung ebenfalls zum römischen Kaiser, zum Ostgotenkönig und vor allem zum Papst. Zur Rolle des Papstes auf den letzteren Synoden heißt es knapp und bündig unter dem Stichwort „Vorsitzender“: „Dass der Vorsitz der römischen Synoden automatisch dem römischen Bischof zufiel, dürfte keiner näheren Erläuterung bedürfen“ (185). Eingeleitet wird in allen vier Abschnitten der ‚stereotype‘ Überblick über den Verlauf der Synoden durch Hinweise auf die regionalen Besonderheiten, also z. B. für die spani-

schen Synoden auf das spanische Synodalwesen überhaupt, auf die Typologie der spanischen Synoden, auf die überlieferten Synodalakten und die in den anderen drei Regionen so nicht bezeugten *Ordines de celebrando concilio*, konziliare Beschluss- und Verlaufsprotokolle. Ähnliche Einleitungen enthält der Abschnitt über die gallischen, afrikanischen und römisch-italischen Synoden.

Der zweite, weit kürzere Teil des zweiten Teils der Studie unterscheidet bei den „theologischen Begründungsmustern konziliarer Autorität“, d. h. bei der Frage, „woher die Beschlüsse einer Synode ihre Verbindlichkeit erhalten“ (200), treffend zwischen vertikalem und horizontalem Konsens. Ersterer beinhaltet den Rekurs auf die Heilige Schrift, auf die Entscheidungen früherer Synoden und sonstige theologische Autoritäten (Väterbeweis, Papstbriefe usw.), letzterer meint das „Prinzip der *unanimitas* der Konzilsväter“. Im engsten Zusammenhang mit der Frage dieser beiden Konsense steht natürlich das Problem der Inspiration der Synodalbeschlüsse, auf die der Autor relativ ausführlich eingeht (214–219), auch unter Einbeziehung der vormaligen von Sohm vertretenen und u. a. von Barion abgelehnten Hypothese, „dass die Beschlüsse einer Synode gleichsam vom Heiligen Geist offenbart seien“, und der daraus folgenden Annahme, dass „alle Beschlüsse gleichsam *a priori* Geltung für die Gesamtkirche beanspruchen können“ (220).

Der kurze, „Zusammenfassung“ überschriebene, dritte Teil (223–230) führt schließlich „die innerhalb der regionalen Einteilung gewonnenen Einzelbeobachtungen zusammen ... um so zu einer Gesamtschau der verfahrenstechnischen wie der theologischen Konzeptionen der westlichen Synoden der Spätantike zu gelangen“ (3). Dabei sieht der Autor die „Grundzüge einer Theologie der antiken Synode“ in einem Passus der Synode von Braga (572) zusammengefasst: „a) Die Synode versammelt sich im Namen Gottes und steht unter dessen Wirken“ (228); „b) Die Synode versichert sich der Übereinstimmung ihrer Entscheidungen mit Schrift und Tradition (vertikaler Konsens)“ (229); „c) Synodale Beschlüsse werden von der *unanimitas* der Bischöfe getragen (horizontaler Konsens)“ (229); „d) Aufgabe der Synode ist die *instructio* und *correctio*, wodurch die *unitas fidei ac disciplinae* und die *pax ecclesiae* (wieder)hergestellt werden sollen“ (230). – Verschiedene den Text begleitende Schaubilder oder -kästen z. B. über die „literarischen Bestandteile von Konzilsakten“ (25) oder die „Termine der überlieferten spanischen Synoden nach Monaten geordnet“ (47) bzw. Datenzusammenstellungen, z. B. über die „erhaltenen spanischen Synodalakten nach Gattungen geordnet“ (40–42) oder „die gallischen Synoden nach Konzilstypen und Reichen geordnet“ (94) oder „die vermutlichen Vorsitzenden der gallischen Interprovinzialsynoden“ (109–111) oder die „erhaltenen afrikanischen Synodalakten nach Gattungen geordnet“ (136–138) usw. erhöhen nicht unbeträchtlich den großen Informationswert der Studie. Doch auch auf ein kleines Problem sei hingewiesen: Die überwiegende Mehrzahl der im Quellenverzeichnis zu den einzelnen Konzilien aufgeführten ‚Konzilsakten‘ werden entweder als *gesta synodalia* oder als *statuta synodalia* oder als *epistula synodalis* oder als *decretum synodale* bezeichnet, wobei mit den ersten beiden Termini auf die oben erwähnte Unterscheidung zwischen Verlaufs- und Beschlussprotokoll hingewiesen wird. Neben dieser stereotypen Terminologie, bei der offensichtlich davon auszugehen ist, dass es sich nicht um die originale Bezeichnung der betreffenden Texte handelt, gibt es jedoch eine Reihe von ‚Konzilsakten‘, die den originalen Titel beibehalten, z. B. die berühmten *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haeticis baptizandis*. Der weniger kundige Benutzer kann durch die Bezeichnungen, wie sie jetzt vorliegen, über die Originaltitel in die Irre geführt werden. Hätte man dem nicht durch eine drucktechnische Unterscheidung vorbeugen können, so dass für jeden Benutzer klar ist, ob es sich um einen Originaltitel oder eine durch den Autor vorgenommene Interpretation des betreffenden Textes handelt? Im Übrigen fragt sich auch der kundige Leser, warum die oben genannten *Sententiae* nicht mit der stereotypen Bezeichnung *gesta synodalia* gekennzeichnet sind. – Wer sich in Zukunft historisch oder theologisch mit den christlichen Synoden oder auch nur mit einem einzigen Konzil befasst, ist gut beraten, wenn er die vorliegende Studie zu einer Grundorientierung heranzieht. Man kann nur hoffen, dass eine ähnliche Untersuchung bald auch für die östlichen und späteren mittelalterlichen bzw. neuzeitlichen Synoden vorgelegt wird.

H.-J. SIEBEN S. J.

BERNDT, RAINER (HG.), *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris*. Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen (Corpus Victorinum. Instrumenta; 3). Münster: Aschendorff 2009. 692 S./16 Farbtafeln/Ill., ISBN 978-3-402-10424-8.

Eine Tagung im Frühjahr 2004 in Mainz hat zahlreiche Wissenschaftler mit klingenden Namen zusammenggeführt. In 24 Beiträgen wird die Grundlagenforschung zu einem der bedeutendsten europäischen Bildungszentren überdacht und vorangetrieben, insbesondere im Hinblick auf Handschriftenforschung und Quelleneditionen.

Nach dem Vorwort von *Rainer Berndt* und seiner Einleitung zum Titel des Bds. (11–14) folgen drei Teile, die jeweils thematisch gegliedert sind. Der erste Abschnitt des ersten Teils mit dem Thema „Heilige Schrift und Schreiber im Kontext“ wird von berufener Seite fabelhaft begonnen durch den Historiker *Joachim Ehlers* mit „Saint-Victor in Europa. Einzugsbereich und Wirkung der Kanonikergemeinschaft im 12. Jahrhundert“ (17–34). Hervorgehoben sind die vielfältigen Beziehungen nach Ostachsen (Hammersleben, Riechenberg, Steterburg) und zur römischen Kurie sowie die Rolle der Kanoniker in der Wissenschaftsgeschichte. Ehlers weist wiederholt auf das Desiderat einer „Prosopographia Victorina“ als lohnendes Projekt hin. – *Matthias M. Tischler*, „Dekonstruktion eines Mythos. Saint-Victor und die ältesten Sammlungen glossierter Bibelhandschriften im 12. und frühen 13. Jahrhundert“ (35–68) bietet in seinem materialreichen Beitrag (mit Ill.) einen allgemeinen Überblick über die Erforschung von Sammlungen glossierter Bibelcodices im 20. Jhd. und einen Abschnitt über die Bestände in Saint-Victor mit hilfreichen Tabellen, die u. a. den Zusammenhang zwischen dem Wirkungsort der vermutlichen Autoren der „Glossa ordinaria“ und dem Entstehungsort der ältesten Handschriften herstellen. – *Françoise Gasparri* beantwortet die Frage im Titel ihres mit sieben Schriftproben illustrierten Aufsatzes „Un style d'écriture à Saint-Victor de Paris?“ (69–79) negativ. In ihren knappen, spannenden Ausführungen finden sich wichtige Beobachtungen über das Schriftwesen in einem „univers pré-universitaire“ und ein früher Nachweis für die Existenz von Lohnschreibern, die zu gewinnen eine der Aufgaben des „armarius“ war (Liber ordinis Sancti Victoris [CC CM LXI] 19,19–23).

Den nächsten Bereich, „Felder der Schriftauslegung: Liturgie und Kirchenväter“, leitet *Gunilla Iversen* ein („Lex est umbra futurorum“. Exégèse biblique et poésie liturgique à Saint-Victor“; 83–103). Sie untersucht drei Prosen des 12. Jhdts., nämlich „Zima vetus expurgetur“, „Rex Salomon fecit templum“ und „Quam dilecta tabernacula“. – *Dominique Poirel*, Editor von Hugos „Super Ierarchiam beati Dionisii“, geht in seinem Beitrag „La boue et le marbre“. L'exégèse du Pseudo-Denys par Hugues de Saint-Victor“ (105–130) darauf ein, wie Hugo die Methode der buchstäblichen Schriftauslegung mit Erfolg auf einen schwer verständlichen patristischen Text anwendet. Poirel erläutert ein konkretes Beispiel, um in einem zweiten Schritt nach der Intention des Kommentators zu fragen. – *Constant J. Mewes* umreißt die unterschiedlichen Positionen der Zeitgenossen Hugo (insbesondere: „De tribus diebus“) und Petrus Abaelard („Theologia ‚Summi boni‘“), zeigt aber auch Gemeinsamkeiten, etwa in der Auseinandersetzung um ein rechtes Verständnis von Platons „Timaeus“ („William of Champeaux, Abelard, and Hugh of Saint-Victor: Platonism, Theology, and Scripture in Early Twelfth-Century France“; 131–163).

Der zweite Teil beginnt mit dem Thema „Schriftauslegung einzelner Viktoriner“ und wird zunächst unter einem historischen wie kanonistischen Aspekt beleuchtet von *Ursula Vones-Liebenstein*, „Die Rolle der Bibel im Leben von Regularkanonikerabteien. Saint-Ruf und Saint-Victor in Paris – ein Vergleich“ (167–192). Sie befragt die „Consuetudines“ im Hinblick auf die Leseordnungen und den Zeitpunkt der Bibellektüre (im Stundengebet, im Claustrum, im Refektorium). Im Anhang finden sich ein Überblick über die Leseordnung in Saint-Ruf und Saint-Victor und ein Vergleich zwischen *Ordo romanus*, Saint-Ruf, Saint-Victor und Arrouaise. – *Mirko Breitenstein* untersucht „Die Funktion der Bibel in ‚De institutione novitiorum‘ Hugos von Saint-Victor“ (193–213), *Ineke van 't Spijker* zeigt in „Ad commovendos affectus“. Exegesis and the affects in Hugh of Saint-Victor“ (215–234), wie Hugo das Zusammenwirken von Affekt und Intellekt sieht. – *Ralf M. W. Stammberger*, „Die Exegese des Oktateuch bei Hugo von Saint-Victor“ (235–257), erklärt Hugos Methode der Auslegung – unter Heranziehung

jüdischer Gewährsmänner („hebraica veritas“) – gemäß seinen Postulaten im „Didascalicon“ und geht der handschriftlichen Überlieferung nach mit besonderem Augenmerk auf die in 13 Codices überlieferte Fassung inklusive „Diligens scrutator“. – Bibeldichtung und Exegese am Beispiel der Episode von Kain und Abel thematisiert *Greti Dinkova-Bruun*, „Autor“, Authorship and the Literal Sense of the Bible: The case of Leonius of Paris“ (259–277). – *Jean Longère* macht einen Abstecher in die Pastoral („Le recours à l'Écriture sainte dans les ‚Summae confessorum‘ de Robert de Flamborough et de Pierre de Poitiers, victorins“, 279–293, mit einer Zusammenstellung der Bibelzitate und -reminiszenzen).

In den Abschnitt „Hermeneutik der Schriftauslegung“ führt *Hanns Peter Neuheuser*, „Bibel und Sakrament. Die Lehre Hugos von Sankt Viktor über die Heilsinstrumente anhand seiner beiden Hauptwerke ‚Didascalicon‘ und ‚De sacramentis‘“ (297–333). Ausgehend von Hugos Verständnis der Bibel als Heilsinstrument versucht Neuheuser, sein Werk in „einer übergreifenden Perspektive“ zu sehen. – *Elisabeth Mégier*, „Zur Artikulation von Bibel und Geschichte in der ‚Chronica‘ alias ‚Liber de tribus maximis circumstantiis gestorum‘ Hugos von Sankt Viktor“ (335–361) bestimmt Hugos Geschichtsauffassung auch im Vergleich mit zeitgenössischen Historiographen. – *Hideki Nakamura* widmet sich in „Schriftauslegung und Theologie bei Richard von Sankt Viktor“ (363–389) insbesondere Richards Werk „Benjamin minor“. – *Ursula Nilgen*, „Die frühen illuminierten Lombardus-Kommentare zum Psalter und zu den Paulusbriefen“ (391–419; mit zahlreichen Abbildungen und qualitätvollen Farbtafeln) unternimmt, mit interessanten Anmerkungen zu mittelalterlicher Editionstechnik, einen Ausflug in Kunst- und Buchgeschichte.

Am Anfang des dritten Teils steht der Abschnitt „Exegese am Scheideweg“. *Rainer Berndt SJ* setzt einen theologiegeschichtlichen Schwerpunkt („Exegese des Alten Testaments: Die Grundstruktur christlicher Theologie bei den Viktorinern“, 423–441) und formuliert „Schlußfolgerungen für die weitere theologiegeschichtliche Erforschung des Mittelalters“. In einem Anhang gibt er, um die Vielfalt des Sprachgebrauchs zu dokumentieren, eine Liste über „Das viktorinische Vokabular zur Benennung der Heiligen Schrift“. – *Gilbert Daban* studiert anhand von zufällig ausgewählten Abschnitten aus einzelnen biblischen Büchern „La critique textuelle de la Bible au moyen âge et l'apport des victorins“ (443–458) und die Rezeption insbesondere Hugos im 13. Jhd. – *Nicole Bériou* zeigt („L'Écriture sainte dans la prédication de quelques victorins“, 459–471) die konkrete Anwendung exegetischer Methoden in der Predigtliteratur in Saint-Victor. Predigten kamen in Auszügen und Sammlungen im 12. und 13. Jhd. in die Bibliotheken von Klöstern anderer Orden; die Methode wurden von Maurice de Sully rezipiert, und Bériou schließt: „Le curé d'Ars, on le sait bien, en goûtait encore la saveur.“ – *Isabelle Guyot-Bachy*, „La Bible dans le ‚Memoriale historiarum‘ de Jean de Saint-Victor: autorité, source et fondement de l'histoire“ (473–488), macht einen Vorstoß ins 14. Jhd.

Der letzte Abschnitt, „Texte und Kontexte viktorinischer Exegese“, führt nach England, Italien und in die Erzdiözese Salzburg. *Eva De Visscher*, „Putting Theory into Practice? Hugh of Saint Victor's Influence on Herbert of Bosham's ‚Psalterium cum commento‘“ (491–502), unternimmt es, über den „Hebraism“ und die Methode der Exegese in Herberts unikal in London, St. Paul's Cathedral, Ms. 2 tradiertem „Psalterium cum commento“ den Einfluss Hugos nachzuweisen, nachdem der Autor, der als Biograph Thomas Becketts bekannt ist, vornehmlich als Schüler des Andreas von Sankt Viktor gesehen wurde. – *Martina Schilling*, „Von Paris nach Piemont, ein Kulturtransfer im frühen 13. Jahrhundert. Kardinal Guala Bicchieri, die Viktorinerabtei von Sant'Andrea und das Theologiestudium in Vercelli“ (503–526), befragt außer schriftlichen Quellen auch Bau- und Bildenkmäler, um einen Zusammenhang der Eröffnung des Studium Generale in Vercelli 1228 mit Einflüssen aus Frankreich herzustellen. – *Rodney M. Thomson*, „The English Reception of the Writings of Hugh of St Victor“ (527–537) geht von einer großen Anzahl verlorener Handschriften aus, deren Spuren nur partiell in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen zu finden sind. Er spricht die „frenchification“ der „secular and ecclesiastical hierarchy“ Englands (530) und die engen Beziehungen von Saint-Victor zur Insel an, Beziehungen von Personen und religiösen Gemeinschaften untereinander. Noch zu Lebzeiten der großen Viktoriner begann die Verbreitung

ihrer Werke in England. – *Christoph Egger*, „Viktorinische Exegese in Süddeutschland und Österreich im 12. und 13. Jahrhundert“ (539–555), beschränkt sich auf die Überlieferung und Rezeption Hugos von Sankt Viktor in der alten Erzdiözese Salzburg. Erhaltene Textzeugen, darunter auch eine Reihe von Admonter Fragmenten, werden der Gesamtüberlieferung zugeordnet. Benutzung der Werke Hugos ist bei Otto von Freising, Gerhoch und Arno von Reichersberg sowie Hermann von Rein in seinen „sermones“ nachweisbar. – N. b.: ‚ex cod.‘ wäre aufzulösen mit ‚ex codice‘.

Ein mit großer Sorgfalt erarbeiteter Anhang mit Bibliographie und Indices (Sacra Scriptura, Res liturgicae, Auctores et opera, Nomina personarum, Nomina locorum, Codices manu scripti, Verzeichnis der Abbildungen) bildet den Abschluss (557–692). Die vollständige Literaturliste des Bds. auf fast 80 Druckseiten erleichtert die Benutzung und bietet außerdem eine aktuelle Bibliographie zum ganzen Umfeld von Sankt Viktor.

„Die Kultur des 12. bis 15. Jahrhunderts in ihren religiösen, künstlerischen und rechtlich-politischen Manifestationen zeigt einige ihrer Facetten im Spiegel des weit über Paris hinaus wirkenden viktorinischen Mikrokosmos“, so Rainer Berndt in seiner Vorbemerkung (14) – dieses großartige Buch illustriert dies weit über das eigentliche Thema hinaus.

M. PÖRNBACHER

ANSELMUS <HAVELBERGENSIS>, *Anticimenon*: Über die eine Kirche von Abel bis zum letzten Erwählten und von Ost bis West [Dialogi <dt.>]. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Hermann Josef Sieben* (Archa Verbi: Subsidia; 7). Münster: Aschendorff 2010. 219 S., ISBN 978-3-402-10218-3.

Anselm (ca. 1095–1158), seit 1129 Bischof von Havelberg, gibt manches biographische Rätsel auf: Seine Herkunft (vielleicht aus Sachsen) ist ebenso ungewiss wie eine Ausbildung seit 1115 bei Rupert von Deutz an der Schule des Lütticher Laurentiusklosters, wo er Wibald von Stablo und Arnold von Wied kennengelernt haben soll. Was er zwischen dem Ende seiner Studienzeit und der Erhebung zum Bischof getan hat, lässt sich nicht mehr ermitteln; auch auf die Frage, ob er Prämonstratenser war, gibt es keine sicher begründete Antwort. Seinen Bischofssitz konnte Anselm (= A.) erst 1149 einnehmen, zwei Jahre nach dem Wendenkreuzzug. Er gehörte in die nächste Umgebung dreier Könige und entsprach damit dem Typus des deutschen Bischofs im Dienst des Reiches.

Im August 1135 wurde A. auf dem Merseburger Hoftag von Kaiser Lothar III. mit einer Gesandtschaft an den Hof von Konstantinopel zur Vorbereitung eines Bündnisses mit dem byzantinischen Kaiser gegen die sizilischen Normannen betraut und begleitete den Kaiser 1136/37 auf dessen zweitem Italienzug. Zwischen 1139 und 1151 ist A. 22 Mal in der Umgebung Konrads III. bezeugt und war seit dem Anfang der Regierung Friedrich Barbarossas auch unter dessen Beratern; er engagierte sich sogleich zusammen mit anderen Erzbischöfen und Bischöfen für Friedrichs Kandidaten Wichmann im Konflikt mit dem Papst um die Besetzung der Magdeburger Kathedra, ging mit einer Gesandtschaft nach Rom zu vorbereitenden Verhandlungen für den Konstanzer Vertrag und 1153 ein zweites Mal zu Bündnisverhandlungen nach Konstantinopel. 1155 schließlich erhielt er als Lohn für treue Reichsdienste das Erzbistum Ravenna und starb am 12. August 1158 während der Belagerung Mailands durch Friedrich Barbarossa.

Das *Anticimenon* (d. h. ein Buch der Widersprüche und Kontroversen; der Untertitel ist erklärende Zutat des Übersetzers) wurde spätestens seit dem Druck durch Migne unter dem Titel *Dialogi* bekannt und erweist sich als kompositorisch eigenwilliges Werk, das unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Kirche zwei auf den ersten Blick ganz verschiedene Themen behandelt, nämlich die Kritik an den seinerzeit neuen und deshalb als bedenkliche Indizien für willkürliche Ausdifferenzierung eines durch Tradition normierten christlichen Lebens kritisierten Mönchsgemeinschaften einerseits, die Kirchenspaltung zwischen Ost und West andererseits. Sehr konkret und entschieden fragt A., ob der eine, theologisch kohärent gedachte Glaube verschiedene Formen der Praxis des gelebten Glaubens aushalten kann, und begründet die positive Antwort zunächst aus einer Analyse der Heilsgeschichte, sodann aus der persönlichen Erfahrung ostkirchlicher Theologie. Sein Bericht von den Disputationen in Konstantinopel ist als Quelle immer geschätzt, aber auch kritisch auf seine Authentizität geprüft worden, denn A.

beruft sich dabei auf sein Gedächtnis, lässt die byzantinische Seite übermäßig konziliant und nur in der Frage des römischen Primats standhaft ablehnend erscheinen, enthüllt überdies durch Auswahl und Verteilung angeblich zur Stützung von Argumenten eingesetzter Quellen den Charakter des Werkes als literarisch rekonstruierende und wohl auch konstruierende Ausarbeitung. Für die zentralen zwischen Ost und West strittigen Probleme (Trinität, Filioque, Azymen) war A. nach eigenem Zeugnis (II, Vorwort) ein oft befragter Experte, der sich sehr abgewogen äußerte, lieber über die von ihm in Konstantinopel geführten Debatten berichtete und die beiderseitigen Standpunkte mit ihren Begründungen vorführte, als dass er eigene, systematische Antworten gab, die ja in jedem Falle einer persönlichen Entscheidung nahekommen mussten. Bei der ersten dieser Disputationen ist A. jedoch nicht nur hervorragenden byzantinischen Theologen begegnet, sondern auch westlichen Gelehrten, die ständig in Konstantinopel und auch am Hofe lebten; er nennt (II,1) Jakob von Venedig, der um 1128 als Erster nach Boëthius die beiden Analytiken, die Topik und die Elenchik des Aristoteles ins Lateinische übersetzt und dem Westen damit zur Kenntnis des gesamten Organon verholfen hatte, ferner den damals noch jungen Juristen und Übersetzer Burgundio von Pisa sowie den Dolmetscher, Dichter und Sammler griechischer Handschriften Moses von Bergamo.

Die Überlieferung des Anticimenon lässt sich aufgrund der erhaltenen 13 Handschriften nur bis ins 15. Jhd. zurückverfolgen; alle stammen aus dem Gebiet des mittelalterlichen Reiches und sind Bestandteil von Sammelhandschriften. Für die Verbreitung des Textes in der Neuzeit jedoch wurden zwei Deperdita aus Cîteaux entscheidend, denn nach einer Kopie, die der Zisterziensermönch Jacques de Lannoy aus diesen beiden Handschriften hergestellt hatte, druckte Luc d'Achéry das Werk 1677 im 13. Bd. seines *Spicilegium*, einen weiteren Druck besorgten 1723 Étienne Baluze, Edmond Martène und Louis-François de la Barre, die eine der beiden von Lannoy zugrunde gelegten Handschriften besaßen und für die einzige hielten. Deshalb „emendierten“ sie nach dieser Vorlage die Lesarten des Druckes von 1677 und stellten dadurch einen sehr wahrscheinlich schlechteren Text her, den wiederum Jacques Paul Migne 1855 verwendete. Diese Ausgabe (PL 188, col. 1139–1248) liegt der hier zu besprechenden Übersetzung zugrunde, weil die von Johann Wilhelm Braun jahrzehntelang angekündigte kritische Edition nicht erschienen ist.

Der Übersetzung ist eine kundige Einleitung vorausgeschickt, die über die wesentlichen Lebensstationen A.s informiert und auf diese Weise auch die Rahmenbedingungen für die Entstehung des Anticimenon verdeutlicht, das wahrscheinlich im März 1149 als Auftragsarbeit Papst Eugens III. in Tusculum begonnen, in der Zeit des Huldverlustes und der Entfernung vom Hof durch Konrad III. zwischen Sommer 1149 und Jahresmitte 1150 abgeschlossen wurde. Der Text ist flüssig lesbar und mit einem vorzüglichen Kommentar versehen, der nicht nur Sacherklärungen, Hinweise auf Lesarten und die wichtige neuere Literatur zu Einzelfragen gibt, sondern auch immer wieder die Übersetzung bestimmter Begriffe erläutert (als Beispiel nur S. 45 Anm. 3 zur Wiedergabe von *sapientes* durch *Gelehrte*: „gemeint sind konkret Fachleute, welche wir heute als ‚Theologen‘ bezeichnen“) und durch häufige Querverweise den inneren Zusammenhang des Ganzen vor Augen führt. Schon um dieses Kommentars willen ist diese Übersetzung für künftige Arbeit an und mit A.s Text stets heranzuziehen, der in seiner deutschen Fassung sehr modern wirkt und aus dem 12. Jhd. mitunter überraschende Anstöße für neues Sehen auch gegenwärtiger Probleme gibt: „Und so kommt es durch die wunderbare Fügung Gottes, daß die Jugend der Kirche von Generation zu Generation durch immer wieder neue Formen des religiösen Lebens erneuert wird wie die des Adlers, der, je höher er in seiner Schau zu fliegen vermag, umso erhabener die Strahlen der wahren Sonne, ohne geblendet zu werden, schauen kann. ... Deshalb soll fortan kein Gläubiger mehr Argwohn haben, daß darin ein Ärgernis bestehe, wenn die Kirche, deren Glauben immer derselbe ist, nicht immer dieselbe Lebensform hat“ (I,10; S. 68 und I,13; S. 72.).

Eine intensive Endredaktion hätte störende und z. T. sinnentstellende Druckfehler (vgl. nur S. 55, 3. Abs., 3. Zeile das doppelte „und“ oder S. 101, 3. Abs., 2. Zeile „angelesen“ statt richtig „angelegen“) ebenso beseitigt wie die rätselhaften Daten „(1157–1169)“ S. 76, Anm. 8 zu Jakob von Venedig oder in der Bibliographie (S. 192) die merkwürdige Angabe „Anselmus Havelbergensis: Epistulae Wibaldi, ed. Philippus Jaffé, Bibliotheca

rerum Germanicarum I, Berlin 1864, 76–616“. Sie erklärt sich wohl aus dem S. 18 Anm. 1f. gegebenen Verweis auf den in dieser Sammlung als Nr. 221 enthaltenen (und jetzt besser als Nr. 229 der MGH-Edition von Martina Hartmann – <http://www.mgh.de/datenbanken/wibald-von-stablo> – zu zitierenden) Brief Anselms an Wibald von Stablo.

Angesichts der Leistung, dieses Werk durch gute Übersetzung einem größeren Leserkreis bekanntgemacht zu haben, ist der Verweis auf derartige Petitionen fast ungehörig, denn sie mindern weder den Nutzen des Arbeitstextes noch auch die Freude an einer faszinierenden und vielfach erhellenden Lektüre.

J. EHLERS

WISCHMEYER, JOHANNES, *Theologiae Facultas*. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870 (Arbeiten zur Kirchengeschichte; Band 108). Berlin [u.a.]: de Gruyter 2008. VIII/473 S., ISBN 978-3-11-020247-2.

Der in der renommierten Reihe „Arbeiten zur Kirchengeschichte“ erschienene Bd., dem eine von Friedrich Wilhelm Graf betreute Dissertation zugrunde liegt, rekonstruiert die vielfältigen Kontexte der protestantischen Universitätstheologie in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. Der Autor (= W.), evangelischer Kirchenhistoriker und Mitarbeiter des Mainzer Instituts für Europäische Geschichte, hat vier Fakultäten ausgewählt: Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin. Als Kriterium benennt er „ihre charakteristische Unterschiedenheit, vor allem hinsichtlich der theologisch-positionellen Konstellationen, der regionalen Lage und der Größenordnung“ (7). Entgegen der Auffassung, dass die ausgewählte Periode als „vergleichsweise uninteressant gilt“ (8), geht W. davon aus, dass in dieser Zeit charakteristische Weichenstellungen vorgenommen wurden. Theologische Positionen verfestigten sich zu kirchlich-theologischen Richtungen. Die Theologie wurde erst recht zu einer Disziplin im Rahmen der modernen Universität.

Nachdem der Autor in einem ersten Hauptteil die rechtlich-institutionelle Situation der evangelischen Theologie an den ausgewählten Universitäten in den Blick genommen hat (17–134), widmet er sich in einem zweiten Hauptteil den Hochschulprofessoren als Vertretern dieses Fachs (135–276). Untersucht werden ihr Werdegang, ihre Stellung und ihre kirchliche Haltung. Teil 4 und 5 sind der Stellung der Disziplin und dem „Wissenschaftsstil“ gewidmet (277–324 und 325–359). W. zeigt auf, dass es in der evangelischen Theologie – vergleichbar zu anderen Fächern – zu einer „Professionalisierung“ kam. Die Laufbahn des protestantischen Hochschullehrers entsprach dabei weitgehend dem noch heute üblichen Muster (63–82). Nicht anders als in der Gegenwart vollzog sich theologische Ausbildung schon damals im Spannungsfeld von kritischer Wissenschaftlichkeit und den Erfordernissen des kirchlichen Amtes. Bereits in dem beschriebenen Zeitraum kam es zu Rollen- und Loyalitätskonflikten, insbesondere wenn der betreffende Hochschullehrer ordiniert und damit stärker kirchlich gebunden war (277–294). Und nicht anders als heute war auch die Kirchenpolitik ein Faktor, der das Leben der Fakultäten nicht unwesentlich mitbestimmte (die Theologien waren und sind bis heute ideologiefällig!). Der Unterschied zu den katholischen Fakultäten fällt gerade in diesem Punkt auf: Zwar waren auch an den protestantischen Fakultäten Beanstandungen der Lehre einzelner Professoren seitens der zuständigen Landeskirche möglich und ein Wechsel der Konfession hätte einen Verlust der Cathedra bedeutet, doch insgesamt kann man von einer weitgehenden Lehrfreiheit ausgehen (83–94). Zudem musste der protestantische Professor nicht zwingend ordiniert sein. Sein katholischer Kollege hatte demgegenüber die Priesterweihe zu empfangen und konnte gegebenenfalls von dem für eine Fakultät zuständigen Ortsbischof belangt werden, wenn seine Lehre nicht den kirchlichen Vorgaben entsprach. – Schließlich zeigt W. auf, dass die evangelischen Theologieprofessoren auf verschiedene Weise in das kirchliche und gesellschaftliche Leben eingebunden waren und es mitgestalteten (355–359).

Es handelt sich nicht eigentlich um eine theologiegeschichtliche, sondern um eine institutionen- und sozialgeschichtliche Untersuchung. Geliefert wird ein Querschnitt, eine historische Rekonstruktion eines Zustands und damit gewissermaßen eine Momentaufnahme. Insofern hat der Bd. im Vergleich zu anderen historischen Arbeiten etwas Statisches. Er ist vor allem in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht aufschlussreich.

Strukturen und Mechanismen einer akademischen Disziplin werden in einer großen Breite der Aspekte erörtert. Naturgemäß geht es dabei immer wieder auch um die Akteure: die Theologieprofessoren, wie dies schon der Titel ankündigt. Doch bleiben diese in biographischer Hinsicht eigentümlich blass – wohl die Kehrseite einer sozialgeschichtlich ausgerichteten Studie, die andere Aspekte herauszustellen bemüht ist.

Beigegeben ist dem Buch ausführliches Tabellenmaterial über die Dozenten der untersuchten Fakultäten, über die Anzahl der Studenten, über die Mobilität der Lehrenden. Beeindruckend ist das Verzeichnis namentlich der ungedruckten Quellen, weil es erkennen lässt, welche Fülle archivalischen Materials der Autor zu bearbeiten hatte. Auch die gedruckten Quellen erscheinen immens. Insgesamt macht diese Untersuchung einen sehr soliden und handwerklich ausgereiften Eindruck; auch wahrt sie die Balance von Detailstudien und großflächigen Analysen. Als Katholik hätte man sich allenfalls ausführlichere Seitenblicke auf die Entwicklung der Schwesterdisziplin gewünscht, die in jener Zeit in einem nicht weniger markanten Umbruch begriffen war. Gerade ein Vergleich mit der katholischen Fakultät in Tübingen, die um die Mitte des 19. Jhdts. bewegte Zeiten erlebte, hätte durchaus nahegelegen. Dieses Desiderat schmälert allerdings nicht den Eindruck, es mit einer material- und aufschlussreichen Studie zu tun zu haben. Es bleibt zu hoffen, dass sie zu weiteren Untersuchungen über die Geschichte der Universitätstheologie, auch im konfessionellen Vergleich, anregt. J. ERNESTI

MÉGIER, ELISABETH, *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert* – Themen, Variationen und Kontraste. Untersuchungen zu Hugo von Fleury, Ordericus Vitalis und Otto von Freising (Beihefte zur Mediaevistik; 13). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2010. 438 S., ISBN 978-3-631-60072-6.

Anders, als der Obertitel suggerieren könnte, handelt es sich bei vorliegendem Werk nicht um eine systematische Abhandlung zur christlichen Geschichtsschreibung eines bestimmten Zeitraums. Vielmehr fasst die Monographie 13 Einzelarbeiten zusammen, die Mégier (= M.) zwischen 1985 und 2006 veröffentlicht hat. Publikationssprachen sind Deutsch, Englisch, Französisch und Italienisch. Die Einzeluntersuchungen beziehen sich, wie im Untertitel angegeben, auf drei mittelalterliche Autoren und ihre Geschichtsdarstellungen: erstens auf die *Otonis episcopi Fringensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus* und auf die *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*, beide verfasst von Otto von Freising (*ca. 1112, † 1158), zweitens auf die *Historia ecclesiastica* des Ordericus Vitalis (*1075, † ca. 1172), und drittens auf die *Historica ecclesiastica* des Hugo von Fleury († nach 1118).

Die Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der Werke und ihrer Schreiber wird vorausgesetzt. Die Autorin geht, mit jeweils präzise gestellten Untersuchungsfragen, direkt an ihre Texte heran und wählt die ihr jeweils einschlägig erscheinenden Textstellen zur Diskussion aus. Der größere Erzählkontext der ausgewählten Textstellen ergibt sich nur, wenn eine Reihe von aufeinander folgenden Textstellen sukzessive im Zusammenhang besprochen wird. Auch die Kenntnis von Gesamtaufbau und Gliederung der Werke ist vorausgesetzt. M. bezeichnet ihre Vorgehensweise als „den Text in den Vordergrund stellende Methode“ (184).

Im Folgenden wird zunächst ein Überblick über die Themen der Aufsätze gegeben (Hauptthese jeweils in Klammern benannt): 1. Vorläufer der Fegefeuertvorstellung bei Otto und Ordericus, zuerst veröffentlicht in CCMéd 28 (1985), 45–62 (nur Ordericus kann als produktiv für die Entwicklung dieser Vorstellung bezeichnet werden); 2. Ottos historiographische Entwicklung zwischen der früheren *Chronica* und den späteren *Gesta*, zuerst erschienen in Mediaevistik 3 (1990), 131–267 (Otto wende sich ab von der in der *Chronica* noch vertretenen Doppelgestalt der Welt getrennt in *civitas Dei-ecclesia* und *civitas mundi* hin zu einer Sukzessivgestalt, in der das Kaiserreich als *civitas mundi* die *civitas Dei* hervorbringt und bereits ihr Vorausbild ist); 3. die Bedeutung von Personen als Individuen und als Repräsentanten ganzer Reiche in der *Chronica* Ottos von Freising, zuerst veröffentlicht in MM 24 (1996), 513–529 (charakteristisch sei gerade die unlösbare Verschränkung von Individuum und seiner amtlichen Funktion); 4. die *fortuna* als Kategorie der Geschichtsdeutung bei Ordericus und Otto, zuerst veröffentlicht

in MLJb 32 (1997), 59–70 (Ordericus assoziiert *fortuna* eher mit Kriegsglück, Otto hingegen zunächst mit der gegen Glück und Unglück gleichgültigen Unbeständigkeit der weltlichen Welt, aber später, fast umgekehrt, mit dem Glück des von ihm nun gutgeheißenen Kaisers); 5. die unterschiedliche Reflexion auf die Gründung der Zisterzienser beim Benediktiner Ordericus und beim Zisterzienser Otto, zuerst erschienen in RiCi 13 (1996), 281–297 (für Ordericus seien die Zisterzienser eine problematische, historisch-kontingente Erscheinung, für Otto hingegen die überhaupt denkbar reinste, der Geschichte enthobenste Größe); 6. die unterschiedliche Bedeutung der in dem Geschichtswerk vorangestellten Christusvita bei Otto und Ordericus, zuerst erschienen in RMab 10 (1999), 169–204 (bei Otto setze die Christusvita den Anfangspunkt einer neuen Herrschaftsepoche, an der das Vorangegangene nicht teilhabe, wohingegen sie bei Ordericus ein zur Geschichte transzendenter Haltepunkt der ganzen Geschichte sei); 7. Allegorese bei Ordericus, zuerst erschienen in RBen 110 (2000), 106–123 (Ordericus lese, mehr als seine Zeitgenossen, historische Gegebenheiten in einem spirituellen Sinne); 8. Ottos Gedanke von einer Verzögerung des Weltendes durch das reine Leben der Mönche, zuerst erschienen in Florensia 13 (1999), 281–296 (diese „Zeit der Mönche“ präfiguriere, als ideengeschichtlicher Vorgänger, die „Zeit des Heiligen Geistes“ bei Joachim von Fiore); 9. die Kaisergeschichte als Kirchengeschichte bei Hugo von Fleury, zuerst erschienen in „Karl der Große und das Erbe der Kulturen“, herausgegeben von F.-R. Erkens, Berlin 2000, 221–233 (die Bedeutung der Kaiserlichkeit gehe bei Hugo so weit, dass auch nichtlateinische, weibliche oder politisch problematische Kaiser ganz positiv dargestellt würden); 10. die Herkunftsinstitution der Kirche vergleichend bei Hugo von Fleury und bei Otto, zuerst erschienen im Sammelbd. „Roma antica nel Medioevo“, Milano 2000, 505–536 (Hugo von Fleury führe die Kirche auf den Alten Bund zurück, während Otto sie mehr im Römischen Reich gründen lässt); 11. die Herkunftssituation der Kirche bei Hugo von Fleury, zuerst erschienen in StMed 3a, Serie 43–2 (2002), 625–649 (These wie voranstehend); 12. die Frage nach der Verwendung von Mythologie in der typologischen Biblexegese bei Otto, zuerst erschienen in Mediaevistik 15 (2002), 15–30 (ob eine Verwendung von Mythologie vorliegt, wird auch durch diese Untersuchung nicht eindeutig entschieden); und 13. die Juden bei Hugo von Fleury, zuerst erschienen in Aevum 80 (2006), 353–376 (Hugo sei eine Ausnahmeerscheinung seiner Zeit, indem er die Geschichte der Juden nicht nur bis zum Beginn des Christentums für wichtig befände, sondern auch darüber hinaus betrachte).

M. unternimmt jeweils eine Textinterpretation auf Grundlage der textimmanenten Aussagen und Informationen. Fokus und Struktur der Interpretation ergeben sich aus der Themenstellung des Aufsatzes, d. h. der Untersuchungsfrage, und aus einer recht intensiven – manchmal unterschwelligen – systematische Kategorisierung.

Zur exemplarischen Veranschaulichung dieser Vorgehensweise sei ein Blick auf den ersten Beitrag des Bds. geworfen. Dieser Aufsatz bezieht sich auf die Werke von Otto von Freising und Ordericus Vitalis. Themenstellung ist die – durch das 1981 erschienene Buch *La naissance de Purgatoire* von Jacques Le Goff inspirierte – Frage nach ideengeschichtlichen Vorläufern der Fegefeurvorstellung. Ein hypothetischer Bezug auf das Thema „Vorstellungen von Fegefeuer“ ist von daher Selektionskriterium für die zu besprechenden Textstellen. M. wählt darunter jene, die entweder mit der Frage nach Sündenfolgen zu tun haben oder mit der Frage nach einem besonderen Ort für Sünder bzw. nach nichträumlichen Vorstellungen für einen aus einer moralisch unvollkommenen Existenz resultierenden Status. Die systematische Kategorie, durch die die Interpretation strukturiert wird, besteht hier aus einer Entgegensetzung von Statik alias Lebensferne einerseits und von Dynamik und „folkloristischer“ (35) Ausschmückung alias Lebensnähe andererseits. Konkret: M. sieht bei Otto von Freising eine Vorstellung vom Warten der Sünder vor dem Jüngsten Gericht, die nicht durch Alltagsfiguren und Alltagsszenen, sondern von der Differenz zwischen Gut und Böse geprägt ist. Diese Differenz weist für M. einen strengen, formalen, logisch konstruierten (ebd.) Charakter auf. Bei Ordericus hingegen findet sie eine Vorstellung von einem Leben nach dem Tod, die reich ausgeschmückt ist mit Figuren aus dem Leben vor dem Tod, die aber kaum konnotiert ist mit Gedanken an Gericht und Läuterung (also der Unterscheidung zwischen Gut und Böse). Gemäß der systematischen Kategorie bewertet M. diese beiden

Auffassungen nun als mehr und weniger „lebensnah“. Aus diesem Befund ergibt sich schließlich als Hauptthese für die Differenz zwischen Otto und Ordericus: Bei Otto sei die Vorstellung von der nachtodlichen Situation aufgrund ihrer vom Dualismus Gut – Böse geprägten, logisch-formale Statik ein nicht wirklich fassbarer Zwischenbereich und bleibe dem wirklichen Leben der Menschen gegenüber letztlich fremd, weil sich diese Vorstellung für eine vitale Identifikation nicht eigne, wohingegen die nicht von diesem Dualismus Gut – Böse geprägte Vorstellung des Ordericus geeignet sei, eine lebendige Vorstellung zu werden und für Menschen als Teil ihres Lebens eine Bedeutung zu erlangen. Letztere sei also als die Vorgängervorstellung des „Fegefeuers“ zu bezeichnen.

Charakteristisch für die Vorgehensweise M.s ist eine Reihe von Leitbegriffen mit Anlehnung an Interpretationsstandards der modernen Philologien, wie etwa die Frage nach durch die Autoren gezeichneten „Figuren“, nach der „Funktion“ bestimmter Bilder, nach „Motiven“ der Erzählung und nach der schriftstellerischen Motivation des jeweiligen Autors für eine bestimmte Darstellung.

Relativ häufig wird dabei, gerade auch im Bereich formal deskriptiver Untersuchungsteile, in der Möglichkeitsform operiert, und zwar sowohl logisch als auch grammatisch. Als Tendenz in diese Richtung kann man bereits die Vermutungsform nennen, etwa, wenn M. formuliert, in einer bestimmten Darstellung bei Otto sei die Gottebenbildlichkeit der Herrscher „nicht nur relativiert, sondern vielleicht sogar ironisch beleuchtet“ (178). Die wohl ausgedehnteste Form dieses quasi optativisch-experimentellen Untersuchens bildet ein vollständig fiktionalisierender Absatz, in dem M. ein Szenario darüber aufstellt, wie Otto darstellerisch auch anders hätte verfahren können, als er es tatsächlich getan hat. M. leitet diesen Absatz folgendermaßen ein: „Sur le plan de l'histoire, d'autres choix auraient été possibles, et même plus plausibles“ (394).

M. bietet durch diese literaturwissenschaftliche Herangehensweise auch dem Philosophen eine große Fülle an Stoff. Beispielweise arbeitet die Autorin eine ganze Reihe von systematisch gut rezipierbaren Gebrauchsformen mittelalterlicher Lichtmetaphysik (49–56, 167–169, 253) und ebenso verschiedene institutions- und subjektphilosophische Entwürfe (107–139, 187–202, 223) heraus. Man kann dies lesen als einen Vorschlag, diese „mittelalterliche Weltchroniken“ zu integrieren in das Quellen- und Forschungsfeld der Philosophiegeschichte, d. h. als Vorschlag, diese Weltchroniken im Rahmen der Philosophie ernst zu nehmen als denkerische Optionen und als Stationen und Positionen des menschlichen Geistes. Eine solche Integration dieser Geschichtswerke in den Fundus und „Kanon“ der Philosophiegeschichte wäre ein spannender Fortschritt in der seit dem 20. Jhd. zunehmend vertieften Reflexion der Philosophie auf ihre eigene „Geschichtlichkeit“. Das vorliegende Buch sensibilisiert freilich auch für die Schwierigkeiten in Bezug auf die Voraussetzungen für das Gelingen solch einer Unternehmung. Die größte Schwierigkeit liegt immer wieder in der Frage: Wie kann die philosophische Perspektive auf diese Texte zugreifen, die selbst so ganz „unsystematisch“ gebaut zu sein scheinen, ohne ihnen unwillkürlich eine moderne, unter Umständen dadurch fremde Systematik aufzuzwingen? Im Folgenden liste ich im Sinne einer kritischen Würdigung einige wenige Anmerkungen hierzu auf. Ich konzentriere mich dabei auf den Aspekt der Verwendung der Möglichkeitsform.

Aus der Perspektive theologischer Mediävistik fällt auf, dass die theologische Hermeneutik der historischen Untersuchung interessante, zum Nachdenken anregende „Schwachstellen“ aufweist. Neben wenigen inhaltlichen Punkten, wie etwa beim Verständnis der theologisch gesehen gerade nicht abstrakten, sondern sehr konkreten Verbindung der Differenz von Gut und Böse mit dem praktischen Lebensvollzug, betrifft dies in der Frage nach der umfangreichen Verwendung der Möglichkeitsform ein Zentrum des theologischen Methodenkanons. Obwohl es die Möglichkeitsform natürlich auch und vielleicht sogar besonders ausgeprägt innerhalb der Theologie gibt, steht sie dort doch unter ganz bestimmten Formgesetzen, die zu berücksichtigen sind, wenn der Zugriff auf einen mittelalterlichen wesentlich theologischen Text vor der Gefahr bewahrt werden soll, Spekulation zu werden.

Beispielsweise beurteilt M. das, was sie beschreibt, als analysiere sie ein seitens des Autors frei gewähltes Vorgehen, wo jedoch kanonische Verbindlichkeiten vorliegen, die anders „zu lesen“ wären. An den drei Untersuchungen des Bds., in denen die theologi-

sche Perspektive insgesamt bereits ausgeprägt ist, lässt sich das anhand zweier Beispiele zeigen. Das erste Beispiel ist der Aufsatz über die Rolle der Christus-Vita bei Otto und Ordericus (Aufsatz 6). M. positioniert sich zunächst gegen die in der Forschung geäußerte Meinung, die von Ordericus seiner *Historia ecclesiastica* vorangestellte Christus-Vita sei eine zum eigentlichen Geschichtswerk fremde, äußerliche Hinzufügung, die sich bloß einer „Anpassung an die übliche Weltchronistik“ verdanke (244), und vertritt dagegen die These, mit der Vita verbinde sich eine ganz spezifische historiographische Position, was die Vita zum Schlüssel für die Interpretation des gesamten Geschichtswerkes mache. Um die Spezifizierung der historiographischen Position herauszuarbeiten, vergleicht sie die Rolle dieser Christus-Vita mit der Rolle der von Otto der *Cbronica* vorangestellten Christus-Vita. Die dabei zutage tretenden verschiedenen Theorien von Geschichte und Zeit beschreibt sie in ihrer dichten Textanalyse auch in den theologischen Aspekten sehr genau, indem sie darauf hinweist, wie die Betonung von Christi Geburt bei Ordericus mit dem Konzept eines zeitpunktförmigen Neuanfangs einer anderen Herrschaft innerhalb der Geschichte einhergeht (248), während die gleichmäßige Konzentration auf das ganze Leben Jesu bei Otto mit einem Verständnis seiner Herrschaft über alle und vor aller Zeit verbunden ist (251–252). Zugleich allerdings beschreibt und bewertet sie die Bezugnahme auf Christus, als sei sie eine weitgehend individuelle „Autorentscheidung“ des Ordericus gewesen, die er ebenso gut auch anders hätte treffen können – z. B., wenn sie die Chronik Ottos bezeichne als ein „ebenso persönliches Werk [...] wie die Kirchengeschichte des Ordericus, die aber unter dem (vielleicht vom Autor selbst gesuchten) Anschein eines Modellfalls christlich-mittelalterlicher Geschichtsdeutung steht“ (247). Das zweite Beispiel ist die Schriftinterpretation, mit der sich zwei Aufsätze des Bds. befassen. M. behandelt in einem Aufsatz die Interpretation der aktuellen Geschichte im Lichte des Alten und Neuen Testaments (Aufsatz 7), und in einem anderen Aufsatz die Interpretation des Alten Bundes als Vorusbild der Kirche (Aufsatz 11), und beschreibt dabei in schöner Ausführlichkeit zwei Beispiele typischer allegorischer und typologischer Schriftinterpretation. Dabei interpretiert sie aber das Vorgehen, das sie beschreibt, nicht als Beispiel für eine bestimmte kirchliche Tradition, sondern als sei dies ein seitens des Autors literarisch kreativ verantwortetes Verfahren.

Immer wieder, wenn nicht unerkannt, so doch zumindest ungenannt, bleiben auf diese Weise die kanonischen Verbindlichkeiten und die in der kirchlichen Tradition vorgegebenen Verfahrens- und Formgesetze, wie z. B. die spezifische Verbindung bestimmter Bilder oder wie der theologische Zusammenhang von Richter und Retter als begrenzendes und formendes Regelwerk der „schriftstellerischen“ Möglichkeiten der besprochenen mittelalterlichen Chronisten. Was daran die Theologie so zentral in ihren Methodenoptionen betrifft, ist das Verhältnis von Schrift, Schreiben und Schreiber zur Wirklichkeit. Ein frei literarisch schaffendes Autorensujet kann, muss aber nicht seinen Stoff aus der und auf eine innere/n oder äußere/n Wirklichkeit beziehen, während theologisches Schreiben, das sich innerhalb des Christentums immer als abkünftig von der „Heiligen Schrift“, der Bibel, versteht, auf der Grundlage der christlichen Option und ihrem fundamentalen Votum für den Wert der konkreten Lebenswirklichkeit immer dieser Lebenswirklichkeit verpflichtet ist. Investitionen in eine davon losgelöste Fiktion sind im Grunde untersagt. Das aber heißt, dass das Spiel mit Möglichkeitsformen für theologisches Schreiben eine formale Grenze hat. Um ein Autorensujet in diesem Kontext angemessen zu interpretieren, ist der Unterschied zwischen „vorgegebenen“ und „selbst getroffenen“ Optionen zu markieren. Sollte jemand den Vorschlag, die mittelalterlichen Weltchroniken ins Forschungsfeld der Philosophiegeschichte zu integrieren, aufgreifen, so sollte dieser Zugriff in enger Zusammenarbeit mit der Theologie geschehen, so dass Gedankenexperimente im Rahmen ihrer historisch-semantischen Wirklichkeit weiter profiliert werden können.

Das Buch stellt für einen Leser, der die mittelalterlichen Chroniken in ihren Grundstrukturen bereits kennt, eine sehr anregende Sammlung von Fragen und Perspektiven dar. M.s tiefe Kenntnis der Texte und ihre hohe Sensibilität für Nuancen der Sinndifferenz evozieren eine Rezeption der Weltgeschichtswerke als große „Literatur“. Dem nicht mediävistisch bewanderten Leser ermöglicht der Mut der Autorin zu einer auf

Sinn konzentrierten, systematischen Herangehensweise vielleicht einen ersten, segmentartigen Zugang zu einem Stoff, den zu studieren er sonst möglicherweise nicht auf die Idee gekommen wäre.

B. MÜLLER-SCHAUENBURG

3. Systematische Theologie

DAHLKE, BENJAMIN, *Die katholische Rezeption Karl Barths*. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (Beiträge zur historischen Theologie; 152). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. IX/257 S., ISBN 978-3-16-150382-5.

In der Reihe „Beiträge zur historischen Theologie“ erschien die Dissertation von Benjamin Dahlke, die im Juli 2009 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Mainz angenommen wurde. Die Aufnahme in diese renommierte evangelische Reihe signalisiert einen Beitrag zur Theologiegeschichte. Dabei legt der Verf. ein nicht minder starkes Interesse an den Fragestellungen der dogmatischen Theologie an den Tag. Die beiden Augen der Theologie, das historische und das systematische, schärfen hier den Blick, um die Rezeption Karl Barths in der katholischen Theologie des deutschen Sprachraums subtil nachzeichnen zu können. Der Zeitraum, auf den die Augen des Forschers gerichtet sind, ist das Spatium 1922 bis 1958 (224). Innerhalb dieser Spanne werden hinsichtlich der katholischen Barth-Rezeption zwei Phasen unterschieden. Die erste nimmt das ‚Phänomen‘ Barth vornehmlich aus der in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. dominanten Optik der Neuscholastik mehr oder weniger wahr, während in der zweiten ein Protagonist am Werke ist, der eine „theologische Wende“ (7) herbeiführt. Auch wenn der Verf. es vermieden hat, seine Forschungsarbeit in zwei Hauptteile aufzugliedern, zieht er mit dem siebten Kap. (Die Wende zur Eschatologie: Die Dialektische Theologie in der Sicht von Hans Urs von Balthasar) de facto eine solche Linie, denn vom siebten bis zum letzten elften Kap. geht es ausschließlich um die Barth-Rezeption von Balthasars, mit dessen Monographie aus dem Jahr 1951 das Bemühen der katholischen Theologie damals sicher einen Kulminationspunkt erreicht hat.

In elf Kap. wird der Gang der Rezeptionsgeschichte abgeschrieben. Dabei ist die Entwicklung der barthschen Theologie immer synchron im Auge zu behalten. Die Interferenz zwischen dem Voranschreiten seiner Theologie und ihrer zunächst recht zögerlichen Wahrnehmung bei katholischen Theologen kennzeichnet dieses Kap. der jüngeren Theologiegeschichte.

Die Untersuchung setzt im ersten Kap. (9–30) mit den katholischen Reaktionen auf Barths „Römerbrief“ ein, namentlich der zweiten, Anfang 1922 veröffentlichten Auflage. Während Joseph Wittig von der Sprachgewalt Barths fasziniert ist, begrüßt der Regensburger Philosoph Joseph Engert in dem Werk die Abwendung vom Historismus. Erich Przywara, Karl Adam und Josef Rupert Geiselman taxieren die dialektische Theologie im „Römerbrief“ Barths als einen „unübersehbaren theologiepolitischen Faktor“ (28) und als ein „innenprotestantisches Phänomen“ (ebd.) in Konkurrenz zur liberalen Richtung. – Kritisch mit den philosophischen Prämissen Barths dagegen setzen sich einige Theologen auseinander, die im zweiten Kap. (31–51) behandelt werden. Der Jesuit und Dogmatiker von Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Michael Gierens, lehnt in einem Artikel in den StZ (1930) die dialektische Theologie rundweg ab, da sie trotz aller gegenteiligen Behauptung im Idealismus gefangen sei. Der Paderborner Priester Friedrich Maria Rintelen kritisiert in seiner Dissertation (1934) die Abhängigkeit vom Kantianismus. „Was sich als reine Theologie präsentiert, sei in Wirklichkeit eine theologisch verbrämte Philosophie. Die Offenbarung werde also nicht nur mit der Begrifflichkeit des Idealismus expliziert, sondern bereits in dessen Sinne konzipiert“ (38). Auch Hermann Volk schlägt in seiner Promotionsschrift über Barths Kreaturauffassung (1938) in dieselbe Kerbe und beurteilt seine theologische Anthropologie als eine verkappte idealistische Philosophie. Was diese Kritiker aber nicht mehr zur Kenntnis genommen haben, ist die Tatsache, dass Barth in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre sein Denken im Lichte der Erwählungslehre neu formuliert hat. – Das dritte Kap. (52–69) berichtet von einem

Münsteraner Gesprächskreis, dessen treibende Kraft der Religionsphilosoph Bernhard Rosenmöller war. Über Gottfried Hasenkamp, Lektor beim Aschendorff Verlag, fand auch der Kölner Robert Grosche Anschluss an den Kreis. Von den beiden Letztgenannten kommt die Initiative zur Gründung der kontroverstheologischen Zeitschrift „Catholica“ im Jahr 1932. – Im vierten Kap. (70–79) wird Barths Anselm-Monographie (1931) mit dem im Rahmen der Neuscholastik sich bewegenden Deutungen von Rudolf Allers, einem Freund von Balthasar aus den Wiener Jahren, und des Begründers der kritischen Anselm-Edition, des Grüssauer Benediktiners (später, nach der Vertreibung, in Wimpfen) Franz Sales Schmitt verglichen. Von beiden hebt sich die höchst eigenwillige Interpretation des in Rom lehrenden Gerlever Benediktiners Anselm Stolz ab. – Das fünfte Kap. (80–92) beleuchtet die Gepflogenheit Barths, zu seinen Seminarveranstaltungen gelegentlich auch Vertreter der katholischen Theologie einzuladen, um von ihnen über den katholischen Standpunkt unterrichtet zu werden. So nimmt Przywara im Februar 1929 an einer Sitzung von Barths Seminar in Münster teil. Im Dezember 1931 referiert der Jesuit über „Dei Filius“ im Bonner Seminar des Theologen. Bereits im Juni 1931 hatte der Laachener Benediktiner Damasus Winzen über die katholische Sakramentenlehre vorgelesen. Im Februar 1932 stellt Robert Grosche fünf Thesen zur Mariologie zur Diskussion. – Das sechste Kap. (93–136) ist m. E. das Kernstück der Arbeit. Hier setzt sich der Autor mit der katholischen Reaktion auf Barths Verteufelung der *analogia entis* auseinander, die freilich von vornherein stark relativiert wird durch ein entlarvend, spätes Selbstzeugnis (vom 1. Juli 1968): „Es war mehr so ein bisschen literatenhaft, wie ich das so hingeschrieben habe. Und als ich dann hörte, wie das ein tausendfältiges Echo erweckte in der theologischen Welt und alle sich nun den Kopf zerbrochen haben: *analogia entis*, *analogia fidei* ... usf., habe ich gesagt: na ja, schwatzt ihr weiter über das Zeug! So habe ich's nicht gemeint! [...] Natürlich haben wir ganz anderes zu tun gehabt, als gegen den Katholizismus zu kämpfen“ (93 und 136). Dieses Zitat beweist auf alle Fälle, dass bisweilen auch Humor als Waffe in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung gut sein kann. Überdies ist es für den Verf. mehr als fraglich, ob Barth die im Sommer 1932 erschienene „*Analogia Entis*“ von Przywara überhaupt gelesen hat (125–126). Als höchstwahrscheinlichen „Sitz im Leben“ macht er dagegen eine Auseinandersetzung Barths mit Georg Wobbermin aus. „Die Verteufelung der *analogia entis*, wie sie sich im Vorwort [KD I/1, VIII f.] findet, hat also die Funktion, von vornherein den Eindruck zu wehren, die ‚Kirchliche Dogmatik‘ befördere den Katholizismus ... Eine ganz andere Funktion als im Vorwort hat die Identifikation der *analogia entis* als Grundform des Katholischen hingegen im eigentlichen Hauptteil der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ [KD I/1 (1932)]“ (96). Wie haben katholische Autoren auf diesen Bd. reagiert? Der Valkenburger Dogmatiker Heinrich Weisweiler übergeht in seiner Rezension die Analogie-Problematik geflissentlich. Dem Paderborner Dogmatiker Bernhard Bartmann erscheinen die Gedankengänge als ein „exotisches Curiosum“ (104). Auch dem Beuroner Benediktiner Daniel Feuling erschließt sich der Sinn von Barths Position *analogia fidei* versus *analogia entis* nicht. Der im Bistum Basel-Solothurn inkardinierte Jakob Fehr veröffentlicht 1939 als Frucht langer Studien eine Monographie zum Offenbarungsproblem in der dialektischen und thomistischen Theologie, die einem „Frontalangriff“ (116) gleichkommt. Theologisch ergiebiger und im Ton freundlicher erweisen sich die weit gespannten Überlegungen von Gottlieb Söhngen. In der Auseinandersetzung mit Barth reift seine Option für einen heilsgeschichtlichen Ansatz. „Die Heilsgeschichte begrenzt nach Ansicht Söhngens die Metaphysik, ohne sie jedoch überflüssig zu machen“ (123). „Jesus Christus, Deus et homo, Verbum Divinum assumens humanam naturam est nostra *analogia fidei* assumens *analogiam entis*“ (ebd.), lautet seine präzise Formel. Schließlich wird nochmals auf Przywara und Grosche kurz eingegangen. Im Rückblick auf die bewegte Debatte hält der Autor pointiert fest: „Bei der *analogia entis* handelt es sich ... um eine systematisch-theologische Grundfrage, nicht jedoch um einen Gegenstand der Kontroverstheologie. Es zeigt sich also, dass die Debatte von Anfang an unglücklich verlief“ (135).

Die nun noch folgenden fünf Kap. können als eine Untersuchung zur Barth-Rezeption bei Hans Urs von Balthasar gelesen werden. Das siebte Kap. (137–157) setzt mit dem Barth-Kap. im dritten Bd. der „Apokalypse der deutschen Seele“ (1939) ein. Das kurze achte Kap. (158–165) reflektiert über von Balthasars Bemühen um eine Erneue-

rung der katholischen Theologie. Das neunte Kap. (166–185) befasst sich mit den beiden Artikeln zur Prinzipienlehre Barths, die von Balthasar im „Divus Thomas“ 1944/45 veröffentlichten konnte, nachdem seine erste Barth-Monographie im Jahr 1942 an den Hürden der ordensinternen Zensur gescheitert war. Mit dem zehnten Kap. (186–214) erreicht Dahlke sein Ziel: die (zweite) Barth-Monographie von 1951. Das 11. Kap. (215–223) wirft noch einen flüchtigen Blick auf die Nachgeschichte, ohne auf das lange Vorwort zur zweiten (unveränderten) Auflage des Barth-Buches (21962) einzugehen. Die Zusammenfassung (224–228) stellt zwei Perspektiven gegenüber: einmal die Sicht Barths auf die katholische Theologie, die in seine positive Würdigung des Zweiten Vatikanischen Konzils mündet, und dann der Blick der Gegenseite, der mit der These fokussiert wird: „Es ist ... keine Übertreibung, die katholische Barth-Rezeption als einen Anstoß der Erneuerung der katholischen Theologie im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verstehen“ (227). Eine umfangreiche Bibliographie rundet das Opus ab (229–253), ein selektives Personen- und Sachregister (255–257) beschließen es.

Der Weg, den die Barth-Rezeption innerhalb der katholischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. zurückgelegt hat, zählt zu den spannenden Abschnitten der jüngeren Theologiegeschichte. Die umsichtige Aufarbeitung dieses Kapitels stellt eine höchst verdienstvolle Leistung dar, mit der eine Lücke geschlossen wird. Der These des Verf.s, dass von Balthasar in seiner Auseinandersetzung mit Barth wesentliche Impulse empfangen hat, „um einen Entwurf katholischer Theologie fern der Neuscholastik zu entwickeln“ (222), ist uneingeschränkt zuzustimmen. Dieser eigene Entwurf hat in den 15 Bdn. der Trilogie „Herrlichkeit – Theodramatik – Theologie“ (1961–1987) seine vollendete Gestalt erhalten. Im Blick auf die Trilogie ist seine Barth-Rezeption nur ein wichtiger Quellbereich neben anderen wirkmächtigen Einflüssen. Wie der Theologe selbst unentwegt betont hat, zählt vor allem seine Begegnung mit Adrienne von Speyr dazu. Diese aber hegte den inständigen Wunsch, dass Karl Barth einmal denselben Schritt vollziehen möge, wie sie ihn mit ihrer Konversion vollzogen hat. Dass von Balthasar zumindest in den ersten Jahren seines Gesprächs mit Barth diesen Wunsch geteilt hat, geht aus den Tagebüchern des Nachlasswerkes der Adrienne von Speyr eindeutig hervor. Bei der Frage nach den Beweggründen seines Gesprächs müsste auch dieses Motiv erwogen werden.

In eigener Sache: 169, Anm. 17, wird auf meine Untersuchung über das erste Barth-Buch von Balthasars verwiesen und mir eine Mutmaßung über den Umfang dieses nie publizierten Manuskriptes mit „etwa 300 oder 400 Seiten“ unterstellt. Tatsache ist, dass ich auf S. 643 (nicht 647, wie irrtümlich geschrieben steht), Anm. 49, auf das römische Gutachten hingewiesen habe, in dem Passagen des Manuskriptes zitiert werden. Da die höchste Seitenzahl, die dort angeführt wird, die „pag. 321“ ist, muss der Umfang darüber liegen. Es handelt sich um keine Mutmaßung *sine fundamento in re*, sondern um eine logische Folgerung!

Von einem Forschungssemester am Princeton Theological Seminary bringt der Verf. eine souveräne Vertrautheit mit angloamerikanischer theologischer Literatur mit, die in unserem Sprachraum sonst kaum in dem Maße zur Kenntnis genommen wird. Exemplarisch kann der Exkurs „Zu Bruce McCormacks Kritik an Balthasar“ (207–211) gelten.

Die Dissertation stellt eine reife Leistung dar. Dem Autor ist zu wünschen, dass er auf dem soliden Fundament, das er sich mit dieser Promotionsschrift erarbeitet hat, seine theologischen Studien weiter ausbauen kann. Ein solches Projekt wäre vielversprechend.

M. LOCHBRUNNER

GESPRÄCH ÜBER JESUS. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo 2008. Im Auftrag der Joseph-Ratzinger-Papst-Benedikt-XVI.-Stiftung herausgegeben von *Peter Kuhn*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. VIII/137 S., ISBN 978-3-16-150441-9.

Die hier dokumentierte vierte Tagung des Ratzinger-Schülerkreises 2008 galt einerseits der „historischen Rückfrage nach Jesus von Nazareth“, die Martin Hengel (= H.) nach Fertigstellung seines eigenen Jesus-Buches („Jesus und das Judentum. Geschichte des frühen Christentums; Bd. 1, Tübingen 2007) nochmals stellte (1–29), und andererseits „Jesus Opfergang“, dessen theologische Dimension Peter Stuhlmacher (= S.) entfaltete (63–84).

H. lehnt „radikal-kritischen Argumente“ ab, weil sie jedes Urteil verunmöglichten (5), besteht aber auf dem notwendigen „Urteil der kritischen ‚historischen‘ Vernunft“, da es um die Geschichtlichkeit der Menschwerdung gehe (8). Für die historische Rückfrage nach Jesus dürfe den Evangelien nicht ein hypothetisches Quellenkonstrukt („Q“) vorgezogen werden („Hier unterwirft man sich aus Bequemlichkeit einem amerikanischen Diktat“: 13). Die formgeschichtliche Methode verkenne die theologische Kompetenz der Autoren und ihre übergemeindliche Autorität; auch lasse sie kaum ein Urteil über die Entstehungsbedingungen zu, da die Evangelien paradigmatisch und idealtypisch gestalteten (15–20). Letztlich werde durch vorgefasste Urteile und methodische Bedingungen die Messianität Jesu im Voraus ausgeschlossen und damit die Inkommensurabilität Gottes im Doppelereignis Jesus und Kirche verfehlt (20–27). Die Evangelien seien in ihrer tatsächlichen Gestalt historisch ernst zu nehmen: „Wir *müssen* die Erfahrungen der Jünger mit Jesus selbst und deren unmittelbare Erinnerungen an ihn einbeziehen“ (28) und damit „die Kontinuität zwischen dem Galiläer und der Urgemeinde und Paulus“ (29). Die von Papst Benedikt eröffnete Diskussion schließt an diese Grundsatzfrage einer historischen Vertrauenswürdigkeit des Glaubens an (31–33, auch 38–41: „So kommt schon im Neuen Testament zum Faktenwissen das Glaubenswissen als Erkenntnis des wahren Schriftsinns notwendig hinzu“ [41]). Zur historischen Frage tritt nicht nur die „Wunderfrage“ (Schlatter vs. Harnack), sondern vielmehr die Gottesfrage (nach der theologischen Qualität und dem Wahrheitsanspruch der Evangelien: 61).

S. stellt seine Sicht auf den messianischen Anspruch Jesu und dessen soteriologisches Todesverständnis als Urteil „einer exegetischen Minderheit“ dar (65). Kernstücke seiner Argumentation sind die Leidensweissagungen, das Selbstverständnis Jesu als Menschensohn, die Deutung der Tempelreinigung als messianische Zeichenhandlung (Jesus gebe sein Leben als Lösegeld für Israel: 76) und die Stiftungsworte des eschatologischen Todmahlts Jesu (65–81). „Trotz aller Kritik [...] steht die biblische Tradition, von der wir sprechen, nicht zur Disposition“; sie gehöre zum Kernbestand kirchlicher Tradition (83). Daran knüpfen die Fragen der Diskussion an, wenn Papst Benedikt betont, der Akzeptanz eines solchen jesuanischen Sühnedankens stünde nicht nur die Mehrheit der Exegeten entgegen, sondern vor allem ein theologisches Missverständnis, mit dem dann nicht nur die Tradition der Evangelien, sondern „auch die ganze Tradition der Opferworte in der eucharistischen Feier unserer Kirche hinfällig“ werde (89). S. erwidert, der Opferkult Israels sei „Stiftung und Erlaubnis Gottes gegenüber dem auserwählten Volk“, diene also nicht menschlicher Genußungsleistung (90); zudem sei die Sühne im Blick auf das Gericht Gottes zu sehen, in dem es durchaus (im Gegensatz zum aufklärerischen Autonomieanspruch) Stellvertretung gebe (91–92; vgl. zu Anselm 95 bzw. 99). Der abschließende Diskussionsbeitrag Papst Benedikts benennt das methodisch-theologische Grundproblem, dass „der Streit um Jesus nie ein rein historischer ist“ (110) und um einen angemessenen Begriff von Sühne zu ringen sei (112). Eine pointierte Predigt von Kardinal Schönborn zu Mt 16,21–27 beschließt den anregenden Dokumentationsbd. (mit Registern zu Schriftstellen, Namen und Sachen), der sicher auch einen aufschlussreichen Subtext zum zweiten Teil des Jesus-Buches von Papst Benedikt bietet – geht es doch um den theologisch-hermeneutischen Status der Exegese und ihre grundlegende Bedeutung für die systematische Theologie. P. HOFMANN

BENEDICTUS <PAPA, XVI.> [RATZINGER, JOSEPH], *Kirche – Zeichen unter den Völkern*. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene (Gesammelte Schriften; Band 8 in 2 Teilbänden). Freiburg i. Br.: Herder 2010. 1487 S., ISBN (Teilband 1: 691 S./Ill.) 978-3-451-30218-3 und (Teilband 2: XXIV/S. 695–1487/Ill.) 978-3-451-33021-6.

DERS., *Künder des Wortes und Diener eurer Freude*. Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes (Gesammelte Schriften; Band 12). Freiburg i. Br.: Herder 2010. 868 S./Ill., ISBN 978-3-451-33055-1.

Mit den noch ausstehenden Bdn. 1 und 7 der Gesammelten Schriften, die der Dissertation und den Konzilskommentaren Ratzingers (= R.) gewidmet sind, umfassen die zu-

letzt erschienenen Bde. über Kirche und Amt den Bereich seiner ekklesiologischen Beiträge seit 1954 und sollen daher zusammen besprochen werden.

Der umfangreiche achte Bd. enthält eine Monographie und sieben Sammelbde. (*Die christliche Brüderlichkeit*, 1960; *Das neue Volk Gottes*, 1982; *Dogma und Verkündigung*, 1973; *Theologische Prinzipienlehre*, 1982; *Kirche, Ökumene und Politik*, 1987; *Zur Gemeinschaft berufen*, 1991; *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, 1998; *Weggemeinschaft des Glaubens*, 2002), deren Texte neu geordnet wurden, ferner die großen Lexikonartikel sowie u. a. Predigten und Vorworte (einige wenige Titel erstveröffentlicht, darunter die wichtige „Response to Walter Kasper“, 2001, im deutschen Originaltext). Damit werden die thematischen Wege deutlicher, die vom *fraternitas*-Begriff der Väter zur *communio*-Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils führen. Der erste Teilbd. enthält die dogmatischen Grundlegungen zu einem Kirchenverständnis, das im zweiten Teilbd. in seinen ökumenischen und religionstheologischen Kontexten präzisiert wird. Auch hier wird rasch deutlich, wie die patrologisch orientierten Studien des frühen R. bereits alles enthalten, was der Kardinal in seinen reifen Schriften entfaltet: Die in Christus gegründete Brüderlichkeit (bereits israel-sensibel und im kritischen Blick auf Befreiungstheorien zugespitzt: 117–118) hat ihre Mitte in der Liturgie. Die Kirche ist Heilssakrament: Sie lebt als mystischer Leib Christi aus der Eucharistie (290–307) und, charismatisch bewegt, als Tempel des Heiligen Geistes (334–422); sie entfaltet sich als primatial und episkopal strukturierte *communio* (308–332, 519–604, 606–675). In diesem Kontext profiliert Ratzinger sein entschiedenes Plädoyer für eine durchaus nicht „platonisierend“ konzipierte „ontologische Priorität“ der Kirche als Universalkirche in Partikularkirchen. Gerade diese Priorität begründet den theologischen Status des Bischofsamtes und eröffnet einen differenzierten Blick auf Bischofssynoden sowie auf nachkonziliare Gemeindekonzepte; sie begründet aber auch die ersehnte „Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der Kirche“ (so der Titel von Teil E, zweiter Teilbd.) im konziliaren Ökumenismus, der den „Dialog der Liebe“ als „Theologischen Dialog“ führt (vgl. den Briefwechsel mit dem Schweizer Metropolit Damaskinos: 781–801). Hier ist vor allem R.s komplexer (Leit-)Begriff einer Tradition hervorzuheben, der nicht mit dem archäologischen Kriterium des Alters, sondern der apostolischen Vollmacht („als lebendige, Wahrheit vermittelnde Größe“: 1001) argumentiert. Der theologische Dialog muss dann weiterfragen, wie sich die Ökumenizität bzw. Verbindlichkeit der Konzilien und dogmatischen Entscheidungen nach dem ersten Jahrtausend so bestimmen lässt, dass nicht die Einheit auf einen vorgegebenen historischen Konsens reduziert und damit als lebendige Größe unsichtbar gemacht wird („Ökumenischer Dialog heißt nicht Auslassen von lebendiger Wahrheit, sondern Weitergehen durch die Hermeneutik der Einheit“: 1002). Wie sich diese Hermeneutik mit der bekannten These R.s verträgt, es sei im Dialog insbesondere mit der Orthodoxie nicht mehr als der Konsens des ersten Jahrtausends zu fordern, bleibt eine spannende Frage, die ebenfalls zur problematischen Verhältnisbestimmung von ontologisch prioritärer Universalkirche und Partikularkirchen gehört.

Bd. 12 vertieft diese Ekklesiologie im Blick auf Theologie (Teil A: 31–460) und Spiritualität (Teil B: 463–797) des Amtes, das die *communio* strukturiert und ihre Einheit sichtbar macht. Dem Ordo-Sakrament (hier auch die Erläuterung des Präfekten R. zum Apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ von 1994: 139–153) steht die strittige „Demokratisierung der Kirche“ gegenüber (vgl. R.s Bekräftigung seines „Demokratie“-Beitrags von 1970 dreißig Jahre später). Die wichtige Abhandlung „Primat, Episkopat und *Successio apostolica*“ von 1961 hat hier ihren neuen Platz gefunden (und damit den achten Bd. entlastet, in dem er allerdings leicht vermisst werden könnte) und gründet die folgenden Überlegungen zu den „pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe“ von 1969, außerdem die Ansprachen des Erzbischofs und Kardinals zu Bischofs- und Priesteramt, in denen Theologie und Ausübung des Ordo eng miteinander verknüpft sind. Dies gilt ebenfalls für Teil B, der in Schriftmeditationen und vor allem Predigten (viele davon nach Mitschnitten erstveröffentlicht) die Konturen priesterlicher Spiritualität nachzeichnet.

Die Edition beider Bde. ist wiederum (nach den bereits vorgestellten Prinzipien einer Ausgabe letzter Hand) vorzüglich gelungen und macht R.s gewichtigen Beitrag zur Frage nach der Universalität und Amtlichkeit der Kirche deutlicher erkennbar. Für ein angemess-

senes Verständnis dieser Theologie in ihrer Kontinuität (von 1954 bis 2002!) und auch des Pontifikats ihres Autors sind gerade diese beiden Bde. entscheidend. P. HOFMANN

TRADITION IN DEN KIRCHEN. Bindung, Kritik, Erneuerung. Herausgegeben von *Bernad Oberdorfer* und *Uwe Swarat* im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau; Nr. 89). Frankfurt am Main: Lembeck 2010. 375 S., ISBN: 978-3-87476-627-2.

Am 14. November 2009 hat der „Deutsche Ökumenische Studienausschuss“ (= DÖSTA), dem Theologen und Theologinnen aus den Mitgliedskirchen der „Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen in Deutschland“ angehören, die mehrjährige Arbeit an einem großen Projekt abgeschlossen. Es galt einer Erörterung des Begriffs „Tradition“. Seine Mitglieder machten sich das Ergebnis ihres Bemühens formell zu eigen. Nun liegt es in Buchform vor und kann im weiteren ökumenischen Gespräch aufgegriffen und verarbeitet werden. Weil das, was Tradition in den christlichen Kirchen ausmacht, von grundlegender und zugleich vielschichtiger Bedeutung ist, führt die Reflexion darüber in zentrale Bereiche der christlichen Theologie hinein. Und weil es in den Kirchen eine jeweils konfessionell geprägte Form annimmt, ergab sich aus dem ökumenisch-gemeinsamen Arbeiten an diesem Thema ein beachtliches Stück ökumenischer Theologie.

Der Bd. bietet zunächst die DÖSTA-Studie (15–62) und dann zwei Reihen von Vorstudien. Die erste dieser beiden Reihen umfasst neun Texte, in denen „Konfessionelle Perspektiven“ vorgestellt werden (67–198). Die zweite Reihe steht unter der Überschrift „Exegetische, historische und systematische Klärungen“ (201–367). Hier sind noch einmal neun Texte zusammengestellt.

Der Konsentext, die „DÖSTA-Studie“, hat nach einer Einleitung drei Teile. Der erste dieser Teile gilt der Darstellung der für den Glauben und die Kirche relevanten Bereiche, in denen Tradition stattfindet. Die biblischen Texte des Alten und des Neuen Testaments sind die ursprünglichen Formen, in denen Gottes Heilshandeln aufgegriffen und der bleibenden Erinnerung zugänglich gemacht wird. Dies geschieht in den verschiedenen Texten der beiden Testamente in jeweils eigener Weise. Die Hinweise aus der alt- und der neutestamentlichen Exegese lassen erkennen, wie sich dies im Einzelnen darstellt. Ein für den Prozess der Tradition besonders folgenreicher Vorgang liegt in der Kanonisierung der biblischen Schriften vor. Hier wurden die biblischen Schriften zur „normativen Erinnerung“ zusammengestellt. In ihren liturgisch bestimmten Gottesdiensten haben die Kirchen durch die Geschichte hin die biblisch und altkirchlich Grundgelegte aufgenommen und vergegenwärtigt. Die liturgische Praxis war für die Identitätsbildung und -bewahrung der christlichen Kirchen von erstrangiger Bedeutung. Darüber hinaus haben die Kirchen Strukturen gebildet – Bischofsamt, Konzilien –, deren Aufgabe die verbindliche Auslegung des tradierten Erbes war und bleibt.

Der dann folgende Teil der Studie lässt erkennen, welche speziellen Züge die Weitergabe und die Weiterentwicklung der Tradition in den verschiedenen Kirchen zeigen. Der Bogen ist weit gespannt. Er reicht von den alten Kirchen östlicher Prägung bis zu den neueren Kirchen westlicher Herkunft. Die altorientalischen Kirchen leben bis heute aus einer starken Rückbindung an die biblischen und altkirchlichen Ursprünge und ihre Weitergabe in der Liturgie. Reformatorische Kirchen betonen, freilich in unterschiedlichen Formen und Graden, die Bekenntnistradition des 16. Jhdts. In allem wird deutlich, dass das Thema „Tradition“ die Identitäten der Kirchen in zentraler Weise betrifft. Von daher ist es auch verständlich, dass seine gemeinsame Bearbeitung ein ergiebiges Stück ökumenischer Theologie bedeutet.

Die Studie mündet in einen Abschnitt ein, in dem „offene Fragen“ benannt werden. Da lässt sich erkennen, wie sich der künftige ökumenische Gesprächsbedarf darstellt. Immerhin wird dort dann doch auch festgehalten, dass „das trinitarisch entfaltete Christuszeugnis als gemeinsam anerkannter Fokus der Traditionstreue“ das Kriterium für alle Fortentwicklung der Traditionen und der ihr zugeordneten Faktoren ist.

Von eigenem Wert sind die neun Studien, in denen Vertreter der in der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ versammelten Kirchen darstellen, wie ihre Kirchen ihre Identität durch ihren Umgang mit den jeweiligen Traditionen gewinnen. Da dieses

Thema von zentraler Bedeutung für alle Kirchen ist, ist aus dem Ensemble dieser Studien im Ergebnis so etwas wie eine „Konfessionskunde“ geworden. Alle Texte sind in dieser Perspektive sehr erhellend. Die Selbstvorstellungen vor allem der kleineren, in lockerer Verbindung mit den großen reformatorischen Kirchen stehenden Gemeinschaften sind für Leser, die ihnen nur selten begegnen und deswegen wenig von ihnen wissen, von großem Wert. Umso erfreulicher ist es, dass die entsprechenden Texte etwa über die methodistische oder die mennonitische oder die baptistische Kirche ebenfalls spannend zu lesen sind.

In der zweiten Gruppe der Vorstudien begegnet man vertiefenden Reflexionen über exegetische, historische und systematische Aspekte der Inhalte und der Vorgänge der Tradition in den verschiedenen Kirchen. Sie reichen verständlicherweise in der Regel über das hinaus, was dann auch in die gemeinsame Studie eingegangen ist. Einzelne Motive werden ausführlich analysiert, z. B. von *Rudolf Voderholzer*, wenn er die Rolle der „regula fidei“ für die theologischen und liturgischen Traditionsbildungen in der Frühen Kirche darstellt. Eigens sei auf den Text von *Theodor Dieter* hingewiesen: „Kritik der christlichen Tradition als Grundzug der Neuzeit – eine bleibende Herausforderung für die christlichen Kirchen“ (295–314). Er ruft die oft erhellenden, aber oft auch herausfordernden Anliegen, die für die Neuzeit kennzeichnend sind, in Erinnerung, und lässt erkennen, in wie erheblichen Spannungen sie zu dem stehen, was die christlichen Kirchen unausweichlich im Sinn haben, wenn sie ihre Identitäten auch durch die in ihnen geltenden Traditionen bestimmen.

Im Ganzen liegt mit dem vorliegenden Bd. ein Buch vor, das einen eindringlichen Blick in einen zentralen Bereich des ökumenischen Austauschs zu werfen einlädt. Für alle ökumenisch Interessierten und Engagierten, die nicht an der Oberfläche der Aktivitäten hängenbleiben wollen, sondern um ihr tieferes Verständnis bemüht sind, bietet das Buch eine Fülle von Anregungen.

W. LÖSER S. J.

GELDBACH, ERICH, *Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA)*. Chronik der ersten fünf Jahrzehnte. Frankfurt am Main: Lembeck/Paderborn: Bonifatius 2010. 230 S., ISBN (Lembeck) 978-3-87476-624-1; ISBN (Bonifatius) 978-3-89710-474-7.

1948 wurde der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet. Er verbindet viele christliche Kirchen über alle nationalen und kontinentalen Grenzen hinweg. Die römisch-katholische Kirche gehört ihm nicht an, unterhält jedoch seit den späten 60er-Jahren institutionalisierte Beziehung zu ihm. Das multilaterale ökumenische Miteinander hat auch kontinental zu Zusammenschlüssen geführt, so z. B. Mitte der 50er-Jahre im europäischen Rahmen zur „Konferenz der europäischen Kirchen“ (KEK), die mit der entsprechenden katholischen Institution, dem CCEE (Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae), vielfach zusammenwirkt. Schon vor 1948 wurde in Deutschland die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen“, die ACK gegründet, die ihre Entsprechungen auf regionaler und lokaler Ebene hat. Diesem multilateralen ökumenischen Zusammenschluss gehört die römisch-katholische Kirche seit langem mit allen Rechten und Pflichten an. Die ACK unterhält für Deutschland eine „Ökumenische Centrale“, die in Frankfurt am Main ihren Sitz hat. Der deutschen ACK ist seit 1950 ein theologischer Arbeitskreis zugeordnet: der „Deutsche Ökumenische Studienausschuss“ (DÖSTA). Als regelmäßig erscheinende Zeitschrift mit den entsprechenden Informationen und Reflexionen gibt es seit Anfang der 50er-Jahre die „Ökumenische Rundschau“.

Der DÖSTA, der noch heute besteht und seinen Aufgaben nachgeht, ist von 1950 bis 2000 insgesamt 93 Mal zu Studientagungen zusammengekommen. Der Kreis der von den verschiedenen Kirchen unter Beachtung der Proportionen delegierten Mitglieder umfasste Theologen und Theologinnen aus den Bereichen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der römisch-katholischen Kirche, der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, der Orthodoxen Kirche und der Altkatholischen Kirche. Bei den Treffen wurden Informationen ausgetauscht, ökumenisch relevante Themen erörtert und ökumenische Stellungnahmen und Dokumente erarbeitet. Viele dieser Dokumente wurden veröffentlicht, meistens in der „Ökumenischen Rundschau“ und ihren Beiheften.

Der Verf. des anzuzeigenden Buches, Erich Geldbach, zuletzt Professor für Ökumene und Konfessionskunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, gehörte dem DÖSTA viele Jahre als Delegierter der Baptistischen Gemeinden an. So hat er die Arbeit des DÖSTA mitgestaltet und konnte er seine Berichte auf der Grundlage seiner eigenen Beobachtungen abfassen.

Der Bericht über die ersten 50 Jahre des DÖSTA ist eine genaue Wiedergabe der in den Protokollen festgehaltenen Informationen über die 93 Studententagungen. Der Verf. hat sich entschlossen, den Weg des DÖSTA vom Beginn bis zum Jahre 2000 nachzugehen und Tagung für Tagung im einfachen Nacheinander bezüglich der wichtigsten Vorgänge nachzuzeichnen. Er legt über diese Berichte eine lockere Gliederung vor, bei der er sich daran orientiert, wer jeweils der Vorsitzende des DÖSTA war. So kommt es zu einer Ära Schlink (1951–1962), zu einer Ära Wendland (1962–1969), zu einer Ära Wolf (1969–1979), zu einer Ära Ritschl (1979–1987), zu einer Ära Kertelge (1988–1992) und schließlich zu einer Ära Bienert (1992–2000). Der fortlaufende Bericht setzt mit einer Erinnerung an den „Vorlauf“ und die „konstituierende Sitzung von 1950“ ein, und er wird am Ende ergänzt durch einen kurzen Hinweis auf die „Ära Neuner“. Im Anhang führt der Autor die Namen der Theologen und Theologinnen auf, die im Berichtszeitraum Mitglieder im DÖSTA waren. Schließlich stellt Geldbach noch die Veröffentlichungen aus der Arbeit des DÖSTA zusammen.

Der vom Verf. gewählte Ansatz für die Darstellung der Geschichte des DÖSTA hat zur Folge, dass das Buch weniger zu einer fortlaufenden Lektüre einlädt. Es bietet sich eher als ein Nachschlagewerk an, das zu den einzelnen aufeinanderfolgenden Sitzungen des Ausschusses die wichtigsten Informationen bereithält. Eine große Rolle spielt dabei stets, welche Personen in welchen Funktionen im DÖSTA tätig waren. Was lässt das Buch über den Ertrag der Bemühungen des DÖSTA erkennen? Man hätte sich vorstellen können, dass der Verf. ein wenig mehr, als er es tatsächlich tut, über die Gründe mitgeteilt hätte, die es verständlich machen, dass der DÖSTA und sein Arbeiten vergleichsweise wenig bekannt gewesen sind.

W. LÖSER S. J.

HILBERATH, BERND JOCHEN, *Jetzt ist die Zeit*. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2010. 212 S., ISBN 978-3-7867-2008-5.

Viele Christen warten ungeduldig darauf, dass die Kirchen entschlossener aufeinander zugehen und ein freieres und lebendigeres Miteinander leben. Ihnen möchte der Verf. (= H.) zur Seite gehen und ein theologisch gutes Gewissen machen. Er tut dies so, dass er ihre Anliegen aufgreift und sich zu eigen macht und sie mit den einschlägigen Informationen versorgt. Diese nehmen einen beträchtlichen Raum innerhalb des Buches ein. Bei diesen Informationen handelt es sich zum einen um quasi lexikalische Darlegungen kirchenkundlicher Art, die in einfacher, sachlicher Sprache und auf farblich abgesetzten Flächen angeboten werden, zum anderen um Berichte über ökumenisch relevante Vorgänge. Dabei geht es beispielsweise um das Ringen im II. Vatikanischen Konzil oder auch um die theologischen Gespräche im „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“. Der Autor denkt und schreibt als katholischer Theologe. Er ist vor allem an den Beziehungen seiner Kirche zur Welt der lutherischen Kirchen interessiert. Damit entspricht er der Tatsache, dass das Gespräch zwischen der römisch-katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen sowohl auf Weltebene als auch im deutschen Rahmen besonders intensiv geführt wurde. Es hatte seinen Höhepunkt bekanntlich im Jahre 1999 in der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Damals wurde in wesentlichen und ökumenisch relevanten Fragen ein „differenzierter Konsens“ festgestellt. In Ergänzung zu dieser Hauptlinie der Aufmerksamkeit richtet der Verf. seinen Blick auch auf andere Felder des ökumenischen Müehens, z. B. auf die Kontakte zu den orthodoxen Kirchen.

H. entfaltet seine Überlegungen von einer ökumenischen Grundeinstellung her, die ihn nach Möglichkeit den Anliegen der lutherischen Christen gegenüber verständnisvoll und der eigenen Kirche gegenüber aus einer sich immer wieder bestätigenden Enttäuschung heraus kritisch sein lässt. Dies prägt die Atmosphäre des ganzen Buches und lässt seinen katholischen Leser sicherlich nachdenklich, bisweilen sogar traurig werden.

Der Verf. sieht in der gläubigen Gewissheit der Heilszusage Gottes das Zentrum dessen, worum es dem Christen geht. Dass sie den Menschen immer wieder in Wort und Sakrament zugeeignet wird, galt Martin Luther und der sich auf ihn berufenden Kirche und der lutherischen Theologie immer als das Entscheidende. Auf diese Weise bestimmen und begrenzen sie dann auch den Sinn der Kirche. H. lässt durch sein ganzes Buch hindurch seine Nähe zu dieser Sicht der Dinge erkennen. Dies hat verständlicherweise viele Konsequenzen für die Art und Weise, wie die Stellung der Kirche im Prozess der Heilsaneignung skizziert wird. Dass die Kirche – nach katholischem Verständnis – durch ihre Sakramentalität gekennzeichnet ist und von ihr her eine bischöfliche Verfasstheit hat, tritt in den Ausführungen des Verf.s weniger hervor. Es ist wohl kein Zufall, dass der Autor auf das erste Kapi. der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ und darin dann auch auf den Abschnitt 8 (erstes Drittel) kaum Bezug nimmt.

Gemessen an einem solcherart akzentuierten Konzept von Glaube und Kirche erscheinen viele der römisch-katholischen Entscheidungen zur Ökumene als allzu zögerlich. Was in manchen ökumenischen Dialogen immerhin schon für möglich gehalten wurde, wurde – so der Verf. – in rechtlichen Regelungen nicht selten wieder eingegrenzt. H. schildert all dies kenntnisreich und belegt es reichlich. Dabei nimmt er in Kauf, dass sich bei seiner Darlegung der Positionen der eigenen Kirche eine aus Unzufriedenheit und Ungeduld stammende Atmosphäre einstellt. Er vertritt die Auffassung, in den Arbeiten des „Ökumenischen Arbeitskreises“ und in den vor allem katholisch-lutherischen Dialogen seien auch katholischerseits schon mehr Möglichkeiten ökumenischen Handelns erkennbar geworden, als in der Regel kirchenoffiziell umgesetzt werden. Dies, so H., strapaziere die Geduld der Christen, die sich ernsthaft um eine Ausweitung des Gemeinsamen zwischen den Kirchen bemühen.

Der Verf. beruft sich für seine Positionen nicht selten auf das II. Vatikanische Konzil. Das tut er zu Recht. Und doch hätte er in dessen Sinn auch noch entschiedener darauf eingehen können, ja müssen, dass der Mensch Gottes Heilsgnade nicht nur im Glauben, sondern auch in der Taufe entgegennimmt, das heißt: durch die Einführung in die Kirche und durch den vielgestaltigen Mitvollzug ihres Lebens.

Einige Akzente wären in den Ausführungen wohl auch dann anders gesetzt worden, wenn stärker berücksichtigt worden wäre, dass die lutherischen Kirchen und ihre Theologen nur einen Teil der konkreten protestantischen Kirche, mit der es in unseren Breiten zu leben und zu sprechen gilt, ausmacht. Die „Evangelische Kirche in Deutschland“ ist ja stark und in wohl zunehmendem Maße auch durch evangelisch-uniertes Denken und Handeln geprägt.

H. wendet sich mit diesem Buch nicht in erster Linie an seine fachtheologischen Kollegen, sondern an die Christen in den Gemeinden und in den Familien, denen das „ut unum sint“, das Jesus den Seinen mitgegeben hat, ein existenzielles Anliegen ist. Diese Christen werden dem hier besprochenen Buch viele Informationen entnehmen können. Darin liegt sein Wert. Falls sie sich in ihrer Ungeduld und Unzufriedenheit durch das, was sie hier zu lesen bekommen, bestätigt finden sollten, so wäre es jedoch auch noch wichtig, dass sie noch anders akzentuierte Konzepte kennenlernen würden.

W. LÖSER S. J.

BRANDMÜLLER, WALTER/LANGNER, INGO, *Vernünftig glauben*. Ein Gespräch über den Atheismus. Mit einem Vorwort von *Richard Wagner*. Kißlegg: fe-medienverlag 2010. 224 S., ISBN 978-3-86357-000-2.

Um es gleich am Anfang zu sagen: Das vorliegende Taschenbuch ist spannend geschrieben. Das liegt nicht nur an den renommierten Autoren (einem römischen Kardinal und einem Berliner Filmemacher), sondern auch an den brandaktuellen Themen. Zugegeben, das Büchlein kommt bisweilen etwas „nassforsch“ daher, wirkt da und dort recht reißerisch, aber das ist wohl so gewollt und tut der Arbeit letztlich keinen Abbruch. Neben den schweren und „gepanzerten“ Volumina, die nur für Experten geschrieben werden, muss es auch leichtere Einführungen in die Gedankenwelt des Atheismus geben.

Das Buch hat 37 (zum Teil recht kurze) Abschnitte. Darin geht es zwar generell über den Atheismus, aber auch „über jeden Punkt im Apostolischen Glaubensbekenntnis der

Christen und obendrein noch über nichts Geringeres als über die Erschaffung der Welt“ (21). Einige der Themen, die etwas ausführlicher behandelt werden, möchte ich hier erwähnen. Es sind die folgenden vier Themenkomplexe: *Problem 1*: Schöpfung und Evolution. Unter Evolution versteht man das Entstehen des Komplexeren aus einfacheren Vorformen. Obwohl es heute üblich ist, diesen Begriff auch auf die Geschichte des Universums insgesamt zu übertragen, ist Evolution im strengen Sinne die Deutung der Vielfalt des Lebendigen mit Hilfe der von Darwin geschaffenen Theorien (Artwandel, Abstammungszusammenhang usw.). Um wissenschaftliche Grenzüberschreitungen zu vermeiden, sind drei Frageebenen zu unterscheiden: erstens die Frage nach dem „Dass“ der Evolution (= Tatsachenfrage); zweitens die Frage nach dem „Wie“ der Evolution (= Stammbaumfrage); drittens die Frage nach dem „Wodurch“ der Evolution (= Ursachenfrage). Häufig werden diese drei Probleme vermischt. Das ist wohl die berechtigte Klage von Brandmüller und Langner. Die dornige Frage, wie sich Schöpfung und Evolution zusammendenken lassen, hat K. Rahner mit dem Begriffspaar der eigentätigen geschöpflichen Selbstüberbietung, die von der göttlichen Selbstmitteilung ermöglicht wird, deutlich gemacht. Insgesamt wurde der Problemkreis „Schöpfung und Evolution“ in der katholischen Kirche erst durch die Arbeiten eines Teilhard de Chardin einer Lösung zugeführt.

Problem 2: Französische Revolution und (katholische) Kirche. Der Hauptgegner des vorliegenden Buchs sind ohne Zweifel die Revolution von 1789 und die Aufklärung. Brandmüller und Langner werden nicht müde, diesen Feind zu bekämpfen. Muss man die Aufklärung, also den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit (Kant), als den Sündenfall *par excellence* verstehen? Nehmen wir die Freiheit, näherhin die Religionsfreiheit. Hier hat doch das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Erklärung über die Religionsfreiheit („*Dignitatis humanae*“) versucht, alte Wunden zu heilen.

Problem 3: Kindheitsgeschichte Jesu. Weil Brandmüller der Jungfrauengeburt höchste Bedeutung für unser Glaubensverständnis beimisst, wird auch die Kindheitsgeschichte Jesu breit diskutiert. Sie soll nach Möglichkeit historisch verankert werden. „Die vorangestellte Jugendgeschichte Jesu, seine Kindheitsgeschichte, geht eindeutig auf ein aramäisches Original zurück. Das ist philologisch einwandfrei erkennbar. Danach beginnt nämlich ein ganz anderes Griechisch, nämlich das Griechisch des Lukas. Lukas hat bekanntlich nicht aramäisch geschrieben, sondern griechisch, und die ersten beiden Kapitel sind offenkundig aus dem Aramäischen übersetzt“ (136 f.). Und woher kommt die aramäische Vorlage? Vermutlich aus der Familie Jesu; näherhin von Maria. „Das ist die Quelle“ (137).

Problem 4: Erbsünde. Diese spielt im vorliegenden Buch deshalb eine besondere Rolle, weil hier gezeigt werden kann, wohin der Rückgriff auf die Vernunft (Aufklärung) letztlich führt. Adam und Eva wollten sich aus der Abhängigkeit von Gott emanzipieren und lehnten sich gegen ihn auf. Darin besteht die Ursünde. Wie hat man die Erbsünde zu verstehen? „Und was die Erbsünde angeht: Es gibt so etwas wie eine Solidargemeinschaft der Menschheit, aus der sich keiner ausklammern kann. Dass man auch ohne persönliche Schuld in Schulden geraten kann, ist bekannt. Ein Erbe übernimmt einen mit Hypotheken überlasteten Hof. Er hat selber keinen einzigen Cent ausgegeben, und doch erbt er die Schulden mit. Weil er hineingeboren ist in die Solidargemeinschaft Familie. Das gilt auch für die Familie Menschheit. Die Menschheit ist nun einmal keine zufällige Anhäufung von untereinander beziehungslosen Individuen! Deshalb erben wir mit der menschlichen Natur auch die Sünde der Stammeltern“ (180 f.). Gegenfrage des Rez.: Ist der Erbe des Hofes (im moralischen Sinne) wirklich schuldig? Und: Kann man eine Sünde erben? Dies gilt doch wohl nur für die physischen Folgen der Sünde!

Ein Literaturverzeichnis (224) schließt dieses nützliche Buch ab. Zum Schluss noch ein Wort zur Methode: Brandmüller und Langner sind – in ihrer Auseinandersetzung mit Andersdenkenden – nicht gerade „zimmerlich“; in einem Bild: Unsere Autoren fechten nicht mit dem Florett; ihre Waffe ist vielmehr der Säbel. So kann man den Gegner wohl niederhauen! Ob man ihn auf diese Weise aber auch überzeugen kann? Ich würde deshalb eine andere Verfahrensweise vorschlagen. Woraus beziehen eigentlich die meisten Irrlehren ihre Zugkraft? Sie beziehen sie doch aus dem, was an wahren

Gehalt in ihnen steckt. Und wenn ich nun meinem Diskussionsgegner beweise, dass ich diese Wahrheits-elemente (vgl. Vat. II, LG, art.8: *elementa veritatis*) kenne, dass ich sie mit ihm teile, dann weiß er zunächst einmal, dass ich den Willen habe, ihn richtig zu verstehen. Erst dann kommt es zwischen uns zu einem wirklichen Gespräch – *über die Sache selbst*.
R. SEBOTT S. J.

OBST, THORSTEN, *Das Heilige und das Denken*. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hemmerle (Bonner dogmatische Studien; Band 49). Würzburg: Echter 2010. 285 S., ISBN 978-3-429-03316-3.

Obst (= O.) ist von dem Interesse geleitet, Hemmerles (= H.s) Denken in seiner Gesamtheit anzuschauen und die „innere Stringenz“ seines Ansatzes zu erheben. Dieses Interesse erwächst auf dem Hintergrund einer Unterscheidung zwischen der Religionsphilosophie und der Theologie, die O. in der H.-Rezeption konstatiert und überwinden will. Dazu orientiert er sich an H.s Option für die konstitutive Bedeutung der Philosophie für die Theologie. Er fragt nach jener Philosophie, die die Religionsphilosophie auszeichnet, und macht sie in der „Phänomenologie des Heiligen“ aus, die sich der „Freiburg Schule“, dort der Heidegger-Rezeption Weltes sowie H.s Welte- und eigener Rombach-Rezeption verdankt. In ihr will er den Zusammenhang der Arbeiten H.s einschließlich der zur „Theologie als reflektierten Nachfolge“ und zur „trinitarischen Ontologie“ begründen. Diese Arbeiten kommen nach O. in H.s Anliegen überein, das Denken mit dem Offenbarungsanspruch des christlichen Glaubens zu vermitteln, d. h. den „göttlichen Gott“ zu denken. Methodisch entscheidet sich O. dafür, den Gedankengang seiner These im „Gespräch mit H.“ zu entwickeln. Im Anschluss an ihn wählt er die „Methode des Mitdenkens“. Das besagt für O., mit einer eigenen, „vordergründig nicht im Werk H.s vorhandenen Fragestellung“ an dieses heranzutreten, gerade darin aber „in das Zentrum seines Denkens“ zu gelangen. Daraus resultiert eine mehrfache „Zwiespältigkeit“. Schon H. gehe es darum, die „Unterscheidung der Gedanken“ zu wahren, den des Gegenübers nicht durch die eigene Perspektive zu vereinnahmen, aber doch auf seine Situation hin zu lesen. Diese Zwiespältigkeit wiederholt sich noch einmal in O.s Mitdenken mit H. So besteht für ihn die Aufgabe darin, jeweils die „Balance des Zwischen“ zu wahren. Diese Balance sei der „Ort“ der Wahrheit“, wenn denn diese „aufgrund der personalen Vielfalt und geschichtlichen Gebundenheit unabschließbar ist“ (14). Die Einheit der Wahrheit des Denkens H.s wird für O. in dessen „Phänomenologie des Heiligen“ gewahrt. Deren Leitfrage: „Wie ist Heiliges zu denken, dass es dem Denken heilig sei?“ zielt auf keinen „Begriff“ des Heiligen, sondern führe in jenes Geschehen, in dem das Denken sich dem alles an sich selbst freigebenden Heiligen seinerseits frei öffnet (vgl. 16f.), sich selbst und alles ihm „verdankt“. Auf diesem Hintergrund begreift O. unter Rückgriff auf H.s Kennzeichnung der Strukturontologie Rombachs dessen eigenes Denken als „totale Phänomenologie“. Im Vorgang der Arbeit schlägt sich seine methodische Entscheidung darin nieder, dass jeweils die Fragestellungen der „Gesprächspartner“ H.s vorangestellt und dann dessen Gespräch mit ihnen nachgezeichnet wird. O. konzentriert sich dabei auf „drei wesentliche Bereiche“ des Gesprächs H.s: auf das „nachmetaphysische Denken der Freiburger Schule [Kap. I], das Denken des Deutschen Idealismus [Kap. II] und das strukturontologische Denken Rombachs“ [Kap. III] (17). So gerüstet, führt O. abschließend sein eigenes Gespräch mit H. [Kap. IV]. In ihm geht es explizit um die Leitfrage, „inwiefern die reflektierte Nachfolge im Sinne H.s als Phänomenologie des Heiligen verstanden werden kann“ (20). O. holt also weit aus, und zwar sowohl bezüglich der Schriften H.s wie der in ihnen bedachten Fragestellungen und ihrer philosophiegeschichtlichen Repräsentanten.

Seinen methodischen Entscheidungen entsprechend skizziert O. in Kap. I: „Die Phänomenologie des Heiligen in ihrer Frage nach Gott“ zunächst „ganz allgemein die nachmetaphysische Problemlage in ihrer Ablehnung der Ontotheologie“ (22). Was sich hier verändert, sei „vor allem die Auffassung des Verhältnisses von Gott und Denken selbst“ (32). Welcher Art diese Veränderung ist, macht O. an der Frage nach dem Heiligen deutlich, wie sie in der Spätphilosophie Heideggers und im Anschluss daran von Welte gestellt wird. Erst dann fragt er unmittelbar mit H. weiter. In der Sache zeigt sich, dass in

der Frage nach dem Heiligen das Denken für Heidegger wie für H. jeweils in seine eigene Fraglichkeit gerufen wird. Während für Heidegger die Beziehung des Denkens zum Sein vorrangig bleibe, trage H. hier die die „ontologische Differenz“ noch einmal vertiefende „Differenz des Heiligen“ ein, die das Denken auffordere, „das Sich-Entziehende seines Aufgangs anzuerkennen“ (41). Dieser Schritt verdanke sich vor allem Weltes Phänomenologie der Religion, wenn denn bei ihm unmittelbar im freiheitlichen Vollzug der Person das heilige Geheimnis als „der eigentliche Transzendenzsinn des Seins“ erfahren wird (vgl. 53). H. ziehe daraus die Konsequenz, dass das Denken als „Denk-Mal“ in die Zeugenschaft des in seinem Vollzug selbst begegnenden Heiligen gerufen wird. In dem Maße, in dem das Denken darin schlechterdings Geschehen von Begegnung wird, lassendes Denken, „ist auf einmal alles anders“ (67). Der Einheitsgedanke des nachmetaphysischen Denkens sei daher für H. „die Einheit von Denken und Sein in dem vom Heiligen geprägten Verdanken und nicht mehr die von Denken und Sein allein“. Das führe „das Denken in die Nähe des unverfüglich aus sich selbst aufgehenden, göttlichen Gottes“ (71). Für das Verhältnis von Theologie und Philosophie bedeute dies, dass dieses Denken „sich als ein philosophisches in seiner eigenen Freiheit aus der Begegnung mit dem Heiligen übernimmt und gleichzeitig darin als ein theologisches andenkend auf den *einen* Ursprung verweist, der es an es selbst freigegeben hat“ (75).

Während sich die „Vorstellung des Heiligen“ als die eines Phänomens von Heidegger und Welte ausgehend auf H. „übertragen“ habe, will O. in Kap. II: „Die Phänomenologie des Heiligen in ihrem idealistischen Kontext“ dem nachgehen, wie H. diese Phänomenologie „in einem Nachdenken über den deutschen Idealismus zunehmend als sein eigenes Denken entwirft“ (83). Auch hier holt O. weit aus, wenn er zunächst einen Aufriss der „verschiedenen Stellungen des Seins im deutschen Idealismus“ von Kant über Hegel, den späten Schelling und Baader zu skizzieren versucht. Schon in der Darstellung der Positionen greift O. auf H.s Rezeption des idealistischen Denkens in seinen akademischen Qualifikationsarbeiten zu Baader und Schelling vor. Ergänzt wird das in einem weiteren Schritt dann ausdrücklich geführte „Zwiesgespräch“ der Phänomenologie des Heiligen mit dem Deutschen Idealismus um ein solches mit dem dialogischen Denken Rosenzweigs, vermittelt durch dessen Rezeption bei Bernhard Casper. In der Sache trägt O. in diesem Kap. bereits in H.s Schelling- und Baader-Rezeption seine These vom Verdanken als der „neuen Form des Denkens“ ein, „in der sich Theologie und Philosophie miteinander vermitteln, ohne dass sie sich miteinander vermischen“, insofern das philosophische Seinsdenken angesichts des Heiligen dazu herausgefordert werde, „sich in seiner eigenen Freiheit zu übernehmen und sich zugleich für die in der Differenz des Heiligen gegebene Seinsunabhängigkeit des Göttlichen zu öffnen“ (83). Er will insbesondere „Parallelen“ zur Phänomenologie des Heiligen aufzeigen, die in H.s Arbeiten Schellings positive Philosophie und Baaders *cogitor* als jeweils eigene Auseinandersetzung mit Hegels absolutem Idealismus prägen. Beide Denker ließen nämlich den Charakter des Freiheitsgeschehens sehen, der dem Denken und dem Sein auf jeweils eigene und aufeinander bezogene Weise zukommt. Das gelte für Schellings positive Philosophie, insofern sich hier ein Denken ereignet, das den „Durchstoß des Idealismus (*genitivus subjectivus et objectivus*) als Reflexionsphilosophie zu einem ‚unmittelbaren‘ Denken, von einem alles setzenden, und damit wesenhaft alleinig-einsamen Denken in ein Denken, das Beziehung ist“, bedeute (vgl. 102). Und Baaders *cogitor* verweise seinerseits antwortend auf den göttlichen Gott als das, was dem Menschen „seinen Stand und seine Gestalt gibt“ (vgl. 118 f.). Insofern solches Beziehungsgeschehen nicht nur mir, sondern auch dem Anderen gilt, der ist wie ich, werde Denken, so verknüpft O. Schellings und Rosenzweigs Gedanken im Interesse seiner These, „„Aufgang dessen, was von sich her ist, in unser Sein aufeinander der je von dir her und mir her, Zeitigung des Seins im Gespräch, zeitige Stätte des Seins: der logoz[!] des Seins entbirgt sich hier als dia-logoz[!]“ (142).

Mit Kap. III: „Die Phänomenologie des Heiligen in der Struktur“ gerät O. an das „Kernproblem einer jeden Hemmerleinterpretation“. Die Rezeption von Rombachs Strukturdenken bringe zwar eine Veränderung des phänomenologischen Denkens mit sich, die inhaltliche Schwerpunktverlagerung auf die Thematik des unterscheidend Christlichen sei aber davon nicht unmittelbar betroffen, sondern verlaufe „parallel“ dazu (vgl. 145f.). Schon in der Darstellung des Strukturgedankens kann O. anmerken,

dass es nicht verwundere, dass H. „sehr anfällig für den strukturontologischen Gedanken sein musste, da dieser ihm im wahrsten Sinne des Wortes vertraut war“ (156). Das springe ins Auge, wenn etwa Rombach Heideggers Gedanken der „Faktizität“ dahingehend fortschreibt, dass das Dasein die „geschichtliche Lebensgestalt“ nicht als eine vorfinde, „in die ich ‚geworfen‘ bin,“ sondern mich in ihr so antreffe, „dass das ‚Da‘, das ich zunächst zu sein habe, ein je schon Offenes, ja ein mich mit bestimmtem Leben Erfüllendes ist“ (152). In H.s Baader-Arbeit heißt es dazu auf der Basis des *cogitor* und der „vorgängigen Vertrautheit“: „Indem ich bin, was ich bin, bin ich offen für Begegnendes“. Beide Aussagen markierten die „Stellung“ eines Denkens, welches seine offenen Möglichkeiten „niemals zum Gegenstand des eigenen Denkvorgangs machen kann, sondern nur *im* Vollzug des eigenen Vorgangs zur Anschauung kommt“ (156). In der Sache wäre von Rombachs Gedanke der Struktur her der genetische Charakter in das Freiheitsgeschehen des „Daseinsspiels“ einzutragen, da Rombach mit Freiheit Ursprünglichkeit meine (vgl. 164). Hier wäre dann ein Denken im Spiel, das dem jeweils Begegnenden Raum gibt, in seiner Eigengesetzlichkeit und Neuartigkeit entgegenzutreten, „auch wenn es sich um das Gewöhnlichste und Alltäglichste handelt“ (161). O. macht H.s „Umsetzung des Strukturdenkens“ am „Vorspiel zur Theologie“ fest. Er „vergleicht“ Motive H.s und Rombachs, um im Gottesgedanken das sie Unterscheidende auszumachen. Als Kriterium im engeren Sinn dient dabei die andere „Auffassung von Ursprünglichkeit“ (187). Theologie als Offenbarungstheologie, und damit als Anwältin des „Gegenüberseins“ Gottes im kritischen Verhältnis zu einem „nachmetaphysischen Pantheismus“ Rombachs (vgl. 200), bringe für H. die „Drehung der Struktur auf die Ursprünglichkeit Gottes“ mit sich, die „nur im verdankenden, gedenkenden und verhoffenden Verwandeltsein menschlicher Ursprünglichkeit zu sich selbst artikuliert werden“ kann (195). In dem Maße, in dem die Strukturontologie die Philosophie innerhalb des Gesprächs zwischen Theologie und Philosophie präge, tritt nach O. an die Stelle der Differenz des Heiligen diese vom Heiligen bedingte Drehung der Struktur (vgl. 197).

Auf der Basis seiner Lesarten dieser drei religionsphilosophischen Gesprächsgänge als Arbeit an der Phänomenologie des Heiligen „in ihrer nachmetaphysischen, idealistischen und strukturontologischen Sichtweise“ führt O. in Kap. IV: „Die Phänomenologie des Heiligen in der trinitarischen Ontologie“ sein eigenes Gespräch mit H. Die Frage, welche Auswirkung die „Menschwerdung“ als Gottes „Äußerung im Seinsgeschehen“ für die Phänomenologie des Heiligen habe, sei zwar von H. „nicht direkt thematisiert worden“, rage aber „tief in seinen Ansatz hinein“. O. will hier „in einen noch offenen Bereich innerhalb der von H. gemeinten Phänomenologie des Heiligen“ vordringen. Um der Frage nach dem Verhältnis des phänomenologischen Denkens „zum christlichen Glauben“ willen konfrontiert er H.s theologische „Texte“ als Zeugnisse dessen „späten“ mit den behandelten seines „frühen“ Denkens. In einer solchen Zusammenschau soll sich das „Gemeinsame zwischen Phänomenologie des Heiligen und trinitarischer Ontologie“ zeigen (vgl. 212f.) In der Sache lautet die These: Theologie als „reflektierte Nachfolge“ sei ihrerseits eine Phänomenologie des Heiligen, da es ihr „um die „Begegnung mit dem göttlichen Gott“ gehe; sie sei aber auch ihr „Anderes“, „da der göttliche Gott jetzt *innerhalb* des Seinsgeschehens eine Beziehung zum Heiligen“ habe, „wie sie der Sohn hervorgebracht hat“ (vgl. 227f.), ein in Jesu Freiheit begründetes „göttliches Verdanken“, da „das reine Verdanken des trinitarischen Sich-Gebens“. In dieses Verdanken werde in der „Geschichte der Nachfolgenden“ deren „jeweiliges Verdanken“ hineingenommen. (vgl. 229f.). Was dieses unterscheidend Christliche für das Verhältnis von Philosophie und Theologie bedeutet, erörtert O. in Auseinandersetzung mit der Kritik Böhnkes, H.s Begriff des Denkens sei „reflexiv unterbestimmt“. Auch die reflektierte Nachfolge ist nach O. „keine reine Theologie“, sondern „zugleich philosophisch und theologisch“ (231). Hier walte weiterhin die Logik „dialogischer Analogie“ (vgl. 224f.). Der „philosophische Zugang“ bestehe „in der Freigabe eines jeden Denkens, wie es aus der geschichtlichen Gegebenheit der Nachfolge hervorgeht“. O. notiert in der Fußnote, dies sei sogar „die eigentliche These“ seiner Arbeit und entspreche H.s Postulat einer „Phänomenologie des Glaubens (*Genitivus subiectivus und obiectivus*)“, um „die Verwiesenheit und Entsprechung zwischen dem inneren Licht des Glaubens und dem inneren Licht der Vernunft, in welchem wir zu sehen vermögen, was

sich von sich her zeigt, wahrzunehmen“ (231). In konsequenter Durchführung seines Leitgedankens liest O. H.s Schriften hier als Entwürfe einer Christologie und Trinitätstheologie in „strukturontologischer Ausformulierung“ (259) ebenso wie als solche eines neuen Glaubens- und Seinsverständnisses selbst. So bleibe denn die reflektierte Nachfolge eine Phänomenologie des Heiligen, die aber nun „in der Überbietung der Religion die reine göttliche Freiheit“ beinhalte; nicht anders verstehe sich auch die neue Seinslehre „ausschließlich von der im Sohn vorliegenden Gottesbegegnung her“ (251).

Das Buch derart vorzustellen, bringt es mit sich, seine These kritisch zu würdigen. Wie hier geschehen, einerseits den Hinweisen von O. folgend H. als „phänomenologischen Denker“ (14) aufzufassen, der „auch als Theologe Phänomenologe“ (247) bleibt, heißt, es ob seiner ganz eigenen „Zwiespältigkeit“ immer wieder auch gegen den Strich lesen zu müssen. O. geht mit einem eher sachlich-inhaltlichen denn methodisch-formalen Verständnis des Phänomenologischen an die Erarbeitung seiner These von der Einheit des Denkens H.s im „Gedanken“ seiner „Phänomenologie des Heiligen“. Dieser Gedanke, seine Motive und Themen, werden in den verschiedenen Schriften H.s selbst wie in denen seiner Gesprächspartner aufgesucht und miteinander „verglichen“. Es fragt sich aber, ob die Einheit des Denken H.s nicht untrennbar von der inhaltlichen Einheit, ja diese begründend, im Vorgang und Geschehen selbst des „phänomenologischen Denkens“ liegt? Deshalb propagiert H. ja den „Vorrang des Verbs vor dem Substantiv“ (140). Das gilt noch einmal verstärkt, wenn H.s „Spielart“ dieses Denkens in einer spezifischen „Strukturtheologie“ bestünde. Das machte nicht nur H.s Umgang mit den von O. vorgestellten theologischen Fragestellungen plausibel, sondern auch sein besonderes Interesse am „pulchrum“ und am „Spiel“. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass O. weder H.s methodischen Reflexionen zur Phänomenologie Weltes einen systematischen Stellenwert einräumt noch das für H. zentrale Motiv Rombachs, das „es geht“ des Vorgangs, der die Struktur ist, „der Verhältnis und im Verhältnis Wirklichkeit stiftet“, thematisiert. Trennt O. deshalb „Strukturontologie“ und „Methode der Strukturphänomenologie“, die H. eben nicht übernehme (vgl. 197)? Und kann er deshalb in den Überlegungen zur reflektierten Nachfolge ohne den „Ruf“ und dessen „Hören“ auskommen? Zum phänomenologischen Denken gehörte es nicht zuletzt, dass Sache, Methode und „Subjekt“ nicht voneinander getrennt werden können – sind sie doch in der jeweiligen Denk- und Sprechsituation immer schon miteinander im „Spiel“. Diese ist deshalb ihrerseits konstitutiv für H.s Denken, so dass weniger „Vergleiche“ als vielmehr „Übersetzungen“ angebracht wären. Auf Rombach hatte H. übrigens auch schon in den „Unterscheidungen“ hingewiesen, wenn es in ihnen darum gehe, „aus jener inneren Genese heraus zu sehen und zu verdanken, welche die Phänomene konstituiert, um von ihnen aus die Sicht des Ganzen zu gewinnen“. Diese „Zwiespältigkeit“ von O.s Arbeit spiegelt sich auch noch in einem Sprechen, das dem verbalen des phänomenologischen Denkens gegenüber eher dem substantivischen einer metaphysischen „Seins-rede“ verhaftet bleibt. Das insbesondere wegen seiner „Zwiespältigkeit“ nicht leicht zu lesende Buch wird die H.-Forschung insoweit weiterbringen, als es die Notwendigkeit deutlich macht, das Phänomenologieverständnis H.s und seine philosophischen wie theologischen Kontexte weiter zu klären.

H.-J. GÖRTZ

4. Praktische Theologie

VAN MEEGEN, SVEN/WAHL, OTTO (HGG.), *Gottesbeziehung – Nächstenbeziehung*. Biblische Texte zur Persönlichkeitsentwicklung (Bibel konkret; Band 6). Berlin/Münster: LIT 2011. 306 S., ISBN 978-3-643-10791-6.

In der Apostelgeschichte (8,26–40) begegnet der Diakon Philippus einem Äthiopier, der auf einsamer Straße auf seinem Wagen sitzt und den Propheten Jesaja liest. Philippus fragt ihn: „Verstehst du auch, was du liest?“ Jener antwortet: „Wie könnte ich es, wenn mich niemand anleitet?“ Und er bittet Philippus, zu ihm in den Wagen zu steigen. Philippus wird somit zum schriftkundigen Wegbegleiter des Äthiopiens. Solche Wegbeglei-

ter braucht es auch heute für Suchende, die sich für die Bibel interessieren. Dies ist eine wesentliche Aufgabe der Exegese und nicht ohne Grund in der Tradition der Kirche ein geistiges Werk der Barmherzigkeit. Es gilt, in diesem ewig jungen Buch der Heiligen Schrift das zwischen den Zeilen hervorbrechende Leben für jedermann fühlbar zu machen.

Der zu besprechende Sammelbd. ist für einen weiten Interessentenkreis ein Beitrag, um in die biblischen Texte hineinzutauchen. Wie sehr ein solcher schriftlicher Wegbegleiter zur biblischen Lektüre gefragt ist, zeigt sich unter anderem daran, dass sich das Buch gut verkauft und nach wenigen Wochen die zweite Auflage gedruckt wurde. Offenbar haben die Autoren mit ihrem Buch den Nagel eines heutigen Interesses an der Bibel auf den Kopf getroffen.

Worin liegen die Stärken dieses Buches? In verschiedener Hinsicht liegt ihm ein ganzheitliches Konzept zugrunde: Die Beiträge und die in ihnen angewandten Methoden, die Autoren, ihre Berufe, Lebensformen und Ausbildungsgrade sowie die angeschnittenen Themen decken eine große Bandbreite ab. Entsprechend dem Titel erfolgt die Annäherung an die Bibel von menschlichen Grunderfahrungen und auch von persönlichen Erfahrungen der einzelnen Autoren her. Der Lebenskontext der Autoren prägt daher ihre Beiträge, was einen bunten Querschnitt der Bibellektüre in unterschiedlichen Lebenssituationen, Arbeitsfeldern und Lebensformen der Kirche ergibt. Dies ist nicht die Regel bei exegetischen Publikationen und mag zum Erfolg dieses Buches wesentlich beigetragen haben. Auch ein Panorama an innerkirchlichen Positionen bildet sich ab.

Ganzheitlich ist auch die Vernetzung des jeweiligen biblischen Textes mit Parallellektüren sowohl anderer biblischer als auch patristischer, theologischer und literarischer Texte. Nicht zuletzt der liturgische Rezeptionsraum, in dem biblische Texte gelesen, gehört, ausgelegt und sakramental vergegenwärtigt werden, findet häufig Erwähnung. Existenzielle Grunderfahrungen des Menschen, die geschriebene Lebenserfahrung vergangener Generationen wie auch das kirchliche Leben werden gleichermaßen zur Schriftauslegung herangezogen. Dabei zeigt sich ein Grundvollzug christlicher Existenz: Unser Leben legt die Schrift aus, die Schrift legt unser Leben aus. So ähnlich hat schon Gregor der Große formuliert: „Die Schrift wächst mit jedem ihrer Leser“ (In Ezech 1,7,8).

An Lebensnähe ist dieses Buch also nicht leicht zu übertreffen. Auch sprachlich zeichnet es sich durch originelle Formulierungen aus, die es dem Leser leicht machen, sich auf die biblischen Texte einzulassen. Elia etwa sitzt unter dem Ginsterstrauch im „Schmollwinkel“, erhält von Gott „Nachhilfeunterricht“ (Wahl, 89–136, bes. 120), und Abraham wird bei seiner Flucht aus dem Gelobten Land „Davonläufer“ (Wahl, 16) genannt. Auch die sprachlichen Bilder – so etwa das Bild von der Berufung als „Doppeltür“, die Gott von der einen Seite öffnet, die aber der Mensch auch noch von seiner Seite her öffnen muss (van Meegen, 151) – vermitteln dem Leser, was Otto Wahl mit einem Wort Elias Canettis deutlich macht (72): „Ohne sie zu lesen, bist du in der Bibel.“ Die biblischen Texte mit dem Leben heutiger Leser in Verbindung zu bringen, gelingt den Autoren an vielen Stellen gut und führt oftmals auch in eine mich persönlich ansprechende Tiefe, etwa im Beitrag von *Beate Limberger*: „Niemand kommt allein durch Liebe und Leiden zu Gott; und doch scheinen nur die, die geliebt und gelitten haben, tiefer zu Gott zu kommen“ (262). Dies wirkt umso überzeugender, als die Autorin in diesem Falle auch Ihre persönliche Erfahrung mit in den Artikel einbringt. Ein Artikel, der mich dagegen nicht anzusprechen vermag, ist der des Jugendreferenten *Robert Werner*. Er spricht von einer zwischen 50 und 70 geborenen „Generation B“, zu der er sich selbst zählt, und den heutigen Jugendlichen als „Generation C“ (zu der dann seltsamerweise auch Franz von Assisi, Nikolaus von der Flüe und Adolf Kolping gehören). Was ist mit der Generation, die zwischen 70 und 95 auf die Welt gekommen ist, und zu der ich gehöre? Was ist mit der Generation A, die nicht genauer spezifiziert wird? Wäre es nicht besser, auf diese Einteilung mit „A, B, C“ gleich zu verzichten und die Altersgruppe zu benennen? Zudem kann ich mich des Verdachts nicht erwehren, dass die angeblich für die Jugendlichen notwendigen Veränderungen in der Kirche eher die endlos repetierten Themen der Generation des Autors sind als meine oder die der heutigen Jugendlichen. Wären der Zölibat und das Männern vorbehaltene Weihepriestertum die wahren Hinderungsgründe für Jugendliche, zur Kirche zu finden, müsste ja die evange-

lische Kirche die Jugend erfolgreich an sich ziehen – was sie aber keineswegs tut. Eine Nivellierung der wissenschaftlichen Bildung in der Kirche als Desiderat greift erst recht zu kurz: Bildung ist, wie die Geschichte lehrt, gerade der Motor, nicht das Hindernis jeder Kirchenreform. Mir scheint sich in der Kirche für junge Leute ein ganz anderes Problem zu zeigen: dass nämlich die Authentizität fehlt, weil bis weit in die Kirche hinein die traditionell tragenden Lebensformen von Ordensleben, Priestertum und lebenslanger unauflöslicher Ehe nicht mehr verstanden und ständig kritisiert werden. Nur wenn wir sie profiliert leben, spannen wir den jungen Leuten einen Raum für die Begegnung mit jener ganz anderen Welt Gottes auf, die Ursprung und Ziel jener Lebensformen ist. Die Sinusstudie, die der Autor zitiert, spricht nicht dagegen: Junge Milieus wie moderne Performer und Experimentalisten lassen sich am ehesten über mystische Traditionen und charismatische Grenzgänger gewinnen. Hier aber spielen gerade Ordensleben und Priestertum als Alternativ-Entwürfe seit jeher eine große Rolle – jedenfalls insoweit sie nicht verbürgerlicht und zur „Spießerkirche“ geworden sind, was freilich – hier gebe ich dem Autor in seinem Grundanliegen dann wieder recht (224) – ein reales Problem darstellt, dem wir uns tatsächlich viel mehr stellen müssten.

Die Lebensnähe des Buches ist dennoch insgesamt überzeugend. Dies ist der eine Kopf der Brücke zwischen Schrift und Leben; wie sieht es mit dem anderen Brückenkopf aus: der Schriftnähe? Denn der Exeget ist ja nicht von vornherein praktischer Theologe, sondern zunächst einmal auch Anwalt des Textes. Der Bibeltext soll den Lesern nicht nur „etwas“ sagen, sondern möglichst etwas von dem, was dem kanonischen Text auch gerecht wird – unbeschadet des oben erwähnten Wachstums der Schrift durch den Leser. Hier komme ich bezüglich der verschiedenen Beiträge zu sehr unterschiedlichen Einschätzungen. Viele Beiträge liefern eine sachlich klare Exegese und brechen sie in den Alltag menschlichen Lebens herunter (Lona, Van Meegen, Wahl, Weber). Dies finde ich besonders lobenswert. Andere bieten zwar kaum neue exegetische Erkenntnis, dafür aber eine aus dem Leben genommene, existenzielle Deutung des Textes, die einen sehr großen Wert hat (Baur, Färber, König, Limberger, Pfeifer, E. u. U. Redelstein, Schneider, Schulz). Beide Ansätze spiegeln vielleicht gerade in fruchtbarer Weise die unterschiedlichen Arbeits- und Lebenswelten der Autoren. Schwierig wird es für mich dort, wo eher persönliche Interpretationen oder kirchenpolitische Meinungen mit der Auslegung des Bibeltextes vermischt werden. Exegese darf nicht Eisegese werden. Diese Grenze scheint mir leider nicht immer ganz klar gewahrt. Dies zeichnet sich dort ab, wo Autoren den Bibeltext auslegen, dafür aber überhaupt keine exegetische Literatur heranziehen, stattdessen Grimms Märchen (Orlowski) und soziologische Studien (Werner). Hier hätte ich mir als Exegetin ein wissenschaftlicheres Vorgehen gewünscht. Der Artikel Müllers, der den Schluss des Bds. bildet, zeugt von Einfühlungsvermögen gegenüber Petrus wie dem Pfarrer Christoph Keller, dem der Bd. gewidmet ist, wobei vermutlich ein Leser, der den Jubilar auch persönlich kennt, mehr als ich damit anfangen kann.

Die Leistung der Herausgeber und Autoren, ein gut lesereiches und lebensrelevantes Buch über die Bibel auf den Markt gebracht zu haben, bleibt *summa summarum* trotz meiner kritischen Anmerkungen bestehen. Es zeigt, dass man auch spannend über das Schreiben kann, was doch die spannendste Sache der Welt ist: die Beziehung zwischen Gott und Mensch, von der die Heilige Schrift erzählt.

I. KRAMP CJ

LANDAU, PETER, *Grundlagen und Geschichte des evangelischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts* (Jus ecclesiasticum; Band 92). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. VIII/476 S., ISBN 978-3-16-149455-0.

Peter Landau (= L.) ist auch dem katholischen Kirchenrechtler wohlbekannt. L. (geb. 1935) war o. Prof. für Kirchenrecht, deutsche Rechtsgeschichte, neuere Privatrechtsgeschichte, Bürgerliches Recht, Rechts- und Staatsphilosophie an der Universität München; er ist o. Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und (in der Nachfolge von Stephan Kuttner) Präsident des Institute of Medieval Canon Law und der *Iuris Canonici Medii Aevi Consociatio*. Lange Zeit gehörte L. auch zu einem Kreis evangelischer, katholischer und orthodoxer Kirchenrechtler, der sich im Rahmen der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg unter

der Leitung von Hans Adolf Dombois als kirchenrechtliche Arbeitsgemeinschaft traf. „Die vielfältigen Anregungen, die ich während insgesamt dreißig Jahren diesen Treffen verdanke, sind für mich außerordentlich bedeutsam gewesen. Letztlich sind meine Überlegungen zu den ökumenischen Grundlagen des Kirchenrechts in kritischer Auseinandersetzung mit der Gedankenwelt von Hans Dombois entstanden“ (V). L. hat im Laufe seines wissenschaftlichen Lebens eine kaum zu überblickende Fülle von Aufsätzen und Lexikonartikeln geschrieben. Der vorliegende Bd. bietet einen Ausschnitt aus dem großen Œuvre, und zwar Studien zu den Grundlagen des Kirchenrechts (I), zum evangelischen Kirchenrecht in der frühen Neuzeit (II), wissenschaftsgeschichtliche Studien zum Kirchenrecht im 19. und 20. Jhd. (III) sowie (abschließend) überwiegend historische Studien zu Staat und Kirche (IV). Das vorliegende Buch enthält 22 Beiträge. Auf einige davon möchte ich etwas näher eingehen.

In einem ersten Beitrag (Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in philosophisch-historischer Sicht: 3–32) untersucht L. den Rechtsbegriff des Kirchenrechts. Rechtsphilosophische Reflexion über den Rechtsbegriff des Kirchenrechts kann kaum auf Vorarbeiten zurückgreifen. Die klassische deutsche Philosophie (Kant, Fichte, Hegel) hat das Phänomen des Kirchenrechts (bei der Bestimmung des Rechtsbegriffs) nicht berücksichtigt. Auch die Tradition der historischen Schule der Rechtswissenschaft (im 19. Jhd.) trug nicht dazu bei, das Kirchenrecht zu berücksichtigen. Allenfalls Rudolf Stammler (1856–1938) und Gustav Radbruch (1878–1949) kamen beiläufig auf den Rechtsbegriff des Kirchenrechts zu sprechen. Moderne Lehrbuchdarstellungen der Rechtsphilosophie der letzten Jahre gehen über das Kirchenrecht hinweg, weil sie unterstellen, dass der Rechtsbegriff des Kirchenrechts fundamental von einem säkularen Rechtsbegriff abweicht. Demgegenüber geht L. davon aus, dass die Erörterung der Grundprobleme moderner Rechtsphilosophie auch auf dem Boden des Kirchenrechts möglich ist. Dies zeigt er u. a. bei der Frage der Rechtsgeltung, der Gerechtigkeit im Kirchenrecht, der Rechtssicherheit, der Grundrechte und der konstitutiven Bedeutung des Kirchenrechts für die Kirche. „Im ökumenischen Dialog reift die Erkenntnis, dass die christlichen Kirchen ein gemeinsames Erbe von Rechtsgrundsätzen für Taufe, Gemeinde und Amt trotz aller Verständigungsdifferenzen bewahrt haben. Gibt es aber eine gemeinsame Rechtsgrundlage der Kirchen seit ihrem Ursprung, dann lässt sich daraus die Konsequenz ziehen, dass das Kirchenrecht zum *esse* und nicht nur zum *bene esse* der Kirche zu rechnen ist“ (31).

Neben dem Rechtsbegriff des Kirchenrechts muss natürlich auch der Kirchenbegriff durchdacht werden. Dies geschieht im anschließenden Beitrag „Der Begriff der Kirche aus juristischer Sicht auf dem Weg zur Ökumene“ (33–44). Während der katholische Kanonist mit Vat II LG und CIC/1983 can. 204 einen präzisen Kirchenbegriff besitzt, gibt es bei evangelischen Theologen und Juristen noch keinen Konsens in dieser Frage. L. weist darauf hin, dass z. B. Hans-Richard Reuter und Wolfgang Bock nicht nur ihm selber widersprechen, sondern die evangelische Rechtslehre der Nachkriegszeit (Hans Adolf Dombois, Johannes Heckel, Erik Wolf) überhaupt ablehnen. L. kann sich allerdings (für das NT) u. a. auf Jürgen Roloff berufen und (für die Tradition) auf das Nicänische Glaubensbekenntnis mit seinen vier Attributen von Kirche (*una, sancta, catholica et apostolica*), die auch für den Rechtsbegriff der Kirche bedeutsam sind. „Die Konkordanz von Bibel und Glaubensbekenntnis ermöglicht es, Rechtsüberzeugungen der Christenheit bis zum Ursprung in der Urkirche zu verfolgen“ (44).

Zweimal befasst sich L. im vorliegenden Buch mit dem Gewohnheitsrecht. Zuerst – und nur dieser Beitrag sei hier erwähnt – mit dessen kirchenrechtlicher Theorie im 19. und 20. Jhd. (Die Theorie des Gewohnheitsrechts im katholischen und evangelischen Kirchenrecht des 19. und 20. Jahrhunderts: 45–79). Unser Autor stellt hier die These auf, „dass es im 19. Jahrhundert eine über die Grenzen der Konfessionen reichende Theorie des Gewohnheitsrechts gab, die auf den Ideen der historischen Schule beruhte, diese aber nach kanonistischen Gesichtspunkten abwandelte, und die von katholischen und evangelischen Kanonisten entwickelt und vertreten wurde“ (46). Doch im Einzelnen: Das klassische kanonische Recht (12. und 13. Jhd.) zum Gewohnheitsrecht musste sich mit den Texten Gratians auseinandersetzen, der in den ersten 20 Distinktionen des Dekrets der *consuetudo* einen breiten Raum gewährt. Gratian gibt der Gewohnheit insofern große Bedeutung, als er ausdrücklich die Behauptung aufstellt, dass ein Gesetz

erst durch die Anerkennung der Rechtsunterworfenen (*moribus utentium*) volle Geltung erlangen könne. Die frühe Neuzeit sei hier am Beispiel von Francisco Suárez und Justus Henning Böhmer skizziert. Nach Suárez kann es in der Kirche Gewohnheitsrecht nur aufgrund der Approbation des Papstes oder (bei Partikularrecht) eines Bischofs geben. Eine solche Approbation könne der Gesetzgeber aber auch einfach durch eine Generalklausel (schon im Vorhinein) geben. Justus Henning Böhmer sieht im Kirchenrecht der Protestanten keineswegs nur ein Produkt des Reformationszeitalters und der Folgezeit; vielmehr habe dieses Recht eine in die Frühzeit der Kirche zurückreichende Geschichte. Aus dieser Geschichte leitet Böhmer den Satz ab, dass Gewohnheitsrecht (*antiqui mores*) in der Kirche zeitlich vor dem Gesetzesrecht bestanden habe. Im 19. Jhd. kam es in der Kanonistik sowohl bei katholischen als auch bei protestantischen Autoren zu einem grundsätzlich neuen Ansatz in der Theorie des Gewohnheitsrechts, der sich daraus ergab, dass man die Gewohnheitsrechtstheorie der historischen Schule auf das Kirchenrecht anwandte. Dies zeigt L. am Beispiel von Georg Friedrich Puchta, Johann Friedrich Schulte und Adolf von Scheurl.

Es ist bekannt, dass Rudolph Sohm (in seinem Spätwerk) die Kirchenrechtsgeschichte in die folgenden drei Perioden unterteilt: 1. Die Zeit der Urkirche; sie endet um das Jahr 100. 2. Die Zeit des altkatholischen Kirchenrechts; sie endet in der zweiten Hälfte des 12. Jhdts. 3. Die Zeit des neukatholischen Kirchenrechts. In der Nachfolge des (späten) Sohm unterscheidet Hans Adolf Dombois zwischen epikletischem und transzendentalen Kirchenrecht. Diese Distinktion beruht auf der Überzeugung, dass nach der Jahrtausendwende eine grundlegende Transformation des Kirchenrechts im Abendland stattgefunden habe. Das Kirchenrecht des ersten Jahrtausends wird von Dombois (aufgrund der von ihm herausgestellten Bindung an liturgische Vollzüge) als *epikletisch* bezeichnet, das Recht der Kirche des zweiten Jahrtausends im Westen (und zwar sowohl der katholischen als auch der beiden reformatorischen Kirchen) als *transzendental*. Auf all dies geht L. im folgenden Beitrag ein: „Epikletisches und transzendentales Kirchenrecht bei Hans Dombois. Kritische Anmerkungen zu seiner Sicht der Kirchenrechtsgeschichte“ (80–100). L. hält die Zusammenfassung des Kirchenrechts des ersten Jahrtausends unter dem Arbeitsbegriff „epikletisches Kirchenrecht“ aus den folgenden zwei Gründen für problematisch: 1. Der Begriff erfasst nicht flächendeckend die charakteristischen Merkmale des Kirchenrechts des ersten Jahrtausends. 2. Die universale Einheit des Kirchenrechts in Ost und West für diese Epoche wird überschätzt.

Von 1968 bis 1987 war L. an der Universität Regensburg tätig. Aus dieser Zeit stammt der folgende Vortrag: „Die Dreieinigkeitskirche in Regensburg – Toleranz und Parität in der Geschichte der Stadt“ (128–139). Die Dreieinigkeitskirche wurde zwischen 1627 und 1631 gebaut. Das war mitten im Dreißigjährigen Krieg. Zwar war 1542 die Reformation in Regensburg eingeführt worden, aber die Kirchenpolitik des Regensburger Rats war von Anfang an durch Vorsicht gekennzeichnet. Insofern war der Bau der Dreieinigkeitskirche ein Symbol für ein beginnendes Zeitalter einer weltanschaulichen Koexistenz zweier Bekenntnisse, eine Koexistenz, die man in dem reichsrechtlichen Begriff der *Parität* zusammenfassen kann.

Der Rez. will nicht verheimlichen, dass ihm der Aufsatz über die kirchenrechtlichen Zeitschriften (Kirchenrechtliche Zeitschriften im 19. und 20. Jahrhundert: 211–252) besonders gut gefallen hat. Das ist eine magistrale Pionierstudie. Leider können die dargestellten Zeitschriften hier nur aufgelistet werden: das „Archiv für katholisches Kirchenrecht“; die „(Deutsche) Zeitschrift für Kirchenrecht“; das „Preußische (Deutsche) Pfarrarchiv“; das „Archiv für evangelisches Kirchenrecht“; die „Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht“; das „Österreichische Archiv für Kirchenrecht“; das „Schweizerische Jahrbuch für Kirchenrecht“.

„Evangelische Kirchenrechtswissenschaft im 19. Jahrhundert“ (253–268) lautet der Titel des anschließenden Beitrags. In der Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft war das 19. Jhd. eine Epoche, in der diese Disziplin hauptsächlich im deutschen Sprachraum ein zuvor nie gekanntes Niveau erreichte. Das lag vor allem am Einfluss Savignys (1779–1861) auf die Kirchenrechtswissenschaft. L. stellt die folgenden Kirchenrechtler vor: Karl Friedrich Eichhorn; Johann Wilhelm Bickell und Aemilius Ludwig Richter; Adolf von Scheurl; Emil Herrmann und Otto Mejer; Richard Dove; Emil Friedberg und

Paul Hinschius; Wilhelm Kahl; Rudolph Sohm. Der Reichtum kirchenrechtlicher Konzeptionen des 19. Jhdts. führt zu der Frage, ob dieses Erbe im 20. Jhd. bewahrt wurde. L. ist hier eher skeptisch: „Kirchenrecht ist als eigenständige Disziplin an Deutschlands juristischen Fakultäten fast verschwunden, an den katholisch-theologischen Fakultäten auf dem Rückzug und an den evangelisch-theologischen Fakultäten niemals etabliert worden. Die Vergegenwärtigung der großen Leistungen deutscher Kirchenrechtler des 19. Jahrhunderts kann jedoch vielleicht die Empfindung für den Verlust schärfen, der mit der Marginalisierung des Kirchenrechts als akademischer Disziplin an den deutschen Universitäten eingetreten ist“ (268).

Das Thema des nächsten Beitrags (Luther und die Tradition der Demokratie: 311–328) ist der politische Gehalt der Lehrmeinungen Luthers und die historische Auswirkung der politischen Lehren Luthers; genauer: Ist Luthers Lehre von der Obrigkeit vereinbar mit der modernen politischen Doktrin der Demokratie? Was versteht Landau unter Demokratie? Er kennzeichnet sie durch die drei folgenden Merkmale: 1. Legitimation staatlicher Herrschaft durch die Gesamtheit der Bürger; 2. Ausübung staatlicher Macht in Verantwortung der Amtsträger gegenüber den Beherrschten; 3. Mäßigung staatlicher Gewaltausübung aufgrund der Gewaltenteilung. Diesem Verständnis von Demokratie wird nun Luthers politisches Denken gegenübergestellt. Dabei stützt sich Landau auf folgende vier Grundvorstellungen des Reformators: 1. auf die Zwei-Reiche-Lehre; 2. auf die Drei-Stände-Lehre bzw. auf Luthers Berufsethik; 3. auf dessen Lehre vom *vir heroicus* in politischen Ausnahmesituationen; 4. auf Luthers Äußerungen zum Widerstandsrecht. Fazit: Für das 16. und 17. Jhd. waren Luthers Lehren von der Obrigkeit modern; der lutherische Landesfürst konnte in Luthers Berufslehre die Voraussetzungen für ein Verständnis seiner Aufgabe finden, das seine Sorge für die Untertanen religiös legitimierte und prägte. „Für die Problematik demokratischer Gesellschaften des 20. Jahrhunderts sind Luthers politische Schriften allerdings wenig hilfreich“ (326).

Protestantische Kirchenrechtler nach 1850 haben das gedankliche Material für das staatskirchenrechtliche System der WRV (und damit auch für das Bonner GG) vorbereitet. Darauf geht der Aufsatz: „Die Entstehung des neueren Staatskirchenrechts in der Rechtswissenschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“ ein (382–413). Zu den Besonderheiten der Verfassungsordnung der Bundesrepublik Deutschland im internationalen Vergleich gehört die Existenz eines Normenkomplexes, den man Staatskirchenrecht nennt. Im GG ist es Art. 140, der die Bestimmungen der Art. 136, 137, 138, 139 und 141 der deutschen Verfassung vom 11. Aug. 1919 (= WRV) übernimmt. Die WRV ihrerseits hat (wie L. minutiös darlegt) vor allem zwei Quellen: zum einen die Paulskirchenverfassung von 1848 und die (revidierte) Preußische Verfassung von 1850, zum anderen die Schriften der folgenden vier Kirchenrechtler: Emil Friedberg (1837–1910), Rudolph Sohm (1841–1917), Paul Hinschius (1835–1898) und Wilhelm Kahl (1849–1932).

Ein Personenregister und ein Sachverzeichnis schließen dieses vorzügliche Buch ab. Wegen seiner beeindruckenden Quellenkenntnis und seiner Behutsamkeit bei der Interpretation der Befunde darf Peter Landau als der beste lebende deutsche Historiker des Kirchenrechts gelten.
R. SEBOTT S.J.

FABRITZ, PETER, *Sanatio in radice*. Historie eines Rechtsinstituts und seine Beziehung zum sakramentalen Eheverständnis der katholischen Kirche (Adnotationes in ius canonicum; Band 49). Frankfurt am Main: Peter Lang 2010. 336 S., ISBN 978-3-631-60415-1.

Die „sanatio in radice“ wird von den heutigen Autoren nur stiefmütterlich behandelt; und das, obwohl sie doch (freilich mehr implizit) Wesentliches über den Ehemillen aussagt. Es war deshalb eine glückliche Idee, dass Peter Fabritz (= F.) sich dieses Thema für seine Doktorarbeit vorgenommen hat.

Das vorliegende Buch hat drei Kap. Im ersten Kap. („Die Wurzel ist der Konsens“ – rechtsgeschichtliche Grundlage der sanatio in radice, 29–60) wird versucht, die Ursprünge des Konsensdenkens zu umreißen, die im römischen Privatrecht liegen. Das römische Konsensverständnis resultiert aus dem Vertragsrecht und überträgt so wesent-

liche vertragliche Elemente auf das Zustandekommen der Ehe. (In Klammern: Noch der CIC/1983 [vgl. can. 1055] schwankt, ob er die Ehe einen Vertrag nennen soll oder einen Bund.) Es gilt also der Grundsatz: „Consensus facit matrimonium“. Bereits in der römischen Gesetzgebung gibt es auch eine Form der Ehesanierung. So wird eine (wegen eines Ehehindernisses) ungültige Ehe nach Wegfall des Hindernisses geheilt.

Da die junge (christliche) Kirche zunächst kein eigenes Eherecht besaß, übernahm sie rechtliche Elemente der römischen Eheschließung. Hierzu zählt vor allem das Konsensdenken. Der Grundsatz „consensus facit matrimonium“ wird gleichsam zum Ausgangs- und Kristallisationspunkt für ein kirchliches Eherecht. „Dies macht besonders die Erklärung Papst Nikolaus' I. gegenüber den Bulgaren 866 deutlich“ (60). Erst am Ende des 18. Jhdts. taucht der Begriff „sanatio in radice“ auf. Bis dahin nannte man das entsprechende Rechtsinstitut „dispensatio in radice“. Der ältere Begriff benennt die beiden Elemente, aus denen dieses Institut besteht: Dispens und Wurzel (= Konsens). „Auf dem Wege eines hoheitlichen Dispenverfahrens wird die Wurzel einer Ehe, der Konsens, geheilt. Die Grundlage der Ehe ist der Konsens, und dieser ist zugleich der Ausgangspunkt für die kanonistische Begründung der dispensatio beziehungsweise der sanatio. Ohne die Durchsetzung des Konsensprinzips hat sich die Form einer sanatio in radice nicht entwickeln können“ (59).

Das zweite Kap. des vorliegenden Buches (Von der dispensatio zur sanatio in radice – die rechtsgeschichtliche Entwicklung, 61–237) hat zwei Abschnitte. Im ersten (61–125) wird die rechtliche Lage vor dem Konzil von Trient betrachtet. Der zweite Abschnitt (126–237) behandelt dann das Konzil von Trient und die nachtridentinische Entwicklung. Im ersten Abschnitt des zweiten Kap.s wird also versucht, einen kurzen Abriss der fast tausendjährigen Rechtsgeschichte der kirchlichen Dispenpraxis zu geben. Dispens (und ihre besondere Ausgestaltung als „dispensatio in radice matrimonii“) ist immer eine Antwort auf gesellschaftliche Realitäten und kirchliche Probleme. Verwandtschaft, Schwägerschaft, Polygamie und vor allem Scheidungen bedrohen die reine Lehre von der Ehe. Bis in das 10. Jhd. beschäftigten sich vor allem die Synoden und Partikularkonzilien (weniger die Päpste) mit Fragen der Ehe. Ab der Gregorianischen Reform (1073–1085) wird die Dispens mehr und mehr ein Instrument des Papstes. Der eigentliche Beginn der *dispensatio in radice* wird von F. mit den Theorien des Kanonisten Johannes Andreae (1270–1348) in Verbindung gebracht. „Da der Papst als Oberhaupt der Kirche Verwalter der Sakramente ist, kann er unbestritten darüber entscheiden, ob eine Ehe als gültig oder ungültig anzusehen ist. Folglich gelten auch die Kinder als legitim oder illegitim. Hindernisse, die zur Ungültigkeit der Ehe und damit auch zur Illegitimität der Nachkommen geführt haben, werden durch den Papst beseitigt, und rückwirkend wird die Ehe, vom Zeitpunkt ihres Initiums an, durch Dekret gültig“ (124f.).

Das Konzil von Trient (1545–1563) ist zwar (wegen der Klagen der Reformatoren) dem Dispenwesen gegenüber im Allgemeinen eher zurückhaltend, führt aber mit dem Dekret „Tametsi“ die Formpflicht ein und eröffnet so ein neues Feld für Dispensen in Ehesachen. Ein Bewusstsein darüber, dass es mit der *dispensatio in radice* eine besondere Form der Konvalidation gibt, entwickelt sich in den Diskursen der Kanonisten des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jhdts. Im 19. Jhd. wird *dispensatio* überdies durch *sanatio in radice* ersetzt.

Die nachtridentinische Rechtsepoche bis zum CIC/1917 zeichnet sich dadurch aus, dass die Ehedispenpraxis immer mehr zunimmt, die Reflexion über diese Praxis aber im Dunkeln bleibt. Diese Reflexion erreicht im 20. Jhd. ihren Höhepunkt. Hier beginnen die Theorien der entsprechenden Autoren (Bertrams, Gasparri, Navarrete, Robleda usw.). Sie alle werden von F. genannt; ihre Theorien stehen dann aber nicht mehr im Zentrum des vorliegenden Buches.

Das dritte (und letzte) Kap. des Buches (Die rechtliche Entwicklung der „sanatio in radice“ vom II. Vatikanischen Konzil bis zur geltenden Rechtslage, 239–305) bringt (in Bezug auf die *sanatio in radice*) kaum inhaltliche Neuigkeiten. Die am weitesten reichende Änderung ist die Frage der Zuständigkeit. Während der CIC/1917 allein dem Apostolischen Stuhl die Vollmacht zur Gewährung der *sanatio* zugesprochen hatte, können nun auch die Diözesanbischöfe diese Heilung in der Wurzel gewähren, ohne (wie zuvor) vom Papst immer wieder neu dazu bevollmächtigt zu werden (vgl. can. 1165

CIC/1983). – F. kann seine Dissertation mit den folgenden Worten beenden: „Die kirchliche Autorität hat mit der Gewährung der dispensatio/sanatio in radice im Laufe der Rechtsgeschichte unterschiedliche Ziele verfolgt: Von der Kinderlegitimation bis hin zu einem kirchenpolitischen Ordnungsinstrument zur Wiederherstellung der eherechtlichen Ordnung. Im geltenden Kirchenrecht sollte bei der Gewährung der sanatio in radice das eigentliche Ziel des gesamten kanonischen Rechts der alleinige Beweggrund sein: der „salus animarum“ zu dienen“ (302).

Ein Literaturverzeichnis (307–331) und ein Personenverzeichnis (333–336) schließen dieses sehr nützliche Buch ab. Zu loben ist die stupende Belesenheit des Autors und der Materialreichtum des Buches. Allerdings droht der Autor bisweilen in dem (ausgebreiteten) Material zu versinken und erschwert damit dem Leser die nötige Übersicht. Das beginnt schon beim Inhaltsverzeichnis, welches mit seiner graphischen Verdeutlichung (Kap. im Kleindruck; Abschn. im Großdruck) nicht in Ordnung ist. Alles in allem aber: ein sehr gelungenes Buch, das ich mit Gewinn gelesen habe. R. SEBOTT S.J.

MÜLLER, IRIS/BECKER-HUBERTI, MANFRED (HGG.), *1500 Mittwochsgespräche in Düsseldorf*. 50 Jahre Forum für Kirche und Welt. [Düsseldorf: Maxhaus] 2009. 254 S./Ill., ISBN 978-3-00-028396-3.

Eine der bemerkenswertesten Einrichtungen an der Schnittstelle von Kirche und Gesellschaft, von Theologie und Philosophie und Wissenschaft wird in Kürze 50 Jahre alt sein: die „Mittwochsgespräche in Düsseldorf“. Am 8. November 1961 fand das erste dieser Gespräche statt. Damals sprach P. Johannes Leppich SJ zum Thema „Wo bleibt da noch das Christentum?“. Es folgten in kurzen Abständen zahlreiche weitere Abende. Am 16. Dezember 2009 kamen viele Menschen zu einer Jubiläumsveranstaltung mit Gästen aus Kirche und Politik zusammen. Prälat Dr. Norbert Trippen hielt den Vortrag. Es war das 1500. Mittwochsgespräch. Die Reihe geht weiter und stößt nach wie vor auf ein lebendiges Interesse.

Im vorliegenden Buch wird die Geschichte dieser Düsseldorfer Mittwochsgespräche nachgezeichnet. Was da berichtet wird, ist ein facettenreicher Spiegel der Entwicklungen des hinter uns liegenden halben Jhdts. Viele Themen wurden erörtert, viele Referenten konnten ihre Reflexionen entfalten und ihren Zuhörern Gesichtspunkte zu mündiger Stellungnahme und Urteilsbildung anbieten. Als die Reihe eröffnet wurde, stand das II. Vatikanische Konzil bevor. Inzwischen leben wir im neuen Jahrtausend. In der Kirche ebenso wie in der säkularen Gesellschaft hat sich in diesen fünf Jahrzehnten vieles unübersehbar entwickelt. Manches darf als echter Fortschritt verbucht werden, anderes zeigt ein durch und durch ambivalentes Gesicht. Die Themen aller 1500 Vorträge und die Namen aller Referenten, die sie jeweils gehalten haben, sowie die Tage ihrer Auftritte sind in dieser Dokumentation aufgeführt. Theologie und Spiritualität, Philosophie und Ethik, Politik und Kultur: Das Spektrum dessen, was vorgetragen und dann diskutiert wurde, ist breit, ohne dass sich der Eindruck des Diffusen ergäbe. So ist diese Dokumentation in ihrer Weise ein Zeitzeugnis. Photographien der Akteure und Erinnerungen von einigen Mitwirkenden an ihre Auftritte vermitteln einen lebendigen Eindruck davon, was sich in den Mittwochsgesprächen ereignet hat.

Die Düsseldorfer Mittwochsgespräche wurden von Monsignore Carl Klinkhammer initiiert. In seiner Hand lag dann auch die Leitung der ersten 500 Veranstaltungen, die sich über insgesamt 15 Jahre erstreckten. Ihm folgte P. Hans Waldenfels SJ. Er koordinierte von 1976 bis 2003 insgesamt 837 Abende. Von ihm übernahm Frau Iris Müller die Leitung der Gespräche. Ende 2009, als das 1500. Mittwochsgespräch stattgefunden hatte, gab sie die Verantwortung für diese nach wie vor lebendige und bekannte Einrichtung weiter an Michael Hänsch.

Der vorliegende Dokumentationsbd. wirft ein Licht auf einen besonders bemerkenswerten, weil exemplarisch bedeutenden pastoralen Einsatz in einer deutschen Großstadt im dritten Drittel des 20. und in den Anfangsjahren des 21. Jhdts. Was sich dort ereignet hat, wird dem Leser dieses Buches in eindrucksvoller und anspruchsvoller Weise vorgestellt. W. LÖSER S.J.

FIEDLER, MICHAEL, *Strukturen und Freiräume religiöser Sozialisation*. Religiöse Sozialisation und Entwicklung von Gotteskonzepten bei Kindern aus Familien im konfessionslosen Kontext Ostdeutschlands. Acht Einzelfallstudien, betrachtet im Modell von Struktur und Freiheit (Kinder erleben Theologie; Band IV). Jena: Verlag IK S Garamond 2010. 871 S., ISBN 978-3-941854-13-0.

Diese theologische Dissertation ist Teil der „Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen“ und zu der bereits zwei Bde. erschienen sind (vgl. diese Zs. 83 [2008] 628f.). Ziel der Arbeit ist es, die Sozialisationsbedingungen herauszuarbeiten, die die Entwicklung des Gotteskonzepts angemessen erklären, und daraus ein umfassendes Sozialisationsmodell zu gewinnen.

Um die Grundlagen für sein Vorhaben zu legen, reflektiert Fiedler (= F.) in Teil I zunächst, wie er Religion verstehen will. (Dieses Kap. wurde bereits in einem anderen Bd. veröffentlicht.) Um sowohl substanzialistische als auch funktionalistische Einführungen zu vermeiden, entscheidet sich der Autor nach einem Durchgang durch verschiedene Ansätze für Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis mit absolutem Transzendenzbezug“ (67). Dieses Ergebnis, dessen Übereinstimmung mit P. Tillichs Religionsauffassung ihm wichtig ist, beruht weitgehend auf religionssoziologischen Überlegungen D. Pollacks und berücksichtigt m. E. nicht, dass Religiosität auch noch in anderen Motiven wurzeln kann (Gewissenserfahrung, weltanschauliches Erkenntnisinteresse). In einem weiteren Schritt sichtet F. Studien von D. Pollack, EKD-Untersuchungen, K.-P. Jörns und S. Huber und weist auf deren methodische Grenzen hin, wenn es – wie im Rostocker Kontext – um eine differenzierende Wahrnehmung von möglicher Religiosität unter enttraditionalisierten Konfessionslosen geht. Fazit: „Erst ausreichend sensibilisierte qualitative Untersuchungen können hier ein differenzierteres Bild vermitteln“ (114).

Genau dies will das Rostocker Projekt. In kritischer Auseinandersetzung mit den bekannten Stufentheorien religiöser Entwicklung, mit der Bewegung der „Kindertheologie“ und neueren Studien fordert F. – im Sinne von P. Tillichs Symboltheologie –, dass Äußerungen von Heranwachsenden als Ausdruck ihres religiösen Potenzials danach zu beurteilen seien, inwiefern sie als existenzielle und lebensweltbezogene Symbolisierungen des Unbedingten verstanden werden können (163). Nach einer Sichtung mehrerer Theorien zur allgemeinen und religiösen Sozialisation formuliert er ein eigenes „Modell religiöser Sozialisation in der Balance zwischen Struktur und Freiheit“ (191). Es bestimmt die angemessene religiöse Sozialisation, die zum traditions- und selbstbewussten Umgang mit der postmodernen Vielfalt befähigt, als Mitte zwischen den Extremen einer Überstrukturierung mit zu vielen Vorgaben und Autoritäten einerseits und einer Unterstrukturierung mit einem Mangel an Vorgaben, Vorbildern usw. andererseits. Die Gefahr einer Überstrukturierung – im Westen wohl eher ein Problem volkscirchlicher Vergangenheit – scheint in Familien, deren Eltern in der früheren DDR aufwuchsen, zumal bei Angehörigen von Freikirchen, durchaus gegeben zu sein. Ausführlich geht F. auf die familiäre Sozialisation im östlichen Deutschland ein.

Auf diesem Hintergrund untersucht er in Teil II mit Blick auf Beobachtungen der Rostocker Langzeitstudie die Gefährdungen und Chancen ausgeglichener religiöser Sozialisation. Zunächst erörtert er die Notwendigkeit und die Voraussetzungen einer qualitativ ausgerichteten Kinderforschung, wobei ihm bewusst ist, dass seine ausgewählten Fallstudien keine „quantitative Repräsentativität“ beanspruchen können (346). Er beschreibt das Untersuchungsdesign des Rostocker Projekts mit seiner einmaligen Kombination von regelmäßigen Gesprächen mit den Heranwachsenden, deren Visualisierungen (Metaphern für Gott und die aktuelle Lebenswelt) und Fragebögen und berichtet in ausführlichen Einzelfallstudien über die menschlich-religiöse Entwicklung von acht Heranwachsenden, die zu Beginn der Untersuchung sieben bis neun und am Ende 13 bis 17 Jahre alt waren. (Das Bildmaterial ist in einem Beiheft dokumentiert.) Wer diese ebenso detailreichen wie klar strukturierten 421 Seiten liest, wird für die individuellen Ansprechbarkeiten von Heranwachsenden wie auch für die unterschiedlichen Sozialisationsinflüsse sensibilisiert und gegen Übereinfachungen immun. In dieser Erfassung

und Durchdringung möglicher religiöser Entwicklungen und ihrer Sozialisierungseinschlüsse liegt die Hauptbedeutung der Rostocker Studie und der Auswertung von F.

In Teil III reflektiert er die Auswertungen der Einzelstudien nochmals im Rahmen seines Modells und benennt Formen von Über- wie auch von Unterstrukturierung sowohl bei konfessioneller Bindung als auch bei Bindungslosigkeit. Hier kommen Einflüsse von Eltern und Großeltern sowie Lebensfragen von Heranwachsenden zur Sprache, die religiöse Erziehung aufgreifen kann. Die immer noch populären Stufentheorien religiöser Entwicklung werden nicht bestätigt: Letztere ist nicht nur fortschreitend und hängt in jedem Fall stark vom sozialisatorischen Umfeld ab (827). In welcher Richtung dieses zu gestalten wäre – etwa: „Kirchlichen Kindern alternative Freiräume eröffnen“; „Mit konfessionslosen Kindern ‚sprechen‘ lernen“: Das wird in einem kurzen Ausblick angedeutet.

F. reflektiert die theologischen und pädagogisch-psychologischen Grundlagen seiner Studie überaus gründlich und breit. Theologisch beeindruckt sein Bemühen um Anschluss an P. Tillichs Symbolkonzeption. Indes wirken die Konsensbemühungen mit psychoanalytischen Autoren (J. Scharfenberg, A.-M. Rizzuto) angesichts der Anlehnung an Groms Sozialisationsmodell, das auf dem hier nie erwähnten A. Bandura aufbaut, etwas eklektizistisch. F. nimmt auf die gesamte einschlägige religionspädagogische Diskussion Bezug und verarbeitet eine immense Fülle von Beobachtungen der Rostocker Untersuchung. Es bleibt zu hoffen, dass die außergewöhnliche Ausführlichkeit (871 S.) seiner Darstellung niemanden vom Lesen abschreckt. B. GROM S.J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

- ANSORGE, DIRK (HG.), *Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen* (Beiträge zur Friedensethik; Band 43). Stuttgart: Kohlhammer 2010. 332 S., ISBN 978-3-17-021500-9.
- BAUER, EMMANUEL J./FARTACEK, REINHOLD/NINDL, ANTON, *Wenn das Leben unerträglich wird. Suizid als philosophische und pastorale Herausforderung* (Forum Systematik; Band 40). Stuttgart: Kohlhammer 2011. 303 S., ISBN 978-3-17-021413-2.
- BOEVE, LIEVEN/BRABANT, CHRISTOPHE (EDS.), *Between Philosophy and Theology. Contemporary Interpretations of Christianity*. Farnham, Surrey: Ashgate 2010. XII/237 S., ISBN 978-1-4094-0060-8.
- BOHN, JOCHEN/BOHRMANN, THOMAS/KÜENZLEN, GOTTFRIED (HGG.), *Die Bundeswehr heute: Berufsethische Perspektiven für eine Armee im Einsatz* (Beiträge zur Friedensethik; Band 44). Stuttgart: Kohlhammer 2011. 87 S., ISBN 978-3-17-021654-9.
- BECKER, KARL J./MORALI, ILARIA (EDS.), *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study (Faith meets Faith)*. Maryknoll, New York: Orbis Books 2010. XL/605 S., ISBN 978-1-57075-828-7.
- CASPARY, ALMUT, *In Good Health. Philosophical-Theological Analysis of the Concept of Health in Contemporary Medical Ethics* (Geschichte und Philosophie der Medizin; History and Philosophy of Medicine; Band 9). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2011. 209 S., ISBN 978-3-515-09318-7.
- EHRAT, JOHANNES, *Power of Scandal. Semiotic and Pragmatic in Mass Media*. Toronto [u. a.]: University of Toronto Press 2011. XIV/407 S., ISBN 978-1-4426-4125-9.
- ESPINET, DAVID (HG.), *Schreiben Dichten Denken. Zu Heideggers Sprachbegriff* (Heidegger Forum; 4). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2011. 269 S., ISBN 978-3-465-04106-1.
- FALQUE, EMMANUEL, *Les Noces de l'Agneau. Essai sur le corps et l'eucharistie (La Nuit surveillée)*. Paris: Les Éditions du Cerf 2011. 386 S., ISBN 978-2-204-09489-4.

- FLASCH, KURT, Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen. Lateinisch – Deutsch. Erstmals übersetzt und kommentiert von Kurt Flasch (beck'sche reihe; 1906). München: Beck 2011. 127 S., ISBN 978-3-406-60709-7.
- GLATZ, UWE, Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher – Theorie der Glaubenskonstitution (Forum Systematik; Band 39). Stuttgart: Kohlhammer 2010. 448 S., ISBN 978-3-17-021306-7.
- GMAINER-PRANZL, FRANZ/HOLZTRATTNER, MAGDALENA (HGG.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralikonstitution *Gaudium et spes* (Salzburger Theologische Studien; Band 41). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 352 S., ISBN 978-3-7022-3107-1.
- HEINZ, ANDREAS, Christus- und Marienlob in Liturgie und Volksgebet (Trierer Theologische Studien; Band 76). Trier: Paulinus 2011. 230 S., ISBN 978-3-7902-1231-0.
- HORYNA, BRĚTISLAV, Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft. Plädoyer für eine empirisch fundierte Theorie und Methodologie (Religionswissenschaft heute; Band 8). Stuttgart: Kohlhammer 2011. 207 S., ISBN 978-3-17-021547-4.
- KOBUSCH, THEO, Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters (Geschichte der Philosophie; Band 5). München: Beck 2011. 655 S., ISBN 978-3-408-31269-4.
- LEINSE, ULRICH G., Scholastic Theology (Einführung in die scholastische Theologie <dt.>). Translated by Michael J. Miller. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press 2010. X/392 S., ISBN 978-0-8132-1792-5.
- LOISY, ALFRED, La crise de la foi dans le temps présent (Essais d'histoire et de philosophie religieuses). Texte inédit publié par François Laplanche † (Bibliothèque de l'école des hautes études sciences religieuses; vol. 144). Turnhout: Brepols 2010. 732 S., ISBN 978-2-503-53182-3.
- O'HEAR, NATASHA F. H., Contrasting Images of the Book of Revelation in Late Medieval and Early Modern Art. A Case Study in Visual Exegesis (Oxford Theological Monographs). Oxford: Oxford University Press 2011. XVII/287 S., ISBN 978-0-19-959010-0.
- O'LEARY, JOSEPH STEPHEN, L'art du jugement en théologie (Cogitatio Fidei; 278). Paris: Les Éditions du Cerf 2011. 378 S., ISBN 978-2-204-08992-0.
- PEKALA, URSZULA, Eine Offenbarung – viele Religionen. Die Vielfalt der Religionen aus christlicher Perspektive auf der Grundlage des Offenbarungsbegriffs Wolfhart Pannenbergs (Bonner dogmatische Studien; Band 48). Würzburg: Echter 2010. 239 S., ISBN 978-3-429-03314-9.
- RUNGGALDIER, EDMUND, Die menschliche Seele bei Albertus Magnus. Ein nicht-reduktionistischer Beitrag zum Leib-Seele-Problem (Lectio Albertina; 11). Münster: Aschendorff 2010. 54 S., ISBN 978-3-402-11192-5.
- STOBBE, HEINZ-GÜNTHER, Religion, Gewalt und Krieg. Eine Einführung (Theologie und Frieden; Band 40). Stuttgart: Kohlhammer 2010. 342 S., ISBN 978-3-17-021373-2.
- STREMMINGER, GERHARD, David Hume. Der Philosoph und sein Zeitalter. Eine Biographie. München, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage 2011. 796 S./Ill., ISBN 978-3-406-61402-6.
- TONELLI, DEBORA, Il Decalogo: uno sguardo retrospettivo (Scienze religiose. Nuova serie; 25). Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2010. 235 S., ISBN 978-88-10-41521-4.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 3 · 2011

ABHANDLUNGEN

Hans-Ludwig Ollig S. J.

Quo vadis Metaphysik?

321

Jörg Splett

Erscheinung: Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Bild-Gedanken

342

Andrea Colli

Intellectus agens als *abditum mentis*. Die Rezeption Augustins
in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg

360

Dagmar Kiesel

Wille und Personalität. Zum Konzept personaler Identität
bei Augustin (Conf. VIII) und Harry G. Frankfurt

372

BEITRÄGE

Erbard Kunz S. J.

Christlicher Glaube – Einheit im Gegensatz. Ein Durchgang durch
Simon L. Franks Werk „Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen“

404

Albert Raffelt

Eine Ehrenrettung für die Port Royal-Ausgabe der *Pensées* von Blaise Pascal

414

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.

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main

Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG S.J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. JÖRG SPLETT Isenburgring 7
63069 Offenbach
E-Mail: Splett@em.uni-frankfurt.de

DR. ANDREA COLLI Via F. Confalonieri, 29
I-2014 Milano
E-Mail: andrea.colli@web.de

DR. DAGMAR KIESEL Friedrich-Alexander Universität
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich „Philosophie der Antiken
und Arabischen Welt“
Institut für Philosophie
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@phil.uni-erlangen.de

PROF. DR. ALBERT RAFFELT Schulstraße 15
79111 Freiburg i. Br.
E-Mail: albert.raffelt@ub.uni-freiburg.de

PROF. DR. ERHARD KUNZ Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: erhard.kunz@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Quo vadis Metaphysik?¹

VON HANS-LUDWIG OLLIG S. J.

Quo vadis Metaphysik? Diese Frage musste ich mir oft stellen; seit Beginn meines Studiums der Philosophie in den 1960er-Jahren, und im Grunde stelle ich sie mir bis heute und befinde mich damit durchaus in guter Gesellschaft. Denn auch für Aristoteles war die Metaphysik die gesuchte Wissenschaft.² Natürlich ist es jetzt nicht meine Absicht, meine individuelle Suchbewegung im Einzelnen nachzuzeichnen. Aber es drängt mich doch am Ende meiner Lehrtätigkeit zu einer kleinen Bilanz. Selbstverständlich geht es mir nicht um eine umfassende Übersicht über den deutschsprachigen Metaphysikdiskurs der letzten fünfzig Jahre, auch nicht um eine präzise Nachzeichnung einzelner Wegstationen. Intendiert ist nur eine Wegskizze, bei der natürlich auch meine individuelle intellektuelle Biographie eine Rolle spielt; man könnte auch von einem Orientierungsversuch in unübersichtlichem Gelände sprechen. Schließlich bitte ich um Verständnis dafür, dass ich diversen Implikationen, deren Behandlung sich bei dieser Wegskizze aufdrängt, nicht nachgehen kann. Konkret beschränke ich mich auf drei Schlaglichter. Die beiden ersten werden relativ kurz ausfallen, bei dem dritten werde ich mich etwas länger aufhalten.

1. Coreths Metaphysikkonzept

In meinem ersten Schlaglicht möchte ich kurz auf einen meiner verehrten Lehrer zu sprechen kommen, nämlich auf Emerich Coreth, dessen 1961 erschienene Metaphysik zu meiner Studienzeit in aller Munde war. Ich werde aber nicht auf dieses 570 Seiten starke Opus selbst eingehen, sondern auf einen Vortrag, den Coreth auf dem Wiener Weltkongress für Philosophie im Jahre 1968 gehalten hat. Die Frage nach dem Proprium der Metaphysik beantwortet er dort im Rückblick auf die antike Tradition wie folgt:

[D]ie erste Frage der frühgriechischen Philosophie ... ist die Frage nach der ‚arche panton‘; es geht um ‚alles‘, d. h. um die gesamte Wirklichkeit, die aus ihrem letzten, allen Dingen gemeinsamen ‚Grund‘ begriffen werden soll. Darin ist schon die Zweiteit grundgelegt, die seit Aristoteles das Wesen der Metaphysik bestimmt. Sie ist Wissenschaft von den allgemeinsten Seinsbestimmungen, die allem ‚Seienden als Seienden‘ notwendig zukommen, zugleich aber die Wissenschaft vom letzten und unbedingten Seinsgrund, der allem Seienden gemeinsam ist; das eine Element verweist auf das andere und ist bedingt durch das andere. Ob geschichtlich der ‚ontologische‘ Aspekt

¹ Der vorliegende Text ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Abschiedsvorlesung, die ich am 22. Januar 2011 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main gehalten habe. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² Vgl. *H. Krings*, Die gesuchte Wissenschaft, in: *W. Oelmlüller* (Hg.), *Metaphysik heute?*, Paderborn 1987, 132–147.

(Metaphysik als allgemeine Seinslehre) oder der ‚theologische‘ Aspekt (Metaphysik als philosophische Gotteslehre) mehr in den Vordergrund tritt oder ob – aristotelisch – gerade ihre Spannungseinheit das Wesen der Metaphysik ausmachen [sic], jedenfalls erhebt sie den Anspruch, den Bereich unmittelbar gegenständlicher Erkenntnis zu übersteigen und die Gesamtwirklichkeit zu erfassen und zu ergründen. Metaphysik ist Wissenschaft vom Sein überhaupt.³

Dieses Zitat charakterisiert Coreths onto-theologisches Metaphysikverständnis, an dem er, anders als Heidegger, der darin einen schlimmen philosophischen Sündenfall sieht, festhält.

Zentrales Thema seines Wiener Vortrags ist ausschließlich das Begründungsproblem der Metaphysik. Coreth plädiert für eine operative Begründung der Metaphysik. Er setzt an bei einer menschlichen ‚operatio‘, nämlich dem Fragevollzug, und fragt in einer transzendentalen Analyse nach dessen Bedingung der Möglichkeit. In seinem Vortrag unterscheidet Coreth vier Schritte. Zum ersten Schritt bemerkt er:

Wir stellen vielerlei bestimmte Einzelfragen. Sie sind durch ein bestimmtes empirisches Vorwissen ermöglicht und sie können durch eine ebenso bestimmte Einzelerkenntnis, welche die Frageintention erfüllt, eine Antwort erhalten. Aber aus der Antwort entspringen neue, weiterdringende Fragen; die Bewegung des Fragens ist durch die Antwort nicht aufgehoben. Auch stellen wir Fragen in jeweils sehr verschiedenen Richtungen, aus verschiedenen theoretischen und praktischen Interessen, unter verschiedenen bestimmt begrenzten Aspekten. Dies geschieht im alltäglichen Fragen ebenso wie im wissenschaftlichen Forschen; seine methodische Exaktheit der Fragestellung und Erkenntnisgewinnung beruht gerade auf der scharfen Abgrenzung einer jeweils bestimmten Intention, eines bestimmten Aspekts oder Formalobjekts unter Ausschaltung weiterer Bezüge im Ganzen der Erfahrungswelt.⁴

Beim zweiten Schritt geht es um Folgendes: Die verschiedenen Aspekte und Intentionen des Fragens stehen „nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sind aufeinander bezogen, indem sie sich voneinander abgrenzen und einander ergänzen, also einen Gesamthorizont voraussetzen, in dem allein sie ihren Ort, ihren Sinn und ihre Möglichkeit haben“⁵.

Ich komme zum dritten Schritt. In diesem Zusammenhang legt sich die Frage nahe – ich zitiere wieder Coreth:

Was ist also der Horizont des Fragens? Wieweit und worauf erstreckt sich die Möglichkeit des Fragens? Ist ihm eine bestimmte Grenze gesetzt, über die ich grundsätzlich nicht mehr hinausfragen kann? Wenn wir so fragen, ist im Vollzug solchen Fragens selbst schon die Antwort gegeben, weil wir über eine mögliche Grenze des Fragenkönnens hinausfragen. Dies erweist, daß der Möglichkeit des Fragens keine Grenze gesetzt ist, auch nicht die Grenze der Erfahrungswelt, die wir im ganzen befragen und über die wir hinausfragen können. Die Möglichkeit des Fragens hat keine Grenze. Der Horizont, in dem sich unser Fragen vollzieht, ist schlechthin unbegrenzt.⁶

³ E. Coreth, Zum Begründungsproblem der Metaphysik, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Band III, Wien 1969, 596–602, 596.

⁴ Coreth, Begründungsproblem, 599.

⁵ Coreth, Begründungsproblem, 600.

⁶ Ebd.

Vierter und letzter Schritt. Mit dem bisher Dargelegten ist der Horizont des Fragens nur formal bestimmt. Ist er darüber hinaus – wenn auch in weitester Allgemeinheit – auch inhaltlich bestimmt? Mit anderen Worten: Was ist das alles, wonach wir fragen können, worauf sich im Gesamthorizont des Fragens unsere Fragen richten können? Coreth antwortet hierauf wie folgt:

Wenn wir so fragen, ist wieder im Vollzug des Fragens die Antwort schon enthalten. Was ‚ist‘ es, wonach wir fragen können? Vor allem anderen, was wir davon wissen oder nicht wissen und erfragen wollen, wissen wir, daß es etwas ‚ist‘. Wir können gar nicht anders fragen als nach dem, was ‚ist‘, also nach Seiendem, das im Sein und durch das Sein gesetzt ist. Der Horizont des Fragens erweist sich so als der Horizont des Seins im ganzen, der uns grundsätzlich offensteht.⁷

Abschließend möchte ich noch auf eine Konsequenz eines solchen Ansatzes hinweisen. Ein Grundproblem der Metaphysik, das zwar ihre Möglichkeit nicht aufhebt, aber ihr nach Coreth doch Grenzen setzt, ergibt sich aus dem Bedingungsverhältnis zwischen der Welt und dem Sein, d. h. genauer zwischen unserer konkreten, geschichtlich bedingten Verständniswelt und einer metaphysischen Seinsauslegung. Coreth schreibt hierzu:

Einerseits ist ... [d]ie Welt, die wir menschlich erfahren und verstehen, ... immer schon eine wirkliche Welt, die nur im Sein und durch das Sein möglich ist, in der uns also eine Seinswirklichkeit begegnet. Nur weil wir als Menschen wesentlich – in allem Fragen und Erkennen, allem Streben und Handeln – auf das Sein bezogen und für das Sein offen sind, weil wir uns im Horizont des Seins überhaupt vollziehen, haben wir eine Welt und verstehen wir diese Welt. ... Andererseits aber ist eine metaphysische Auslegung des Seins nur möglich in der konkreten geschichtlichen Welt, deren Vorstellungsweisen und Denkformen, Blickrichtungen und Ausdrucksmittel notwendig eingehen in unser Fragen nach dem Sein und in unser Wissen um das Sein. Daraus ergibt sich, daß geschichtlich immer nur bestimmte Aspekte und Perspektiven des Seins ausdrücklich werden, niemals aber die Seinswirklichkeit in ihrer Fülle und Tiefe erschöpfend begreifbar ist. Daraus folgt weiter, daß ein geschichtlicher Wandel und Fortgang metaphysischen Denkens nicht nur möglich, sondern notwendig ist, weil das Sein jeweils das Wissen und Verstehen des Menschen immer noch übersteigt.⁸

Dass ein solcher Metaphysikentwurf auch anthropologische und religionsphilosophische Konsequenzen hat, deutet Coreth in einem Lexikonartikel an, wenn er dort auf die Spannung von menschlicher Endlichkeit und dem unendlichen Ausgriff, den der Mensch als Wesen der Transzendenz vollzieht, zu sprechen kommt und in diesem Zusammenhang betont:

[Der Mensch] übersteigt notwendig fragend das Seiende auf das Sein, das Bedingte auf das Unbedingte, das Endliche auf das Unendliche hin; er übersteigt sich selbst und die Welt auf ein Absolutes hin, das als letzter Seins- und Sinngrund vorausgesetzt werden muß und von unserer menschlich-personalen Erfahrung her, wenn auch nur analog, als absolutes Personsein verstanden, zugleich aber als absolutes Geheimnis nie voll begriffen werden kann.⁹

⁷ Ebd.

⁸ Coreth, Begründungsproblem, 602.

⁹ E. Coreth, Artikel ‚Metaphysik‘, in: Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft, Band 4, Freiburg i. Br. 1971, 506–516, 516.

So viel zu meinem ersten Schlaglicht. Coreth geht es, wie deutlich wurde, um eine Weiterführung des thomistischen Metaphysikkonzepts. Er versucht, dieses operativ zu begründen im Ausgang von der ‚operatio‘ des menschlichen Fragevollzugs. Dabei bedient er sich Kants transzendentaler Methode und ist um den Nachweis bemüht, dass der Horizont des Seins die Bedingung der Möglichkeit dieses Fragevollzugs ist. Intendiert ist von ihm nicht die Verteidigung eines ungeschichtlichen Metaphysikverständnisses.

2. Jürgen Habermas und Dieter Henrich als Kontrahenten

In meinem zweiten Schlaglicht möchte ich kurz auf die Situation der Metaphysik in den 1980er-Jahren eingehen. Damals ging es nicht mehr um die Legitimierung des thomistischen Metaphysikkonzepts, sondern um die weit grundsätzlichere Frage: Hat die Metaphysik im Denken der Moderne überhaupt noch einen Ort? Kein Geringerer als Jürgen Habermas bestritt dies. Einschlägig für sein Metaphysikverständnis ist die folgende Formulierung:

Unter Vernachlässigung der aristotelischen Linie nenne ich in grober Vereinfachung ‚metaphysisch‘ das auf Platon zurückgehende Denken eines philosophischen Idealismus, der über Plotin und den Neuplatonismus, Augustin und Thomas, den Cusaner und Pico de la Mirandola, Descartes, Spinoza und Leibniz bis zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel reicht.¹⁰

Wenn die Metaphysik identisch ist mit dieser platonistischen Linie und wenn diese Linie in Hegels Denken ihre letzte Aufgipfelung erfährt und danach abbricht, dann ist die nachhegelsche Philosophie zwangsläufig nachmetaphysisch. Das heißt aber: Heute noch Metaphysik zu treiben ist ein Anachronismus. Genau das ist Habermas' These. Denn unsere Situation unterscheidet sich ihm zufolge nicht wesentlich von der Situation der ersten Hegelschüler, die sich von den metaphysischen Höhenflügen ihres Lehrers abwandten. Habermas spricht von einer Veränderung des Aggregatzustandes der Philosophie, die sich damals – in seiner Optik irreversibel – ereignete und zu einem veränderten Philosophieverständnis führte. In sechs Punkten möchte ich kurz verdeutlichen, wie sich Habermas' These von einem veränderten Aggregatzustand der Philosophie in seinem veränderten Philosophieverständnis niederschlägt. Habermas führt zu einem solchen veränderten Philosophieverständnis aus:

1) Die Philosophie kann „ihren Status im Wissenschaftssystem weder durch eine Assimilierung an einzelne exemplarische Wissenschaften noch durch die explizite Distanzierung von der Wissenschaft überhaupt behaupten“¹¹. 2) Sie muss sich „auf das fallibilistische Selbstverständnis und

¹⁰ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988, 36.

¹¹ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 45.

die Verfahrensrationaltat der Erfahrungswissenschaften einlassen¹². 3) Sie kann weder einen privilegierten Zugang zur Wahrheit noch eine eigene Methode noch einen eigenen Gegenstandsbereich oder auch nur einen eigenen Stil der Intuition für sich in Anspruch nehmen. 4) Positiv muss sie sich verstehen „als einen unersetzlichen Teilhaber an der Kooperation derer, die sich um eine Theorie der Rationalität bemuhlen“¹³. 5) Was die Philosophie in diese Kooperation einbringen kann, sind a) „hartnäckig beibehaltene universalistische Fragestellungen“ und b) „ein Verfahren rationaler Nachkonstruktion, das ans intuitive, vorthoretische Wissen kompetent sprechender, handelnder und urteilender Subjekte anknüpft“¹⁴. 6) Der Ganzheitsbezug der Philosophie bleibt insofern erhalten, als die Philosophie einen Kontakt nicht objektivierender Art zur Lebenswelt unterhält. Die nicht gegenständliche vorthoretische Ganzheit der Lebenswelt, auf die die Philosophie bezogen ist, darf allerdings nicht verwechselt werden mit der Totalität des All-Einen, auf die eine platonistische Metaphysik ausgerichtet ist.

Habermas' Verabschiedung des metaphysischen Denkens ist nicht unwidersprochen geblieben. Deutlicher Beleg hierfür ist der von Dieter Henrich organisierte Stuttgarter Hegelkongress von 1987, der sich mit dem Thema ‚Metaphysik nach Kant?‘ befasste und zu dem Henrich eine ganze Reihe von Fachkollegen aus dem In- und Ausland eingeladen hatte. Als Kongress-teilnehmer musste man den Eindruck gewinnen: Die Akten über dem Kapitel Metaphysik sind keineswegs geschlossen. Die philosophiegeschichtliche Perspektive dieses Kongresses war eine signifikant andere als die habermasche Perspektive. Deutlich wird dies etwa, wenn es in der Einleitung zu dem 750 Seiten starken Kongressband heißt:

Die Tradition des Denkens, die mit dem Problemtitel ‚Metaphysik‘ verbunden über zwei Jahrtausende und bis auf Platon und Aristoteles zurückreichte, erfuhr in der klassischen deutschen Philosophie eine Verwandlung. Sie schließt den ungebrochenen Anschluss an die vorausgehenden Denkweisen jener Metaphysik vermutlich für alle Zukunft aus. Doch die Überzeugung, dass es notwendig sei, den Ursprung der metaphysischen Denkform selbst zu verstehen und sie auf neue Weise, aber ihrem Ursprung in Vernunft und Leben gemäß, zu entfalten, lag als wichtiges Motiv auch noch den Veränderungen in der Systemform und Argumentationsform der Theorien von Kant bis Hegel zugrunde. Mit ihrer Neubestimmung des Wesens der Metaphysik antworteten diese Theorien auf die entwickelten Argumente der philosophischen Skepsis (Hume), des Naturalismus (Holbach) und der Lehre von der Unbegrundbarkeit alles theoretischen Wissens (Jacobi).¹⁵

Von einer Rückkehr zu klassischen Positionen der sogenannten ‚*philosophia perennis*‘ ist bei Henrich zwar nicht die Rede. Darauf liegt bei ihm nicht der Fokus. Gleichwohl glaubt er an die Möglichkeit einer Verwandlung metaphysischen Denkens auf der Basis der Theorien von Kant bis Hegel, und er

¹² Ebd.

¹³ *Habermas*, *Nachmetaphysisches Denken*, 46.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ *D. Henrich/R.-P. Horstmann* (Hgg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart 1988, 11.

hat bereits im Jahr 1982 in seinem Buch ‚Fluchtlinien‘ einen eigenen Metaphysikansatz skizziert, den er bis in die Gegenwart in immer neuen Anläufen weiter erläutert und konkretisiert hat. Hierzu nur zwei Hinweise:

1) Ausgangspunkt von Henrichs Überlegungen ist die Tatsache, dass der Mensch sich in seinem Leben vorfindet, das ihm nicht bereits erschlossen ist, sondern gedeutet und frei gestaltet werden will. Henrich merkt hierzu an:

Der Mensch muß sein Leben führen und kann, als was es sich vollzieht, nicht einfach nur geschehen sehen, wieviel in ihm immer auch Widerfahrnis und Erschütterung sein mag. Zu dem, was es ausmacht, dass er es führt, gehört nämlich vorzüglich die Weise, wie er dies Leben nimmt oder wie er es zu verstehen lernt. Verhalten und Verstehen bedingen und durchdringen sich, so dass sich aus dieser Interdependenz Lebensideale, Lebensstile und Lebenswege geradezu konstituieren.¹⁶

Die reflexive Struktur seines Daseins bedeutet für den Menschen, sein Leben als bewusstes Leben nicht bloß zu haben, sondern es führen zu müssen. Diesem Zusammenhang von Selbstbewusstsein und bewusster Lebensführung entsprechen bei Henrich die Begriffe Subjekt und Subjektivität. Der Mensch ist ihm zufolge „insofern Subjekt, als er im Wissen von sich steht, und sich kraft dieses Wissens über Herkunft und Sinn des eigenen Lebens verständigen kann“¹⁷. Die Art und Weise dieser Verständigung vollzieht sich für Henrich als identitätsbildender Prozess, den er unter dem Begriff ‚Subjektivität‘ subsumiert. Henrich schreibt hierzu:

Im Unterschied zum invarianten Wissen von sich, welches ein Subjekt ausmacht, ist dieser Prozess ein vielfach modifikables Geschehen ..., das zu der Grundtatsache, dass es im Wissen von sich steht, Einstellungen erprobt und gewinnt und sich dabei zugleich in seiner Weltbeziehung verändert.¹⁸

2) Der Mensch ist angewiesen auf eine stabile Selbstbeschreibung, durch die er im Prozess der Selbstdeutung auf ein „letztes Ganzes“ ausgreift, „das die Subjektivität samt der in ihr begründeten Dynamik einbegrift“¹⁹. Faktisch kommt nur eine Selbstdeutung infrage, welche die für die menschliche Existenz zentrale Konfliktstruktur zu versöhnen vermag. Denn die dem bewussten Leben eingeschriebene Spannung von Einmaligkeit und Kontingenz, Unbedingtheit und Bedingtheit löst nach Henrich „ein Wechselspiel von Angst und Vertrauen“²⁰ aus, das sich nur mittels einer Selbstbeschreibung bewältigen lässt, die beides aushält und darum über Angst und Vertrauen hinausgreift, ohne sich von ihnen abzustoßen. Daher muss das Subjekt „den Gedanken von einem auf die Einheit aller Gegensätze zielenden Grund seines bewussten Lebens fassen“²¹, in dem das Leid und die Kon-

¹⁶ D. Henrich, Inflation in Subjektivität?, in: *Ders.*, Die Philosophie im Prozess der Kultur, Frankfurt am Main 2006, 211–227, 219 f.

¹⁷ M. Lerch, All-Einheit und Freiheit, Würzburg 2009, 23.

¹⁸ D. Henrich, Versuch über Kunst und Leben, München 2001, 31.

¹⁹ D. Henrich, Denken und Selbstsein, Frankfurt am Main 2007, 141.

²⁰ D. Henrich, Bewußtes Leben, Stuttgart 1999, 18.

²¹ Lerch, All-Einheit und Freiheit, 23.

flikte seines Lebens als Momente in einem Ganzen verstehbar werden und mithin in diesem aufgehoben sind, wenn auch „dieser Grund alle Spannungen in ihrer Gegensätzlichkeit nur umfasst, nicht aber auslöscht“²². Dieser Gedanke ist für Henrich der Gedanke der All-Einheit.

Klaus Müller hat diesen Gedanken Henrichs aufgegriffen und für die Theologie fruchtbar zu machen gesucht. Er spricht von einem monistischen Tiefenstrom, der auch im Christentum nachweisbar sei, und meint, dieser Gedanke enthalte auch eine Antwort auf das Theodizeeproblem. Als Beleg dient ihm das folgende Henrich-Zitat:

Auch die Hinfälligkeit des Einzelnen und sein Gang in ein Ende, das ihm für definitiv gilt, werden vom Gedanken der All-Einheit nicht aufgehoben. Selbst das Leid und die Angst in diesem Vergehen werden von ihm nicht abgestoßen, sondern umgriffen. Denn daß das Einzelne seinen Ort im All-Einen hat, bedeutet nicht das Dementi, sondern die definitive Bestätigung seiner Endlichkeit, die wiederum sein Vergehen und somit alles einschließt, was das Endliche in seinem Vergehen befällt. Insofern bleibt dieser Erfahrungsart immer etwas gemeinsam mit dem Bewußtsein vom Ausstand der Bergung des bewußten Lebens – wenn denn eine solche Bergung nur das sein könnte, was in den Religionen Erlösung und Beseligung heißt.²³

Müller entdeckt im christlich-theologischen Raum für eine solche Überlegung „affirmative Korrespondenzen“²⁴ und bemüht als Kronzeugen hierfür Karl Rahner, Alfred Delp und Jochen Klepper. Auf die innertheologische Diskussion dieser Monismusthese kann ich selbstverständlich nicht näher eingehen. Ich möchte aber zumindest kurz auf Michael Theunissen verweisen, der sich ausführlich mit Henrichs Ansatz auseinandergesetzt hat.

Das Absolute, so stellt Theunissen klar, versucht Henrich von zwei Seiten her in den Griff zu bekommen: als Grund und als All-Einheit. Ausdrücklich bescheinigt er Henrich ein klares Bewusstsein von dem Bedeutungswandel, den alles, was in einer wesentlichen Hinsicht absolut ist, erleidet, sobald man es zu dem Absoluten substantiviert. Denn durch die Substantivierung werde „etwas aus der Abhängigkeit von anderem Gelöstes das von nichts abhängige Eine und Einzige, das zugleich das Ganze ist“²⁵. Theunissen fragt sodann aber wie folgt weiter:

Besteht ... auch hinreichende Klarheit über das Problem, das der Bedeutungswandel aufwirft? Sind die Übergänge vom schlechthin Einen zum Ganzen und vom Ganzen zur Alleinheit genügend durchleuchtet? Die Weiterverwendung des Wortes ‚absolut‘ scheint gerechtfertigt nur unter der Bedingung, dass sie nicht preisgibt, was darin liegt: etwas, das vom anderen nicht abhängt, weil es von ihm losgelöst ist. Wie und wovon kann aber das Absolute losgelöst sein, wenn es das Ganze ist? Kann ferner das Ganze eine Alleinheit sein, ohne seine Teile zu verleugnen?²⁶

²² Ebd. 24.

²³ D. Henrich, Mit der Philosophie auf dem Weg, in: *Ders.*, Die Philosophie im Prozess der Kultur, Frankfurt am Main 2006, 72–106, 103 f.

²⁴ K. Müller, Transzendentalität und Geschichtlichkeit, in: T. M. Schmidt/S. Wiedenhofer (Hgg.), Religiöse Erfahrung, Freiburg i. Br. 2010, 142–160, 155.

²⁵ M. Theunissen, Der Gang des Lebens und das Absolute, in: *DZPh* 50 (2002), 343–362, 352.

²⁶ Ebd.

Problematisch an Henrichs Konzept des Absoluten ist nach Theunissen auch, dass seine (Henrichs) Position hinsichtlich der Frage nach der Personalität des Absoluten nicht eindeutig ist. Denn einerseits finde sich bei ihm ein striktes Nein zum Personsein des Absoluten, andererseits zeige sich ihm das Absolute auch so, dass ihm „Züge der Personalität zugedacht werden können“ und dass es darüber hinaus „Personalität aufkommen lässt“²⁷. Theunissen spricht hier von Zugeständnissen Henrichs, die es dem seit je an Religiosität Interessierten ermöglicht hätten, sich nach seiner Beschäftigung mit den Hochreligionen Indiens verstärkt mit dem Glauben an einen persönlichen Gott auseinanderzusetzen; Henrichs Lösung hält er freilich für unbefriedigend, denn es gehe nicht nur darum, dass Gott Züge von Personalität zugedacht werden können, sondern diese müssten ihm vielmehr zugedacht werden. Denn mag sich die Philosophie auch mit der Rede von Gott als Grund begnügen, für den *homo religiosus* sei Gott immer zugleich auch Gegenüber.

So weit zu Habermas und Henrich als den beiden Kontrahenten im Streit um die Legitimität und Illegitimität der Metaphysik in der Moderne, die aufgrund eines unterschiedlichen Rationalitäts- und Modernitätsverständnisses auch zu unterschiedlichen Einschätzungen heutiger Chancen metaphysischen Denkens kommen. Sicherlich wird man sagen können, dass die habermassche Rede von einem derzeit angesagten nachmetaphysischen Denken auf breite Zustimmung gestoßen ist und heute vielfach als philosophischer Gemeinplatz gilt. Trotzdem ist die metaphysikkritische Einrede gegen alle Metaphysik nicht ohne Schwierigkeiten. Herbert Schnädelbach hat vor einigen Jahren gegen Habermas eingewandt: Lege man, wie Habermas das tue, Metaphysik auf die Merkmale Identitätsdenken, Idealismus und starker Theoriebegriff fest, dann könne man in der Tat davon überzeugt sein, dass die so verstandene Metaphysik nach Hegel zu ihrem Ende gekommen sei. Nur müsse man Metaphysik keineswegs so verstehen. Generell ist Schnädelbach der Meinung, alle angeblichen Abwendungen von der Metaphysik krankten daran, dass sie jeweils nur eine bestimmte Gestalt erster Philosophie zu verabschieden versuchten, was aber „nur mit Argumenten möglich“ sei, „die mindestens so allgemein und grundsätzlich ansetzen wie die metaphysischen Konzeptionen, denen der Abschied gilt“²⁸.

Wolfgang Stegmüller hat diese Einsicht seinerzeit auf die Formel gebracht, Metaphysik könne man „nur mit anderer Metaphysik bekämpfen“²⁹, und Marcus Willaschek hat diese These neuerdings mit einer ganzen Reihe von Fallbeispielen belegt. Weiterhin unterscheidet er zwei Typen von Metaphysikkritik, nämlich eine pragmatische und eine epistemische Metaphysikkritik.

²⁷ D. Henrich, Gedanken zur Dankbarkeit, in: *Ders.*, Bewußtes Leben, Stuttgart 1999, 152–193, 190.

²⁸ H. Schnädelbach, Nietzsche und die Metaphysik, in: DZPh 49 (2001), 3–18, 5.

²⁹ W. Stegmüller, Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin 1954, 386.

Zum erstgenannten Kritiktyp bemerkt er, eine rein pragmatische Kritik könne einen unvoreingenommenen Betrachter nicht von der generellen Verfehltheit der Metaphysik überzeugen. Seine Begründung lautet wie folgt:

Mögen einige die Metaphysik trocken oder langweilig finden, andere finden sie interessant und packend. Daß Metaphysik unnütz und gesellschaftlich irrelevant ist, läßt sich mit guten Gründen bestreiten. Doch auch wenn es so wäre, spräche dies in einer freiheitlichen Gesellschaft so lange nicht gegen die Metaphysik, wie es Menschen gibt, die sich aus freien Stücken mit ihr beschäftigen. Selbst wenn die Metaphysik eines Tages historisch überholt und damit aus der Mode gekommen sein sollte, würde dies offenbar nur jene beeindrucken, die Wert darauf legen, mit der Mode zu gehen. Das mag bei dem einen oder anderen der Fall sein, doch könnte man an der Metaphysik sicher auch in dem Bewusstsein festhalten, sich damit gegen den ‚Zeitgeist‘ zu stellen. Was immer sich gegen ein solches Festhalten an der Metaphysik einwenden ließe, es wäre jedenfalls nicht in sich unvernünftig oder widersprüchlich.³⁰

Anders sieht die Sache nach Willaschek bei der epistemischen Metaphysikkritik aus. Ihr könne man nicht auf diese Weise entgehen wie der pragmatischen Metaphysikkritik; denn die epistemische Metaphysikkritik stütze sich auf die allgemeinsten Maßstäbe rationaler Theoriebildung, die selbstredend auch innerhalb der Metaphysik anerkannt werden müssten. So könne ein Metaphysiker zwar ohne weiteres anerkennen, dass seine Theorie manchem Zeitgenossen als langweilig erscheine, nicht aber, dass Aussagen sinnlos und seine Behauptungen unbegründet seien. Anders als die pragmatische Metaphysikkritik könnte eine epistemische Metaphysikkritik, falls sie erfolgreich ist, durchaus die Möglichkeit der Metaphysik *in toto* infrage stellen. Freilich würde es dazu nicht ausreichen, das Misslingen aller bisherigen Versuche in der Metaphysik Einzelfall für Einzelfall oder auch Gattung für Gattung aufzuzeigen. Wer zeigen wolle, dass es unmöglich ist, die Fragen der Metaphysik überzeugend zu beantworten, könne dies nicht lediglich mit Blick auf eine endliche Zahl von Beispielen tun, sondern müsse hierfür prinzipielle Argumente anführen. Dazu aber müsse er sich zwangsläufig auf den Boden der Metaphysik begeben. Willaschek verdeutlicht dies mit Blick auf die Frage: Kann es uns gelingen, die Wirklichkeit insgesamt und ihre allgemeinsten Strukturen begrifflich zu fassen und näher zu bestimmen? Wer diese Frage unter Angabe von Gründen mit Nein beantwortet, hat sich ihm zufolge bereits auf das Feld der Metaphysik begeben.

Jeder, der die Metaphysik insgesamt als theoretisches Unternehmen infrage stellt, komme nämlich an dieser Frage nicht vorbei. Willaschek betont in diesem Zusammenhang:

Eine Metaphysikkritik, die sich einerseits auf alle denkbaren Formen metaphysischen Denkens erstrecken soll, andererseits aber Maßstäbe anlegt, die auch in der Metaphysik (qua Theorie) gelten sollen, kommt ohne metaphysische Voraussetzungen nicht aus und widerspricht sich somit selbst. Sie kommt ohne Metaphysik nicht aus, weil ihre zentrale These (daß jede denkbare Form von Metaphysik an den Standards ratio-

³⁰ M. Willaschek, Was ist ‚schlechte Metaphysik‘?, in: U. J. Wenzel, Vom Ersten und Letzten, Frankfurt am Main 1998, 131–152, 136 f.

ner Theoriebildung scheitert) mit dem Verhältnis von Denken und Welt selbst ein eminent metaphysisches Problem betrifft.³¹

So viel zu meinem zweiten Schlaglicht. Habermas und Henrich stehen, wie wir gesehen haben, für zwei grundsätzliche Möglichkeiten, wie man Philosophie heute verstehen kann. Habermas versteht die Philosophie als Vermittlungsinstanz. Die Philosophie hat ihm zufolge die Rolle eines Interpreten. Sie muss vermitteln zwischen Wissenschaft und Lebenswelt, ähnlich wie die Kunstkritik zwischen Kunst und Leben vermittelt. Was die Philosophie für Habermas nicht mehr ist, eigenständige Orientierungsinstanz, genau das ist sie für Henrich weiterhin – daher sein Plädoyer für die Metaphysik. Die kantische Devise ‚sapere aude‘ impliziert ihm zufolge auch ein ‚speculari aude‘, also die Aufforderung: „Habe den Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie und zumal dich selbst in ihr zu begreifen.“³² Für Henrichs Philosophieverständnis ist also zentral: Auf philosophische Daseinsorientierung können wir nicht verzichten. Für solche Daseinsorientierung aber bedarf es spekulativer Metaphysik.

3. Pluraler Metaphysikdiskurs

In meinem dritten Schlaglicht werde ich mich nun etwas ausführlicher mit dem deutschsprachigen Metaphysikdiskurs der letzten zwanzig Jahre beschäftigen. Dabei möchte ich vor allem deutlich machen, dass die Metaphysik tatsächlich nicht am Ende ist. Dabei werde ich auf vier unterschiedlich geartete Wortmeldungen zurückgreifen. Denn die deutschsprachige Metaphysik der Gegenwart spricht nicht nur mit einer Stimme. Was sie auszeichnet, ist eine unverkennbare Vielstimmigkeit. Den Vertretern des nachmetaphysischen Denkens steht also nicht eine geschlossene Phalanx von Denkern gegenüber, die auf einen bestimmten systematischen Ansatz schwören, sondern die Freunde der Metaphysik setzen in dem aktuellen Metaphysikdiskurs durchaus unterschiedliche Akzente. Exemplarisch soll dies im Folgenden etwas verdeutlicht werden.

3.1 Michael Theunissens Plädoyer für eine negative Metaphysik

Das erste Gesprächsvotum entnehme ich einem 1991 publizierten Artikel von Michael Theunissen über ‚Möglichkeiten des Philosophierens heute‘. Theunissen bezeichnet sich in seiner Berliner Abschiedsvorlesung als jemand, der durchweg bestrebt war, sich eines haltbaren Sinnes von Metaphysik zu versichern, sich andererseits aber auch einem Denken verpflichtet weiß, das sich nach dem Niedergang der Philosophie Hegels dem heraufkommenden Nihilismus stellt, ohne selbst nihilistisch zu sein. Konkret

³¹ Willaschek, Was ist ‚schlechte Metaphysik‘?, 139.

³² D. Henrich, Fluchtlinien, Frankfurt am Main 1982, 181.

wirkt sich dieser Negativismus, wie Theunissen diese Haltung nennt, so aus, dass man aus geschichtlichen Erfahrungen, welche uns einen direkten Zugang zu Sinnquellen verwehren, vom sinnentleert Negativen ausgeht, „in der Hoffnung, ihm eine Anzeige aufs Sinnerfüllte und insofern Positive entnehmen zu können“³³. So viel zu Theunissens Hintergrund und nun zu seinem Artikel. Theunissen kommt an dessen Ende auf die Metaphysik zu sprechen. Wir leben in einer Gesellschaft, so schreibt er, die dahin tendiert, Alternativen zum angebotenen und erlaubten Leben zu verdunkeln und das Bewusstsein von allem, was anders sein könnte, einzuschläfern. In einer solchen Situation sei es wohlmotiviert, im Widerstand gegen bestehende Reduktionstendenzen eine Philosophie zu betreiben, welche die von Verschüttung und Austrocknung bedrohten Bewusstseinsdimensionen offenhält. Eine solcherart antireduktionistische Philosophie werde, so betont Theunissen, bei allem Hang zur Skepsis nicht geneigt sein, für die Unbezweifelbarkeit ihrer Aussagen den Preis der Unerheblichkeit zu zahlen. Lieber werde sie sich den Vorwurf gefallen lassen, sie überfliege die Theorie. Mit Borniertheiten aller Art werde sie sich nicht zufriedengeben, sondern sie werde versuchen, diese aufzusprennen. Theunissen verbindet diese Feststellung mit dem Plädoyer für eine negative Metaphysik. Folgendes hält er in diesem Zusammenhang fest:

1. Jede Metaphysikkritik, die seit Nietzsche vorgetragen wurde, habe jeweils nur eine bestimmte Form metaphysischen Denkens im Visier; es sei aber keineswegs ausgemacht, dass mit allen bestimmten Formen auch die Metaphysik selbst und als solche abgedankt habe.

2. Abstrahiere man von ihren besonderen Gestalten, so behalte man gleichsam als Elementarmetaphysik die Frage nach dem zurück, was *in Wahrheit ist*. Metaphysik frage nicht bloß wie die Ontologie, die unmetaphysisch verfasst sein könne, nach dem, was *ist*. Sie frage vielmehr nach dem, was *in Wahrheit ist*. Als solche habe sie eine Überlebenschance.

3. Metaphysik sei heute wohl nur noch als eine solche möglich,

die im Durchgang durch die fachwissenschaftlich erforschte und persönlich angeeignete Welt ein Anderes gegenüber dieser Welt aufscheinen läßt, ohne sich seiner Existenz zweifelsfrei zu versichern und ohne es positiv bestimmen zu können³⁴.

Metaphysik, bei den Griechen konzipiert als erste Philosophie, werde sich mithin unter den gegenwärtigen Bedingungen damit begnügen müssen, letzte Philosophie zu sein.

4. Es gebe heute eine Spannung zwischen einem Verständnis von Philosophie, die sich als philosophische Forschung versteht, also von einem Forschungsansatz ausgeht, und einer Philosophie, die nach ihrem Selbstverständnis in einer Reihe mit Kunst und Religion steht und damit in

³³ M. Theunissen, Philosophie und Philosophiegeschichte, in: DZPh 46 (1998), 849–860, 856.

³⁴ M. Theunissen, Möglichkeiten des Philosophierens heute, in: *Ders.*, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt am Main 1991, 13–36, 27 f.

irgendeiner Weise auch Metaphysik ist. Der erstgenannte Philosophietyp sei sicher als nachmetaphysisch zu bezeichnen. Nachmetaphysisch sei heutige Philosophie aber auch noch in einem anderen Sinn, insofern sie vernünftigerweise nur im Nachhinein metaphysisch werden könne, „nur in einer Reflexion, die ihren Forschungsansatz transzendiert“³⁵.

5. Als Beleg für diese These ließen sich so verschiedenartige Denkwürfe wie die von Karl Jaspers und Theodor W. Adorno anführen, die beide darin übereinkommen, dass sie die Metaphysik ans Ende setzen. Theunissen schreibt:

Das System von Jaspers entfaltet sich in Weltorientierung, Existenzerhellung und einer Metaphysik, die als Entzifferung von Chiffren die Analyse der fachwissenschaftlich zubereiteten Welt und der diese Welt bereits überschreitenden Existenz voraussetzt; und Adornos ‚Negative Dialektik‘ verschiebt die erstmals erste Philosophie noch weiter aufs Ende, indem sie, wie das System von Jaspers dreigeteilt, ‚Meditationen zur Metaphysik‘ zum abschließenden Teil ihres abschließenden Teils macht.³⁶

Theunissens Rede von der Metaphysik als letzter Philosophie ist als Kontrapunkt zu verstehen zum Konzept der Metaphysik als erster Philosophie. In der Verabschiedung eines solchen Metaphysikkonzepts schließt sich Theunissen Habermas an, ohne freilich dessen umstandslose Verabschiedung der Metaphysik zu teilen. Eine Rückkehr zu jener Metaphysik, die das alteuropäische Denken geprägt hat, ist freilich auch für Theunissen nicht möglich; gleichwohl hält er an einem ursprünglichen metaphysischen Impetus fest, der die Philosophie mit Kunst und Religion verbindet. Ungeachtet der gegenwärtigen Eingliederung der Philosophie in den akademischen Forschungsbetrieb lebt dieser Impetus s. E. fort in gegenwärtigen Formen einer negativen Metaphysik.

3.2 Uwe Meixners antinaturalistisches Metaphysikkonzept

Das zweite Gesprächsvotum entnehme ich den Publikationen von Uwe Meixner, der in den beiden letzten Dezennien durch eine Reihe wichtiger Arbeiten zum Metaphysikproblem hervorgetreten ist. Meixner hat im Jahr 1997 mit seinem Buch ‚Ereignis und Substanz‘ einen systematischen Metaphysikentwurf vorgelegt, der nicht an einem vorgegebenen historischen Systemgebäude orientiert ist wie Coreths, sondern einen vollständigen Neuansatz wagt. Der Schwierigkeit eines solchen Unterfangens ist Meixner sich durchaus bewusst. Denn um das Metaphysikthema angemessen zu behandeln, hätte er eigentlich, wie er im Vorwort schreibt, „ein eigenes Buch über Ereignisse, ein eigenes Buch über Kausalität und Naturgesetzlichkeit, ein eigenes Buch über das Theodizeeproblem, ein eigenes Buch über die Philosophie der Zeit und ein eigenes Buch über die Bewusstseinsproblema-

³⁵ Theunissen, Möglichkeiten, 28.

³⁶ Ebd.

tik und das Leib-Seele-Problem schreiben müssen³⁷. Dazu aber sei die eigene Lebenszeit zweifellos zu kurz. Zudem gebe es für alle genannten Themenbereiche exzellente Spezialisten. Gleichwohl, so meint er, sei der Versuch legitim, „ein Gesamtbild von allem überhaupt, und von uns Menschen darin zu entwerfen“, allein schon deshalb, weil man „auf den allenthalben spürbaren ‚Großangriff‘ des Naturalismus nicht bloß defensiv mit Kritik, sondern offensiv mit einem radikalen Gegenentwurf reagieren“³⁸ müsse. Meixners Metaphysikentwurf ist also, wie C. Kanzian hervorhebt, strikt antinaturalistisch³⁹ ausgerichtet. Warum von einer naturalistischen Metaphysik die Rede sein kann, erläutert Meixner wie folgt:

Gemäß dem Naturalismus ist das Ganze des Seins prozesshafte Natur; über die Natur hinaus gibt es nichts, und der Mensch ist ganz und gar ein Teil von ihr. Die Natur wiederum wird als vollständig durch die Physik ... beschreibbar, d. h. physikalistisch verstanden. Grob umrissen ist hiermit zweifellos ein letztaussagliches begrifflich-theoretisches Gesamtbild in allgemeinen Zügen von allem überhaupt und von der Rolle des Menschen darin, also eine Metaphysik.⁴⁰

Freilich übersehen nach Meixner die Naturalisten den fundamentalen Unterschied zwischen einer physikalischen Aussage und den Aussagen des physikalistischen Naturalismus. Es sind nämlich

keine Aussagen der Physik, noch wird durch physikalische Theorien nahegelegt, dass es außer dem, was physikalisch beschreibbar ist, nichts mehr gibt, dass die Natur von allein und aus sich heraus existiert, dass alles, was geschieht, entweder Zufall ist oder mit immanenter naturgesetzlicher Notwendigkeit geschieht.⁴¹

Ebenso wenig sind nach Meixner die Folgerungen, die sich aus diesen Aussagen ergeben, Aussagen der Physik. Man kann sich bei der Leugnung der Existenz eines transzendenten Gottes oder bei der Leugnung von Gottes Schöpfung also nicht auf die Physik berufen. Vielmehr handelt es sich nach Meixner hierbei um metaphysische Standpunkte, die aus der Geschichte der Philosophie seit langem bekannt sind. Dass wir heute im Zeitalter der Hochblüte der Naturwissenschaften leben, ändere nichts daran. Denn empirisches Wissen sei nun einmal, „auch wenn ihm selbstverständlich nicht widersprochen werden darf und die Metaphysik auf es Bezug nehmen muss, für sich genommen, wenn nicht schon ein metaphysischer Hintergrund vorausgesetzt ist, für die Begründung metaphysischer Standpunkte erkenntnistheoretisch strikt irrelevant“⁴².

Meixner hält also fest, dass naturalistische Metaphysiker einer Illusion unterliegen, wenn sie meinen, für die Begründung ihrer Positionen aus den Naturwissenschaften Kapital schlagen zu können. Die reale Welt als Summe

³⁷ U. Meixner, *Ereignis und Substanz*, Paderborn 1997, 7.

³⁸ Ebd.

³⁹ C. Kanzian, *Aktuelle Beiträge zur Analytischen Ontologie*, in: *ZPhF* 53 (1999), 440–462, 447.

⁴⁰ U. Meixner, *Die Metaphysik von Ereignis und Substanz*, in: *Polylog* 7 (2001), 6–17, 7.

⁴¹ Meixner, *Metaphysik*, 8.

⁴² Ebd.

alles realen Geschehens werde zwar von der Physik „in ihrem objektiven Bestand und in ihrer synchronen und diachronen Struktur beschrieben“⁴³. Aber die Physik biete keine Auslegung der Welt und lege auch keine solche Auslegung nahe. Diese beginne vielmehr erst dort, wo die Physik schweigt, in der Metaphysik, wo die Welt in ihrer Gänze in den Blick genommen und im Hinblick auf das betrachtet wird, was letztlich von ihr und unserem Verhältnis zu ihr allgemein gesagt werden kann.⁴⁴

Inhaltlich lässt sich Meixners antinaturalistischer Ansatz durch folgende acht Thesen skizzieren:⁴⁵

1) Was die Welt ausmacht, sind Ereignisse, d. h. reale Zustandsfolgen und deren Konstituenten, z. B. materielle Dinge und deren Eigenschaften und Beziehungen.

2) Mit David Hume ist davon auszugehen: Es gibt keine objektive Notwendigkeit, dass gerade diese Ereignisse real sind, die faktisch real sind, oder dass irgendein Ereignis real ist oder dass alle Ereignisse sich zu einem maximalen Ereignis, sowohl in der Vollständigkeit der zeitlichen Erstreckung als auch in der Vollständigkeit der inhaltlichen Bestimmtheit, zusammenfinden.

3) Bei den Eigenschaften des Realseins handelt es sich vielmehr um eine kontingente Qualität. Reale Ereignisse ziehen also andere reale Ereignisse nicht mit einer objektiven Notwendigkeit nach sich. Zudem ist es auch nicht so, dass reale Ereignisse andere Ereignisse real machen. Ereignisse und deren Konstituenten sind vielmehr realisationspassiv.

4) Grundlegend ist die Unterscheidung von Substanzen einerseits und Ereignissen und deren Konstituenten andererseits. Substanzen sind keine Ereignisse oder Ereigniskonstituenten, also keine materiellen Dinge und allgemein keine physischen oder psychischen Objekte. Vielmehr sind sie als Realisationssubjekte, d. h. als *Agentia* zu verstehen.

5) Bei der agenskausalen Realisation ist zu unterscheiden zwischen der Auswahl des zu Realisierenden und der Realitätsmitteilung. An der Auswahl der Welt sind alle Substanzen mit unterschiedlich hohem Bestimmtheits- und Bewusstseinsgrad beteiligt. Das Monopol der Realitätsmitteilung liegt dagegen bei einer einzigen Substanz, der Zentralsubstanz, die zudem die an sich miteinander konfligierenden Entscheidungen der Substanzen in der Weltwahl koordiniert. Daraus resultiert die Wahl einer Welt, die durch umfassende Ordnung und überwältigende, aber auch universell konflikthafte Vielfalt ausgezeichnet ist und die als Ort aller realen Ereignisse realisiert wird.

6) Was die naturgesetzliche Ordnung der Welt angeht, konkret die Regularitäten, die sie in ihrer Gesamtheit durchdringen, so gehen diese auf eine

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Vgl. zu diesen acht Thesen: *Meixner*, *Metaphysik*, passim.

Wahl zurück, die eine vollständig vorausschauende sein muss. Der nomologisch zwingende Aspekt der Naturgesetzlichkeit ist zwar nicht an sich objektiv, wie die Naturalisten meinen, aber doch objektiv durch Gott gegeben. Die Notwendigkeit, die sie mit sich führt, existiert nicht ohne Bezug auf ein göttliches Agens, sondern gewinnt ihren zwingenden, Zukunft schon entwerfenden Charakter aus dessen Allmacht und Allwissenheit.

7) Begründeterweise lässt sich annehmen, dass Gott allmächtig und allwissend ist. Dass er vollkommen gut ist, entzieht sich dem rationalen Zugang. Das Bild, das die Welt bietet, ist zu zweideutig, um einen solchen Schluss zuzulassen. Dass Gott gut ist, ist daher allein Angelegenheit des vertrauenden Glaubens.

8) Im Anschluss an eine berühmte Einteilung Eriugenas können wir davon ausgehen: Neben dem *Ungeschaffen Schaffenden*, nämlich Gott, dem *Geschaffen Nichtschaffenden*, den realen Ereignissen und ihren Konstituenten, also der realen Welt insgesamt, haben wir die *Geschaffen Schaffenden*, konkret die von der göttlichen Substanz verschiedenen Substanzen. Das *Ungeschaffene Nichtschaffende* ist schließlich die unverbrüchliche Struktur der Möglichkeiten des Seins, die auch der göttlichen Allmacht gewisse Grenzen setzt. Eine sinnvolle Behandlung der Theodizeefrage ist nur auf diesem Hintergrund möglich.

Zentral für Meixners Ansatz ist die Differenz der beiden disjunkten Kategorien Substanz und Ereignis. Die Substanz versteht er als Entität, die etwas bewirken kann oder der etwas bewusst sein kann, während für Ereignisse wesentlich ist, dass ihnen weder etwas bewusst sein kann noch dass sie etwas bewirken können. Wichtig wird diese Unterscheidung angesichts der Tatsache, dass wir derzeit eine Ersetzung der klassischen Substanzontologie durch eine materialistische Ereignisontologie erleben. Wenn man diese Entwicklung zu Ende denkt, hat das ruinöse Konsequenzen für das menschliche Selbstverständnis. Dann gilt nämlich:

[D]as primär Wirkliche ist großes Ereignis: das Universalereignis; alles andere Wirkliche ist Teilereignis des Universalereignisses oder eine unselbständige Konstituente von ihm. Das Universalereignis ist aus sich wirklich; alles andere Wirkliche ist wirklich, weil es Teil des Universalereignisses ist. Nichts Wirkliches ist das Ergebnis einer Setzung, eines Wirklichmachens, eines Handelns im eigentlichen Sinn; denn dies würde erfordern, daß es etwas Wirkliches außerhalb des Universalereignisses gibt: Zentren eigentlicher Kausaleffizienz. Solche aber gibt es nicht. Ereignisse geschehen, weil andere Ereignisse geschehen – aber alle solche ‚Kausalketten‘ (in Anführungszeichen, denn von eigentlicher Kausalität kann keine Rede sein) ... sind letztlich aufgehoben ... in der Grundlosigkeit der Wirklichkeit des Universalereignisses.⁴⁶

So gesehen trägt die menschliche Lebensgeschichte Züge eines absurden Theaters. Denn die Menschen als Akteure auf der Bühne des Lebens spielen

⁴⁶ U. Meixner, Die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie und deren Folgen für das Selbstverständnis des Menschen, in: R. Hüntelmann, Wirklichkeit und Sinnerfahrung, Dettelbach 1998, 86–103, 99.

ein Stück, bei dem all ihr Agieren längst und von jeher „mit zwingender Notwendigkeit und vollkommener Sinnlosigkeit bis in alle Einzelheiten festgelegt ist“⁴⁷. Insofern ist es sinnvoll, eine Alternative zu einem solchen Wirklichkeitskonzept zu entwickeln, das dem elementaren menschlichen Selbstverständnis widerstreitet.

3.3 *Christian Kanzians Alltagsontologie*

In meinem dritten Gesprächsvotum möchte ich einem jüngeren Vertreter der (von Coreth begründeten und von Edmund Runggaldier weitergeführten) Innsbrucker Schule das Wort geben, nämlich Christian Kanzian, der 2009 den Entwurf einer analytisch orientierten Alltagsontologie vorgelegt hat. Seiner Einleitung in besagte Alltagsontologie entnehme ich die folgenden fünf Thesen.

1) Der Ontologie geht es um die Grundstrukturen der Wirklichkeit und ihre wechselseitigen Bezugsverhältnisse. Es geht ihr also nicht um eine kumulative Auflistung von Strukturen und Elementen, deren Aufweis Aufgabe anderer philosophischer Disziplinen oder anderer Wissenschaften ist. Mit Grundstrukturen und Grundelementen sind vielmehr jene Strukturen und Elemente gemeint, „welche die Wirklichkeit allgemein, d. h. ohne Einschränkung bestimmter partikulärer Interessen, und universal ohne Einschränkung von Gegenstandsbereichen betreffen“⁴⁸.

Davon unberührt bleibt das Anliegen regionaler Ontologien, z. B. einer Sozialontologie. Solche Regionalontologien gehen Spezialthemen im Bereich der Ontologie nach. Das tut aber der Ontologie als einer universalen Wissenschaft keinen Abbruch.

2) Heute stehen sich zwei Typen von Ontologien gegenüber, a) eine lebensweltliche, und b) eine ‚wissenschaftliche‘, d. h. physikalistische Ontologie. Erstere versteht sich als eine Disziplin, „welche unsere Alltagswelt ... in ihren Grundzügen beschreibt“⁴⁹ – man spricht hier auch von deskriptiver Metaphysik –; letzterer geht es um eine Ableitung der lebensweltlichen Makrowelt aus einer physikalistischen Mikrowelt: Hier spricht man auch von einer revisionären Metaphysik. Ontologie läuft in diesem Falle auf eine Fortsetzung der Naturwissenschaft mit leicht modifizierter Terminologie hinaus. Das Problem dieses Ontologietyps besteht darin, dass er eine weltanschauliche Festlegung auf den Materialismus impliziert, während die erste Richtung der Ontologie weltanschaulich neutral ist.

3) Für die deskriptive Metaphysik charakteristisch ist der Ausgang von der Dingsprache. Besagte Dingsprache ist insofern grundlegend, als sie in keine andere Redeweise übersetzt werden kann, z. B. in die Rede über Bün-

⁴⁷ U. Meixner, *Philosophische Anfangsgründe der Quantenphysik*, Heusenstamm 2009, 241.

⁴⁸ C. Kanzian, *Ding, Substanz, Person*, Heusenstamm 2009, 8.

⁴⁹ Kanzian, *Ding*, 11.

del von individuellen Eigenschaften oder über physikalische Prozesse. Mit der Dingsprache sind weiterhin auch bestimmte ontologische Verpflichtungen verbunden. Kanzian bemerkt hierzu:

Wenn wir dafürhalten wollen, dass zu den Wahrheitsbedingungen von Sätzen auch ontologische Wahrheitsvoraussetzungen zählen (sprich, dass bestimmte Entitäten angenommen werden müssen, damit bestimmte Aussagen überhaupt wahr sein können), wir weiterhin annehmen, dass es eine Dingsprache gibt, so legt sich der Schluss nahe, dass Dinge zu den Wahrheitsbedingungen von Sätzen der Dingsprache gezählt werden.⁵⁰

Ist nun besagte Dingsprache irreduzibel, d. h. nicht in eine andere Rede-weise übersetzbar, so sind es auch jene Entitäten, derer wir uns mit der Dingsprache verpflichten, nämlich die Dinge.

4) Dinge gehören zur großen Gruppe der Individuen, worunter alles Nicht-Allgemeine und Nicht-Universale verstanden werden kann. ‚Ding‘ ist aber nicht extensionsgleich mit ‚Individuum‘. Bei Dingen können wir nämlich zwischen solchen unterscheiden, die abstrakt sind, und solchen, die raum-zeitlich verfasst sind. Dinge gehören im Unterschied etwa zu Zahlen, Mengen und Klassen zur zweiten Gruppe. Sie sind als Partikularien, d. h. als raum-zeitliche Individuen zu verstehen.

5) Man kann den Dingbegriff als allgemeine Bezeichnung aller materiellen Dinge verwenden. Dies bedeutet, dass Artefakte, also künstlich hergestellte Dinge wie Stühle, Tische und Computer, ebenso zu den Dingen gezählt werden wie Lebewesen und sogar menschliche Personen. Allerdings gibt es unter den Dingen auch signifikante Differenzen, und das Ziel einer Dingontologie besteht darin, diese Differenzen in den Blick zu bekommen.

Neben Kanzians dingontologisch ausgerichteter Studie sind in den letzten Jahren auch Studien zum Begriff des Lebewesens und zum Begriff der Person erschienen, die, obwohl gleichermaßen dem Programm einer deskriptiven Metaphysik verpflichtet, andere Akzente setzen als Kanzians Entwurf.⁵¹ Die kategorialontologische Problematik wird auch weiter behandelt in Erwin Tegtmeiers Habilitationsschrift⁵², in Meixners 2004 erschienener ‚Einführung in die Ontologie‘ und in Johannes Hübners 2007 publizierter Arbeit ‚Komplexe Substanzen‘, um nur einige Beispiele zu nennen. Darüber hinaus ist aber auch die vor nicht allzu langer Zeit für hoffnungslos antiquiert erklärte Frage nach dem Sein weiter auf der philosophischen Agenda, wie die Arbeiten von Jan Szai⁵³ und das Alterswerk von Lorenz Bruno Puntel belegen.

⁵⁰ Kanzian, Ding, 14.

⁵¹ Vgl. M. Scharke, *Lebewesen versus Dinge*, Berlin 2005; S. Ausborn-Brinker, *Person und Persönlichkeit*, Tübingen 1999.

⁵² Vgl. E. Tegtmeier, *Grundzüge einer kategorialen Ontologie*, Freiburg i. Br. 1992.

⁵³ Vgl. J. Szai, *Der Sinn von ‚sein‘*, Freiburg i. Br. 2003; ders., *Zur formalsemantischen Rekonstruktion des Begriffs des Seienden*, in: M. Lutz-Bachmann/T. M. Schmidt (Hgg.), *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie*, Frankfurt am Main 2007, 146–195.

3.4 Lorenz B. Puntels Fortführung der klassischen Onto-Theologie

Mein letztes Gesprächsvotum entnehme ich besagtem Alterswerk Puntels, das in zwei Bänden in den Jahren 2006 und 2008 unter dem Titel ‚Struktur und Sein‘ beziehungsweise ‚Sein und Gott‘ erschienen ist. Im ersten Werk entwickelt Puntel einen Gesamtentwurf systematischer Philosophie, im zweiten Werk hingegen befasst er sich mit dessen religionsphilosophischen Konsequenzen. Auf Einzelheiten kann ich hier selbstverständlich nicht eingehen,⁵⁴ sondern möchte mich in fünf kurzen Hinweisen mit den onto-theologischen Implikationen von Puntels Alterswerk beschäftigen.

1) Puntel bemüht sich um eine Reformulierung und Rehabilitierung des klassischen Seinsdenkens. Ihm zufolge muss man unterscheiden a) das Sein im objektiven Sinne als Gegenüber der Subjektivität beziehungsweise zur theoretischen Dimension von b) dem Sein als umfassender Dimension, die in sich den Zusammenhang von Denken, Geist, Sprache auf der einen Seite und Welt, Universum, Sein im objektiven Sinne auf der anderen Seite enthält. Auffällig ist, dass in der Dimension der Theoretizität neben Geist und Denken auch die Sprache als zentrale Größe auftaucht und als Gegenstand der Theoretizität nicht nur das Sein erscheint, sondern die Welt in ihrer Differenzierung in aa) Naturwelt, bb) menschliche Welt, cc) ästhetische Welt und dd) Weltganzes. Unter aa) versteht Puntel dabei den anorganischen und organischen Teil des Universums, unter bb) das Personsein des Menschen, seine Intentionalität, sein Selbstbewusstsein und sein sittliches Handeln, unter cc) Kunst und Schönheit, und unter dd) Fragen der Kosmologie, der Religion und der Theorie der Weltgeschichte.

2) Für Puntel ist klar: Wir kommen nicht umhin, eine „ursprüngliche umfassende Seinsdimension anzuerkennen, die in jeder Hinsicht unhintergebar und unhinterfragbar ist“⁵⁵. Als deren Strukturmomente nennt Puntel in Wiederaufnahme der klassischen Transzendentalienlehre Intelligibilität, Kohärenz, sprachliche Ausdrückbarkeit, weiterhin Gutheit und auch Schönheit. Mit Gutheit ist dabei der ontologisch-praktische, zum theoretischen hinzukommende Aspekt des Seins gemeint, mit Schönheit der ästhetische Gesamtaspekt des Seins.

3) Mit der Ausrichtung auf das Ganze des Seins taucht bei Puntel auch die Frage nach dessen Vollkommenheit und Absolutheit auf. Puntel stellt sich dieser Frage und entwickelt eine Theorie des absolutnotwendigen Seins. Die Alternative hierzu ist die, wie Puntel sie nennt, „allkontingentistische These“⁵⁶ die besagt, „dass das Sein im einzelnen wie im Ganzen kontingent, also nur

⁵⁴ Zu Puntels ‚Struktur und Sein‘ vgl. *J. Schmidt*, Dem Theorierahmen für eine systematische Philosophie auf der Spur, in: *ThPh* 83 (2008), 574–586; zu Puntels ‚Sein und Gott‘ vgl. die Rezension von *J. Splett*, in: *ThPh* 85 (2010), 420–425.

⁵⁵ *L. B. Puntel*, *Struktur und Sein*, Tübingen 2006, 580.

⁵⁶ *Puntel*, *Struktur*, 592.

möglich und damit von anderem her das ist, was es ist“⁵⁷. Faktisch würde dies bedeuten, dass das Sein vom Nichts her ermöglicht ist. Das aber ist für Puntel ein unsinniger und widersprüchlicher Gedanke. Daher hält er fest: Das Sein ist im Grunde nicht kontingent, sondern aus sich heraus notwendig und absolut. Zweifellos gibt es jedoch auch das faktische Sein, nämlich unsere faktische Welt. Wir müssen mithin eine „Seins-Zweidimensionalität“⁵⁸ annehmen, eine Einheit des Seins in den zwei Dimensionen des absoluten und des kontingenten Seins.

4) Wichtig ist für Puntel, dass die absolut-notwendige Seinsdimension als Geist aufzufassen ist. Er begründet dies so:

Die kontingente Seinsdimension ist von der absolutnotwendigen Seinsdimension total abhängig, was impliziert, dass die kontingente Seinsdimension ihr eigenes Sein der absolutnotwendigen Seinsdimension verdankt. 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.

Da aber Geist den höchstmöglichen ontologischen Rang überhaupt darstellt – da er ... mit dem Sein im Ganzen intentional koextensiv ist und eine weitere oder höhere Koextensionalität nicht denkbar ist –, muss die absolutnotwendige Seinsdimension als Geist begriffen werden.⁵⁹

5) Puntel beklagt die Tatsache, dass es bei vielen christlichen und jüdischen Autoren Mode geworden sei, die Transzendenz Gottes nicht nur zu betonen, sondern im Sinne einer absoluten Transzendenz zu verstehen. Dabei drohe die Gefahr, dass Gott zu einer Art jenseitigem Phantom gemacht werde, dessen einzige Charakteristik darin bestehe, ein absolutes Jenseits zu sein. Das Grundcharakteristikum einer solchen Konzeption lässt sich nach Puntel in dem Satz zusammenfassen: Transzendenz Gottes und Immanenz Gottes verhalten sich umgekehrt proportional zueinander, d.h. je größer die Transzendenz Gottes, desto kleiner seine Immanenz. Im Grenzfall gilt dann: Wenn die Transzendenz Gottes absolut ist, dann ist seine Immanenz gleich null. Gottes Immanenz wird also auf einen Nullpunkt reduziert. Gott ist nur der absolut Andere. Gegenüber einer solchen Sicht des Gottesgedankens insistiert Puntel darauf, dass sich Transzendenz und Immanenz Gottes direkt proportional und nicht umgekehrt proportional verhalten, so dass gilt: „Je größer und radikaler die Transzendenz Gottes ist, desto größer und radikaler ist seine Immanenz.“⁶⁰

So viel zu meinem dritten Schlaglicht. Die vier Gesprächsvoten von Theunissen, Meixner, Kanzian und Puntel stehen exemplarisch für vier Tendenzen, die im deutschsprachigen Metaphysikdiskurs der letzten zwanzig Jahre nachweisbar sind und stichwortartig so benannt werden können:

⁵⁷ Schmidt, Theorierahmen, 583.

⁵⁸ Puntel, Struktur, 600.

⁵⁹ Puntel, Struktur, 608 f.

⁶⁰ Puntel, Sein und Gott, Tübingen 2008, 272.

a) Anknüpfung an die Tradition der negativen Metaphysik, b) Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Formen des metaphysischen Materialismus und Naturalismus, c) Fortschreibung der kategorialen Ontologie, d) Fortführung der seinsmetaphysischen Tradition.

4. Fazit

Der vorliegende Versuch einer kleinen Bilanz dürfte deutlich gemacht haben, dass von einem vollständigen Kontinuitätsbruch im Metaphysikdiskurs der letzten fünfzig Jahre nicht die Rede sein kann. Bestimmte metaphysische Basisannahmen, die bei Coreth eine Rolle spielten, spielen nämlich in anderer Form auch heute noch eine Rolle. Ausgehend von den drei corethschen Grundannahmen, dass mit der Metaphysik notwendig a) ein ‚transcensus‘, b) eine ontologische Option und c) der Versuch einer kognitiven Gesamtorientierung verbunden ist, können wir sagen: Bei Henrich und in anderer Weise auch bei Theunissen spielt der metaphysische ‚transcensus‘ eine entscheidende Rolle, bei Kanzian und in anderer Weise auch bei Meixner eine bestimmte ontologische Option, und Puntel ist zweifellos ein gutes Beispiel für den Versuch einer kognitiven Gesamtorientierung.

Gleichwohl hat sich der Metaphysikdiskurs seit den 1960er-Jahren verändert. Coreth griff auf ein geschlossenes scholastisches Theoriegebäude zurück und glaubte, auf dieser Basis alle wesentlichen Probleme der Metaphysik in einem hundert Paragraphen umfassenden Standardwerk behandeln zu können. Betrachtet man den heutigen Metaphysikdiskurs, so ist man nicht mit einem dominierenden Gesamtentwurf konfrontiert, sondern mit „thematisch und methodisch heterogene[n] Theorien, Überlegungen, Denkfiguren und Konzeptionen“⁶¹. Unverkennbar ist also die Diversifizierung des gegenwärtigen Metaphysikdiskurses. Bildhaft spricht Uwe Justus Wenzel daher von der Metaphysik als einer Währung, die derzeit in verschiedenen Münzen und Noten zirkuliert. Man kann diese Diversifizierung auch an einigen Unterscheidungen verdeutlichen, die im gegenwärtigen Metaphysikdiskurs gebräuchlich sind. Metaphysik erscheint hier etwa als starke Metaphysik beziehungsweise als Metaphysik in der Fülle ihrer systematischen Möglichkeiten und als schwache Metaphysik beziehungsweise *metaphysica povera*, als implizite (beziehungsweise unfreiwillige, anonyme) Metaphysik und als explizite Metaphysik, als deskriptive und als (entweder physikalistisch oder spekulativ ausgerichtete) revisionäre Metaphysik, als Metaphysik des Transzendenten und als materialistische Metaphysik der Immanenz, als erste und als letzte Philosophie.

Diese Diversität wirft natürlich die Frage nach dem harten Kern der Metaphysik auf, die in neueren Bilanzierungsversuchen regelmäßig auch aufge-

⁶¹ C. Peres, Metaphysik – Relevanz in Geschichte und Gegenwart, in: C. Peres/D. Greimann, Wahrheit – Sein – Struktur, Hildesheim 2000, 13–32, 15.

griffen wird.⁶² Zu dieser Frage seien abschließend im Anschluss an Meixner⁶³ fünf Thesen formuliert:

a) In der Philosophie kann grundsätzlich keine Erkenntnis gewonnen werden, deren intersubjektive Sicherheit vergleichbar wäre mit der logisch-mathematischer oder naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Diese Tatsache betrifft die ganze Philosophie und nicht etwa allein die Metaphysik. Sie betrifft ebenso die Erkenntnistheorie und die Ethik. Dennoch sind Ethik, Erkenntnistheorie und Metaphysik sinnvolle rationale Unternehmungen systematischen Theorieaufbaus.

b) Philosophie ist immer Grundlagenreflexion und hat als solche den Charakter einer nicht endenden kontroversen Diskussion. Bei den Grundlagenfragen hören nun aber die intersubjektiv rational verbindlichen Gewissheiten auf. Das zeigt die Geschichte der Philosophie, die unverkennbar durch diese Rationalitätslage geprägt ist.

c) Grundlagenreflexion ist unverzichtbar, sofern wir uns selbst fundamental verstehen wollen. Gegenstand einer solchen Grundlagenreflexion kann unser Erkennen sein oder die normative Orientierung unseres Handelns oder unser Wirklichkeitsverständnis *in genere*. Für das Erste ist die Epistemologie zuständig, für das Zweite die Ethik und für das Dritte die Metaphysik. Damit wird nicht geleugnet, dass auch die Einzelwissenschaften einen wichtigen Beitrag zur Klärung unseres Wirklichkeitsverständnisses leisten, aber hierbei handelt es sich um unser Wirklichkeitsverständnis *in specie* und nicht unser Wirklichkeitsverständnis *in genere*.

d) Metaphysische Fragen, selbst wenn sie spezifische Bereiche der Wirklichkeit betreffen, gehen immer aufs Ganze. An diesem Ausgriff aufs Ganze scheiden sich heute zweifellos die Geister. Viele halten ihn für verfehlt, überflüssig und überzogen, und singen stattdessen lieber das Lob des schwachen Denkens. Auf der Strecke bleibt in diesem Fall – darin dürfte Henrich recht haben – das kantische ‚sapere aude‘.

e) Größere begriffliche Adäquatheit, größere Klarheit, größere Systematizität und ein immer weiter reichendes Verständnis der argumentativen Grundlagen kann auf dem Feld der Metaphysik durchaus erreicht werden, nicht aber eine apodiktische Gewissheit. Dies bedeutet nicht, dass man, wenn man Metaphysik treibt, keine starken metaphysischen Überzeugungen und keine metaphysischen Gewissheiten haben könnte. Man muss sich aber bewusst sein, was mit philosophischer Argumentation und also auch mit metaphysischer Argumentation generell erreichbar ist und was damit nicht erreichbar ist.

⁶² Vgl. U. Meixner, Möglichkeit und Wirklichkeit der formalen Ontologie, in: Lutz-Bachmann/Schmidt, Metaphysik heute, 94–113, 99–101.

⁶³ Vgl. ebd.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 3 · 2011

ABHANDLUNGEN

Hans-Ludwig Ollig S. J.

Quo vadis Metaphysik?

321

Jörg Splett

Erscheinung: Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Bild-Gedanken

342

Andrea Colli

Intellectus agens als *abditum mentis*. Die Rezeption Augustins
in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg

360

Dagmar Kiesel

Wille und Personalität. Zum Konzept personaler Identität
bei Augustin (Conf. VIII) und Harry G. Frankfurt

372

BEITRÄGE

Erbard Kunz S. J.

Christlicher Glaube – Einheit im Gegensatz. Ein Durchgang durch
Simon L. Franks Werk „Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen“

404

Albert Raffelt

Eine Ehrenrettung für die Port Royal-Ausgabe der *Pensées* von Blaise Pascal

414

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main

Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG S.J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. JÖRG SPLETT Isenburgring 7
63069 Offenbach
E-Mail: Splett@em.uni-frankfurt.de

DR. ANDREA COLLI Via F. Confalonieri, 29
I-2014 Milano
E-Mail: andreacolli@web.de

DR. DAGMAR KIESEL Friedrich-Alexander Universität
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich „Philosophie der Antiken
und Arabischen Welt“
Institut für Philosophie
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@phil.uni-erlangen.de

PROF. DR. ALBERT RAFFELT Schulstraße 15
79111 Freiburg i. Br.
E-Mail: albert.raffelt@ub.uni-freiburg.de

PROF. DR. ERHARD KUNZ Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: erhard.kunz@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Erscheinung: Sichtbarkeit des Unsichtbaren

Bild-Gedanken*

VON JÖRG SPLETT

In den Bildern
gibt es Fenster
durch die Licht fällt –

Ludwig Steinherr

Religionen kennen das Bilderverbot; und in der Philosophie gibt es eine ehrwürdige Tradition des Vorbehalts und Misstrauens den Bildern gegenüber. Verbot wie Distanz erstrecken sich immer wieder auch auf bildhafte Vorstellungen und sprachliche Wendungen. Die aber sollen hier nicht mit gemeint sein; denn ohne Sprachbilder und Metaphern würden nicht bloß Religion wie Philosophie sprachlos, sondern es würde Sprechen überhaupt unmöglich.

Das Misstrauen gegenüber den Bildern bezieht sich auf ihre eigentümliche Weise zu sein. Seine wohl schlagendste Formulierung hat es in der berühmten Bildinschrift René Magrittes gefunden: *Ceci n'est pas une pipe*.¹

I. Bilderwelt: Imitate – Idole?

1. Man nennt das Abbild eines Würfels umstandslos Würfel – bis man aufgefordert wird, damit zu würfeln. Der Mensch ist auf Wirklichkeit und Wahrheit aus und begegnet im Bild nur dem Anschein. Das Bild der Pfeife, des Würfels, ist keine Pfeife, kein Würfel, sondern bloß deren Bild.

Hans Urs von Balthasar hat diesen Sachverhalt unter der Überschrift *Das Wesenlose* bedacht.² Für ihn schweben die Bilder – unfeststellbar – zwischen Sein und Nichts, so, wie sie unfeststellbar in einem Niemandsland zwischen Objekt und Subjekt schweben (I, 146): Instrumente? Albrecht Fabri: „Einen Pinsel eintauchen und mit etwas Braun, Grün und Schwarz ein Instrument entstehen lassen, in dem Zweck sich als Mittel, Tiefe sich als Oberfläche anschaut ...“.³

* Anlässlich der Ausstellung „Hanns Kunitzberger, Malerei“, in der Galerie König, Hanau (05.02. bis 09.04.2011).

¹ Zum Beispiel R. Magritte, *Zeichen und Bilder (H. Torczyner)*, Köln 1977, 118f. (siehe übrigens schon Carmina Burana, 186 II: „Flos in pictura non est flos, immo figura ...“).

² H. U. v. Balthasar, *Wahrheit der Welt (1947)*, Neudruck als Band I (mit Vorwort zum Gesamtwerk) der dreibändigen *Theologik*, Einsiedeln 1985, 145–152. Im Folgenden wird daraus im Text zitiert durch I plus Seitenzahl.

³ A. Fabri, *Der rote Faden*, München 1958, 112 (Der Kunst einen Sinn erfinden; in den Gesammelten Schriften: *Der schmutzige Daumen* [Hg. I. Fabri/M. Weinmann], Frankfurt am Main 2000, 473). Dazu Th. W. Adorno (*Ästhetische Theorie*, Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main 1970–1986, 7, 283) über das „smarte Geschwätz von der Oberflächlichkeit aus Tiefe“. In der Tat ist Tiefe „dabei nicht dem Abgrund subjektiver Innerlichkeit gleichzusetzen“.

Von Balthasar:

Weil unser Geist so angelegt ist, dass er nicht umhin kann, die Sinnfrage zu stellen, darum hat er die Bilderwelt immer schon im Sinn eines Bedeutungszusammenhanges gedeutet. Er sieht in die Bilder immer schon eine perspektivische Tiefe hinein, die sie an sich nicht besitzen, er sieht aus ihnen eine Ganzheit der Gestalt heraus, die mehr ist als der bloße Umriss der nackten Erscheinung. Und die wesen- und daseinslose Bilderwelt [...] gibt es demnach im natürlichen Bewusstsein gar nicht (I, 147).

Um so größer der Schock, wenn einem dies aufgeht. Zunächst sieht das Bewusstsein hier keine Möglichkeit zum Brückenschlag und kommt dazu, „allen Sinn aus der Bilderwelt überhaupt hinauszulegen und ihn auf die nicht-erscheinende Wirklichkeit hinter den Bildern zu konzentrieren“ (I, 149). Das „ist der Weg des Rationalismus und der idealistischen Mystik“ (ebd.).

2. Doch kann es bei dieser ersten Reaktion nicht bleiben. Denn wie sollten wir anders zum Einen, Geistigen, zur Wirklichkeit gelangen außer auf dem Weg durch die Sinne? (Weg ist geradezu die Wurzelbedeutung von ‚Sinn‘). So findet sich das Subjekt zurückverwiesen auf die Bilder, um das Wesen in deren Wesenlosigkeit aufzuspüren.

Damit aber schlägt die bisherige Einstellung in ihr Gegenteil um. Statt die Wahrheit hinter den Bildern (in einer „Hinterwelt“) zu suchen, erklärt das Subjekt Fülle und Fluss der Erscheinungen selbst zur Wahrheit. Einzig wirklich ist im Empirismus wie in unmittelbarer Erlebnismystik der Bilderstrom selbst. Die Bilder verweisen nicht mehr, sie *sind*, und eben ihre Wesenlosigkeit ist ihre Wirklichkeit, ihr Wesen.

Damit sind die Bilder zu *Idolen* geworden – und bestätigen so die Bild-Distanz von Religion und Metaphysik. Man könnte dazu die Götzenbilder-Kritik der biblischen Propheten zitieren (etwa Jes 44,9–17; Jer 10,3–5; Weish 13,10–16). Ich wähle stattdessen einen Text zu den Gemälden Hanns Kunitzbergers. Lázló F. Földényi schreibt, es handle sich bei ihnen um kultische Gegenstände.

Sie verweisen auf nichts, was außerhalb ihrer zu finden wäre, sondern tragen ihre Vollendung in sich selbst. Sie sind restlos mit sich selbst identisch. Sie beinhalten keine Themen, die Andacht wecken müssten, es sind keine Motive zu entdecken, die traditionell mit Andacht assoziiert werden.⁴

Der Verzicht auf Themen und Motive wird noch eigens zu erwägen sein. Jetzt steht erst Widerspruch an: gegen eine Bild-Sicht, die solchen Werken Autismus bescheinigt. Die Rede von kultischen Gegenständen kann hier nicht Ikonen meinen, die die Gläubigen verehren, und ebenso wenig Geräte wie Kelch und Patene. Man kann das Wort nur im Sinn von Idol (= Götzenbild) lesen.

Denken die einen die Wahrheit ganz außerhalb der sinnleeren Bilder, so wird jetzt der Wahrheit selbst deren Sinn- = Bezugslosigkeit zugesprochen.

⁴ L. F. Földényi, Spirituelle Räume. Über die Malerei von Hanns Kunitzberger, in: H. Kunitzberger, Die Orte der Bilder. Malerei/Painting, Wien 2007, 156–159, 156.

Beide Versuche müssen notwendig misslingen, erklärt v. Balthasar (I, 150); denn beide verkennen im Letzten das Wesen der Wahrheit als der erscheinenden Offenbarung des nichterscheinenden Seienden selbst.

3. Auf beiden Wegen scheitert der Versuch, eine Beziehung zwischen Erscheinung und Erscheinendem herzustellen. Das Geheimnis, um das es beide Male geht, bleibt beide Male leer. „Leer ist sowohl der reine Begriff des Rationalismus wie der Weltgrund der idealistischen Mystik, wie das unkennbare Ding an sich des Empirismus, wie die reine Bewegung und Vergänglichkeit der Erlebnis-Mystik“ (I, 150 f.). Gehaltlichkeit kann also einzig aus dem Subjekt kommen.⁵ Niemals aber „wird es gelingen, zwischen den Bildern und dem Subjekt die Beziehung von Erscheinung und Erscheinendem glaubhaft zu machen“ (I, 151). Sie muss nämlich ins Unbewusste verlegt werden, das aber „nichts erklärt, vielmehr alles verdunkelt“ (ebd.).

In den Bildern selbst kann die Wahrheit nicht liegen, da sie nur durch einen Bezugspunkt außerhalb ihrer selbst sinnvoll werden. Ebenso wenig kann sie hinter ihnen liegen; „denn der reine Hintergrund erscheint nicht“ (I, 152). Ihr Ort ist tatsächlich im Zwischen, doch nicht zwischen Bild und Betrachter, sondern zwischen der Erscheinung und dem Erscheinenden selbst. Dem betrachtenden Subjekt, sei es bewusst oder unbewusst, kann sie sich nicht verdanken (ebd.):

Deutung des Objekts durch das Subjekt setzt Bedeutung des Objekts für das Subjekt voraus.

II. Begegnungs-Geschehen

1. Ein Bild bedeutet. Aber nicht sich selbst – und ebenso wenig etwas hinter ihm. Seine Bedeutung liegt in ihm – und je geglückter es ist, desto mehr allein in ihm. Wo ein Bild nicht wirklich glückt, kann unter Umständen die Interpretation erarbeiten, was der Künstler eigentlich gewollt, gemeint, zu vermitteln gesucht hat. Doch das Bild als wahren ursprünglichen Ausdruck holen keine Worte ein.

Wahrheit meint hier die Enthülltheit und Erschlossenheit dessen, was ist: ἀλήθεια (alétheia).⁶ Sein und Seiendes erscheinen. *Sein* erscheint und *Sein erscheint*, ein Doppel-Aspekt des Geschehens, der allein für sich genommen schon genug zu denken gibt. Und die Wirklichkeit dieses Sich-Zeigens zeigt Wahrheit zugleich als ἠμεθ (emeth): Festigkeit, Treue, Zuverlässigkeit.⁷

⁵ Das liest man dann auch bei Földényi, auf die Frage, wo die Andacht zu finden sei, die Kunitzbergers Bilder ausstrahlen (ebd.): „Irgendwo zwischen dem Bild und seinem Betrachter. In jenem Kraftfeld, das das Bild mit dem Betrachter, der vor ihm steht und es ansieht, verbindet und beide mit einer Art Hülle umgibt.“

⁶ Das Folgende greift zurück auf Kap. 7 (*H. U. v. Balthasar, Wahrheit in Herrlichkeit*), in: *J. Splett, Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt am Main 1996.

⁷ Dies auch die Grundbedeutung unseres ‚wahr‘: „im Sinne von ‚vertrauenswert‘ zu der idg. Wurzel *uer, Gunst, Freundlichkeit ...“ (Duden, Etymologie, Mannheim 1963, 751).

Auch dies mit einem Doppelaspekt: einmal als Abschluss ungewisser Suche, sodann als Basis und Eröffnung möglicher Weiterentfaltung.

Beides, Aufgetansein wie Verlässlichkeit, gilt vom begehrenden Objekt. Doch in Begegnung mit dem Subjekt, und es ereignet sich nur und erst in dessen Bewusstsein. Darin zeigt sich eine so unauflösliche wie spannungsreiche und vielfach missdeutbare Polarität. Für den Wahrheits-Begriff spannt sie den Bogen zwischen Schau (θεωρία) [theoría] und Erstellung (ποίησις) [poíesis].

2. Das Subjekt, um mit ihm zu beginnen, sieht sich zu Theorie wie Poesie erkräftigt durch seine Empfänglichkeit. Zu deren Verständnis müssen wir nochmals eine zu einfache Alternative hinter uns lassen: die von Aktivität und Passivität. Es handelt sich um Offenheit und Ansprechbarkeit für Fremdes – ja, um mehr als bloße Aufgeschlossenheit: um „die Fähigkeit, sich von diesem Seienden mit dessen eigener Wahrheit beschenken zu lassen“ (I, 37).⁸

Standen traditionell die Stufen des Sich-inne-Seins im Blick, von der Pflanze beginnend bis zur *reditio completa* geistiger Existenz, dann ist jetzt wohl deutlicher zu betonen (was man auch früher mit-dachte), dass diese Formen des Selbstbezugs zugleich stets schon Weisen des Weltbezugs sind: In die Selbsthelle tritt das andere ein. Und es wird weder als Beute noch als Almosen empfangen, sondern als Gast.

Es wird darum nicht vereinnahmt, angeeignet, bewältigt und schließlich erschöpft; sondern in seinem Eigenwesen wahrgenommen.⁹ In solchem Verständnis zielt der Prozess der Erkenntnis nicht auf ein mögliches Ende; denn wahres Erschlossensein als solches geht grundsätzlich keinem Abschluss zu. Mit ihm hätte Wahrheit ja aufgehört, Wahrheit = Offenheit zu sein. Das Wahrheitsfeld weitet sich darum im Fortschritt des Wissens, statt dass man seinen Grenzen näher käme.

„Je mehr das Subjekt von der Wahrheit bewältigt, um so mehr wird es gleichzeitig von ihr überwältigt“ (I, 43 f.). – So wird es gleich anfangs einer doppelten Begrenzung inne: Sein jeweiliges Erst-Objekt ist nicht alles, sondern steht in einem Horizont, der es immer wieder, ohne Ende übergreift; zugleich aber erscheint der Gegenstand nicht bloß in diesem Horizont des Subjekts, vielmehr erkennt es ihn in einem Licht, das nicht sein ist, und ermisst so ihn wie sich nach dessen Maßgabe statt aus sich selbst. Es schafft nicht, auch und gerade in der Poiesis nicht, sondern empfängt, erwidert, hat also darauf warten müssen, angesprochen, heimgesucht zu werden – am

⁸ R. Lauth hat dafür auf das griechische Medium verwiesen und der klassischen „Evidenz“ die „Sazienz“ an die Seite gestellt (vom mittellateinischen *sacire* = ergreifen [davon das französische *saisir*]). „Werte ergreifen; unser Geist wird von ihnen ergriffen“ (R. Lauth, Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart/Berlin 1969, 31). Wenn er sich ergreifen lässt (vgl. J. Splett, Gott-ergriffen, Köln 2010, 14).

⁹ Dies Wort gehört statt zur Familie von ‚wahr‘ (Anmerkung 7) ins Feld von Hut und Acht-samkeit (bewahren – ebd.). So nimmt ein Anwalt die Rechte seines Klienten wahr.

deutlichsten dann, wenn sein Gegenstand ein Gegenüber, wenn das Objekt seinerseits Subjekt ist. – Solche Wahrung des Anderen und seiner Würde verbietet von vornherein klassische oder neureligiöse Konzepte eines pantheistischen Idealismus. Wer erkennt, unterscheidet, im Dienst des Erkennens – im Dienst des Objekts.

3. Von dem nun ist erstlich zu sagen, dass es – wie bedacht – sein Maß nicht erst vom Ich erhält. Und wollte man dafür auf Mit-Objekte verweisen, verschöbe man nur die offene Frage. Sie führt schließlich zum Thema eines unendlichen, schöpferischen Bewusstseins, ohne dass wir dies jetzt zu entfalten hätten. Darum gilt in der Tradition, dass die Erkennbarkeit des Objekts von seiner urbildenden Erkenntheit durch Gott herrührt und dass seine volle Wahrheit nur Gott bekannt ist (I, 51).

Volle Wahrheit meint dabei nicht nur das innere Sein und Wesen eines jeden; zu ihr gehört vielmehr auch deren überindividuelle Bedeutung. Darum lässt sich die Wahrheit eines Seienden nie allein an ihm – geschweige denn an seinem bloßen Ist-Zustand – gewinnen. (Der rechte Kritiker erkennt die Wahrheit eines Werkes so, dass er von ihm/ihr selbst her allfällige Schwächen oder Fehler zu benennen vermag.)

Das Wahrheits-Geschehen stellt sich damit als Ereignis eines wechselseitigen Zuvorkommens dar, beide dienen einander. Im Auge des Sehenden leuchten die Frühlings- und Herbstfarben eines Baums, er rauscht im Ohr des Hörenden, und seine Frucht entfaltet Duft wie Süße im Genießenden. Dient hier das Subjekt dem Objekt als Ort seiner Entfaltung (I, 64), so wird es andererseits eben in diesem Dienst erfüllt und bereichert. Es hat nie bloß sich, findet sich je schon auf- und eingenommen. Das Wort des Aristoteles, die Geistseele sei irgendwie alles, übernimmt der Aquinate präzisierend:¹⁰ Sie sei geboren, mit allem zusammenzukommen. Gerufen also zum *Mit- Sein*.

So aber beschreiben noch nicht ‚Richtigkeit‘, ‚Rechtheit‘ (*rectitudo*), ‚Gerechtigkeit‘ das gemäße Wahrheits-Verhalten. Man hätte von Liebe zu sprechen. Der Philosoph, bei dem man dazu über Bild und Bildsein in die Schule gehen sollte, ist der späte Johann Gottlieb Fichte.¹¹

¹⁰ *Thomas von Aquin*, De ver. I, 1: „aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima.“

¹¹ Das Folgende stützt sich auf: *J. Splett*, Person als Bild. Im Gespräch mit Johann Gottlieb Fichte, in: *P. Hofmann/A. Matena* (Hgg.), *Christusbild. Icon + Ikone*, Paderborn 2010, 63–72. Zu den Grenzen von Fichtes Denken des Bildes als „Durch“ und zur Notwendigkeit, es im Blick auf die absolute Güte des Absoluten weiterzudenken, siehe *F. v. Heereman*, *Selbst und Bild. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814)*, Amsterdam/New York 2010.

III. Person als Bild

1. Fichte geht es weniger um die Bilder, die wir haben oder malen, als um jenes, das wir sind. Oder genauer: das das Selbstbewusstsein ist. Dessen Struktur wird erstmals durch René Descartes erhoben: Im Zweifel angesichts der Welt der Bilder zeigt sich ihm als unbezweifelbar das Ich, „das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will ...“¹² Der Kern dieser geistigen Vollzüge ist ein Behaupten; sie behaupten sich selbst wie ihre Implikationen (eine Frage etwa fragt nicht bloß, sondern behauptet sich als Frage und behauptet, dass sie sinnvoll, berechtigt sei). Etwas behaupten aber bedeutet, einen Wahrheits-Anspruch erheben.

Und darin zeigt sich eine eigentümliche Umkehrbewegung: Im Anspruch auf Wahrheit erklärt der Sprecher, er unterstelle sich seinerseits dem Anspruch der Wahrheit („Wahrheit“ zugleich theoretisch [so ist es] wie praktisch [so sei es] verstanden). Einzig derart lässt sich überhaupt ein Wahrheits-Anspruch erheben. – So aber liegt im Anspruch auf Wahrheit als solchem schon das Einbekenntnis, dass er sich zu rechtfertigen habe. Das bloße Faktum seiner Anmeldung legitimiert ihn nicht. In ihm stellt sich das Denken also selbst in Frage – *im Licht der Wahrheit*.

Das ist keineswegs bloß gedacht, gar ausgedacht, sondern lebendig erfahren – wird doch das Ich sich seiner selbst im Selbst-Vollzug bewusst beziehungsweise vollzieht es wissentlich sich selbst: als kontingent, bedingt – im Licht des Unbedingten. In der religiösen Sprache heißt dies Unbedingte-Absolute Gott – ein Name freilich, mit dem sich unterschiedlichste Vorstellungen verbinden, innerhalb wie noch mehr außerhalb der Religionen, und bemerkenswerterweise vor allem unter akademischen Philosophen (oft schon durch den Gebrauch des bestimmten Artikels signalisiert). Dazu Reinhard Lauth:

Dieser Gott, dessen Idee in jeder Selbsterfassung des Denkens notwendig vorausgesetzt wird – und kein Denken ohne Selbsterfassung –, ist keine Fiktion oder – um Kant zu antizipieren – ‚regulative Idee‘, sondern das lebendige Licht, das sich als lebendiges Zeichen, als ‚nota impressa‘ im endlichen Denken kundgibt [...]. Nur wenn man Gott in dieser Weise als Licht erkennt, versteht man, was Descartes ... sagen will, andernfalls denkt man nur irgendein sehr vollkommenes Ding, nicht aber Gott.¹³

Die entscheidende Unvollkommenheit des denkenden Ich besteht darin, dass es nicht das Licht ist und so zwar (unauskömmlich) von ihm Zeugnis gibt, doch nie vollkommen. Dies hat in der Gegenwart vor allem Emmanuel Levinas immer wieder zur Sprache gebracht. Und immer wieder bezieht er sich dabei auf Platons Sonnengleichnis (im Staat) wie auf dessen Spitzenbestimmung des Guten als (509b) ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – jenseits der Seiend-

¹² Medit. II (23): Œuvres (*Ch. Adam/P. Tannery*), Paris 1897–1913, VII 28.

¹³ R. Lauth, Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes, in: *Ders.*, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1998, 1–23, 11.

heit.¹⁴ Am „jenseits“ liegt ihm, weil er Sein in der Perspektive von Baruch Spinozas *conatus entis* sieht: der Selbsterhaltung.¹⁵

In diesem Sinne unterscheidet er beim Streben (*appetitus*) des endlichen Ich vom Bedürfnis (*besoin*) nach dem erfüllenden Gut(en) das Verlangen (*désir*) nach besserem Gutsein, nach aufmerksamerer Antwort.¹⁶ Und in diesem Verlangen erscheint im Endlichen (*en fini*) das Unendliche (*in-fini*). Die Idee Gottes, das ist Gott in mir.¹⁷ Denn deren objektive Realität, wie in unwiderlegbarer Weise Descartes' Dritte Meditation bezeugt,¹⁸ ist nicht abgeleitet, sondern ursprünglich. Die Idee des Vollkommenen und des Unendlichen geht nicht auf die Verneinung des Unvollkommenen zurück.¹⁹

2. Diesen zwei-einen Erkenntnisvollzug nennt nun Fichte absolutes Wissen,²⁰ wobei es als Wissen gerade nicht das Absolute selbst ist, sondern eben dessen Bild. „Das Sein des Bildes aber ist, generell geurteilt, das Nichtsein des Seins [...]. Das Wissens-Bild ist Sichtbarmachung eines an ihm selbst niemals Ersichtlichen“ (Wolfgang Janke, 25). Und man sieht die Doppelgefahr dieser Situation: Wird über dem Erblickten dessen kontingent-situieretes Erblicken vergessen (in der alten Sprache: über dem *id quod* [dem unendlichen Was] der *modus quo* [das endliche Wie]), dann wird sich das Ich verabsolutieren; fixiert es sich auf seine unabstreifbare Perspektivität, das (Nur-)Für-es im Anblick des An-sich, dann wird sein Idealismus nihilistisch.

So oder so geht das Bild(= Erscheinung-)sein verloren. Hätte man darum am Bild selbst festzuhalten? Dagegen möchte ich zeigen, dass eben dies unabwendbar in den Doppelverlust führt. Das Bild ist nämlich „keine eigene Sache außer der Sache selber“, deren Bild es ist. „Bild ist die Sache selbst in der Wesensweise der Sichtbarkeit und des Erscheinens“.²¹ Darum aber ist das Bild zugleich gerade „nicht identisch mit der in ihm ersichtlichen Sache, sondern davon unterschieden und getrennt“ (ebd.).

¹⁴ Zum Beispiel *E. Levinas*, Jenseits des Seins oder anders, als Sein geschieht (*Th. Wiemer*), Freiburg i. Br./München 1992, 24.

¹⁵ Zum Beispiel *E. Levinas*, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz (*Th. Wiemer*), Freiburg i. Br./München 1985, 38 (*B. Spinoza*, *Ethica* III, prop. 7).

¹⁶ Zum Beispiel *E. Levinas*, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (*W. N. Krewani*), Freiburg i. Br./München 1987, 145 f.

¹⁷ Vgl. *E. Levinas*, Gott und die Philosophie, in: *B. Casper* (Hg.), Gott nennen, Freiburg i. Br./München 1981, 81–123, 96; sowie: *Ders.*, Über die Idee des Unendlichen in uns, in: *H. H. Henrix* (Hg.), Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott, Aachen 1984, 37–41. Siehe *J. Splett*, „In-Fini“ – Hinab ins Endliche, in: *LebZeug* 54 (1999), 6471.

¹⁸ Jenseits des Seins (Anmerkung 14), 274.

¹⁹ Totalität (Anmerkung 16), 48.

²⁰ Vgl. *J. Drechsler*, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955; *W. Janke*, Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970.

²¹ Sonst ergibt sich die Situation, die R. Magritte in seinem Bild „La condition humaine“ (1934) zeigt: Vor dem Fenster steht eine Staffelei; auf der Leinwand genau jener Landschafts-Ausschnitt, den sie verdeckt (*Torczymer* [Anmerkung 1], 156. – Man denke dagegen an das Zu- und Ineinander von Leib und Seele oder von Schriftzug und Bedeutung.

Ich lebt nur als Selbst-Bezug auf Licht und Sein (Fichte nennt es so auch das *Durch*²²). Es ist nicht das Sein, das es zeigt, und nichts Eigenes außer diesem. Dem entsprechend ist auch in der Gegenrichtung das gezeigte Sein kein Objekt außer ihm, „sondern nichts als das Nicht-Sichtbare im Sichtbarsein des Bildes“²³: Licht ist nicht für sich zu sehen; es leuchtet einzig im Beleuchteten auf.

Das Ich aber ist kein Gegenstand, auf welchen Licht fällt, sondern Freiheit. Es selbst bildet sich selbst zum Bild (bzw. – wie ich besser fände²⁴ – lässt sich bilden). Aber nicht, als würde es nun dadurch gegenständlich; ist doch, was an Bildern gegenstandhaft ist, gerade nicht das Bildhafte an ihnen. W. Janke:

Wissen als Bild eines Seins außer dem Bilde konstruiert nicht ein Verhältnis von zwei Seienden, der Sache und ihrem dinghaften Bilde, die nachträglich im Akte des Abbildens zusammenkommen [...]. Bildheit ist das Durch oder Durcheinander von Sache und Bild [...]. Das Wesen des Ich ist Sein des Bildes. So verstanden, lässt sich die Reflexion als der Akt aufklären, in dem das Ich als Bild auf ein Sein und Leben zurückgeht, das nicht Bild ist.²⁵

3. Bloße Bildheit freilich könnte solche Begründung nicht leisten. Was das Bild-sein von Ich und Freiheit ausmacht, ist vielmehr das (Selbst-)Bewusstsein dieses Seins. Geistige Erfahrung ist Wesenserfahrung; ihr begegnet nie bloß etwas, sondern stets auch das Was(-sein) dieses Etwas. Julius Drechsler: „Die Mitte der Lehre vom Bild ist die Lehre vom Bild des Bildes. [...] Erscheinung ist Erscheinung nur dadurch, dass sie Bild ihrer selbst ist, dass sie ein Bild ihrer selbst hat.“²⁶ – Derart erfasst das Ich sich selbst als Erscheinung. Doch nicht nur des Seins (das es, wie erwogen, nicht ist), sondern auch der Erscheinung – die es darum auch nicht eigentlich sein kann: „Das Ich ist Erscheinung und doch nicht die Erscheinung selbst als solche; es ist nur Bild der Erscheinung.“²⁷

Was beim ersten Hören paradox klingt, ist indes nichts anderes als die Konsequenz der Rede vom Bild-Bild und dürfte bei näherem Hinblick auf das Wesen von Erscheinung einsichtig werden. Ein *Abbild* schafft zwar seinen Gegenstand nicht; aber es stellt doch sein Konterfei her und dar. Eben-darum erscheint dieser auch nicht in ihm, sondern wird *in absentia* durch es vertreten, in Erinnerung gerufen. Nicht so beim Bild als Erscheinung. Es macht vielmehr auf die Weise sichtbar, dass – durch es und in ihm – das Er-

²² J. G. Fichte, Werke (1845/46; 1834/35), Berlin 1971 (im Folgenden einfach nur Band- und Seitenziffer), IX, 46: „Ich spreche mit Bedacht so, mache Präpositionen zu Substantiven, indem diese in der That das Anzuschauende genau bezeichnen, und die von der Gewohnheit abweichende Redeweise die Einbildungskraft eben befremden und aufregen soll.“

²³ Janke (Anmerkung 20), 29 f.

²⁴ Weil medial statt aktiv (Anmerkung 8). Tatsächlich handeln wir medial „aktiver, leistender“ als im Aktiv. Beleg: Lange bevor jemand, ermüdet, nicht mehr richtig reden kann, hat er schon nicht mehr vernünftig zuhören können.

²⁵ Janke (Anmerkung 20), 218 f.

²⁶ Drechsler (Anmerkung 20), 300.

²⁷ Drechsler (Anmerkung 20), 312.

scheinende selbst sich versichtbart. Nicht bloß das Erscheinende also wird nicht von ihm geschaffen, sondern ebenso wenig dessen Erscheinen. Vielmehr wird das Bild(-geschehen) vom Erscheinenden bewirkt: Es selbst erscheint – und ist derart im Bilde da. Das Bild aber dient dem Erscheinungsgeschehen.

Weiß nun das Bild um sich selbst, dann muss es nicht bloß um sein Erscheinung-(statt bloß Abbild-)sein wissen, sondern auch um sein Unterschiedsein von diesem eigentlichen (Selbst-)Erscheinen. Man sieht, wie sich das Durch bereichert: ein Leben in der Form des Durch, ein lebendiges Durch (IX, 46).

Gestützt auf derart fundamentale Bild-Einsichten wenden wir uns nun wieder jenen Bildern zu, die dies lebendige Bild seinerseits gestalten kann: menschlichen Bildern. Sie sind, was immer sie zeigen, auch Bild des Menschen, seiner selbst. Aber zugleich sind sie auch Bilder seiner Welt. Und nicht zuletzt Bilder des Bild(-sein)s als solchen.

IV. Bilder des Bildes

1. Bringen wir zuvor die Ontologie des Bilds auf den Begriff. Für es als Selbst-Ausdruck hat Karl Rahner die Benennung „*Realsymbol*“ eingeführt. „Real“, um der Redeweise „nur symbolisch“ zu begegnen. Symbol meint nicht ein äußeres Zeichen, sondern die Erscheinung einer Wirklichkeit, die zwar in einem anderen sich „äußert“ (also „entäußert“), doch in dieser „Äußerung“ sich selbst auswirkt („verwirklicht“) und gerade derart selber da ist. Symbol in diesem vollen Sinne²⁸ ist nicht der Verweis eines Seienden auf ein anderes Seiendes, und sei das Symbolzeichen noch so „sprechend“, gefüllt und „symbolträchtig“. Symbol ist vielmehr der Selbstvollzug eines Seienden im anderen: sein Sich-Ausdrücken, darin es selber wirkend erst zu sich selbst kommt und in neuem Maße wirklich wird. Insofern stellt Symbol gerade nicht nur eine Hälfte dar, „die sichtbare Hälfte eines Ganzen, dessen andere Hälfte abwesend oder unsichtbar ist“²⁹, sondern eben die Sichtbarkeit des Ganzen, das freilich diese seine Sichtbarkeit begründend übersteigt.³⁰ Ursymbol ist uns darum der menschliche Leib als Da-sein und

²⁸ Vgl. K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften ... IV, 275–311, 276–286; 290: „Das eigentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen.“

²⁹ *Benedictus <Papa, XVI.>/J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 1968, 67 f., unter Bezug auf Platons Symposion (191 d 3–5), wo Aristophanes uns (nach der Halbierung der Urmenschen durch die Götter) als Symbole von Menschen bezeichnet. Doch nicht die Bruchhälften des Rings oder Würfels (der „*tessera hospitalis*“) je für sich, erst beide zum Ganzen gefügt ergeben das Symbol, an dem sich die Gast- oder Geschäftsfreunde erkennen: So eben ist es Symbol der *Gastfreundschaft*.

³⁰ Das Symbol bleibt das Andere zum Symbolisierenden (und so Zeichen), das Symbolisierende jedoch ist zu ihm das umgreifend „Nicht-Andere“ (darin wird das Zeichen Symbol). Paradox erscheint diese Cusanische Kategorie des *Non-Aliud* nur einer dinghaft ontischen Betrachtung; vom Symbol ist jedoch personal und ontologisch zu reden.

Selbstvollzug von Symbol ist, nochmals enger genommen, sodann nicht die Erscheinung eines Einzel-Dings oder Individuums in einem anderen, sondern das Erscheinen und Sich-Auswirken eines übergreifenden Wesens. So erscheint jedes einzelne Tier als Symbol seiner Art, jeder Mensch (zumindest auch) als Symbol des Menschen, der beziehungsweise dessen Wesen nicht selbstständig existiert, sondern erst die Möglichkeit für das Ist von Menschen eröffnet und nur in ihnen erscheint.

In einem letzten Schritt ist Symbol schließlich (durch das bestimmte Wesen hindurch) erwirkende Gegenwart des Seins überhaupt. An allem und jedem kann einem das unvordenkliche Wunder aufgehen, dass überhaupt etwas ist und nicht nichts. So verstanden, wird das ganze Universum, im Konzentrat aber der Mikrokosmos Mensch, zu einem großen Symbol, zur sichtbaren Gegenwart.

Wessen? – Ein „Mannsbild“ (sein Pendant leider nur abwertend gebraucht) ist jemand, bei dem man des Mann-seins ansichtig wird (ohne dass er das Eben-/Abbild eines [Ur-]Mannes wäre). Und nun in der gezeigten Stufung von Erscheinungen, einer Kaskade gleichsam: Im Manns- wie Weibsbild erscheinen Mann und Weib, im Menschen der Mensch → das Geschöpf → sein Geschaffensein → das freie Schaffen des Schöpfers → dessen Götzen → Er selbst. In diesem Sinne hat Nikolaus von Kues den Menschen „Deus datus“ genannt, einen gegebenen Gott.³¹

2. Was aber bei Cusanus wie bei Rahner nicht so hervortritt, ist die Dialogik dieses Geschehens. Solcher Symbolvollzug geschieht nämlich grundsätzlich interpersonal. Person sagt nicht erst ihr ausartikuliertes Wort dem anderen zu. Ihr Wort, sich selbst artikuliert sie nur in diesem Miteinander. Man darf das Symbolgeschehen also nicht schlicht einsinnig fassen. Mein Wort ist nie isoliert nur das meine, sondern gleichursprünglich unseres – so dass und so wie dein Wort zugleich auch das meine: unser Wort ist. Nicht A oder B, sondern A und B erscheinen jeweils (wenn auch je anders) im Erscheinen von A oder B.

Ich gibt es einzig angesichts des Du, als Du dieses Ich. Wurde im Deutschen Idealismus das Du vom Ich als Mittel für die eigene Selbstvermittlung in Dienst genommen, so antwortet dem beim Aufbruch des personalistischen Denkens nach der Jahrhundertwende eine mehr oder minder übersteigerte Apriorität des Du. Tatsächlich aber handelt es sich um Gleichrangigkeit, um Kommunikation von – durchaus nicht Gleichen oder Ähnlichen, sondern auf jeweils ihre Wesens-Weise – Selben.

Die Monologik des Selbstausdrucks ist so auf einen dialogischen Austausch hin zu öffnen. Mit dieser Weiterung aber ist es noch nicht getan. War zunächst das anscheinend autarke Ich auf seinen Anfang als Du eines Du

³¹ De dato Patris luminum, Kap. 2. Philosophisch-Theologische Schriften (*L. Gabriel/D. u. W. Dupré*), Wien 1964–1966, II 654. – Ausführlicher zu diesem Bildgeschehen: *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken (1973), München ⁵2005, Kap. 6, 106–111.

gestoßen, so vertieft sich jetzt dieser Rückgang zur Frage nach Anfang und Ursprung des Wir. Dabei ist – anders als im grammatischen Alltagsverständnis – zunächst dieses „Wir“ keineswegs der Plural von „Ich“. Der heiße „Iche“ (wie so auch bei Fichte zu lesen). „Wir“ ist der Name für das Mit-eins von Ich und Du. – Mit-eins indes bedeutet mehr als nur ein Wechsel-Du. Der bloße In-einander-Blick schenkt noch kein Wir; zu dem kommt es erst im gemeinsamen Blick auf ein Drittes.

Clive Staples Lewis verehrt als seinen Meister den Schotten George MacDonald (1824–1905), Autor religiöser wie phantastischer Literatur für Erwachsene und Kinder. In dessen großem Jugendroman *At the back of the north wind* erklärt die schöne Dame Nordwind (der Tod) dem kleinen Diamant, was ein Dichter sei:³² „ein Mann, der sich über etwas freut und nun versucht, andere Menschen an seiner Freude teilnehmen zu lassen – A poet is a man who is glad of something, and tries to make other people glad of it too.“ – ‚Poet‘ heißt wörtlich ‚Macher‘ (schon Platon spricht an,³³ dass man den Namen einigermaßen willkürlich auf die Dichter beschränkt hat). Hier sei das Wort wieder wörtlich genommen: im Blick auch auf Werke der bildenden Kunst.

Der Künstler malt seine Bilder nicht nur, sondern er stellt sie aus. Und Ausstellungen sind zumindest triangulär. Paul Celan hat von seiner für viele so hermetischen Dichtung in Darmstadt erklärt: „Das absolute Gedicht [...], das kann es nicht geben.“ Er nennt das Gedicht ein (wiewohl oft verzweifelt) Gespräch. An Hans Bender schrieb er: „Ich sehe keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Händedruck und Gedicht.“³⁴ Was hindert daran, sein Wort auch für Bilder gelten zu lassen?

3. Triangulär sind Ausstellungen, insofern dort jemand jemandem etwas zeigt. Das gilt für jegliche Präsentation von Gegenständen oder Abläufen, Geschehnissen. Wie aber, wenn jemand nicht bloß Sammelstücke vorzeigt oder Kunststücke vorführt, sondern Kunstwerke vor Augen stellt?

Anders als in der bekannten und verdienstvollen Taschenbuchreihe des S. Fischer-Verlags sei hier klar unterschieden zwischen *Kunststück* und *Kunstwerk*. Um es mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu sagen: In der Kunst geht es weder um einen (verdoppelnden) Nachbau von Realem als solchem noch um dessen kunstvolle Vorspiegelung. Abgesehen davon, dass bei diesem Wettstreit mit der Natur die Kunst „das Ansehen eines Wurms erhält, der es unternimmt, einem Elefanten nachzukriechen“, wie er sich drastisch ausdrückt,³⁵ bleibe für beides „nichts als das Vergnügen an dem Kunststück übrig, etwas der Natur Ähnliches hervorzubringen“.

³² Hinter dem Nordwind (übersetzt von S. Gräfin Schönfeldt), Wien/München 1981, 51.

³³ Symposion 205c.

³⁴ P. Celan, Gesammelte Werke, Frankfurt am Main 1983, III, 198 f. und 177.

³⁵ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Ästhetik, Werke in 20 Bänden (E. Moldenhauer/K. M. Michel), Frankfurt am Main 1970, 13, 65.

Zudem verdiene die Wirklichkeit selbst, die dort nur „vorgetäuscht“ wird, streng genommen ihrerseits den Namen „Wirklichkeit“ nicht. Im sinnlichen Verhältnis drängt der Trieb „eben dahin, diese [scheinbare] Selbstständigkeit und Freiheit der Außendinge aufzuheben und zu zeigen, dass dieselben nur da seien, um zerstört und verbraucht zu werden“, in einem Verzehr, der mit ihnen auch die Begierde auslöscht.³⁶

Im Kunstwerk jedoch

ist das Sinnliche [...], das] Dasein der Naturdinge zum bloßen *Schein* erhoben [...]. Das Sinnliche im Kunstwerk ist selbst ein ideelles, das aber, als nicht das Ideelle des Gedankens, zugleich als Ding noch äußerlich vorhanden ist. Dieser Schein des Sinnlichen nun tritt für den Geist, wenn er die Gegenstände frei sein lässt, [...] als die Gestalt, das Aussehen oder als Klängen der Dinge auf [...].

Die Kunst bringt deshalb von seiten des Sinnlichen her absichtlich nur eine Schattenwelt von Gestalten, Tönen und Anschauungen hervor, und es kann gar nicht die Rede davon sein, dass der Mensch, indem er Kunstwerke ins Dasein ruft, aus bloßer Ohnmacht und um seiner Beschränktheit willen nur eine Oberfläche des Sinnlichen, nur Schemen darzubieten wisse. Denn diese sinnlichen Gestalten und Töne treten in der Kunst nicht nur ihrer selbst und ihrer unmittelbaren Gestalt wegen auf, sondern mit dem Zweck, in dieser Gestalt höheren geistigen Interessen Befriedigung zu gewähren, da sie von allen Tiefen des Bewusstseins einen Anklang und Wiederklang im Geiste hervorzurufen mächtig sind. In dieser Weise ist das Sinnliche in der Kunst *vergeistigt*, da das *Geistige* in ihr als versinnlicht erscheint.³⁷

Mit einem Wort: Schein als Schein ist Erscheinung. – Frei von blickverschleiender Getriebenheit aber sind Bildner und Betrachter nun frei zur Aufmerksamkeit für das sich Zeigende selbst in seiner Wahrheit. Bilder bedeuten, verweisen. Der Künstler zeigt nicht bloß Elaborate, sondern Symbole; weniger Spiegel (von denen im „Zeitalter des Narzissmus“ immerfort die Rede ist³⁸) als Fenster; weniger Funde als Fragen.

Was aber zeigt sich? – Das Gestaltete in seiner Eigenwirklichkeit samt den Bezügen, die von ihm aus über es hinaus verweisen. Näherhin zeigt diese Wirklichkeit sich in jener Kaskadenstufung des Was, die zuvor am Symbol skizziert worden ist. Hegel selbst indes, in seiner nach-kantischen Situation, liegt nicht so sehr am Dargestellten oder dem damit Gemeinten als vielmehr daran, dass im Kunstgeschehen der Zusammenklang von Subjekt und Objektivität offenbar wird – die Übereinkunft von Freiheit und Natur, Vernunft und Wirklichkeit.³⁹

³⁶ Hegel (Anmerkung 35), 57.

³⁷ Hegel (Anmerkung 35), 59 f.

³⁸ C. Lasch, *Das Zeitalter des Narzissmus*, Steinhausen 1980. Beziehungen werden vor allem als Spiegelungen beschrieben, wechselseitig oder letztlich doch monologisch? (So schon Sokrates' Vorschlag für den Ineinander-Blick im *Alkibiades I*, 132d–133b). Exemplarisch zwei Titel: J. Baltrušaitis, *Der Spiegel. Entdeckungen, Täuschungen, Phantasien*, Gießen 21996; H. Nibbrig, *Spiegelschrift. Spekulationen über Malerei und Literatur*, Frankfurt am Main 1987. – Fenster: „Fenêtre, toi, ô mesure d'attente ...“: R. M. Rilke, *Sämtliche Werke (E. Zinn)*, Wiesbaden/Frankfurt am Main 1955 ff., 2, 549. – Das Motto des Beitrags stammt aus dem Gedicht *Die uns ansehen*, in: L. Steinherr, *Hinter den Worten die Brandung. Gedichte*, München 2003, 40.

³⁹ Ausführlicher: J. Splitt, „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist

V. Erscheinung als Wahrheits-Geschehen

1. Für Hegel erschien das Absolute in der Kunst, blieb aber zugleich auch verborgen, weil das Medium des Sinnlichen ihm nicht entsprach. Vollends da war es erst im Denken, als Geist, das heißt: bei *sich*. Auch für Martin Heidegger erscheint (jetzt nicht: das Absolute, sondern, mit Friedrich Hölderlin gesagt) das *Heilige* im Werk, und ebenso bleibt es nach ihm auch verborgen. Aber dies nicht darum, weil es noch nicht bei sich wäre. Man könnte in bestimmter Hinsicht eher sagen: gerade weil es bei sich ist, noch nicht bei uns. – Zwar gibt es auch hier ein „Noch nicht“; doch es bezieht sich gerade nicht auf das Ende der Verborgenheit, sondern auf deren noch ausstehendes „wahres Dasein“, also auf das Ende der Verborgenheit der Verborgenheit selbst.

Im Kunstwerk erscheint zunächst nicht eine Idee, sondern das dargestellte Seiende selbst, und damit alles, was ist. „Je einfacher und wesentlicher nur das Schuhzeug, je ungeschmückter und reiner nur der Brunnen in ihrem Wesen aufgehen, umso unmittelbarer und einnehmender wird mit ihnen alles Seiende seiender.“⁴⁰ So aber lässt das Werk „Unverborgenheit als solche“ geschehen, und dies ist Schönheit. „Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne.“⁴¹

In dieser Bestimmung ist das Scheinen nicht nur nicht das platonisch-hegelsche Erscheinen der Idee (vielmehr eines bestimmten und alles Seienden, das darin als es selber aufgeht); es hat überhaupt keinen Genitiv bei sich; es steht nämlich nicht mehr als Erscheinen irgend eines Erscheinenden im Blick (so sehr es das als Erscheinen stets ist), sondern als es selbst, als solches: „Unverborgenheit als solche“.⁴²

Im Bild erscheint also nicht nur das Seiende in seiner Einzelheit und vielfältigen Bezüglichkeit, sondern zuvor und eigentlich erscheint – und dies ist Heideggers Thema – das Erscheinen als solches (das wir zumeist, fasziniert vom Gezeigten, übersehen). Dies Erscheinen aber kann seinerseits nicht als Erscheinendes erscheinen, sondern nur, indem es – anderes – *erscheinen lässt*. Und das Eigene der Kunst ist es, dieses Aufgehen (des Seienden), das – in unterschiedlicher Weise – überall und stets geschieht, wo etwas da ist, *als* Aufgehen „ins Werk zu fügen“. *Als* Aufgehen, das heißt: als Aufgehen-gelassen-Werden (Entborgenwerden) des Aufgehenden, und das heißt nochmals: als Aufgehen-Lassen (Entbergen – durch wen?).⁴³

vernünftig“. Zur Begegnung mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), in: *LebZeug* 65 (2010), 209–224.

⁴⁰ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1963, 44.

⁴¹ Heidegger (Anmerkung 40), ebd.

⁴² Heidegger (Anmerkung 40), ebd.

⁴³ Das liegt dem „Sehen des Sehens“ (*Földenyi* [Anmerkung 4: 157]) voraus; und das meint wohl auch J. Rauchenberger mit dem Sichtbarwerden-Lassen der „Unsichtbarkeit der Sichtbarkeit“ (Anmerkung 4: 242).

2. Dass wir in diesen Reflexionen nicht mit Abbildern zu tun haben, ist wohl zur Genüge geklärt. Erst recht kann es darum nicht – ich erlaube mir, auch Hans Belting zu widersprechen⁴⁴ – um „Abbilder der Abwesenheit“ zu tun sein – so sehr tatsächlich in gegenstandslosen Bildern Abbilder abwesend sind. Gegen Ende des Symposions⁴⁵ spricht Belting selbst von Präsenz. Das Wort hat er für den Titel der englischen Ausgabe seines Buchs *Bild und Kult* gewählt, zur Wiedergabe von „Kult“.

Doch möchte ich nicht missverstanden werden. Keineswegs führe ich einen Kreuzzug gegen das Abbild.⁴⁶ Es geht nicht im mindesten darum, hier die eine Zeit lang abgetane Gegenständlichkeit von neuem zu verdächtigen. Den Streit mit seinen gegenseitigen Verdikten aus der Mitte des vergangenen Jahrhunderts (auch und gerade bezüglich sakraler und kirchlicher Kunst) wärme ich nicht auf.⁴⁷ Statt ontisch-kategorialer Dispute stehen hier ontologisch-transzendente Sachverhalte im Blick. Bei den großen gegenständlichen Werken sind die Abbilder ganz ohne Frage Bilder: Offenbarungen. Und die gelten nicht bloß den konkreten Sujets. Raffael etwa zeigt in einer Madonna nicht allein die jungfräuliche Gottesmutter, sondern zugleich die „Taten und Leiden des Lichts“ (Goethe) sowie Geheimnisse zwischen Formen und Farben, mit denen in ärmeren Zeiten Maler wie Wassily Kandinsky oder Piet Mondrian genug zu tun haben – sie selbst wie auch ihr Publikum. Doch schließe ich mich Gottfried Boehm an, im Blick auf die Allgegenwart von Bildern, die „sich als eine Art Double der Sache darbieten“:⁴⁸

Abbilder sind zweifellos die verbreitetsten Bilder. Ein erheblicher Teil ihrer öffentlichen Präsenz (im Fernsehen, in Photos, Reklamen, Katalogen etc.) dient diesem Zweck. Es ist leicht einzusehen, dass der sekundäre Status des Abbildes das Bildverständnis schwer behindert.

Diese Behinderung mag sich durchaus in zwei Richtungen auswirken: näherliegend dahin, dass die Menschen Bilder nur als Abbilder zur Kenntnis nehmen, beurteilen, schätzen. Sie kann indes auch dazu führen – wir kommen auf den ersten Denkschritt zurück –, dass die Absage ans Abbild mit der Idolisierung der Bilder endet: *L'art pour l'art* statt *l'art pour l'homme*.⁴⁹

⁴⁴ Hans Belting in der Gesprächsrunde *Die Ortfrage der Bilder*, in: *Ders.*, Zum Anlass der Ausstellung „Hanns Kunitzberger, Die Orte der Bilder“. Symposium, Wien 2007, 24.

⁴⁵ *Belting* (Anmerkung 44), 94.

⁴⁶ Sehr wohl gegen den Sprachgebrauch der Theologen, die wie selbstverständlich von der *Gottesbildlichkeit* des Menschen reden, statt ihn als *Gottesbild* und Gottes-Statue zu denken. *N. Lobfink*, Die Gottesstatue, in: *Ders.*, Im Schatten deiner Flügel, Freiburg i. Br. 1999, 29–48. Einen Spitzenpunkt solcher Sprachschlamperei bietet die Einheitsübersetzung Kol 1,1, wo sie Christus „Ebenbild des unsichtbaren Vaters“ nennt.

⁴⁷ So las man damals in einem ausdrücklich vermittelnden Buch: *H. Lützelner*, Abstrakte Malerei. Bedeutung und Grenze, Gütersloh 1967: „Abstrakte Bilder führen uns zu Meditationen; sie erstreben eine solch enge Verflechtung von Werk und Betrachter.“ – „Gegenständliche Bilder dagegen sind in sich geschlossen und abgeschlossen. Wir blicken auf sie wie auf eine andere Welt. Die ist fest gefügt in der Landschaft, den Dingen, den Figuren und ihrer Beziehung aufeinander“ (179, 178).

⁴⁸ *G. Boehm* (Hg.), Was ist ein Bild?, München 21995, 16 f.

⁴⁹ Hilfreich mag hier gerade ein Beispiel aus der Gegenständlichkeit sein: C. Monets Bild von

3. Dabei kennt diese Idolisierung zwei Gestalten. Näherliegend ist die Vergötzung von anschaulich Endlichem: einem Gegenstand, einer Person oder Gruppe, der Nation, der Menschheit ... bis hin zu „Mutter Erde“ und dem Kosmos.⁵⁰ Doch auch Gott kann vergötzt werden – indem man das Absolute *totalisiert*.⁵¹ Was damit gemeint ist, machen wohl am besten Sätze Karl Rahners deutlich:

Der wahre Gott ist nicht jener, der tötet, um selber lebendig zu sein. Er ist nicht „das Eigentliche“, das vampyrartig die Eigentlichkeit der von ihm verschiedenen Dinge an sich zieht und gewissermaßen aussaugt; er ist nicht das esse omnium.⁵²

Dazu muss ich nochmals auf Földényi eingehen.⁵³ Vor beziehungsweise in ungegenständlichen Bildern kann man tatsächlich die raum-zeitliche Orientierung verlieren. (Barnett Newman wollte das beim Betrachter durch Abstandslosigkeit erzwingen.) Zu Recht setzt Földényi sich von Friedrich Nietzsche ab, der damit das „Fehlen Gottes“ assoziiert.⁵⁴ Aber dann geht er nicht bloß zu Caspar David Friedrich zurück (im Gefolge Robert Rosenblums?⁵⁵), sondern übernimmt obendrein die Friedrich-Erfahrung des unglücklichen Heinrich von Kleist.⁵⁶

Der sah sich von Kant der Realität der Dinge beraubt und traf nun auch bei Friedrich auf diese Verlorenheit von Welt und Ich. Aber welche ungegenständlichen Bilder schneiden dem Betrachter das Augenlid weg? Wo findet er sich als einsamer Mittelpunkt im einsamen Kreis?⁵⁷ Geht von den Farbfeldern eines Marc Rothko (1903–1970), Ad Reinhard (1913–1967), Gotthard Graubner (* 1930) wie bei Kunitzberger (* 1955) nicht das Gegenteil derart grausiger Gewaltsamkeit aus, welche schließlich ihr Ziel (als offenbar einzig mögliche Erfüllung von Mit- und Wir-Sein) im Doppelsuizid gefunden hat?

Die genannten Maler haben sich auch persönlich geäußert. Doch sei jetzt nur auf Kunitzberger eingegangen. Nicht als Künstler – da gibt es nur zu

Camille auf dem Totenbett 1879). Dazu: G. Busch, Claude Monet „Camille“. „Die Dame im grünen Kleid“. Vom Realismus zum Impressionismus (C. F. v. Siemens Stiftung, Themen XXXI), München 1981, 35 f. G. Clemenceau berichtet von einem Reue-Bekenntnis des Künstlers vor diesem Bild.

⁵⁰ M. Scheler: „Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen“: *Ders.*, Vom Ewigen im Menschen, in: Gesammelte Werke 5, Bern 1954, 261–264, 261.

⁵¹ E. Przywara hat dafür – in Abhebung vom „Pantheismus“ – eine Prägung R. Ottos aufgenommen: „Theopanismus“. E. Przywara, Religionsphilosophische Schriften (*H. U. v. Balthasar*), Einsiedeln 1962, II 351 f.

⁵² K. Rahner, Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956 u. ö., 53.

⁵³ Anmerkung 4.

⁵⁴ Földényi (Anmerkung 4), 157.

⁵⁵ Vgl. R. Rosenblum, Die moderne Malerei und die Tradition der Romantik. Von C. D. Friedrich zu Mark Rothko (London 1975), München 1981.

⁵⁶ Földényi (Anmerkung 4), 158. Siehe *H. v. Kleist*, Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft, in: *Ders.*, Sämtliche Werke und Briefe (*H. Sembdner*), München 1984, II, 327 f.

⁵⁷ Schon gar nicht in Bildern, die dennoch sogar einen Gegenstand darstellen wollen – freilich „durch dessen vollkommene Abwesenheit“ (*H. Kunitzberger*: Anmerkung 4: 97).

schaufen –, sondern als Interpret seiner selbst.⁵⁸ – Bilden Beschreibungen ab? Dazu drängt sich mir bereits die Frage auf, ob dies das eigentliche Amt der Sprache sei, statt vielmehr An- und Aufruf. (Darum geschieht ihr Unrecht, wenn Dichter wie Liebende sich über ihr Versagen ereifern. Nicht erst mystische Erfahrungen sind unbeschreiblich, sondern bereits jede Farbe. Sprachlich lassen sich allein Erfahrungen erinnern: grasgrün, lind-, moos-, jadegrün und so fort.)

Stellt sodann Ähnlichkeit einen Wahrheitswert dar? Ist der nicht an Behauptungen geknüpft? Bilder indes behaupten so wenig, wie sie verneinen; sie zeigen. Die prägnanten Notate Kunitzbergers zu den Grenzen und der Fragwürdigkeit der Verähnlichungs-Absicht im Abbild-Prozess (traditionell sprach man von *adaequatio* = Angleichung) kommen m. E. ganz mit dem hier unter I. Bedachten überein. Warum dann aber ein „Abbild ohne Ähnlichkeit“ noch Abbild nennen?

Das erinnert an eine bedeutsame theologische Klärung: das Diktum des IV. Laterankonzils (1215), wonach sich zwischen Schöpfer und Geschöpf keine noch so große Ähnlichkeit angeben lasse, ohne dass zwischen ihnen noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.⁵⁹ Wozu sich mir dieselbe Frage stellt: Warum dann noch von Ähnlichkeit reden?

Muss der Verlust der Ähnlichkeit „Enttäuschung“ heißen? – Außer man liest das Wort im buchstäblichen Sinn: Ent-Täuschung. Wir brauchen sehr wohl auch, wie angemerkt, Beschreibungen, und nicht allein bei Fahnungsbildern (wo im Übrigen Phantombilder mehr helfen als Verbal-Umschreibungen). Die aber dienen der Suche nach Abwesenden.

Im Bild jedoch herrscht, haben wir erwogen: Gegenwart.⁶⁰ Gegenwart von Gegenständen, von Personen und Geschehnissen. Und Gegenwart klingt doch auch im Wort „Darstellung“ an: Gegenwart des Sich-Zeigenden; mehr noch: seines Sich-Zeigens, zuletzt: des Gegebenseins solcher Präsenz. Solche Bilder sind tatsächlich ohne Sprachlichkeit, wenn man darunter Beschreibung und „Reden-über“ versteht.⁶¹ Aber mir liegt daran, in derlei nicht das wahre Sein und Wirken von Sprache zu sehen (pathetisch gesagt: um ihrer Ehre willen⁶²). „Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele

⁵⁸ Vgl. *H. Kunitzberger*, abbild, in: *Orte* (Anmerkung 4), 50 f.

⁵⁹ Vgl. *H. Denzinger*, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von *H. Hoping* herausgegeben von *P. Hünermann*, Freiburg i. Br. [u. a.] ³⁷1991, Nr. 806: „... quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“

⁶⁰ Erinnert sei an: *G. Steiner*, *Real Presences* (1989), *Von realer Gegenwart*, München 1990, samt dem Sturm, den das Buch ausgelöst hat.

⁶¹ Siehe *R. M. Rilke*, *Bildnis* (SW [Anmerkung 38], 3, 702):

Ich bin ein Bild.

Verlangt nicht, daß ich rede.

⁶² *J. Splett*, *Liebe zum Wort*. Gedanken vor Symbolen, Frankfurt am Main 1985; *ders.*, *Religion lebt im Wort*. Das Unsagbare verbietet Nichtssagendes, in: *IKaZ Communio* 28 (1999), 35–47.

nicht mehr.⁶³ – Beschreiben kann sich das „individuum ineffabile“ in der Tat nicht. Aber sich aussprechen kann das Ich – und wird das ihm geschenkt, spricht es sich jemand zu. „Sprich, damit ich dich sehe“, soll Sokrates zu einem jungen Mann gesagt haben.⁶⁴

In solchem Ineinander-Blick, wo man eben nicht im Auge des Gegenüber das eigene Spiegelbild sucht, sondern das Du, doch auch und einzig so sich (statt gespiegelt) erblickt sieht,⁶⁵ geschieht wechselseitiges Erkennen: Dasein für einander.

Hier kommt die Sprache zu sich – indem Menschen zueinander kommen. Und indem die Sprache zu sich selbst kommt, mündet sie in Schweigen. Damit laufen die Linien wieder zusammen. Denn beredtes Schweigen herrscht ja auch – jenseits der Abbildungen – im Raum der Bilder.

* * *

Anruf, Anfrage, Anspruch erwarten kein Echo, sondern Antwort. Die soll nicht ähnlich sein (im Grenzfall: gleich), sondern passend, entsprechend (wie – bei allen sekundären Ähnlichkeiten – ein Schlüssel zum Schloss). Ebenso sind Symbole nicht ähnlich oder Namen: sondern erhellend und treffend. Nicht anders verhält es sich beim Bild.

Ausgangspunkt unseres Denkwegs war das Bilderverbot: religiös, begründet in der Gottbildlichkeit des Menschen. – So war später auch von Gott die Rede.⁶⁶ Doch sollte man sich hüten, die Kunst als solche zu sakralisieren – am Ende pseudoreligiös⁶⁷ (so sehr das neuzeitliche Bürgertum die „seelische Erhebung“⁶⁸ aus der Kirche in Museen und Konzertsäle verlegt).

Auf die bekannte Klarstellung Paul Klees hin, Kunst gebe nicht das Sichtbare wieder, sondern mache sichtbar,⁶⁹ lässt sich fragen: Was? Die Antwort lautet: alles (einschließlich des Sichtbarwerdens selber) – *außer Gott* (bewusst hier gegen eine große Tradition, vom „Gnadenstuhl“ bis zur Sixtindecke, in Berufung auf Ex 20,4; Dtn 5,8)!

⁶³ F. v. Schiller, Sämtliche Werke (G. Fricke/H. G. Göpfert), München 51973, I, 31.

⁶⁴ Apuleius, flor. 2.

⁶⁵ Vgl. Augustinus, Sermo LXIX 3: „Hoc enim bonum est, videntem videre.“

⁶⁶ Gleich eingangs wurde geklärt, dass es nicht um die unersetzliche Metaphorik religiösen Sprechens zu tun ist; doch meint das biblische Verbot sogar (anders als ständig zu lesen) nicht einmal Gott selbst in seiner Unsichtbarkeit. Es zielt vielmehr gerade auf Götter und Götzen: H. Dohmen/Th. Sternberg (Hgg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg 1987; Ch. Dohmen, Das Bilderverbot, Frankfurt am Main 21987.

⁶⁷ Vgl. J. Splett, Religion, in: Staatslexikon (Görres-Gesellschaft), Freiburg i. Br. 71988, 4, 792–799, besonders 796 f.

⁶⁸ Nach dem ins Grundgesetz (Art. 140) inkorporierten Art. 149 der Weimarer Reichsverfassung: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.“

⁶⁹ Sie eröffnet seinen Beitrag zu K. Edschmids Sammelband „Schöpferische Konfession“ (Berlin 1920): P. Klee, Schriften. Rezensionen und Aufsätze (Chr. Geelhaar), Köln, 1976, 118.

Die Bilder mögen Gegenstände zeigen oder nicht; was sie in jedem Falle zeigen, ist – und darin liegt ihr Wesens-Dienst – jeweils die Welt (ungegenständlich, unabbildbar). Die Welt, in welcher Dinge, Sachverhalte ebenso wie Menschen, einander begegnen.⁷⁰ Das gilt von einer Teeschale aus Japan, einem Lautenstück wie *Greensleeves* bis zu den in einer Ausstellung uns ansprechenden Gemälden.

Im Aufgang einer solchen Welt aber trifft den Betrachter die Frage nach seinem eigenen Ort.

⁷⁰ Dazu sei schließlich wenigstens anmerknungsweise notiert, dass solche Versichtbarung ebenso gegensätzlich zu Klee formuliert werden kann. War die europäische Kunst seit dem 17. Jahrhundert „Illusionskunst“ (Zentralperspektive, Stuck-Marmor, Trompe-l’œils ...) und hat sie damit „den Weg zur Virtualisierung der Realität gebahnt“ (*R. Spaemann*, Schritte über uns hinaus II, Stuttgart 2011, 214 [Wirklichkeit als Anthropomorphismus]), so unternimmt sie es heute, „die Kostbarkeit des Seins darzustellen“. Im Blick etwa auf den von W. de la Maria in Kassel versenkten Metallstab, sichtbar von ihm nur eine kleine silberne Scheibe, schreibt Spaemann (215): „Die Kunst macht etwas unsichtbar, damit es als wirklich erinnert wird [...]. Nur als unsichtbare ist die Wirklichkeit unzerstörbar.“

Und auch dieses Programm (der Illusions-Vorwurf übrigens wohl überspitzt [273–277, 300, 343–347]) steht in einer Tradition:

Erde, ist es nicht dies, was du willst: *unsichtbar*
 in uns erstehn? – Ist es dein Traum nicht,
 einmal unsichtbar sein? – Erde! *unsichtbar!*

Rilke, Die neunte Elegie (SW [Anmerkung 38], 1, 720. An seinen Übersetzer W. Hulewicz schreibt er (13. XI. 1925): „Wir sind die Bienen des Unsichtbaren. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l’accumuler dans la grande ruche d’or de l’Invisible“ (Briefe [*K. Altheim*], Wiesbaden 1959, 898). – Das christliche Wort dafür wäre: Verklärung.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
 Hermann-Herder-Str. 4
 D-79104 Freiburg im Breisgau
 Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
 E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 3 · 2011

ABHANDLUNGEN

Hans-Ludwig Ollig S. J.

Quo vadis Metaphysik?

321

Jörg Splett

Erscheinung: Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Bild-Gedanken

342

Andrea Colli

Intellectus agens als *abditum mentis*. Die Rezeption Augustins
in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg

360

Dagmar Kiesel

Wille und Personalität. Zum Konzept personaler Identität
bei Augustin (Conf. VIII) und Harry G. Frankfurt

372

BEITRÄGE

Erbard Kunz S. J.

Christlicher Glaube – Einheit im Gegensatz. Ein Durchgang durch
Simon L. Franks Werk „Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen“

404

Albert Raffelt

Eine Ehrenrettung für die Port Royal-Ausgabe der *Pensées* von Blaise Pascal

414

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.

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main

Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG S.J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. JÖRG SPLETT Isenburgring 7
63069 Offenbach
E-Mail: Splett@em.uni-frankfurt.de

DR. ANDREA COLLI Via F. Confalonieri, 29
I-2014 Milano
E-Mail: andreacolli@web.de

DR. DAGMAR KIESEL Friedrich-Alexander Universität
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich „Philosophie der Antiken
und Arabischen Welt“
Institut für Philosophie
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@phil.uni-erlangen.de

PROF. DR. ALBERT RAFFELT Schulstraße 15
79111 Freiburg i. Br.
E-Mail: albert.raffelt@ub.uni-freiburg.de

PROF. DR. ERHARD KUNZ Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: erhard.kunz@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Intellectus agens als abditum mentis

Die Rezeption Augustins in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg

VON ANDREA COLLI

1. Einleitung

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts deklarierte Engelbert Krebs Dietrich von Freiberg als „einen augustinischen Neuplatoniker“¹, und viele der folgenden Forschungen übernahmen diese Meinung.² Die Hypothese fand hingegen keinen Anklang bei Kurt Flasch und anderen zeitgenössischen Forschern.³ Sie halten die Verwendung Augustins in der Philosophie Dietrichs meistens für einen „konventionellen“ Rückgriff. Darüber hinaus betrachtet man die Augustinzitate als implizite Hinweise auf die umstrittenen Thesen arabischer Denker. Da es nach der Verurteilung von 1277 tatsächlich riskant war, die arabischen Quellen direkt zu zitieren, avancierte der Umweg über die Philosophie Augustins zu einer sicheren und impliziten Methode, die Schriften von Avicenna und Averroes zu benutzen, ohne kritisiert zu werden. Deshalb ist nicht immer eindeutig zu entscheiden, ob die augustinischen Schriften um ihrer selbst willen zitiert wurden oder ob sie hingegen arabisch-peripatetische Ideen transportieren sollten.

Beide Hypothesen können jedoch nicht die zahlreichen augustinischen Zitate in den Schriften Dietrichs von Freiberg erschöpfend erklären, besonders jene in Bezug auf spezifische Probleme. Einerseits ist es unhistorisch, die Philosophie Dietrichs als „Augustinismus“ zu betrachten, weil die peripatetische Tradition von wesentlicher Bedeutung in seinen Schriften ist; andererseits darf man den philosophischen Wert der Verwendung Augustins nicht unterschätzen.

Die Debatte um die Rezeption Augustins in den Schriften Dietrichs von Freiberg ist daher zu komplex und offen, um eine umfassende Analyse des Problems durchzuführen.⁴ Die vorliegende Forschungsarbeit beschränkt sich deshalb darauf, die augustinische Präsenz in Rahmen eines bestimmten Aspekts der Philosophie Dietrichs hervorzuheben – in seinem noetischen Denken. Nach einer kurzen Vorbemerkung über die Grundlage der Intel-

¹ E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vrberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, herausgegeben von C. Baesumker, Band 5, Heft 5–6, Münster 1906.

² Die Interpretation von Krebs ist kein Einzelfall; diese These wird auch von Etienne Gilson und Friedrich Stegmüller vertreten. Vgl. dazu auch P. Mazzarella, *Il neoplatonismo di Teodorico di Vrberg*, Napoli 1972.

³ Siehe dazu K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt am Main 2007, 49–56.

⁴ Vgl. dazu A. Colli, *Tracce agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg*, Marietti 1820, Milano–Genova 2010.

lekttheorie Dietrichs (2) wird die Aufmerksamkeit auf die Verwendung zweier bestimmter augustinischer Begriffe, *relatio essentialis* (3) und *abditum mentis* (4), gerichtet werden.

2. Vorbemerkungen: Vom *intellectus constituens* zu den noetischen Werken

Für eine eingehende Erfassung des Beitrags der Philosophie Augustins zur noetischen Analyse Dietrichs ist es notwendig, einige Vorbemerkungen über die Grundlage seines Denkens zu machen. *De origine rerum praedicamentarium* stellt das erste Werk Dietrichs dar. Obgleich die offene Debatte über die Datierung des Textes eine präzise Bestimmung des Themas erschwert, kann man sicher behaupten, dass es sich um ein Werk von kategorialer Ontologie handelt; denn die Analyse der *res praedicamentales* und die zahlreichen Hinweise auf die peripatetische Philosophie weisen keine besondere Originalität der Behandlung Dietrichs auf, sondern stehen interessanterweise in Kontinuität mit den Überlegungen Heinrichs von Gent oder Gottfrieds von Fontaines.⁵ Dennoch bildet die Idee des *intellectus constituens*, die Dietrich im letzten Teil seines Werkes einführt, eine Besonderheit seines Denkens.

Est autem et aliud genus apprehensionis, cuius ratio non consistit in moveri ab aliquo obiecto, sed in essendo aliquam formam simplicem, quae sit cognitionis principium in eo, quod determinantur propria principia ipsi obiecto, ex quibus constituatur secundum propriam rationem obiecti et quo cognoscibile sit. Et haec virtus apprehensiva est intellectus, qui secundum hunc modum habet modum et rationem causae respectu sui obiecti.⁶

Es handelt sich um ein vieldiskutiertes Thema, das hier unmöglich in der gebotenen Kürze abgehandelt werden kann.⁷ Es gilt jedoch zu unterstreichen, dass Dietrich einen besonderen Begriff des Intellekts vorstellt, der die Grundlage seiner Intellekttheorie bildet.⁸ Das wesentliche Problem besteht darin, nicht nur die Modernität des Begriffs zu betrachten, sondern auch seine Quellen zu bestimmen, wobei die Behandlung der kategorialen Ontologie nicht mehr den Schwerpunkt des Werks darzustellen scheint. Dietrich hingegen nimmt eine generelle Analyse der Wahrnehmung, der Einbildung

⁵ Siehe A. Colli, Introduzione, in: *Teodorico di Freiberg, L'origine delle realtà predicamentali*, Milano 2010, 11–15.

⁶ *Dietrich von Freiberg, De origine rerum praedicamentarium* (= orig.), V, 26, in: *Dietrich von Freiberg, Opera omnia*, III, Hamburg 1984, 187–188.

⁷ Dazu besonders K. Flasch, Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, in: *KantSt* 63 (1972), 182–206; K. Flasch, Einleitung, in: *Dietrich von Freiberg, Opera omnia*; Band 3, Hamburg 1983, LXXXI–LXXXIII; Flasch, Dietrich von Freiberg, 137; A. de Libera, D'Averroes en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg, in: J. Biard/D. Calma/R. Imbach (Hgg.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Brepols 2009, 15–62; Colli, *Tracce agostiniane*, 93–98.

⁸ Siehe orig., V, 68, 201.

und besonders der konstitutiven Funktion des Intellekts vor.⁹ Er spricht vom *intellectus* als *principium causalis*; aber diese Kausalität bezieht sich weder auf die Schöpfung irgendeines mentalen Begriffs noch auf irgendeine neue Art, die aristotelischen Kategorien zu interpretieren. Die Tätigkeit des Intellekts ist bei Dietrich eine ontologische Ursache, die die *quidditas* oder *definitio* des Gegenstands bestimmt. Dietrich bezieht sich auf die ontologische Struktur von *entia primae intentionis* und verwendet dabei das Verb *constituere* und andernorts *efficere*.¹⁰ Es handelt sich um ein neues Kriterium, den Begriff „*apprehensio*“ zu interpretieren: Üblicherweise erachtet man die *apprehensio* als Passivität¹¹; in diesem Fall stellt sie hingegen eine neue Weise der Tätigkeit, die der Intellekt über die Natur ausübt, dar. Für Dietrich fußt die *res* auf drei Typen von Ursachen: Gott (*primum principium*), der die *res inquantum ens* erzeugt, die Natur, die das Wesen *secundum rationem potentiae et actus* hervorbringt, und der Intellekt *secundum quod sibi determinantur principia alterius rationis, scilicet quae sunt partes formae, quae est rei quidditas, quae significatur per definitionem*.¹²

Zur Erklärung seiner Argumentation stellt Dietrich ein interessantes Beispiel vor, das die Funktion des *intellectus constituens* in Bezug auf die Zeitbestimmung betrachtet:

Attestatur autem propositae intentioni hoc, quod invenitur apud philosophos de causalitate quorundam entium, quae secundum eos per actum intellectus constituuntur. Videtur enim fuisse intentio Philosophi et Commentator suus manifeste hoc exponit de tempore in IV *Physicorum*. Augustinus etiam hoc plane et late determinat in XI *Confessionum*. Boethius etiam in libro *De Trinitate* dicit de numero, quod numerus non sit aliqua res naturae. Et si tempus est tale secundum opinionem philosophorum, quale erit ipsum quando, quod ex adiacentia temporis relinquitur?¹³

Die Kombination von peripatetischer Philosophie (Aristoteles und Averroes) und der *Confessiones* stellt sicher eine atypische Entscheidung dar. Dabei besteht der relevanteste Aspekt nicht im effektiven Inhalt des Zitats, sondern in der originellen Funktion Augustins in diesem Kontext: Erstens wird er als „Philosoph“ zitiert, zweitens bildet die Verwendung der *Confessiones* eine Besonderheit des Denkens Dietrichs, drittens handelt es sich nicht um einen zufälligen Hinweis, da Dietrich auch in *De mensuris* und in *De natura et proprietate continuorum* dieselbe Argumentation vorstellt.¹⁴

Zur Rolle Augustins in den Schriften am Ende des 13. Jahrhunderts kann man in der gebotenen Kürze natürlich nur ein lückenhaftes Bild skizzie-

⁹ Vgl. A. Colli, *Sensi, immaginazione e intelletto. Un'analisi delle forme conoscitive nel „De origine rerum praedicamentaliū“*, in: *Annali del Dipartimento di Filosofia* 14 (2008), 5–15.

¹⁰ Vgl. orig., V, 31, 189.

¹¹ Vgl. orig., V, 5, 182.

¹² Vgl. orig., V, 37, 192.

¹³ Orig., V, 2, 182.

¹⁴ Vgl. *Dietrich von Freiberg*, *De mensuris (= mens.)*, VIII, 5, in: *R. Rehn* (Hg.), *Opera omnia (CPTMA)*; Band 3, Hamburg 1983, 239; *Dietrich von Freiberg*, *De natura et proprietate continuorum (= nat.)*, III, 4/ IV, 17, in: *Rehn* (Hg.), 257, 262.

ren.¹⁵ Man kann jedoch behaupten, dass er hauptsächlich angeführt wird, um die theologischen Themen zu klären. Dagegen ist das Ziel Dietrichs in diesem Abschnitt ein anderes: Der Traktat weist de facto keine theologische Perspektive auf, und die ganze Argumentation bleibt immer im Rahmen der peripatetischen Philosophie. Daher muss man vermuten, dass Augustin in diesem Fall keine „strategische“, sondern eine effektive philosophische Rolle spielt. Dazu schreibt Dietrich im *Prooemium*, dass sich sein Traktat über die *res praedicamentales* auf die vorige Überlegung der Philosophen und besonders auf die Peripatetiker (*secundum philosophos et maxime Peripateticos*)¹⁶ gründet. Da „Aristoteliker“ und „Philosoph“ üblicherweise als Synonyme betrachtet werden, scheint diese Trennung atypisch zu sein. Dank der Zitate im fünften Kapitel über die Zeitbestimmung ist die Absicht Dietrichs deutlicher erkennbar: Einerseits zitiert er Aristoteles, Averroes und wahrscheinlich Boethius als „Peripatetiker“, andererseits wird hier Augustin als „Philosoph“ betrachtet.¹⁷

Der zweite interessante Aspekt der Zitierung Augustins in diesem Kontext betrifft das zitierte Werk. Da die *Confessiones* im Spätmittelalter wenig Resonanz – insbesondere in Bezug auf philosophische Themen – erfuhren, bleibt seine Heranziehung nicht unbemerkt. Insgesamt zitiert Dietrich die *Confessiones* vierzehn Mal; die Mehrzahl der Zitate stammt aus der „Zeittheorie“ des elften Buchs. Deshalb ist es evident, dass Dietrich sich auf den potenziellen philosophischen Beitrag Augustins beziehen möchte. Zudem gilt es hervorzuheben, dass auch die anderen augustiniischen Werke, die Dietrich in *De origine* zitiert, eine philosophische Funktion haben.

Die Präsenz des elften Buchs der *Confessiones* in *De mensuris* und in *De natura et proprietate continuorum* erlaubt einige Bemerkungen über die theoretische Bedeutung der Verwendung Augustins im Rahmen der Wesensbestimmung und der Funktion des Intellekts.

Cum igitur talis variationis nihil actu inveniatur in esse, sed solum ipsum mutatum esse continuans partem priorem variationis posteriori, manifestum est, quod nec prior pars nec posterior secundum id, quod sunt, nec in quantum prior et posterior sunt nisi per acceptionem et determinationem animae. Ex quo enim secundum id, quod sunt, non inveniuntur in actu, ergo nec in quantum prior et posterior. Esse enim superius est ad esse prius et posterius. Et haec est ratio Augustini XI Confessionum, ubi tractat materiam istam ostendens, quod tempus non est nisi in anima et ab anima.¹⁸

Corporum igitur corporalia accidentia, ut ita loquar, grossiora sunt et magis cum substantia compositionem important, quia magis ab unitate substantiae recedunt, quia magis ab intimitate et ideo magis quasi ab extrinsecus advenientia et magis extrinsecus

¹⁵ Vgl. K. Werner, *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, Wien 1883; H. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1955; C. Mayer (Hg.), *Scientia Augustiniana*, Würzburg 1975; A. Zunkeller/A. Krümmel (Hgg.), *Traditio Augustiniana – Studien über Augustinus und seine Rezeption*, Würzburg 1994.

¹⁶ Vgl. orig., *prooemium*, 9, 137.

¹⁷ Vgl. dazu Colli, *Introduzione*, in: *Teodorico di Freiberg, L'origine delle realtà predicamentali*, 32 f.

¹⁸ *Nat.*, III, 4, 256–257.

existentia magis componunt. Si igitur mensura alicuius corporalis passionis, qualis est motus, non est aliquid reale naturale extra animam existens, sed determinatur talis mensura motui opere rationis, quae mensura seu numerus motus est tempus secundum Philosophum IV Physicorum et Commentatorem ibidem et Augustinum XI Confessionum, multo magis in rebus simplicioribus et a corporeitate separatis mensura durationis eis determinabitur opere rationis. Et sic universaliter omnium entium durationis mensura non erit aliquid reale naturale extra animam existens.¹⁹

Es ist natürlich unmöglich, hierbei die Themen beider Werke zu behandeln; es sei jedoch herausgestellt, welche offensichtliche Entsprechungen es mit dem Abschnitt von *De origine* gibt. Den Schwerpunkt bildet die Verbindung zwischen dem Intellekt (oder der Seele) und der Zeit. Dennoch wäre es falsch, die Aufmerksamkeit nur auf den Zeitbegriff zu richten. Obgleich die Analyse des augustinischen Einflusses in der Zeittheorie Dietrichs interessant sein kann²⁰, wäre sie ohne eine sorgfältige Beschreibung der Tätigkeit des Subjekts, die die Zeitbestimmung de facto bildet, ein unfruchtbares Thema. Demnach besteht die Originalität der Verwendung Augustins in der Beschreibung der konstitutiven Funktion des Intellekts. Obgleich die drei zitierten Werke für verschiedene Zwecke geschrieben wurden, liegt der Ausgangspunkt ihrer Interpretation im Begriff der Subjektivität. Dazu könnte man einwenden, dass Dietrich von verschiedenen theoretischen Quellen beeinflusst sei und die arabische Noetik daher eine wichtige Rolle spielte.²¹ Es handelt sich dabei natürlich um eine vertretbare Meinung; dennoch darf man damit nicht die Funktion Augustins als zu gering schätzen. Der effektive und theoretische Beitrag Augustins in der Intellekttheorie Dietrichs findet nämlich Bestätigung in seinen folgenden noetischen Schriften: *De intellectu et intelligibili* und *De visione beatifica*.

3. Die Trinitätslehre und die *relatio* als Wesen des Intellekts

Die Analyse der konstitutiven Funktion des Intellekts bildet den Ausgangspunkt der Überlegung Dietrichs in *De intellectu et intelligibili*²². Inzwischen ist der Überblick der Quellen aber ein anderer: Die Behandlung gründet sich auf den Neuplatonismus von Proklos und auf die Interpretation von Avicenna²³, der jedoch in *De origine* kaum zitiert wurde. Diese Änderung könnte eine interessante Perspektive eröffnen, um beide Werke zu da-

¹⁹ Mens., VIII, 5, 239.

²⁰ Vgl. dazu N. Largier, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Bern [u. a.] 1989; A. Colli, *Aevum currens e durata dell'anima – l'influenza agostiniana nel pensiero di Dietrich di Freiberg*, in: *Ang.* 86 (2009), 713–728; *Colli*, *Tracce agostiniane*, 138–178.

²¹ Vgl. A. *De Libera*, *D'Averroes en Augustin. Intellect et cognitive selon Dietrich de Freiberg*, in: *Biard/Calm/Imbach* (Hgg.), 16.

²² *Dietrich von Freiberg, De intellectu et intelligibili (= int.)*, I, 2, 3, in: B. *Mojsisch* (Hg.), *Opera omnia (CPTMA)*, Band 1, Hamburg 1977, 137.

²³ Vgl. dazu B. *Mojsisch*, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg, 34–38.

tieren und ihre Quellen zu analysieren. Der erste interessante Aspekt der Verbindung der Noetik Dietrichs mit der neuplatonischen Überlegung liegt im Hinweis auf die Lehre von *manieres entium*.²⁴ Dadurch fügt Dietrich den Intellekt in einen ontologischen Rahmen ein, der die Kontinuität zwischen den verschiedenen Wesenstufen hervorhebt.²⁵ Bei Proklos existiert eine substanzielle Ähnlichkeit zwischen *corpora, anima, intellecti* und *primum principium*²⁶; deswegen muss man in der Argumentation Dietrichs bestimmen, worin diese Ähnlichkeit besteht.

Da *esse sequitur agere*²⁷, stellt die Analyse der Tätigkeit eine Grundvoraussetzung dar, um das Wesen der Dinge zu beschreiben: Zur Bestimmung der Entsprechung unter verschiedenen *entia* muss man die *operationes* jeder Typologie des Wesens analysieren.²⁸ Die Beschreibung beider Stufen zeigt die Existenz einer besonderen Tätigkeit, die Dietrich mit den neuplatonischen Ausdrücken *redundare extra in aliud* oder *ebullire ab interiore ad extra* bestimmt. In demselben Rahmen muss Dietrich den Intellekt (*substantiae separatae und intellectus noster*)²⁹ einfügen. Deswegen versteht er den Intellekt als Substanz, und ihm ordnet er die *operationes* anderer Stufen (*redundare oder ebullire*) zu. Es handelt sich um eine interessante Entwicklung des noetischen Denkens Dietrichs, mit der die konstitutive Funktion des Intellekts (*intellectus constituens*) von *De origine* bestimmt wird.

Diesbezüglich erweist sich der Einfluss Augustins wieder als relevant. Zur Erklärung der *principia activa des intellectus noster* bezieht er sich auf *De trinitate*.³⁰ Es geht um eine wichtige Entscheidung, die nicht nur die Behandlung von *De intellectu et intelligibili*, sondern auch die von *De visione beatifica* charakterisiert. Außerdem hebt sie die Kontinuität mit *De origine* hervor. Der Mehrwert der Verwendung Augustins fällt im nachfolgend zitierten Abschnitt aus *De visione beatifica* auf:

In tali igitur intellectu, qui est intellectus per essentiam, ut ex dictis colligitur, non est distinguere inter substantiam et operationem, qua in se ipsum recepit suam intellectiōnem. Omnia enim haec sunt idem, videlicet substantia intellectus et intellectualis operatio eius et ipsum obiectum intellectualis operationis intraneum. Unde Philosophus in III De anima dicit, quod in his, quae sunt sine materia, idem sunt intelligens et quod intelligitur. A quorum identitate non differt operatio intellectualis, quae nullam extraneam naturam importat in substantia intellectus, cum sit omnino simplex in essentia. Est igitur intellectus per essentiam in actu sua intellectuali operatione semper in se ipsum conversus. Et sicut dicitur in Libro de causis propositione 15 de qualibet intelligentia, quae est intellectus in actu per essentiam, quod ipse est rediens ad essentiam suam reditione completa – praemiserautem propositione 13, quod omnis intelligen-

²⁴ Vgl. dazu M. R. Pagnoni-Sturlese, *Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto* in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg, in: *Flasch* (Hg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, 115–117.

²⁵ Vgl. int., I, 4, 138.

²⁶ Siehe Proclus, *Elem. Theol.*, prop. 20, *Vansteenkiste*, 273.

²⁷ Vgl. int., I, 1, 1, 137.

²⁸ Vgl. int., I, 5–7, 139–141.

²⁹ Int., I, 7, 1–2, 140.

³⁰ Siehe int., I, 8, 2, 141.

tia intellegit essentiam suam –, eandem etiam sententiam de intellectu per essentiam, quem in nobis vocat *abditum mentis*, videlicet quod se ipsum semper intellegit, ponit Augustinus *De Trinitate* l. XIV c.14 de parvis. Secundum eum enim ibidem in *abdito mentis mens semper sui meminit, semper se intellegit, semper se amat*. Et quod hoc mens faciat non aliquo alio, sed se ipsa, dicit IX *De Trinitate* c.13, quod mens se ipsa novit et se ipsa amat, et loquitur ibi de notitia et amore, quo mens novit et amat se ipsam.³¹

Zur Beschreibung der Tätigkeit des Intellekts und der Verbindung zwischen Sein (*esse*) und Wirken (*agere*) zitiert Dietrich zuerst eine Bemerkung von *De anima* (*non est distinguere inter substantiam et operationem*). Auf diese Weise präzisiert er, dass es nicht möglich ist, die Wesenheit des Intellekts zu erkennen, ohne seine Tätigkeit zu berücksichtigen. Bei Aristoteles bildet sich der Intellekt als Selbsterkenntnis, weshalb *idem sunt intelligens et quod intelligitur*. In dieselbe Richtung geht auch die Erklärung von *Liber de Causis* (*est igitur intellectus per essentiam in actu sua intellectuali operatione semper in se ipsum conversus*). In der Tat können beide Argumentationen nicht abschließend überzeugen, weil noch nicht deutlich ist, worin die Eigenschaften des Intellekts präzise bestehen. Dies klärt erst der augustinische Hinweis.

Erstens richtet Dietrich die Aufmerksamkeit auf die Entsprechung zwischen *intellectus agens* und dem augustinischen *abditum mentis*³², zweitens analysiert er die Tätigkeit des Intellekts durch die augustinische Analyse der Vermögen (*mens, intellectus, voluntas*). Demnach denkt er den aristotelischen *intellectus agens* wieder nicht nur als Selbsterkenntnis, sondern erklärt dessen Tätigkeit durch die Verbindungen, die die Trinitätspsychologie Augustins charakterisiert (*mens semper sui meminit, semper se intellegit, semper se amat*). Wenn die *operatio* des Intellekts sich daher als eine innewohnende Relation bildet, so ist seine Substanz als *relatio essentialis* zu betrachten. Demnach besteht die Originalität der Intellekttheorie Dietrichs nicht so sehr in der Idee der Substantialität, sondern in der beschreibenden Modalität.

In Anbetracht dieser Präzisierung ist auch der Streit mit Thomas von Aquin (*expositioni aliquorum*) zu lesen.³³ Der wesentliche Unterschied des noetischen Denkens der zwei Dominikaner gründet sich auf die Verwendung und die Auslegung dieser Passage von Augustins *De trinitate*. Bei Dietrich von Freiberg hat Thomas den effektiven Sinn der Trinitätspsychologie Augustins erfasst: Er versteht den *intellectus agens* nicht als eine Substanz, sondern als Seelenvermögen der Seelensubstanz. In dieser Perspektive ist die konstitutive Funktion des Intellekts herabgesetzt: Obgleich er die

³¹ Dietrich von Freiberg, *De visione beatifica* (= vis.), I, 1, 3, 4–5, in: *Mojsisch* (Hg.), *Opera omnia* (CPTMA), Band 1, 26–27.

³² Auf dieses Thema komme ich im folgenden Abschnitt zurück.

³³ Vgl. vis., I, 1.10. (1–2), 35–36, vgl. dazu A. Robin, *L'antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le De visione beatifica*, in: *Biard/Calma/Imbach* (Hg.), 165–192.

Grundvoraussetzung der Erkenntnis ist, kann er die eigene Substanz nicht kennen, weil er nur ein Seelenvermögen ist. Bei Dietrich handelt es sich um eine paradoxe Schlussfolgerung.

Dietrich kritisiert diese Interpretation der augustinischen Noetik mit zwei Argumentationen: Einerseits betont er die *nobilitas* des Intellekts, andererseits kehrt er zur Analyse der Verbindung zwischen *mens*, *intellectus* und *voluntas* zurück. Im ersten Fall bezieht sich Dietrich auf die Entsprechung des aristotelischen *intellectus agens* mit dem augustinischen *abditum mentis*; dazu analysiert er den Intellekt als *imago Dei*³⁴. In Bezug auf die zweite Argumentation erklärt Dietrich, dass der tätige Intellekt nicht als *in una vita, in una mens, in una substantia* existiert, sondern als *una vita, una mens, una substantia*. Die Wesenheit des Intellekts gründet sich auf die *relatio essentialis* zwischen den augustinischen Seelenvermögen (*mens, notitia, amor sic essentialiter et substantialiter sunt, quod singulum eorum substantia est, et si relative ad invicem dicantur*)³⁵.

Die Verbindung zwischen der Substantialität des Intellekts und der Relation seines Wirkens, die Dietrich auf Augustins *De trinitate* gründet, stellt den Schwerpunkt seines noetischen Denkens dar.

4. Das *abditum mentis* als Grundlage der Erkenntnistheorie

Die Übereinstimmung des aristotelischen *intellectus agens* mit dem Begriff von *abditum mentis* bildet eine Grundvoraussetzung der Noetik Dietrichs von Freiberg.³⁶ Bei den Begriffen handelt es sich nicht um Synonyme, sondern sie beschreiben aus verschiedenen Perspektiven die Eigenschaften des Intellekts.³⁷ Dazu hat die vorherige Analyse der Trinitätslehre in *De intellectu* und in *De visione* den Mehrwert der augustinischen Philosophie im Rahmen des peripatetischen Einflusses bereits betont. In derselben Linie gilt es, die wesentliche Verbindung zwischen Gott und Intellekt zu betrachten, die Dietrich durch die Beschreibung des Begriffs von *abditum mentis* als *imago Dei* vorstellt. Zur Erklärung dieses zweiten originellen Aspekts der Intellekttheorie Dietrichs sind jedoch zwei Vorbemerkungen erforderlich: Erstens muss man die Analyse des Intellekts im Rahmen der Theorie von *manieres entium* einreihen; zweitens ist zu betonen, dass der Schlüssel

³⁴ Vis., I, 1, 2, 36–53. Vgl. f. 69.

³⁵ Vis., I, 1, 1, 3, 1, 1, 18.

³⁶ Siehe vis., proemium, 5, 14/vis., I, 1.2.4. (2), 25.

³⁷ Vgl. dazu *Mojsisch*, Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, 39–44; *B. Mojsisch*, Dietrich von Freiberg – Ein origineller Rezipient der Mens- und Cogitatio-Theorie Augustins, in: *J. Brachtendorf* (Hg.), Gott und sein Bild. Augustins *De Trinitate* im Spiegel gegenwärtiger Forschung, Paderborn 2000, 241–247; *A. Speer*, *Abditum mentis*, in: *A. Beccarisi/R. Imbach/P. Porro* (Hgg.), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*, Hamburg 2008, 455–460; *Colli*, *Tracce agostiniane*, 127–137.

zur Analyse des Problems in der Interpretation der Bibelstelle *Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem*³⁸ besteht.

Am Anfang von *De intellectu* stellt Dietrich eine präzise ontologische Schilderung vor, in der sich die *entia* in einer Wertstruktur bildet. Daher muss man nicht nur die Substantialität des Intellekts vermuten, sondern auch seine ontologische Kontinuität mit Gott (*primum principium*) beschreiben. In Anbetracht dieser Voraussetzung muss man den Begriff von *imago* neu lesen, um den Unterschied zum Ausdruck *similitudo* zu betonen. Ist der tätige Intellekt (*abditum mentis*) eine *imago* oder eine *similitudo Dei*? Obgleich das Thema im 13. Jahrhundert häufig diskutiert wurde, hat die Mehrheit der Zeitgenossen Dietrichs ihre Aufmerksamkeit auf die Unterschiede zwischen *Creator* und *creatum* gerichtet. Dagegen besteht die Besonderheit der Interpretation Dietrichs in der Beschreibung der Ähnlichkeiten. Darüber hinaus existiert eine Wesensgleichheit des ersten Prinzips mit dem tätigen Intellekt, die auf den Unterschied zwischen *imago* und *similitudo* gründet.³⁹

Primo modo procedit a Deo substantia, quae est intellectus in actu per essentiam, et ideo procedit a Deo per modum imaginis divinae. Procedere enim sic a ratione est procedere intellectum intellectualiter in omnimoda conformitate ad eum intellectum, a quo procedit. Et sic procedit in similitudinem substantiae seu essentiae producentis, non solum in similitudinem formae idealis exemplaris in ipso.⁴⁰

Bei Dietrich bezieht sich der Ausdruck *similitudo* auf die normale Verbindung zwischen Gott und der Schöpfung. Der Intellekt hingegen geht aus seinem göttlichen Grund als *imago* hervor. Hierbei handelt es sich nicht nur um eine Analogie, sondern um eine effektive Wesensverbindung oder eine Identität im Anderssein:⁴¹ *abditum mentis* bildet sich tatsächlich als ein unmittelbares Hervorgehen aus Gott (*procedit a Deo per modum imaginis divinae*). „Bild meint in diesem Zusammenhang nicht ein etwas darstellendes Artefakt, für das der übliche Sprachgebrauch diesen Begriff verwendet, sondern die Zurückführbarkeit des Intellekts auf seinen göttlichen Ursprung, und zwar gemäß dem göttlichen Wesen.“⁴² Dazu ist der menschliche Intellekt als „gottförmig“⁴³ zu denken.

Obgleich das Hervorgehen des Intellekts aus Gott durch die Analyse der Wesensstruktur (*manieres entium*) eingeführt ist, muss die Zurückführbarkeit des Intellekts dagegen unter einem anderen Gesichtspunkt beschrieben werden. Zur Bestimmung der göttlichen Natur des Intellekts ist es notwen-

³⁸ Gen 1, 26.

³⁹ Vgl. K. Flasch, *Procedere ut imago*. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Eckhart und Berthold von Moosburg, in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelbert, Stuttgart 1986, 125–134.

⁴⁰ Int., II, 35, 3, 173.

⁴¹ Vgl. Flasch, *Procedere ut imago*, 129.

⁴² Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, 66.

⁴³ Flasch, *Dietrich von Freiberg*, 220.

dig, den Erkenntnisprozess und seine konstitutive Struktur zu berücksichtigen. Dazu ist es nicht genug, eine analogische Verbindung zwischen der Trinität und der Struktur der Seelenvermögen zu betonen, sondern es ist angemessen, die „göttlichen Elemente“ in der gnoseologischen Dynamik zu finden. Hierzu benutzt Dietrich den Begriff der *imago Dei*, weil er eine Absicherung seiner gnoseologischen Methode bietet: Wenn sich der Intellekt als eine *imago Dei* bildet, muss sein Erkenntnisprozess sicher und gewiss sein.

Der Ausdruck *imago Dei* beschreibt nicht nur eine atypische Wesensgleichheit zwischen dem Intellekt und Gott, sondern auch die Präsenz bestimmter und sicherer Strukturen im Erkenntnisprozess (*rationes* und *disciplinae aeternae*). Dazu bezieht sich Dietrich wieder auf die Überlegung Augustins und führt Passagen aus *De vera religione* und *De immortalitate animae* an:

Eadem autem ratio est de his et quibuscumque aliis intelligibilibus rebus seu rerum rationibus, videlicet quod cognita sunt menti in suo abdito. Quod quidem contingit ex praesentia incommutabilis veritatis ad mentem, quae incommutabilis veritas Deus est et etiam hac vita videtur, ut dicit De vera religione c.53 et c.54 et multis sequentibus capitulis.⁴⁴

Mit dem Ausdruck *abditum mentis* bezieht sich Augustin tatsächlich auf ewige Kriterien, die sich im Erkenntnisprozess herausbilden und seine Gewissheit bestimmen. Auf denselben Aspekt richtet sich auch die Aufmerksamkeit Dietrichs; jedoch ist es hierbei angebracht, die Bedeutung von *disciplinae aeternae* oder *incommutabiles veritates* zu erklären. Es handelt sich um Ausdrücke, die keine Beziehungen mit der platonischen Wiedererinnerung haben; dagegen scheinen sie ewige und formale Strukturen der menschlichen Erkenntnistheorie zu besitzen. Zum Beispiel bezieht sich Augustin auf die mathematische Definition:

Ex hoc sequitur nono, quod illud, quod intellegitur, inquantum intelligitur, est aeternum, potissime inquantum stat in sua ratione, quia secundum hoc solum intelligitur, scilicet in sua ratione, et ipsa ratio est aeterna, ut dicit Augustinus libro De immortalitate animae sic: „Quid tam aeternum ut circuli ratio?“⁴⁵

Die Vollkommenheit des Kreises, die Richtigkeit der mathematischen Formeln, die unmittelbare Anwendung von Kriterien wie die Gleichheit bilden einen unwiderlegbaren Beweis der Präsenz von ewigen Strukturen im Erkenntnisprozess. Obgleich die Objekte (*res*) Schwankungen unterworfen sind, bleibt die Erkenntnisstruktur des Subjekts ewig und stabil. In Anbetracht dieser Argumentation kann Dietrich nicht nur die Grundlage der Selbsterkenntnis bestimmen, sondern auch eine effektive Gotteserkenntnis: die *disciplinae* oder *veritates* in der menschlichen Seele, besonders im tätigen Intellekt, die die Präsenz der göttlichen Vollkommenheit dokumentie-

⁴⁴ Vis., I, 1.4.8, 30.

⁴⁵ Int. III, 34, 10, 206.

ren. Hierbei ist es richtig zu behaupten, dass die Entdeckung der ewigen Strukturen im Erkenntnisprozess den effektiven Gottesbeweis Dietrichs darstellen.

Es handelt sich um eine interessante Entwicklung und Ergänzung der Intellekttheorie Dietrichs: Auf diese Weise existiert eine Entsprechung zwischen der Welterkenntnis, die Dietrich in *De origine* durch den Begriff von *intellectus constituens* beschreibt – der Selbsterkenntnis, die auf die Idee von *intellectus agens ut substantia* gegründet ist, und schließlich der Gotteserkenntnis, die sich in Bezug auf das Problem der Gewissheit zeigt.

5. Zum Schluss: Dietrich und die augustinische Wirkungsgeschichte

Die Analyse der Rezeption Augustins im noetischen Denken Dietrichs kann ein interessanter Ausgangspunkt sein, um die Präsenz der augustinischen Thesen in der Philosophie am Ende des 13. Jahrhunderts zu betrachten. Natürlich handelt es sich um ein kompliziertes Thema, weil Dietrich nur einen besonderen Querschnitt durch das philosophische Bild des Spätmittelalters darstellt. Dennoch erlaubt dieser Ansatz, die zahlreichen augustinischen Zitate und ihre Ursprünge zu erklären. Auch wenn sich Dietrich auf hypothetische augustinische Florsilegien oder auf die Verwendung Augustins bei anderen Meistern des 13. Jahrhunderts bezieht, bleibt das Problem der Funktion Augustins in der peripatetischen Umgebung unverändert.

Erstens: Augustin als rein theologische Quelle zu betrachten, ist zu einseitig, weil die Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie in diesem Kontext nicht immer deutlich ist. Aus der Analyse des noetischen Problems ergibt sich, dass sich beide Perspektiven überschneiden und theologische Elemente, wie z.B. die Trinitätslehre, philosophische Relevanz bekommen. Außerdem erweist sich dieselbe Idee der Mystik bei Dietrich als eine besondere Analyse des Erkenntnisprozesses, und diesbezüglich ist der augustinische Beitrag grundlegend. Daher ist in diesem Kontext der Bischof von Hippo, ebenso wie die „Peripatetiker“, als ein Philosoph zu betrachten.

Zweitens: Da die Verwendung Augustins im Denken Dietrichs eine effektive philosophische Rolle spielt, müssen die Zitate der augustinischen Schriften in Bezug auf die anderen Quellen analysiert werden. In dieser Richtung beabsichtige ich nicht den wesentlichen Wert der aristotelischen Umgebung einzuschränken, sondern hebe vielmehr seine möglichen Berührungspunkte mit anderen philosophischen Vorbildern hervor. Im Rahmen der Intellekttheorie Dietrichs ist es evident, dass der Beitrag Augustins und die aristotelischen Hinweise oft komplementär sind. In ihrer Verbindung besteht die Besonderheit des noetischen Denkens Dietrichs.

Drittens: Die eventuellen Entsprechungen zwischen Dietrich von Freiberg und seinen Kollegen bezüglich der Benutzung bestimmter augustinischer Werke schränken die Hypothese meiner Forschung nicht ein, son-

dern stellen eine weitere Bestätigung der philosophische Funktion Augustins im noetischen Denken am Ende des 13. Jahrhunderts dar.⁴⁶ Natürlich kann man sich auf eventuelle *contaminaciones* oder Vermittlungen beziehen; unabhängig davon bleibt der Wert der augustinischen Zitate unverändert. Zudem hat diese Analyse der Noetik Dietrichs hervorgehoben, dass es sich nicht immer um konventionelle Hinweise auf einen Kirchenvater handelt.

Obwohl diese Schlussfolgerungen als „naiv“ erscheinen mögen, haben sie den Zweck, die interessante Frage über die Funktion des augustinischen Denkens im Spätmittelalter zu stellen. In Anbetracht der relevanten und wiederkehrenden Präsenz der Schriften Augustins in der Geschichte der Philosophie ist die Wiederentdeckung seiner Funktion am Ende des 13. Jahrhunderts eine interessante Möglichkeit, die Grundlage einiger Eigenschaften des modernen Denkens neu zu betrachten, die normalerweise auf Augustin zurückgeführt werden. Von Descartes bis Heidegger wurden die augustinischen Werke ständig zitiert; weiterhin findet man zahlreiche Studien über die Rezeption Augustins in der aktuellen Forschung.⁴⁷ Dann kann man den augustinischen Einfluss im Mittelalter nicht nur auf seine Interpretationen beschränken, sondern muss die effektive theoretische Kontinuität seines Denkens in Betracht ziehen. Hierbei kann Dietrich ein atypisches „Bindeglied“ sein. In diesem Falle müsste man ihn als Ausgangspunkt nehmen, um die Rezeption des Denkens Augustins zwischen Spätmittelalter und der Neuzeit systematisch zu rekonstruieren.

⁴⁶ Vgl. dazu A. Colli, Das Denken Augustins bei Dietrich von Freiberg. Der Einfluss der Franziskanerschule, in: Dietrich von Freiberg. Akten der Tagung, Freiberg, im Druck.

⁴⁷ Vgl. dazu K. Pollmann/W. Otten (Hgg.), A Guide to the Historical Reception of Augustine, Oxford, im Druck.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 3 · 2011

ABHANDLUNGEN

Hans-Ludwig Ollig S. J.

Quo vadis Metaphysik?

321

Jörg Splett

Erscheinung: Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Bild-Gedanken

342

Andrea Colli

Intellectus agens als *abditum mentis*. Die Rezeption Augustins
in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg

360

Dagmar Kiesel

Wille und Personalität. Zum Konzept personaler Identität
bei Augustin (Conf. VIII) und Harry G. Frankfurt

372

BEITRÄGE

Erbard Kunz S. J.

Christlicher Glaube – Einheit im Gegensatz. Ein Durchgang durch
Simon L. Franks Werk „Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen“

404

Albert Raffelt

Eine Ehrenrettung für die Port Royal-Ausgabe der *Pensées* von Blaise Pascal

414

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main

Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG S.J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. JÖRG SPLETT Isenburgring 7
63069 Offenbach
E-Mail: Splett@em.uni-frankfurt.de

DR. ANDREA COLLI Via F. Confalonieri, 29
I-2014 Milano
E-Mail: andreacolli@web.de

DR. DAGMAR KIESEL Friedrich-Alexander Universität
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich „Philosophie der Antiken
und Arabischen Welt“
Institut für Philosophie
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@phil.uni-erlangen.de

PROF. DR. ALBERT RAFFELT Schulstraße 15
79111 Freiburg i. Br.
E-Mail: albert.raffelt@ub.uni-freiburg.de

PROF. DR. ERHARD KUNZ Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: erhard.kunz@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Wille und Personalität

Zum Konzept personaler Identität bei Augustin (Conf. VIII) und Harry G. Frankfurt

VON DAGMAR KIESEL

1. Hinführung

Die um 397–401 verfassten *Confessiones* des nordafrikanischen Bischofs und Kirchenvaters Augustin zählen trotz vielfältiger Paradigmenwechsel zwischen Spätantike und Gegenwart immer noch zu den meistgelesenen Werken der Weltliteratur. Augustin illustriert hier anhand der eigenen Lebensgeschichte seine unmittelbar vorher theoretisch ausgearbeitete Lehre von Gnade und Erbsünde, die in ihrer dogmatischen Radikalität längst nicht mehr dem *common sense* der westlichen Welt entspricht. Der Grund für die nichtsdestoweniger bedeutsame Resonanz des Werkes liegt wohl in dem Faktum, dass Augustin gleichermaßen mit tiefer psychologischer Feinfühligkeit wie sprachlicher Brillanz Phänomene menschlichen Lebens und Erlebens schildert, die als Sinn- oder Theodizeefrage, als innere Nöte und Bedrängnisse oder Probleme sozialen Miteinanders existenzielle Grunderfahrungen menschlichen Daseins über Zeiten und Epochen hinweg darstellen und als Phänomenbeschreibungen ihre Aktualität nicht verloren haben.

Dies gilt insbesondere für die Darstellung der Willensspaltung im achten Buch der *Confessiones*: Augustin schildert hier das Scheitern seines Versuchs, die theoretische Erkenntnis der neuplatonisch interpretierten christlichen Wahrheit praktisch in der Hinwendung zu einem zölibatären Leben umzusetzen, in Begriffen eines in sich zerrissenen Willens. Die klassische Philosophie der Antike diskutiert dieses Phänomen unter dem Begriff der Unbeherrschtheit (*akrasia*) und deutet es noch nicht als voluntatives, sondern als kognitives Problem:¹ Sokrates hatte Erkenntnis und Tun des Gerechten als spezifische Funktion (*ergon*) des Menschen und die mit ihr verbundene Gutheit (*areté*) identifiziert und in der Seele verortet.² Die hierbei implizierte Vorstellung, dass die Seele eines Menschen durch das Tun des sittlich Schlechten Schaden nehme, lässt Sokrates folgern, „niemand tue mit Willen Unrecht“³ und jede schlechte Handlung müsse ihren Grund in der Unwissenheit des Handelnden über den moralischen Unwert seines Tuns

¹ Der antiken Philosophie war der Willensbegriff im heutigen Verständnis noch unbekannt. Erst Augustin entwickelte diesbezüglich ein innovatives Konzept. Vgl. A. Dible, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, 162.

² Siehe Platon, *Politeia* I 352d–354d. Vgl. C. Horn, Artikel „Moralphilosophie“, in: *Ders./J. Müller/J. Söder* (Hgg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2009, 154–163, 159f.

³ Platon, *Gorgias* 509e 5. Zitiert nach: Platon, *Gorgias* oder über die Beredsamkeit. Nach der Übersetzung von F. Schleiermacher herausgegeben von K. Hildebrandt, Stuttgart 1993.

haben. Platon und Aristoteles sind nun mit dem sokratischen Paradox konfrontiert, dass es Handeln wider besseres Wissen einerseits gar nicht geben dürfte und dass andererseits genau dies ein alltägliches, ja häufiges Phänomen zu sein scheint. Beide Philosophen bemühen sich um eine Fortführung des sokratischen Intellektualismus und versuchen eine Lösung des Problems zu finden, indem sie die in der *akrasia* involvierte Art von Unwissenheit näher analysieren. Die platonische Erklärung für das Versagen Augustins, seinen Vorsatz zum Zölibat zu realisieren, wäre demnach eine durch einen differierenden Wirkungszeitpunkt bedingte Fehleinschätzung des Wertes von Geschlechtsverkehr und asketischer Lebensform. Der kurzfristig zu erlangende Genuss sexueller Freuden erscheine ihm aufgrund seiner Unmittelbarkeit als größeres Gut als das langfristige Gut seelischen Friedens und spiritueller Orientierung.⁴ Aristoteles dagegen hätte das Problem Augustins als Versagen des Syllogismus der Vernunft gegenüber dem Syllogismus der Begierde interpretiert.

Augustin weiß, ...

(P1)_B Sinnliche Lüste sind angenehm.

(P2)_B Sexualität ist eine sinnliche Lust.

... und schließt daraus:

(C)_B Sexualität ist angenehm.

Diesem Syllogismus der Begierde steht der Syllogismus der Vernunft entgegen:

(P1)_V Sinnliche Lüste sind schädlich.

(P2)_V Sexualität ist eine sinnliche Lust.

Weil Augustins Urteilsvermögen durch den starken Einfluss der Begierde jedoch getrübt ist, kann er den aus (P1)_V und (P2)_V folgenden Schluss „(C)_V Sexualität ist schädlich“, nicht ziehen und handelt gemäß dem Syllogismus der Begierde.⁵

Da weder das platonische Modell noch die aristotelische Konzeption mit der sokratischen Gleichung „Tugend ist Wissen“ brechen, versäumen beide Philosophen die Interpretation der *akrasia* als ausdrückliches Handeln *wider* besseres Wissen, das im *vollen Bewusstsein* von seiner Schlechtigkeit beziehungsweise Dysfunktionalität vollzogen wird. Diese Selbstbeschreibung der eigenen Person als Handelnder, der gegen sein explizites rationales und moralisches Urteil agiert, findet sich erstmals bei Augustinus. Da er die

⁴ Vgl. Platon, Protagoras 352a–357 f.

⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik VII 1147a 31–1147b 17. Zur Analyse der *akrasia* bei Aristoteles vgl. R. Robinson, Aristotle on Akrasia (VII 1–11), in: O. Höffe (Hg.), Aristoteles. Nikomachische Ethik, Berlin 2006, 187–206; und J. L. Ackrill, Aristoteles, Berlin/New York 1985, 215–220.

akrasia nicht als kognitives Versagen unter dem Einfluss der Begierde deutet, sondern auf die Willensebene verlegt, interpretiert er sie als Spaltungsphänomen innerhalb des Willens.

Wie diese Willensspaltung im Detail zu verstehen ist, wird in der Forschung konträr diskutiert. Neuere Analysen verwenden als Interpretationsfolie die Willenslehre Harry G. Frankfurts und deuten den augustinischen Willenskonflikt als Ambivalenzzustand auf der Ebene der Wünsche höherer Ordnung.⁶ Meine These dagegen lautet, dass eine Analyse von *Confessiones* VIII vor dem Hintergrund des frankfurtschen Willensmodells nur dann mit der augustinischen Gesamtkonzeption des Willens kompatibel ist, wenn man die Willensspaltung als einen Fall der Disharmonie zwischen Volitionen zweiter Ordnung und den faktisch handlungswirksamen Wünschen erster Ordnung versteht.

Sinnvoll ist die Parallelisierung zwischen Frankfurt und Augustin aus mehreren Gründen: Zum einen konzipieren beide den Willen als beziehungsweise mehrstufiges Vermögen derart analog, dass man den augustinischen Willensbegriff als spätantike Vorwegnahme des frankfurtschen Modells interpretieren könnte.⁷ Zum anderen wird der Begriff des Willens von beiden Autoren eng mit dem der personalen Identität vernetzt, insofern sich eine gelingende personale Identität in Gestalt eines harmonisch integrierten Willens manifestiert. Und schließlich problematisieren sowohl Augustin als auch Frankfurt die Freiheit beziehungsweise Unfreiheit des Willens.

Meine Ausführungen beginnen mit einem Referat des Problemfelds „Wille und Personalität“ bei Frankfurt, dem sich eine Darstellung der augustinischen Willenskonzeption nach 391/92 im Kontext der Frage nach personaler Identität anschließt. Der Willensbegriff Augustins sowie seine Vorstellung eines integrierten Selbst durchlaufen eine innere Entwicklung, die im Detail nachzuzeichnen den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde. Mein Schwerpunkt liegt daher in der Analyse der Willensspaltung im achten Buch der *Confessiones*; vorangestellt werden lediglich zwei systematische Voraussetzungen: Der Wandel vom augustinischen Frühwerk am Beispiel von *De libero arbitrio* (387/88–391) zur gratiologischen Wende in *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (396/97) sowie die in *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (391/92) entwickelte zweistufige Willenskonzeption.

Ziel meiner Argumentation ist der Beleg der These, dass nur die Deutung der Willensspaltung als Auseinanderdriften von Volitionen zweiter Ordnung und handlungswirksamen Wünschen erster Ordnung eine mit dem

⁶ Vgl. vor allem die innovativen Analysen bei J. Brachtendorf, *Augustine's Notion of Freedom: Deterministic, Libertarian, or Compatibilistic*, in: AugSt 38 (2007), 219–231.

⁷ *Vice versa* könnte man auch die Willenskonzeption Frankfurts als Ausarbeitung des augustinischen Modells sehen. Harry G. Frankfurt hat die „*Confessiones*“ studiert und beruft sich explizit auf sie: H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, Frankfurt am Main 2005, 101 f.

gratiologischen Spätwerk kompatible Interpretation von *Confessiones* VIII ermöglicht. Diese Deutung wird verbunden mit der weiteren These, dass die Frage nach personaler Identität eine Grundfrage der *Confessiones* darstellt, die sich als roter Faden durch alle dreizehn Bücher zieht. Eine abschließende Gegenüberstellung der Konzeptionen Augustins und Frankfurts erörtert diese als zwei Wege guten Lebens.⁸

2. Wille und Personalität bei Harry G. Frankfurt

In seinem wirkmächtigen frühen Aufsatz *Willensfreiheit und der Begriff der Person* (1971) definiert Harry G. Frankfurt Personalität über eine spezifische Form der Willensstruktur. Da diese zwei- beziehungsweise mehrstufig organisiert ist, wird sie in der Regel als *hierarchisches Modell* referiert.

Nach Frankfurt besitzen wir neben Wünschen erster Ordnung (*first order desires*) im weiteren Sinne von Strebenstendenzen, Neigungen, Motiven und Absichten auch die Fähigkeit, uns auf diese Wünsche in reflektierender Weise wertend zu beziehen. Dieses Vermögen zur Selbstbewertung manifestiert sich in sogenannten Wünschen zweiter Ordnung (*second order desires*), die sich entweder darauf richten, bestimmte Wünsche erster Ordnung zu haben⁹ beziehungsweise *nicht zu haben*, oder die auf die *Handlungswirksamkeit* tatsächlich gegebener Wünsche erster Ordnung bezogen sind.

Den Begriff des Willens bindet Frankfurt nun an ebendiese Handlungswirksamkeit des Wünschens.¹⁰ Wünsche zweiter Ordnung, die beinhalten, dass ein bestimmter Wunsch erster Ordnung handlungswirksam sein möge und folglich „sein Wille sei“¹¹, nennt er Volitionen zweiter Stufe (*volitions of the second order*). Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: Eine Person kann zugleich den Wunsch erster Ordnung haben, ein ihr angebotenes Stück Schokosahnetorte zu verzehren, wie auch den weiteren, damit konfligierenden Wunsch erster Ordnung, Diät zu halten. Ihr situativ entwickelter Wunsch zweiter Stufe, der letztgenannte Wunsch erster Ordnung möge handlungswirksam werden, ist also eine Volition zweiter Stufe.

⁸ Die den Vergleichen zwischen Augustin und Frankfurt häufig zugrundeliegende Frage, ob Augustin bezüglich menschlicher Willensfreiheit eine kompatibilistische (Willensfreiheit ist auch in einer deterministischen Welt möglich) oder libertarianische (Willensfreiheit und Determinismus sind unvereinbar; da aber der Determinismus keine wahre Weltbeschreibung darstellt, ist Willensfreiheit möglich) Position einnimmt, wird im Folgenden ausgeklammert.

⁹ Zum Beispiel könnte ein Arzt zum Zwecke der besseren Einfühlung in die Leiden seiner Patienten den Wunsch zweiter Ordnung entwickeln, das Craving des Drogensüchtigen zu verspüren, ohne jedoch die Droge tatsächlich zu nehmen.

¹⁰ H. G. Frankfurt, Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: M. Betzler/B. Guckes (Hgg.), Harry G. Frankfurt, Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, 65–83, 69: „Aber der Begriff des Willens, wie ich ihn gebrauche, [...] ist der Begriff eines *effektiven* oder handlungswirksamen Wünschens, der eine Person dazu bringt [...], den ganzen Weg bis zu einer Handlung zu gehen.“

¹¹ Ebd. 71.

Durch die These Frankfurts, die Ausbildung von Volitionen zweiter Stufe sei wesentlich für die Zuschreibung von Personalität, bestimmt er Personalität nicht primär über das Vernunftvermögen, sondern über den Willen. Da die Vernunft zur Ausbildung von Volitionen zweiter Ordnung gleichwohl unabdingbar ist, ist sie eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Personalität.¹² Nicht als Personen zu kategorisieren sind nach Frankfurt neben Tieren und kleinen Kindern auch triebhafte erwachsene Menschen (*wantons*), die zwar Wünsche erster und zweiter Ordnung haben, ihrem Willen jedoch insofern gleichgültig gegenüberstehen, als sie keine Volitionen zweiter Stufe entwickeln.

Bei der Explikation seines Begriffs von Willensfreiheit rekurriert Frankfurt auf die klassische Definition von Handlungsfreiheit als Freiheit zu tun, was man tun möchte, und bestimmt Willensfreiheit in analoger Weise als Freiheit zu wollen, was man wollen möchte. In der Projektion dieses Konzepts von Willensfreiheit auf sein hierarchisches Modell gilt die Willensfreiheit einer handelnden Person dann als gesichert, wenn ihr Wille (verstanden als handlungswirksame Wünsche erster Ordnung) und die Volitionen zweiter Stufe übereinstimmen.¹³ Wie äußere Zwänge die Handlungsfreiheit einschränken oder unterbinden, so erlaubt das frankfurtsche Konzept, auch innere Zwänge wie Süchte, pathologische Ängste oder neurotische Zustände als Einschränkungen oder Hindernisse der Willensfreiheit zu verstehen. Frankfurt ergänzt also seine bisher vorgenommene Bestimmung des Begriffs der Person durch die Charakterisierung derselben als ein Wesen, für das Willensfreiheit „ein Problem sein kann“¹⁴.

Eine Person, der es an Willensfreiheit mangelt, ist der widerwillig Süchtige: Er findet in sich zwei widerstreitende Wünsche erster Ordnung, nämlich den Wunsch, die Droge zu nehmen, wie auch den Wunsch, die Droge nicht zu nehmen. Mittels einer Volition zweiter Stufe wünscht der Süchtige zwar, dass der Wunsch, die Droge nicht zu nehmen, handlungswirksam werde, doch wider seinen erklärten Wunsch höherer Ordnung kann sich der alternative Wunsch, die Droge zu nehmen, durchsetzen.

Fälle wie dieser interessieren Frankfurt nun nicht nur im Kontext der Frage nach der Willensfreiheit; vielmehr sind sie auch im Kontext persönlicher Identität relevant. Durch die Ausbildung einer Volition zweiter Stufe *identifiziert* sich der widerwillig Süchtige mit dem Wunsch, die Droge nicht zu nehmen, während er den Wunsch, die Droge zu nehmen, in gewisser Weise als nicht zu ihm gehörig und fremd betrachtet und ihn folglich der

¹² Vgl. ebd. 73.

¹³ Vgl. ebd. 76 f. Die allgemeine, in (F2) formulierte Frage, ob die zur Ansetzung von Willensfreiheit erforderlichen Bedingungen in unserer Welt gegeben sind, wandelt sich bei Frankfurt zur spezifischen Frage, in welchen Fällen diese Bedingungen gegeben sind und in welchen Fällen nicht.

¹⁴ Ebd. 75.

eigenen Person *externalisiert*.¹⁵ Frankfurt nennt das Beispiel des widerwillig Süchtigen aus zwei Gründen. Zum einen will er ein Fallbeispiel fehlender Willensfreiheit präsentieren, zum anderen zielt der von ihm vorgenommene Vergleich des widerwillig Süchtigen mit dem triebhaft Süchtigen, der aufgrund seines fehlenden beziehungsweise defizitär ausgebildeten Reflexionsvermögens oder aus schierer Gleichgültigkeit die Ausbildung von Volitionen höherer Ordnung versäumt, auf die Illustration seiner These ab, dass einem triebhaften Menschen Personalität abgesprochen werden müsse. So interpretiert, macht Frankfurt also die Personalität des widerwillig Süchtigen stark, weil dieser in der Lage ist, durch die – mittels der Ausbildung von Volitionen zweiter Ordnung vorgenommenen – Identifikation beziehungsweise Externalisierung von Wünschen erster Stufe eine distinkte Identität auszubilden. Meines Erachtens jedoch ist die personale Identität des widerwillig Süchtigen zwar nicht unbedingt gebrochen, aber zumindest einem gewissen ambivalenten Spannungszustand unterworfen. Wenn ich zulassen muss, dass ein Wunsch, den ich in gewisser Weise nicht als meinen eigenen anerkenne, handlungswirksam wird, dann bin ich vor die Frage gestellt, inwieweit ich als *Handelnder* noch mit mir selbst als ein in reflektierter Weise *Wünschender* identisch bin. Wie wir noch sehen werden, ist diese Problemstellung für die Interpretation der Willensspaltung im Buch VIII der *Confessiones* von großer Bedeutung. Während Frankfurt jedoch im Auseinanderfallen von Volitionen zweiter Ordnung und handlungswirksamen Wünschen erster Ordnung weniger die synchrone personale Identität als vielmehr die Willensfreiheit infrage stellt,¹⁶ sieht er erstere vor allem bei einem innerstufigen Konflikt zwischen widerstreitenden Wünschen zweiter Ordnung gefährdet. Die Person droht zu fragmentieren, wenn aufgrund der Ausbildung miteinander inkompatibler Wünsche zweiter Stufe keine Volitionen zweiter Stufe mehr möglich sind. In diesem Falle besteht „die Gefahr einer Willensparalyse und vollständiger Untätigkeit, oder der Zweifelszustand wird den Betroffenen und seinen Willen entzweien, so dass der Wille ohne Beteiligung der Person agiert“¹⁷. Der Versuch, den Widerstreit der Wünsche zweiter Stufe durch den Schiedsspruch eines Wunsches noch höherer Stufe zu beenden, kann zur Ausbildung einer theoretisch endlosen Kette immer höher geordneter Wünsche führen. Gelingt kein definitiver Abschluss, führt das überschießend agierende Reflexionsvermögen zu einer Destruktion der Person.¹⁸ Ein Abschluss dieses iterativen Prozesses ist je-

¹⁵ Vgl. ebd. 73 f.

¹⁶ In *H. G. Frankfurt, Identifikation und ungeteilter Wille*, in: *Betzler/Guckes* (Hgg.), *Freiheit und Selbstbestimmung*, 116–137, 122–124, analysiert er dieses Phänomen allerdings weniger unter dem Gesichtspunkt der Willensfreiheit als unter dem Aspekt volitionaler Inkonsistenz und Entzweigung.

¹⁷ *Frankfurt, Willensfreiheit*, 77.

¹⁸ Vgl. ebd. 78.

doch möglich durch die „entschlossene“ (*decisive*)¹⁹ und „ungeteilte“ (*wholehearted*)²⁰ Identifikation der Person mit einem ihrer Wünsche erster Stufe und der damit verbundenen Entscheidung, sich diesen Wunsch dauerhaft zu eigen zu machen und auf seine weitere Überprüfung zu verzichten.

Die geschilderte Konzeption von Willensfreiheit bei Frankfurt birgt bezüglich der weiteren Frage nach moralischer Verantwortlichkeit eine interessante Pointe. Üblicherweise binden wir Zurechenbarkeit und Verantwortung an die Willensfreiheit. Frankfurt verkleidet seine diesbezügliche differenzierte Position in eine etwas missverständliche Terminologie. Moralische Verantwortung ermittelt sich nach Frankfurt durch die Identifikation des Handelnden mit einem seiner Wünsche zweiter Ordnung, wodurch sich dieser Wunsch zu einem Wollen zweiter Ordnung wandelt und die daraus in letzter Konsequenz folgenden Handlungen volitional legitimiert.²¹ Diese Identifikationsleistung ist ja bekanntlich auch kennzeichnend für Willensfreiheit. Dennoch kann Frankfurt sagen, ein Handelnder könne „auch dann für eine Tat moralisch verantwortlich sein, wenn sein Wille durchaus nicht frei war“²². Wie lassen sich diese *prima facie* widersprüchlichen Aussagen verstehen? Betrachten wir zwei Fallbeispiele: Ein widerwillig Süchtiger identifiziert sich nicht mit seinem handlungswirksamen Wunsch erster Ordnung, Drogen zu nehmen. Er handelt also weder nach seinem eigenen freien Willen (*of his own free will*) noch ist er für sein Handeln verantwortlich. Ein williger Süchtiger dagegen identifiziert sich mit seinem handlungswirksamen Wunsch erster Ordnung, die Droge zu konsumieren. Er handelt also im Unterschied zum widerwillig Süchtigen *of his own free will* und ist somit für sein Tun verantwortlich. Dennoch macht es nach Frankfurt Sinn zu sagen, dass der Wille des willigen Süchtigen in folgendem bestimmten Sinne nicht frei ist: Wenn er nämlich den Wunsch zweiter Ordnung ausbilden *würde*, seinen Wunsch erster Ordnung nach Drogen nicht handlungswirksam werden zu lassen, dann könnte er den höherstufigen Wunsch aufgrund seiner körperlichen Abhängigkeit nicht realisieren. Akteure, die keinen freien Willen haben, können also in der paradox anmutenden Formulierung Frankfurts gleichwohl nach ihrem eigenen freien Willen und folglich verantwortlich handeln.²³

In Frankfurts späteren Aufsätzen verändert sich der Fokus seiner Überlegungen zu Willensfreiheit und personaler Identität. Während er in den frühen Schriften den Schwerpunkt auf den freien Akt der Identifizierung mit bestimmten unserer Wünsche gelegt hatte, beruft er sich nun auf die Konstanz mancher Einstellungen, Dispositionen und Strebenstendenzen,

¹⁹ Ebd. 78.

²⁰ *Frankfurt*, Identifikation, 123.

²¹ Vgl. *H. G. Frankfurt*, Drei Konzepte freien Handelns, in: *Betzler/Guckes* (Hgg.), *Freiheit und Selbstbestimmung*, 84–97, 92.

²² *Frankfurt*, Willensfreiheit, 81.

²³ Ebd. 81–83.

deren Beharrlichkeit die diachrone Kohärenz unserer Identität konstituiert. Diesen Bereich dispositionaler Kontinuität umfasst Frankfurt mit dem Begriff der Sorge (*caring*), den er formal bestimmt als „komplexer Modus des Wünschens“²⁴. Weitgehend synonym zum Terminus technicus der Sorge kann Frankfurt auch sagen, dass einer Person „an etwas liegt“ beziehungsweise ihr etwas „wichtig ist“²⁵. Die Sorge hat ihren Grund „in einem Komplex kognitiver, affektiver und volitionaler Dispositionen und Zustände“,²⁶ welcher der Person zwar nicht notwendigerweise unmittelbar bewusst, aber mittels reflexiver Innenschau gedanklich zugänglich ist. Dennoch kann es Fälle geben, in denen sich eine Person über die Gegenstände ihrer Sorge im Unklaren ist oder fälschlicherweise glaubt, es liege ihr an etwas, das in Wahrheit für sie nur geringe Bedeutung hat. Die Tatsache, dass einer Person an etwas liegt, sowie das Maß ihrer Sorge sind weitestgehend ihrer Kontrolle entzogen und manifestieren sich daher als unfreiwillig zu charakterisierende volitionale Nötigung (*volitional necessity*).²⁷ Weil diese Nötigung allerdings im Willen der Person vollzogen wird, kann Frankfurt sagen, dass sie durch *ihren eigenen Willen* selbst in aktiver Weise auferlegt wird.²⁸ Aus dem bloßen Faktum der Sorge um ein Objekt oder ein Ziel kann nicht geschlossen werden, dass der Sorgende dieses auch für wertvoll hält;²⁹ jemand kann sich durchaus um etwas sorgen, das er für abstoßend hält. Ebenso kann einer Person an etwas liegen, obwohl sie z. B. aufgrund der Unerreichbarkeit des Objekts ihrer Sorge wünschte, dass dem nicht so wäre. Aus der Bindung an einen Wunsch (*being committed*) folgt allerdings, dass der Betreffende darum bemüht ist, dass dieser Wunsch in der Rangordnung seiner Ziele weiterhin eine wichtige Position beibehält.³⁰

Besonders markante Manifestationen des Sich-Sorgens bezeichnet Frankfurt als Liebe.³¹ Wie bei allen übrigen Arten der Sorge hat auch die Liebe ihren Grund nicht zwangsläufig in der erkannten Werthaftigkeit ihres Gegenstands;³² es gibt auch das Phänomen der Liebe zu einem seiner Natur nach als schlecht und verwerflich wahrgenommenen Objekt. Umgekehrt ist die Liebe selbst Ursache dafür, dass etwas in unseren Augen wertvoll wird;

²⁴ Frankfurt, Gründe der Liebe, 16.

²⁵ H. G. Frankfurt, Vom Sorgen oder: Woran uns liegt, in: Betzler/Guckes (Hgg.), Freiheit und Selbstbestimmung, 201–231, 202.

²⁶ H. G. Frankfurt, Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens, in: Betzler/Guckes (Hgg.), Freiheit und Selbstbestimmung, 98–115, 104.

²⁷ Ebd. 105. Frankfurt illustriert dies am Beispiel Luthers, der 1521 vor dem Reichstag in Worms die Widerrufung seiner Thesen ablehnte mit den Worten: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders.“

²⁸ Vgl. ebd. 108.

²⁹ Vgl. Frankfurt, Vom Sorgen, 205.

³⁰ Vgl. ebd. 209.

³¹ Vgl. Frankfurt, Gründe der Liebe, 16. Mögliche Gegenstände der Liebe sind z. B. eine andere Person, ein Land, eine Institution oder auch bestimmte moralische Ideale.

³² Vgl. Frankfurt, Vom Sorgen, 213.

sie ist also zur Konstitution von Werten geeignet.³³ Paradigmatisch dafür sind die Elternliebe und die Liebe zum Leben: Wir lieben unsere Kinder und unser Leben nicht deshalb, weil sie wertvoll sind, sondern wir schreiben beiden ebendarum einen hohen Wert zu, *weil* wir sie lieben.³⁴ Neben ihrer wertschöpfenden Kraft ist die Liebe auch eine Quelle von Handlungsgründen.³⁵ Trotz ihrer Kontingenz sowie ihrer fehlenden logischen Notwendigkeit haben die Gebote der Liebe kategorischen Charakter.³⁶ Die sich daraus ergebende praktische Normativität gründet folglich – so die subjektivistische Auffassung Frankfurts – in den kontingenten Notwendigkeiten der Liebe.³⁷ Die Beantwortung der *normativen* Frage, wie wir leben sollen, lässt sich demnach nur unter Rückgriff auf die *faktische* Frage lösen, wie wir eben leben und worum wir uns bereits sorgen, denn das Spezifizieren der Frage im Sinne einer Darlegung von Kriterien des guten Lebens setzt bereits ein Wissen um die inhaltliche Bestimmung des guten Lebens voraus:

Damit eine Person wissen kann, wie sie bestimmen soll, was ihr wichtig ist, muss sie [...] schon wissen, wie sie bestimmte Dinge als solche Dinge identifizieren kann, die jene Unterschiede markieren, die für sie wichtig sind. Um ein Kriterium der Wichtigkeit zu formulieren, wird der Besitz genau des Kriteriums vorausgesetzt, das formuliert werden soll.³⁸

Diskutabel und relativ unklar ist die frankfurtsche Verhältnisbestimmung der unter Umständen kollidierenden Ansprüche der Liebe und der moralischen Verpflichtung.³⁹ Frankfurt scheint einerseits die unbedingte Geltung der Erfordernisse der Pflicht zu akzeptieren;⁴⁰ andererseits stellt er die abso-

³³ Vgl. ebd. 221.

³⁴ Vgl. *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 43–46.

³⁵ Vgl. ebd. 42.

³⁶ Vgl. *H. G. Frankfurt*, Autonomie, Nötigung und Liebe, in: *Betzler/Guckes* (Hgg.), *Freiheit und Selbstbestimmung*, 167–183, 175.

³⁷ Vgl. *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 52 f.

³⁸ *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 31 (zur Problematik der Zirkularität bei der Bestimmung evaluativer Kriterien für das gute, d. h. gelingende Leben vgl. 28–34). Ähnlich argumentiert bereits Aristoteles: Ein adäquates Verständnis ethischer und politischer Erörterungen ist nur demjenigen möglich, der bereits einen guten Charakter erworben hat. Vgl. *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* I 2, 1095b. Die von Frankfurt vollzogene Anbindung der Ethik an die Selbsterkenntnis findet sich – wenngleich auch unter differenten Prämissen – bereits bei Platon (vgl. *G. G. Carrera*, Artikel „Selbsterkenntnis“, in: *C. Horn/J. Müller/J. Söder* [Hgg.], *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2009, 328–330), und auch die augustinsche Ethik ist nur im Rahmen vollzogener Gottes- und Selbsterkenntnis realisierbar. Das von Frankfurt erläuterte systematisch-inchoative Problem, dass die Auflistung von Kriterien guten Lebens bereits eine vorgängige materiale Bestimmung desselben voraussetzt, taucht bei Augustin gleichfalls im Kontext der Frage nach Gottes- und Selbsterkenntnis auf: Wenn wir nicht schon um Gott beziehungsweise um unser ursprüngliches Selbst wüssten (*se nosse*), so wüssten wir auch nicht, wann wir das Objekt unserer Suche gefunden haben. Zur Gottes- und Selbsterkenntnis bei Augustin vgl. *J. Brachtendorf*, Artikel „De trinitate“, in: *V. H. Drecoll* (Hg.), *Augustin-Handbuch*, Tübingen 2007, 363–377.

³⁹ Vgl. *Frankfurt*, Autonomie, 168.

⁴⁰ Vgl. ebd. 166. Auf der folgenden Seite formuliert er vorsichtiger: „Nehmen wir jedoch an, dass Kant und andere mit ihrer Behauptung Recht haben, dass diese Anforderungen völlig unpersönlich und weder kontingent noch bedingt sind.“

lute Priorität eines (wie auch immer gearteten) Sittengesetzes implizit infrage, wenn er diese in der volitionalen Notwendigkeit von Personen verortet, deren individuelles (und folglich kontingentes) Ideal die moralische Lebensform darstellt.⁴¹

Für die Ausbildung personaler Identität haben die mit dem Konzept der Sorge beziehungsweise der Liebe verbundenen volitionalen Notwendigkeiten eine wichtige Funktion. Die *prima facie* paradox klingende These Frankfurts, dass persönliche Freiheit und Individualität in einem bestimmten Sinne der Notwendigkeit bedürften, ergibt sich aus seiner formalen Bestimmung des Wesensbegriffs: Wie das Wesentliche eines Gegenstands mit denjenigen Merkmalen erfasst wird, ohne welche dieser nicht sein kann, so machen die notwendigen spezifischen Eigenschaften ihres Willens das individuelle Wesen einer Person aus. Aus der Tatsache, dass sich die von Person zu Person variierenden Gesetzmäßigkeiten des Willens in Form von Idealen konstituieren, schließt Frankfurt auf deren Unabdingbarkeit für die Ausbildung eines abgegrenzten und stabilen Identitätsgefühls.⁴² In vergleichbarer Weise bewirkt das der Tätigkeit des Sorgens inhärente Innehaben letzter Zwecke Kontinuität und innere Stimmigkeit im Willensleben, sodass Frankfurt in Abgrenzung zur aristotelischen Mittel/Zweck-Dihairesis ein reziprokes Verhältnis zwischen instrumentellen und letztendlichen Zwecken konstatiert: Während instrumentelle Tätigkeiten uns vor Leere, Langeweile und damit schlimmstenfalls vor der Auslöschung des tätigen Selbst schützen und daher eine intrinsische Wertigkeit erlangen, können auch letzte Zwecke Mittelcharakter erhalten, indem sie die Aktivität des Sorgens als letzten Zweck ermöglichen.⁴³

3. Das augustinische Willenskonzept nach 391/92 im Kontext der Frage nach personaler Identität

3. 1 Systematische Grundlagen I: *Der Wandel vom Frühwerk zur gratiologischen Wende*

Augustin thematisiert den menschlichen Willen sowie die Frage nach dessen Freiheit bereits in seinem frühen Werk *De libero arbitrio* (387/88–391). Unmissverständlich spricht er dem menschlichen Willen das Vermögen zu, sich aus eigenem Willen und ohne determinierende Einschränkungen selbst zum Guten wie zum Bösen hin zu bestimmen.⁴⁴ Gegen Ende des dritten Buches finden sich allerdings erste, auf seine spätere Gnadenlehre vorverweisende

⁴¹ Vgl. Frankfurt, Gründe der Liebe, 14.

⁴² Vgl. H. G. Frankfurt, Die Notwendigkeit von Idealen, in: Betzler/Guckes (Hgg.), Freiheit und Selbstbestimmung, 156–165.

⁴³ Vgl. H. G. Frankfurt, Über die Nützlichkeit letzter Zwecke, in: Betzler/Guckes (Hgg.), Freiheit und Selbstbestimmung, 138–155.

⁴⁴ Vgl. De lib. arb. I,xii,26,86.

Zweifel an der Realisierbarkeit eines auf das Gute gerichteten Lebens. Die Sündenstrafen der Unwissenheit (*ignorantia*) über das Gute beziehungsweise das Unvermögen (*difficultas*), das auf der kognitiven und sittlichen Reflexionsebene als gut (An-)Erkannte und vom menschlichen Willen (*liberum arbitrium*) frei Gewollte auch im Handeln zu realisieren, sind hierbei die relevanten Hinderungsgründe.⁴⁵ Allerdings lassen sich diese Hürden durch die Bitte des *liberum arbitrium* um göttlichen Beistand beseitigen. Die Gnadenhilfe Gottes ist durch den frei getätigten Hilferuf des *liberum arbitrium* kausal initiiert und folglich als dem einschlägigen Willensakt nachfolgende Gnade (*gratia subsequens*) qualifiziert.

Diese schwächere Gnadenkonzeption entwickelt Augustin in seiner – auch von ihm selbst – als Wendepunkt charakterisierten⁴⁶ Schrift „*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*“ I,ii (396/97) weiter zu einem stärkeren Gnadenbegriff im Sinne einer *gratia praeveniens et operans*: Die Gnade folgt nicht mehr dem guten Willen des Gläubigen und seiner freien Entscheidung zum Glauben (*fides*) nach und leistet lediglich begleitende Unterstützung bei der Realisierung eines gottgefälligen Lebens, sondern ermöglicht zuallererst die *fides* und das mit ihr verbundene Wollen des Guten,⁴⁷ das im Wissen um seine eigene Fallibilität die göttliche Hilfe erbittet. Diese *prima facie* als Konsequenz eines weitergeführten Gnadenbegriffs wenig revolutionär erscheinende veränderte Konzeptualisierung erweist sich bei genauerem Hinsehen als eine radikale Vernichtung menschlicher Selbstwirksamkeit: Augustin gelangt zu der paradoxen These, dass der Mensch nur dann im Glauben Gottes Beistand erbitten kann, wenn sich ihm dieser bereits durch die Gabe ebendieses Glaubens gezeigt hat. Die hier dargestellte, sowohl voluntativ als auch intellektuell defizitäre Natur des Menschen hat ihren Ursprung in der Ursünde (*peccatum originale*) Adams, die Gott mit der Veränderung der sittlichen Natur des Menschen bestraft hat: Allen Adamskindern ist seither die Fähigkeit, nicht zu sündigen (*posse non peccare*), genommen worden.

3.2 Systematische Grundlagen II: Das zweistufige Willenskonzept von *liberum arbitrium* und *voluntas* und das Problem der Willensfreiheit

Augustin steht nun vor der Aufgabe, den verbliebenen Freiheitsgrad des menschlichen Willens nach dem Sündenfall im Detail zu ermitteln und sein Zusammenspiel mit der göttlichen Gnade zu reflektieren. Seine diesbezügliche Analyse stützt sich dabei auf ein Konzept des Willens, das er unmittelbar nach Abschluss von *De libero arbitrio* und als Modifikation und Weiterentwicklung des dort ausgeführten Willensbegriffs ausgearbeitet hatte: Seit

⁴⁵ Vgl. ebd. III,xviii,51,174.

⁴⁶ Siehe dazu: Retr. II,1,1; De praed. sanct. VIII; Perseu. 52,55.

⁴⁷ Vgl. De div. qu. ad Simpl. I,ii,12.

seinem anti-manichäischen Werk *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (391/92) konzipiert Augustin den Willen nicht länger als ein-, sondern als zweistufiges Vermögen und versieht seine ursprüngliche willensspezifische Terminologie mit einer neuen und differenzierten inhaltlichen Bestimmung. Die Willensstruktur des Menschen fasst Augustin nun in zwei verschiedene Vermögen: das *liberum arbitrium* beziehungsweise *liberum arbitrium voluntatis* einerseits und die *voluntas* andererseits.⁴⁸ Diese komplexe zweistufige Struktur nutzt Augustin nach der gratiologischen Wende zur Ausdeutung der disharmonischen Verfasstheit des Menschen unter postlapsarischen Bedingungen: Phänomene der Willensschwäche, innerer Unruhe und Zerrissenheit und damit auch die Desintegration der Person lassen sich hiermit ebenso stringent erklären wie die im doppelten Sinne *heilsame* Wirkung der göttlichen Gnade.

Wie sieht dies nun im Detail aus? Als *voluntas* bezeichnet Augustin die faktische Strebenstendenz eines Menschen. Da eine Person verschiedene Strebenstendenzen zugleich ausbilden kann (z. B. die Strebenstendenz, Diät zu halten, und die Strebenstendenz, ein Stück Schokosahnetorte zu verzehren), spricht Augustin häufig im Plural von *voluntates*. Konflikträchtig sind nicht nur parallel ausgebildete, aber moralisch unterschiedlich qualifizierte und folglich gegenläufige *voluntates* (wie z. B. die Strebenstendenz Augustins, zölibatär und fern vom Jahrmarkt menschlicher Eitelkeiten zu leben, und die *voluntas*, die Freuden ehelichen Lebens zu genießen und weltliche Ambitionen zu verfolgen), sondern auch moralisch gleich zu bewertende, aber nicht gleichzeitig aktualisierbare Bestrebungen.⁴⁹ In jedem Fall ist die hierin angelegte Spaltungstendenz der menschlichen *voluntas* eine Folge des Sündenfalls.

Ein zusätzliches Spannungs- und Konfliktpotenzial ergibt sich aus der Überordnung des *liberum arbitrium* über die *voluntas/voluntates*. Die spezifische Funktion des *liberum arbitrium* jedoch sowie seine Beziehung zur *voluntas* werden von Augustin nicht explizit ausdifferenziert und haben daher die Forschung zu sehr unterschiedlichen Schlussfolgerungen veranlasst.⁵⁰ Augustin hat das *liberum arbitrium* wohl als „Vermögen reflektierender Selbstbewertung“⁵¹ konzipiert, dessen Aufgabe es ist, über die *voluntates* zu urteilen und ihr inhärentes Streben nach Handlungswirksamkeit zu legiti-

⁴⁸ Vgl. hierzu den bahnbrechenden und häufig referenzierten Aufsatz von N. den Bok, *Freedom of the Will. A Systematic and Biographical Sounding of Augustine's Thoughts on Human Willing*, in: *Aug(L)* 44 (1994), 237–270.

⁴⁹ Augustin nennt in *Conf. VIII,x,23–24* verschiedene Beispiele. So könnte jemand zwischen den gleichermaßen verwerflichen Bestrebungen schwanken, eine Theater- beziehungsweise Zirkusvorstellung zu besuchen, einen Diebstahl oder gar einen Ehebruch zu begehen. Ein Anderer befindet sich dagegen im Zwiespalt seiner guten *voluntates*, die Paulusbriefe zu studieren, einen Psalm zu singen oder im Evangelium zu lesen.

⁵⁰ Vgl. Kap. D) II. 3.

⁵¹ S. Peetz, *Augustin über menschliche Freiheit*, in: C. Horn (Hg.), *Augustinus, De civitate dei*, Berlin 1997, 63–86, 65.

mieren oder zu verneinen. Im frankfurtschen Sinne kann man das *liberum arbitrium* als Vermögen verstehen, Wünsche und Volitionen höherer Ordnung auszubilden. Durch den gutheißenen oder verneinenden Bezug des *liberum arbitrium* zur Handlungswirksamkeit der *voluntates* kommt diesem auch die Entscheidungs- beziehungsweise Zustimmungsfunktion⁵² im Handlungsgeschehen zu, weshalb es in der deutschen Übersetzung als „freie Entscheidungsinstanz“ wiedergegeben und interpretiert wird. Als solche ist sie das „personale Zentrum von Freiheit und Verantwortlichkeit“⁵³. Zum Leidwesen seiner Interpreten entwickelt Augustin jedoch keine explizierte Handlungstheorie, welche das komplexe Zusammenspiel von *liberum arbitrium* und *voluntas* im Entscheidungs- und Handlungsprozess ausdifferenziert. Da Augustin aber in all seinen (frühen wie späten) Werken zur Willenthematik für die Freiheit des *liberum arbitrium* plädiert und zugleich in seinen Spätwerken die Ausrichtung der *voluntas* auf das Gute hin als Gnadengeschenk identifiziert, lässt sich das Wirken der zweigeteilten Willensstruktur im Handlungsgeschehen etwa folgendermaßen rekonstruieren: Das *liberum arbitrium* als Vermögen der Bewertung, des Urteilens und Entscheidens denkt Augustin als frei; auf dieser Ebene des Willens kann auch der postlapsarische Mensch nicht nur das Böse, sondern auch das Gute wollen und den Wunsch haben, dieses Wollen handlungswirksam werden zu lassen. Dieses sich im guten Vorsatz (Entscheidung)⁵⁴ manifestierende Wollen kann aber nur in die Tat umgesetzt werden, wenn die diesem Wollen auf der höheren Ebene entsprechende gute Strebenstendenz (*bona voluntas*) stark genug ist, das sich in der Erbsündenstrafe der bösen Begierde (*concupiscentia*) manifestierende pervertierte Streben (*perversa voluntas*) zu überwinden. Ist dies nicht der Fall, dann bleibt der gute Vorsatz des *liberum arbitrium* wirkungslos, und die Person handelt weiterhin schlecht. Wie wir gesehen haben, hat Augustin das Phänomen des machtlosen *liberum arbitrium* schon in *De libero arbitrio* in den Begriff des „Unvermögens“ (*difficultas*) gefasst, jedoch nicht in Zusammenhang mit einer widerstrebenden *voluntas* gebracht.⁵⁵ In seinen späteren Schriften expliziert er nun klar, dass die *difficultas* nur beseitigt werden kann, wenn Gott in seiner Gnade die *bona voluntas* schenkt. Das *liberum arbitrium* denkt Augustin folglich als frei, aber im Falle seiner Orientierung zum Guten als ohnmächtig,⁵⁶ da es keinen Einfluss auf die von ihm gewünschte Dominanz der *bona voluntas* hat. Der Kirchenvater kommt also zu dem Schluss: „Der

⁵² Vgl. *den Bok*, Freedom of the will, 239.

⁵³ Ebd. 243: „As such it is the personal centre of freedom and responsibility [...]“.

⁵⁴ Augustin verortet im *liberum arbitrium* also die in der griechischen Philosophie „*prohairesis*“ genannte Entscheidung beziehungsweise den Vorsatz und glaubt wie Aristoteles, dass akratische beziehungsweise gewohnheitsmäßige Handlungen ohne *prohairesis* zustandekommen. Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik VII 11, 1152a 14–36.

⁵⁵ In *De libero arbitrio* gebraucht Augustin die Begriffe *liberum arbitrium* und *voluntas* noch weitestgehend synonym.

⁵⁶ Zur Charakterisierung des *liberum arbitrium* als frei und machtlos zugleich vgl. *Peetz*, Augustin über menschliche Freiheit, 85.

freie Wille (*liberum voluntatis arbitrium*) vermag sehr viel, ja gewiss, aber was vermag er in denen, die unter die Sünde verkauft sind?⁵⁷

Die Auffassung, dass das *liberum arbitrium* auch postlapsarisch zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört, aber zum Tun des Guten nicht hinreicht, wenn Gott die menschliche *voluntas* nicht allererst auf das Gute hin ausrichtet, behält Augustin auch in seinen Schriften gegen den (Semi-) Pelagianismus⁵⁸ bei. So schreibt er im Jahr 412 in *De spiritu et littera*:

Genauso wenig aber wird die freie Entscheidung (*liberum arbitrium*) durch die Gnade ausgehöhlt, sondern aufgerichtet. Denn die Gnade heilt den Willen (*voluntatem*), so dass man die Gerechtigkeit mit freiem Willen (*libere*) lieben kann.⁵⁹

Dieses recht geleitete voluntative Streben bestimmt Augustin näher als Liebe (*delectatio, caritas*):

Wir dagegen erklären, der Wille (*voluntatem*) des Menschen wird zur Erfüllung der Gerechtigkeit von Gott auf folgende Weise unterstützt: zum einen ist der Mensch [be-gabt] mit der freien Entscheidung seines Willens (*cum libero arbitrio voluntatis*) erschaffen, und zum anderen schreibt ihm die Belehrung [durch das Gesetz] seinen Lebenswandel vor. Über beides hinaus aber empfängt er den Heiligen Geist. Dieser weckt in des Menschen Seele eine freudige Liebe (*delectatio delectioque*) zu jenem höchsten und unwandelbaren Gut, zu Gott. [...] Denn selbst der freie Wille (*liberum arbitrium*) taugt nur zum Sündigen, wenn der Weg der Wahrheit verborgen bleibt. [...] Dass man aber Gott liebt, dazu wird ‚die Liebe Gottes in unsere Herzen‘ ergossen nicht durch die freie Entscheidung (*per liberum arbitrium*), die aus uns kommt, sondern ‚durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist‘ (Röm 5,5).⁶⁰

Die Liebe als Gabe des Heiligen Geistes⁶¹ ist gleichbedeutend mit dem „Gesetz Gottes“⁶² und ersetzt in Form eines guten Begehrens (*concupiscentia bona*) die Erbsündenlast der bösen Begierlichkeit (*concupiscentia mala*).

Noch in seinen letzten Lebensjahren hält Augustin daran fest, „dass der Mensch einen freien Willen (*liberum voluntatis arbitrium*) besitze“⁶³, dass aber die Ausübung desselben als Willensentscheid (*arbitrium voluntatis*) nicht genügt, „wenn ihm nicht auf sein Bitten, dass er nicht in Versuchung gerate, von Gott der Sieg verliehen werden sollte“⁶⁴. Erneut verweist Augustin auf das Phänomen, dass der Mensch auf der Ebene des *liberum arbitrium* das göttliche Gebot befolgen will und in Form einer *bona voluntas* auch eine gute Strebenstendenz ausgebildet hat, die aber zu schwach ist, die gegenläufige Erbsündenlast der *concupiscentia* zu überwinden:

⁵⁷ De div. qu. ad Simpl. I,ii,21. Zitiert nach: *Augustinus*, An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen, Schriften gegen die Pelagianer Bd. III (lat./dt.), eingeleitet, übertragen und erläutert von Th. G. Ring, Würzburg 1991.

⁵⁸ Zur Geschichte des pelagianischen Kampfes vgl. P. Brown, Augustinus von Hippo, erweiterte Neuausgabe, München 2000, 309–319.

⁵⁹ De spir. et litt. XXX,52. Zitiert nach: *Augustinus*, De spiritu et littera, Schriften gegen die Pelagianer; Band I (lat./dt.), übersetzt von S. Kopp, Würzburg 2002.

⁶⁰ De spir. et litt. III,5.

⁶¹ Vgl. De spir. et litt. XXX,35.

⁶² De spir. et litt. XVII,29.

⁶³ De gr. et lib. arb. II,2.

⁶⁴ De gr. et lib. arb. IV,9.

Wer also Gottes Gebot erfüllen will und es nicht kann, besitzt zwar einen guten, aber bis jetzt noch geringen und schwachen Willen (habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam).⁶⁵

Nur durch das Eingreifen Gottes wird die *bona voluntas* ausreichend stark gemacht, so dass die Entscheidung des *liberum arbitrium* auch handlungswirksam werden kann. In diesem Sinne kann Augustin konstatieren, dass „Gott [...] gerade die guten Werke in den Guten [wirkt] (*operatur*)“⁶⁶. Das *liberum arbitrium* ist frei, aber ohnmächtig und bedarf einer geheilten Strebensausrichtung:

Wir sagen nicht: durch die Sünde Adams ging die freie Entscheidungskraft (*arbitrium liberum*) für die menschliche Natur verloren; sondern: sie vermag in den Menschen, die dem Teufel unterworfen sind, [nur] zu sündigen. Um aber gut und fromm zu leben, vermag sie nichts, wenn nicht eben der Wille (*voluntas*) des Menschen durch die Gnade Gottes befreit und zu jedem Guten in Werken, Worten und Gedanken unterstützt wird.⁶⁷

3.3 Personale Identität und Willensfreiheit: Confessiones VIII⁶⁸

Die unmittelbar nach Fertigstellung von *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* begonnenen *Confessiones* (ca. 397–401)⁶⁹ verfolgen das Ziel, die im vorangegangenen Werk entwickelte Gnadenlehre anhand des individuellen Lebens- und Glaubenswegs des Autors zu illustrieren, wobei die zugrunde liegende Intention eine vielfältige ist: Die *Confessiones* verstehen sich als Schuldbekennnis (*confessio peccatorum*) des eigenen Verfallenseins an das Böse ebenso wie als Lobbekennnis zur Ehre Gottes (*confessio laudis*), der dem Sünder gnädig zu Hilfe gekommen ist. Da Augustin auch den Glauben als Gnadengeschenk betrachtet, identifiziert die weitere Charakterisierung der Schrift als Glaubensbekenntnis (*confessio fidei*) dieselbe als einen Teil des Gnadengeschehens selbst, das in der Abfassung dieses Werkes geistige Früchte trägt. Letztlich steht hinter den *Confessiones* weniger der Bischof von Hippo als vielmehr der die Schicksalsfäden harmonisch fügende göttliche Vater, welcher Augustin sowohl durch die Gabe seiner spezifischen Fähigkeiten als auch durch die Gnadenzuteilung im engeren Sinne in die Lage versetzt hat, dieses Werk schreiben zu können. Durch die *Bekennnisse* wiederum ergehen im Folgenden (bis in unsere Zeit und darüber hinaus) weitere *vocationes* Gottes an potenzielle Auserwählte.

⁶⁵ De gr. et lib. arb. XVII,33.

⁶⁶ De gr. et lib. arb. IX,21.

⁶⁷ C. ep. Pel. II,v,9. Zitiert nach: *Aurelius Augustinus*, Schriften gegen die Pelagianer; Band III, Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade, Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Herausgegeben von S. Kopp/D. Morick/A. Zumkeller, Würzburg 1977.

⁶⁸ Der lateinische Text der „Confessiones“ wird zitiert nach: *Augustinus*, Bekenntnisse, Lateinisch und Deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart, Frankfurt am Main 1987. Die deutsche Übersetzung wird im Folgenden zitiert nach: *Augustinus*, Bekenntnisse, übersetzt, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von K. Flasch und B. Mojsisch, Stuttgart 1989.

⁶⁹ Zur Datierung vgl. *Tb. Fuhrer*, Augustinus, Darmstadt 2004, 123 f.

Die geschilderte theozentrische Perspektive der *Confessiones* prägt gleichermaßen das augustinische Verständnis von personaler Identität. Die Problematik der Einheit und inneren Übereinstimmung des personalen Selbst sowie seiner Verortung in der Welt und seiner Beziehung zum Mitmenschen durchziehen alle dreizehn Bücher und verleihen ihnen thematische Einheit und Kohärenz.⁷⁰

Harry G. Frankfurt differenziert zwischen den unterschiedlichen Bedeutungen, die (natur-)wissenschaftliche oder mathematische Erkenntnisse einerseits und die Erkenntnisse der praktischen Vernunft andererseits für unser Leben haben:

In dem Maße, in dem wir uns in unserer Umwelt auskennen, nimmt das Gefühl zu, in der Welt zu Hause zu sein. Wenn wir andererseits zu klären versuchen, wie zu leben sei, hoffen wir auf die intimere Annehmlichkeit des Gefühls, in uns selbst zu Hause zu sein.⁷¹

Für Augustin sind beide Erkenntnisbereiche insofern nicht voneinander zu trennen, als eine gelingende Selbstverortung in der Welt und ein adäquates

⁷⁰ Die Dreiteilung des Werkes in einen autobiografischen Part (Buch I–IX), eine Darstellung der gegenwärtigen Verhältnisbestimmung des Autors zu Gott sowie eine Analyse des Gedächtnisvermögens (*memoria*) (Buch X) und schließlich Exkursen über das Wesen der Zeit und Fragen der Hermeneutik, die in eine Exegese der ersten beiden Kapitel der Genesis eingebettet sind (Buch XI–XIII), hat immer wieder die Frage nach der einheitlichen Konzeption der *Confessiones* provoziert (vgl. E. Feldmann, Artikel „Confessiones“, in: C. Mayer (Hg.), Augustinus-Lexikon; vol. 1, Basel 1986–1994, Sp. 1134–1193, Sp. 1143–1153). Deutet man die Schrift als Ausarbeitung des Leitthemas „personale Identität und Selbstverortung“, dann erschließt sich ein markanter roter Faden, der die persönlich gefärbten autobiografischen Teile mit den theoretischen Abhandlungen verbindet. Augustin stellt die Frage, wo der Mensch *qua* Mensch seinen Platz in der Welt einnimmt, welche Rolle er zu spielen hat und wie sich sein Verhältnis zu den Dingen in der Welt, zum Mitmenschen sowie zu Gott idealerweise gestaltet. Die Analyse des Gedächtnisses ergibt in diesem Kontext Sinn, weil die *memoria* der Ort der Selbstbegegnung des Menschen ist, in dem sich die eigene Person in der Rückschau begegnet, sich selbst aktuell vergegenwärtigt und in der Antizipation auf die Zukunft hin entwirft: Das in der Zeit zerfließende Selbst wird hier wieder eins. Von hier aus wiederum ergibt sich die Frage nach der Zeit im Buch XI von selbst. Die Zeit konzipiert Augustin platonisch als Gegensatz zur überzeitlichen Ewigkeit Gottes, die alles im gegenwärtigen Zugleich erfasst. Der Mensch dagegen verliert sich in der flüchtigen Zeit, die er nur im Geiste zu greifbaren und messbaren Gegenwartsintervallen zu fassen vermag. Die theoretische Frage nach der Zeit erhält im Zuge der Suche nach personaler Einheit eine ethische Komponente, insofern sich der Mensch dem konstitutionell bedingten Leben in der *distentio* und der darin gründenden Zersplitterung seines Selbst verstärkt preisgibt, wenn er sein Herz an die zeitlichen Dinge hängt, statt sich am Ewigen zu orientieren. Die *uti/frui*-Dihairesis sowie ihr Zusammenhang mit der Ausbildung einer synchronen und diachronen Identität stehen also in direkter Verbindung mit der Zeitanalyse; ebenso die Exegese von Gen 1,2 im Buch XII, wo Augustin im Aufgriff des antiken Hylemorphismus die Materie zum Inbegriff alles Ungeformten ausdeutet und insofern implizit die Hingabe des Menschen an materielle Dinge als Zerrinnen des Selbst interpretiert, das nur dann zu Form und Gestalt finden kann, wenn es sich der intelligiblen Seinsphäre zuwendet. Wenn Augustin schließlich in Buch XIII Gen 1–2,3 typologisch als Heilsgeschichte interpretiert, wandelt sich der Fokus von der Frage: „Wer bin ich im Zeitlichen?“ zur umfassenderen Frage: „Wie erfüllt sich die Sehnsucht des Menschen nach Einheit überzeitlich?“, deren Antwort Augustin im Verweis auf die „Ruhe am Ende der Zeit“, (Conf. XIII,xxxvii,52) erbringt. – Am nächsten zu der hier vorgelegten Deutung steht die Interpretation von J. Brachtendorf, Augustins „Confessiones“, Darmstadt 2005, 295, wonach sich die Einheit der *Confessiones* aus der „Darstellung des Menschen [...], der nach Glück und Sinn sucht“, ergibt.

⁷¹ Frankfurt, Gründe der Liebe, 10.

Verständnis dessen, was dieselbe „im Innersten zusammenhält“⁷², die nicht hinreichende, aber gleichwohl notwendige Voraussetzung für eine harmonische Verfasstheit des eigenen Ich darstellen.⁷³ Zudem ist nach dem augustischen Verständnis die tragende Instanz sowohl der Welt- als auch der Selbstkonstitution der allmächtige Gott, der den Kosmos geschaffen und ihn der Naturgesetzlichkeit unterworfen hat und der zugleich ein kohärentes persönliches Selbst durch die Gabe einer dominanten guten Strebenstendenz allererst ermöglicht. Diese gute *voluntas* wiederum versteht sich als ein recht geleitetes Streben, dessen Strukturprinzip die Orientierung am gottgefühten *ordo* der Dinge dieser Welt darstellt. Ein integriertes Selbst und eine gelingende personale Identität können wir nach Augustin daher nur erreichen, wenn wir zu den vergänglichen und inferioren weltlichen Gütern ein unabhängiges Verhältnis des „Gebrauchens“ (*uti*) und das unbedingte Verhältnis des „Genießens“ (*frui*) für den ewig sich selbst gleichbleibenden Gott reservieren. Binden wir uns stattdessen an die vergänglichen Güter und jagen wir vergeblich dem dauernden Besitz derselben nach, dann „veräußerlichen“ wir uns selbst und werden von umtriebiger, nie gestillter Unruhe geplagt. Genau dieses gestörte Selbst- und Weltverhältnis ist es, auf das Augustin in den berühmten Anfangspassagen der *Confessiones* Bezug nimmt: „[...] unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir“⁷⁴. In den Büchern I–IV schildert Augustin zunächst sein Leben in der Gottesferne und der damit untrennbar verbundenen Selbstentfremdung und illustriert daran anknüpfend in den Büchern V–IX den sukzessiv vollzogenen Prozess der Rückkehr zu Gott,⁷⁵ dessen christlicher Kontext durch den häufigen Verweis auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn⁷⁶ expliziert wird, das zugleich in Verwendung der neuplatonischen Interpretationsfolie philosophisch als „Rückkehr in die Heimat“⁷⁷ verstanden werden kann. Die literarische Dar-

⁷² J. W. von Goethe, *Faust* I, 382–383.

⁷³ So schadeten Augustin sowohl die Beschäftigung mit der manichäischen Kosmologie als auch die Lektüre der aristotelischen Kategorienschrift (Conf. IV,xvi,28f.), weil beide ihm ein falsches, körperliches Gottesbild vermittelten und ihm so die Zuflucht zu dem wahren Gott versperrten und ein gelungenes Selbstverhältnis unmöglich machten: „Du warst es in der Tat nicht [nichts Festes und Sicheres; D. K.], sondern ein nichtiges Hirngespinnst, eine Täuschung meinerseits, das war mein Gott. Wenn ich meine Seele dort abzusetzen suchte, um ihr Ruhe zu verschaffen, sank sie durch einen leeren Raum und stürzte wieder auf mich herab. So war ich denn – das war mir geblieben – nur eine unglückselige Stätte, wo ich nicht sein, von der ich mich aber auch nicht entfernen konnte. Wohin hätte denn mein Herz vor meinem Herzen fliehen sollen? Wohin hätte ich vor mir selbst fliehen sollen, ohne mir selbst nachzuzufolgen?“

⁷⁴ Conf. I,i,1.

⁷⁵ Vgl. W. Erb, *Confessiones*, 4: Die Wahrnehmung der eigenen Ortlosigkeit und die Suche nach einem Zugang zur Welt und zu Gott, in: N. Fischer/C. Mayer (Hgg.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998, 165–197.

⁷⁶ Siehe Lk 15, 11–32. Vgl. Conf. I,xviii,28; III,vi,11; VIII,iii,6.

⁷⁷ Plotin illustriert die Hinwendung der Seele zurück zum Einen (*bén*) mit dem Verweis auf Odysseus, der sich nach einem mehrjährigen Aufenthalt bei der Zauberin Kirke und der Nymphe Kalypso (beide stehen für die Hinwendung zum körperverhafteten Bereich der Sinnlichkeit) wieder auf den Heimweg macht. Vgl. Plotin, *Enneaden* I 6,8 f.

stellung des Phänomens eines desintegrierten und entfremdeten Selbst im Zusammenhang mit einem gestörten Verhältnis zu den Dingen und Menschen in der Welt findet einen ersten Höhepunkt in der dramatisch illustrierten Schilderung des inneren Zusammenbruchs Augustins nach dem Tod eines Jugendfreundes in Buch IV. „Ich war mir selbst ein großes Rätsel geworden“⁷⁸, schreibt Augustin und erläutert dies näher:

Ich fühlte mich unwohl, und unwohl fühlt sich jeder, der von der Freundschaft mit Sterblichem gefesselt ist, und wird hin- und her gerissen, wenn er es verliert; jetzt empfindet er sein Unwohlsein auch, das ihn freilich auch vor dem Verlust schon bedrückt.⁷⁹

Im fünften Buch beschreibt Augustin seine Loslösung vom Manichäismus, die darauf folgende kurze Phase der Hinwendung zur Akademischen Skepsis und schließlich seine Bekanntschaft mit dem Bischof Ambrosius und dem christlichen Neuplatonismus in Mailand. Die allegorische Bibelexegese des Kirchenvaters ermöglicht ihm nun, anstößige Passagen des Alten Testaments mit einem tiefer liegenden Sinn zu füllen, und die neuplatonische Philosophie präsentiert ihm ein vom dualistisch-materialistischen Manichäismus gänzlich verschiedenes Gottesbild. Die neuplatonische Innerlichkeit, die die Rückkehr zum Einen (*bén*) über die zwei untergeordneten Hypostasen von Seele (*psyché*) und Geist (*nous*) als Hinwendung (*epistrophé*) ins eigene Innere verstand, veranlasste Augustin nicht zuletzt, die Motive der Gottes- und der Selbsterkenntnis zusammenzudenken⁸⁰ und den nach außen gerichteten Weg der Gottessuche als fatalen Irrtum zu bedauern: „Doch ich lief ins Dunkel, auf schlüpfrigem Pfad, suchte dich außerhalb meiner, aber ich fand ihn nicht, den Gott meines Herzens.“⁸¹ Im siebten Buch schildert Augustin seine geistige Verbundenheit mit der neuplatonisch interpretierten christlichen Wahrheit, die er im Denken nachvollzogen und kognitiv erfasst hat, die sich aber noch nicht in einer zum Positiven veränderten Strebenstendenz verankert hat.

Dies ist die Situation, in welcher sich Augustin zu Beginn des achten Buches befindet und die sich schließlich in Form einer manifesten Willensspaltung ausdrückt: Die theoretische Gewissheit und die Anerkennung der Wahrheit auf der Ebene des *liberum arbitrium* reichen zu einer radikalen Kehrtwendung der Lebensführung nicht hin, wenn die faktische Strebenstendenz diese Umkehrbewegung nicht durch den als Gnadenwirkung verstandenen christlichen Glaubensakt mitgeht: „Zwar gefiel mir der Weg – der Erretter selbst –, aber durch diese Enge hindurchzugehen, das fiel mir noch schwer.“⁸² Die heilungsbedürftige pervertierte *voluntas* illustriert Augustin

⁷⁸ Conf. IV,iv,9.

⁷⁹ Conf. IV,vi,11.

⁸⁰ In *De trinitate* (399/400–419/25) wird Augustin das reziproke Verhältnis von Gottes- und Selbsterkenntnis extensiv beleuchten.

⁸¹ Conf. VI,i,1.

⁸² Conf. VIII,I,1.

im Anschluss an 1 Joh 2,15 f. als Begierdentrias von Fleischeslust (*concupiscentia carnis*), Augenlust (*concupiscentia oculorum*) und weltlichem Ehrgeiz (*ambitio vitae*),⁸³ wobei er die erstgenannte als seine spezielle Schwäche bekennt: „Aber was mich noch fest umstrickt hielt, war die Frau.“⁸⁴

Die von Augustin dramatisch stilisierte Explikation seines Willenskonflikts und dessen Auflösung im Gnadengeschehen ist eingebettet in verschiedene Bekehrungserzählungen, die (von der Warte der persönlichen Historie Augustins gesehen) geholfen haben, die eigene Bekehrung voranzutreiben und (literarisch konzeptionell gesehen) den Leser der *Confessiones* auf die baldige Bekehrung des Protagonisten einstimmen. Augustin beginnt das achte Buch mit der Erzählung Simplicians, der geistlichen Vaterfigur des Ambrosius, von der Bekehrung des Rhetors Marius Victorinus.⁸⁵ Marius, der aus Furcht vor der ablehnenden Reaktion seines beruflichen und privaten Umfelds anfangs vor der Taufe zurückgeschreckt ist, vollzieht seine Bekehrung schließlich doch mutig im Lichte der Öffentlichkeit. Die Schilderung der Konversion des Rhetors wird im Mittelteil des achten Buches ergänzt durch eine weitere, von einem gewissen Pontician mit Pathos vorgebrachte Bekehrungsgeschichte.⁸⁶ Augustin fühlt sich von dem Wunsch gepackt, es seinem Kollegen nachzutun, doch die neue *voluntas* ist noch nicht stark genug, die alte *voluntas* zu überwinden. In Anspielung auf Paulus charakterisiert Augustin den alten Willen als fleischlich und den neuen Willen als geistlich⁸⁷:

Aber ich war gebunden, nicht durch fremden Zwang (*non ferro alieno*), sondern durch den eigenen Willen (*mea ferrea voluntate*). Der Feind hielt mein Wollen in seinen Händen; er hatte mir daraus eine Kette geschmiedet und mich mit ihr umschlungen. Denn aus einem verkehrten Wollen (*ex voluntate perversa*) entspringt die Begierde (*libido*), und wer der Begierde dient, verfällt der Gewohnheit (*consuetudo*), und wer der Gewohnheit nicht widersteht, verfällt der Notwendigkeit (*necessitas*). Mithilfe dieser untereinander verflochtenen Ringe – daher mein Bild von der Kette – lag ich in den Banden einer harten Sklaverei. Zwar war in mir ein neuer Wille entstanden, dich selbstlos zu verehren und dich als Strebenziel zu genießen, Gott, du einzig sichere

⁸³ Vgl. Conf. III und X,xxx,41.

⁸⁴ Conf. VIII,i,2. Einige Seiten später allerdings (Conf. VIII,vi,13) spricht er „von der Lust, mit einer Frau zu schlafen, und zugleich von der Sklaverei weltlicher Geschäfte“.

⁸⁵ Vgl. Conf. VIII,ii,3–v,9. Marius Victorinus zählte zum Mailänder Kreis christlicher Neuplatoniker. Die *Platonicorum libri* (Conf. VII,ix,13), welche Augustin die neuplatonische Lehre nahegebracht hatten, lagen ihm in der lateinischen Übersetzung des bekannten Rhetors vor.

⁸⁶ Vgl. Conf. VIII,vi,14–15. Pontician berichtet vom Leben des ägyptischen Wüstenmönchs Antonius sowie von der Bekehrung zweier Kollegen, die nach einem Bekehrungserlebnis in einer Gartenhütte in der Umgebung von Trier ihre Verlobung gelöst und sich für ein zurückgezogenes und zölibatäres Leben entschieden hatten.

⁸⁷ Vgl. die Differenzierung „geistlich“ und „fleischlich“ in Kor 3,1–4 sowie die Unterscheidung zwischen dem „Fleisch, in dem nichts Gutes wohnt“ und der „Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen“ in Röm 7,18–22. Mit der Charakterisierung „fleischlich“ will der Apostel zum Ausdruck bringen, dass das menschliche Wollen und Handeln von der Sünde bestimmt sind, während der „geistliche“ Mensch bereits in Christus zur Liebe erweckt wurde. Im übertragenen Sinne bezeichnet „Fleisch“ auch den Bereich des Diesseitig-Vergänglichen, während mit dem Begriff des „Geistes“ die überzeitliche und unwandelbare Sphäre Gottes umfasst ist.

Freude, aber er war noch nicht stark genug, den früheren Willen zu überwinden, der mit der Zeit verfestigt war. Deswegen stritten zwei Willen in mir, der neue gegen den alten, der geisthafte gegen den fleischlichen. Ihr Zwist zerriss meine Seele.⁸⁸

Der Willenskampf spielt sich also auf der Ebene der Strebenstendenzen (*voluntates*) ab und manifestiert sich insofern als innerer Zwang, als sich das regelmäßige Wollen des Bösen habitualisiert und folglich dispositionell derart verfestigt, dass es die Gestalt einer innerseelischen Nötigung (*necessitas*) annimmt: „Doch war durch meine Schuld die Gewohnheit im Kampf gegen mich erstarkt, weil ich freiwillig dorthin geraten war, wohin ich nicht gesollt hätte.“⁸⁹

Die gegenläufigen *voluntates* charakterisiert Augustin als sündhafte Begierde (*cupiditas*) einerseits und Gottesliebe (*caritas*) andererseits: „So wusste ich schon sehr genau, es sei besser, sich deiner Liebe hinzugeben, als der Begierde nachzugeben; jenes gefiel mir und zog mich an, diese behagte mir und band mich.“⁹⁰ Der geschilderte Willenskonflikt mutiert insofern zu einem Problem der Kohärenz des personalen Selbst, als sich Augustin fragt, auf welcher Seite des Konflikts sich sein Ich (*ego*) verortet:

So gewann ich aufgrund eigener Erfahrung Einsicht in das, was ich gelesen hatte: Das Fleisch begehrt auf gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch. Ich selbst stand auf beiden Seiten, aber mehr bei dem, was ich in mir bejahte, als bei dem, was ich in mir verwarf. Denn bei dem, was ich missbilligte, war mein Ich weniger es selbst, weil ich es zum großen Teil eher gegen meinen Willen erduldetete, als ich es willentlich getan hätte (*quia ex magna parte id patiebar invitus quam faciebam volens*). Doch war durch meine Schuld die Gewohnheit im Kampf gegen mich erstarkt, weil ich freiwillig (*volens*) dorthin geraten war, wohin ich nicht gesollt hätte.⁹¹

Nun liefert uns Augustin weder hier noch an anderer Stelle eine theoretisch-systematische Darlegung dessen, was er unter dem „Ich“ einer Person versteht und in welchem Verhältnis dieses zu den Strebenstendenzen der Person steht. Meines Erachtens verwendet Augustin das fragliche „Ich“ in der zitierten Passage in zweierlei Hinsicht: Zum einen indiziert das „Ich“ die Verortung aller Willensmomente und -aktivitäten im Individuum als einer *einzig* substanziellen Entität, die auch im Falle des Auseinanderdriftens verschiedener Strebenstendenzen erhalten bleibt und Trägerin eben dieser *voluntates* ist. Dieser Gebrauch des „Ich“ ist anti-manichäisch inspiriert: Augustin möchte schlichtweg zum Ausdruck bringen, dass beide *voluntates* trotz ihrer quälenden Gegenläufigkeit die seinen sind und der substanziellen Einheit einer einzigen Seele zugehören:

Verschwinden sollen vor deinem Angesicht, Gott, wie sie tatsächlich verschwinden, die hohlen Schwätzer und Geistesverführer, die behaupten, es gebe zwei Seelen in uns

⁸⁸ Conf. VIII,v,10. Mit der Metapher der Kette (*catena*) illustriert Augustin das Phänomen willensinterner Zwänge, das auch bei Frankfurt in Form von Süchten, Neurosen und pathologischer Ängste wieder auftauchen wird.

⁸⁹ Conf. VIII,v,11.

⁹⁰ Conf. VIII,v,12.

⁹¹ Conf. VIII,v,11.

von verschiedenen Wesen, eine gute und eine böse, nur weil sie beobachten, dass im Stadium der Beratung zwei Willensbestrebungen vorhanden sind.⁹²

Die anti-manichäische Auslegung des „Ich“ wird zudem durch die Kritik an der manichäischen Sündenlehre im fünften Buch der „*Confessiones*“ gestützt, wo Augustin ebenfalls vom Ursprung des Bösen im „Ich“ spricht:

Noch immer war ich nämlich der Ansicht, dass nicht wir es sind, die sündigen, sondern eine nicht weiter bekannte fremde Natur in uns [...], ich zog es vielmehr vor, mich von der Schuld zu entlasten und etwas Fremdem die Schuld anzulasten, das zwar in mir, jedoch nicht ich selbst (*ego*) war. In Wirklichkeit war ich aber das Ganze (*totum ego eram*), und mir zum Nachteil hatte meine Gottlosigkeit mich sich spalten lassen (*diviserat*) [...].⁹³

Zum anderen verortet Augustin sein „Ich“ auch in das *liberum arbitrium*, das im Sinne Frankfurts die Fähigkeit zur Ausbildung von Wünschen und Volitionen zweiter Ordnung bezeichnet. Die Aussage Augustins, „Ich stand auf beiden Seiten, aber mehr bei dem, was ich in mir bejahte, als bei dem, was ich in mir verwarf“, könnte so verstanden werden, als ob Augustin hier andeuten wollte, dass neben der Willensspaltung auf der Ebene der *voluntates* auch eine Spaltung im *liberum arbitrium* vorliege, welches sich nicht definitiv zur Zustimmung zu einer der beiden *voluntates* durchringen kann und folglich den Konflikt weiter schürt, anstatt ihn zu beenden. Diese Interpretation harmoniert jedoch nicht mit Augustins Aussage, dass er die gute *voluntas* „bejahte“, wohingegen er die schlechte *voluntas* „verwarf“. Von einem Schwanken innerhalb des *liberum arbitrium* ist hier nicht die Rede,⁹⁴ im Gegenteil: Augustin legt sich eindeutig fest. Die Schwierigkeiten der Interpretation lösen sich meines Erachtens im Rückgriff auf meinen Vorschlag, den augustinischen Gebrauch des „Ich“ zwiefältig zu interpretieren, auf: Wenn Augustin bekennt, dass „[i]ch selbst auf beiden Seiten“ stand, dann meint dieses „Ich“ die anti-manichäische Verortung der *voluntates* in einer einzigen Seelensubstanz. Spricht er aber davon, dass „ich“ die eine „bejahte“ und die andere „verwarf“, dann rekurriert er mit dem Gebrauch des Personalpronomens auf das im *liberum arbitrium* situierte Vermögen, Wünsche zweiter Ordnung auszubilden, welche die *voluntates* als Wünsche erster Ordnung einer reflektierenden Wertung unterziehen.

Das seltsame und bedrohliche Phänomen, dass der menschliche Geist sein Wollen nicht unmittelbar in entsprechende Handlungen umsetzen kann, erläutert Augustin folgendermaßen:

Der Geist befiehlt dem Körper, und er gehorcht sofort. Der Geist befiehlt sich selbst, aber er findet Widerstand [...]. Wie kommt es zu dieser Ungeheuerlichkeit? Und aus

⁹² Conf. VIII,x,22.

⁹³ Conf. V,x,18.

⁹⁴ Den Ambivalenzkonflikt der höherstufigen Wünsche beleuchtet Augustin in Conf. VIII,x,24. Zur Differenzierung der Willenskonflikte in Conf. VIII,v,10–12 und Conf. VIII,v,20–24 vgl. J. Müller, Zerrissener Wille, Willenschwäche und menschliche Freiheit bei Augustinus. Eine analytisch motivierte Kontextualisierung von Confessiones VIII, in: PhJ 114 (2007), 49–72.

welchem Grund? [...] Er will es nicht uneingeschränkt, also befiehlt er nicht uneingeschränkt. Denn er befiehlt soweit, wie er will, und soweit geschieht nicht, was er befiehlt, als er es nicht will [...]. Entschiede er aus seiner Fülle, brauchte er nicht zu befehlen, dass etwas sein solle, denn dann wäre es schon verwirklicht [...]. Insofern gibt es da zwei Willen (*duae voluntates*): Keiner von beiden ist der ganze Wille. Was der eine besitzt, fehlt dem anderen.⁹⁵

Harry G. Frankfurt deutet diese Passage als Elaboration des Phänomens der volitionalen Fragmentierung, die dann eintritt, wenn eine Person sich nicht entschlossen mit einer der konfligierenden Neigungen (in unserem Fall: *voluntates*) identifiziert und folglich keine Volitionen zweiter Ordnung ausbilden kann, die über die Handlungswirksamkeit der entsprechenden Wünsche erster Ordnung entscheiden: „Für beide der in ihr im Konflikt befindlichen Neigungen gilt, dass die Person unsicher ist, ob sie ihnen widerstehen oder ob sie sich hinter sie stellen soll.“⁹⁶

Nun ist dies aber gerade *nicht* das Problem Augustins: Den sittlichen Anforderungen, die eine christliche Lebenspraxis von ihm abverlangt, gesteht er absolute und nicht mehr hinterfragte Autorität zu, und er ist auf der Ebene höherstufigen Wollens durchaus entschlossen, ihnen Folge zu leisten: „Mit Sätzen wie Geißelhieben schlug ich auf meine Seele ein, dass sie mir folge, wenn ich versuchte, dir nachzugehen.“⁹⁷ Was Augustin hier vielmehr illustriert, ist ein anderes, gleichfalls von Frankfurt beschriebenes Phänomen: Wenn eine Person sich definitiv für eine der widerstreitenden Neigungen entschieden hat und die gegenläufige Neigung folglich der Person selbst externalisiert ist, dann kann es trotz vollzogener Identifikation geschehen, dass sich die veräußerlichte Neigung aufgrund ihrer dominierenden Stärke durchsetzt und handlungswirksam wird. In diesem Falle ist die Person nicht volitional fragmentiert, sondern gleichsam im Handlungsvollzug ausgeschaltet:

Die Person ist es nun, die dieser Neigung widerspricht, indem sie versucht – als ein Akteur, der sich volitional vereinheitlicht –, ihrem Angriff standzuhalten. Erweist sich die entfremdete Neigung dennoch als zu machtvoll, dann ist das, was sie überwindet, nicht einfach nur eine widerstreitende Neigung. Sie überwindet dann die Person selbst. Es ist dann die Person, die *besiegt* [Hervorhebung von der Verfasserin] wird, und nicht bloß eine unter den verschiedenen Neigungen, die in ihr agieren.⁹⁸

Diese Interpretation wird gestützt durch die Deutung der Willensschwäche in „*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*“, wo Augustin in Anlehnung an Röm 7,15–25⁹⁹ die Situation des noch nicht von der Gnade befreiten Menschen *sub lege* als Kluft zwischen Wollen und Können ausdeutet und

⁹⁵ Conf. VIII,ix,21.

⁹⁶ *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 100.

⁹⁷ Conf. VIII,vii,18.

⁹⁸ *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 99.

⁹⁹ Röm 7,15 und 19: „Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, tue ich [...]. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“

– wie später Frankfurt – von einem *Besiegtwerden* der Person durch die externalisierte Neigung spricht:

Er lehnt das ab, was auch das Gesetz [ablehnt; D. K.]; denn das Gesetz verbietet es. Er stimmt also dem Gesetz zu, doch nicht dadurch, dass er tut, was jenes verbietet, sondern dass er nicht will, was er tut. Er wird nämlich besiegt (*vincitur*), da er noch nicht durch die Gnade befreit ist, obwohl er durch das Gesetz bereits weiß, dass er schlecht handelt, und dies auch nicht will.¹⁰⁰

Der auf der Ebene höherstufigen Wünschens (*liberum arbitrium*) zwar gut handeln Wollende, aber aufgrund der stärkeren sündhaften Strebenstendenz der ersten Stufe (*voluntas*) böse Agierende ist noch nicht im Stande der Gnade (*sub gratia*), „da die Begierlichkeit (*concupiscentia*) ihn beherrscht“ und „er als Besiegter (*victus*) handelt. Die Begierde (*cupiditas*) vielmehr tut es, deren Übermacht er nachgibt.“¹⁰¹

Diese Passage aus *De div. qu. ad Simpl.* erläutert mehrere Details des Phänomens der Willensspaltung des noch nicht gänzlich zur Gnade berufenen Menschen. Zum einen interpretiert Augustin den Willenskonflikt nicht als Ambivalenzzustand verschiedener höherstufiger Wünsche auf der zweiten Stufe, d. h. als Konflikt innerhalb des *liberum arbitrium*, sondern als Kluft zwischen Wollen und Können, die sich aus der Übermacht der sündigen *voluntas* gegenüber dem konträren Wunsch zweiter Ordnung im *liberum arbitrium* ergibt. Dieser Wunsch zweiter Ordnung, gottgefällig zu handeln, hat den Status einer Volition zweiter Stufe, d. h., er fordert die Handlungswirksamkeit der guten *voluntas* und verneint dieselbe für die böse *voluntas*.

Die Tatsache, dass die entschieden gute Volition zur Umsetzung in die Tat nicht hinreicht, ist die zweite wichtige Auskunft, die uns Augustin an dieser Stelle erteilt. Im Prozess des Entscheidens und Handelns spielt also die *voluntas* eine ebenso entscheidende Rolle wie das *liberum arbitrium*: Es gibt Fälle, in denen nicht die Person handelt, sondern die *cupiditas*. Diese Erkenntnis führt uns zurück auf *Conf. VIII, ix, 21*. Augustin fragt hier nach dem Grund der Willensschwäche und kommt zu dem Schluss, dass die Wurzel des Übels in dem eingeschränkten Willensbefehl liege: „Entschiede er aus seiner Fülle, brauchte er nicht zu befehlen, dass etwas sein solle, denn dann wäre es schon verwirklicht.“ Gegen die Interpretation, die diese Stelle als Ambivalenzzustand auf der Ebene der höherstufigen Wünsche deutet, spricht vor allem die Tatsache, dass in diesem Falle die Darstellung der Willensschwäche und das augustiniische Verständnis von *Röm 7, 15–25* in den „*Confessiones*“ eine andere wäre als in „*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*“ wie auch in den späteren gratiologischen Werken. Augustin verfolgt aber in den „*Confessiones*“ das Ziel einer Ausdeutung seiner eigenen Lebensgeschichte gemäß

¹⁰⁰ *De div. qu. ad Simpl.* I, i, 9. Zitiert nach: *Augustinus*, An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen. Schriften gegen die Pelagianer; Band III (lat./dt.), eingeleitet, übertragen und erläutert von *Th. G. Ring*, Würzburg 1991.

¹⁰¹ Ebd.

der in De div. qu. ad Simpl. ausgearbeiteten Gnadenlehre: Sie sind ein „christlicher Protreptikos mit apologetischer Tendenz“.¹⁰² Die systematische Übereinstimmung beider Werke ist also Programm.

Wie wir gesehen haben, versteht Augustin den Prozess des Zustandekommens einer Handlung nicht so, dass eine Volition zweiter Ordnung automatisch in eine entsprechende Handlung mündet. Die Wünsche erster Ordnung im Sinne der *voluntates* haben gleichsam ein „Mitspracherecht“ beim Handeln. Wenn der Fall eintritt, dass zwei gegenläufige Wünsche erster Ordnung vorhanden sind, dann hat das *liberum arbitrium* nur eine der beiden Strebenstendenzen auf seiner Seite. Entwickelt jedoch die konträre Strebenstendenz ungleich mehr Triebkraft, dann kann sich die gute Volition im Verbund mit der guten *voluntas* nicht machtvoll (im Sinne von handlungswirksam) durchsetzen. Genau dies ist gemeint, wenn Augustin schreibt: „Entschiede er aus seiner Fülle, brauchte er nicht zu befehlen, dass etwas sein solle, denn dann wäre es schon verwirklicht.“ Eine weitere Stütze für die Deutung, dass es sich bei der Willensspaltung nicht um ein im *liberum arbitrium* vorliegendes Ambivalenzphänomen handelt, ist das Faktum, dass Augustin, wenn er von „zwei Willen“ (*duae voluntates*) spricht, den Terminus *voluntas* gebraucht und somit die Spaltung als Widerstreit zweier *Strebenstendenzen* deutet, der sich aufgrund der Parteilichkeit des *liberum arbitrium* für die gute *voluntas* zu einer Kluft zwischen Wollen (auf der höheren Ebene) und Können zuspitzt. Der Grund dafür, dass Augustin in den „*Confessiones*“ eher missverständlich formuliert und nicht mehr von einem *Besiegtwerden der Person* spricht, liegt darin, dass er die Willensspaltung nicht mehr wie in De div. qu. ad Simpl. entlang der Römerbriefexegese, sondern im anti-manichäischen Kontext expliziert. In diesem Zusammenhang ist es ihm ein Anliegen, den Willenskonflikt *innerhalb der Person* zu verorten, um sich deutlich von der häretischen Annahme einer zweiten, bösen Seelensubstanz abzugrenzen. Die explizite anti-manichäische Apologetik Augustins findet sich dann auch im unmittelbaren Anschluss an den kritischen Paragraphen in Conf. VIII,x,22.

Ein weiterer Beleg für die These, dass es sich bei dem Willenskonflikt um einen Hiatus zwischen Wollen und Können handelt, wobei das höherstufige Wünschen die Gestalt einer entschiedenen Volition annimmt, ist das Bekenntnis Augustins, es habe ihn angesichts seiner moralischen Schwäche eine „unsägliche Scham“¹⁰³ überkommen. Eine derart intensive Scham entwickeln Menschen, wenn sie *definitiv* und nicht nur in irgendeinem beiläufigen Sinne gegen ihre tatsächlichen Wertmaßstäbe gehandelt haben. Das Paradigma menschlicher Scham findet sich nach Augustin im postlapsarischen Unvermögen des Mannes, die Aktivität seiner primären Geschlechtsorgane zu kontrollieren: Manchmal versagen sie ihren Dienst, während sie sich an

¹⁰² V. H. Drecoll, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, Tübingen 1999, 255.

¹⁰³ Conf. VIII,vii,18.

anderer Stelle oft sehr unpassend regen. Was Augustin hier als Prototyp der Willensschwäche problematisiert, ist eben nicht die Gespaltenheit des *liberum arbitrium*, sondern das eigenwillige Agieren der *voluntas* in Form der sexuellen *concupiscentia*, die sich der Kontrolle der menschlichen Volition gänzlich entzieht.¹⁰⁴ Es ist denn auch die *voluntas*, die von Gott in einem Gnadenakt geheilt werden muss, das *liberum arbitrium* erfährt Beistand nur in dem mittelbaren Sinne, dass die von ihm ausgebildete Volition sich in entsprechendes Handeln umsetzen lässt.¹⁰⁵ Das im Anschluss an die Elaboration der Willensspaltung als systematischer wie literarischer Höhepunkt stilisierte Bekehrungserlebnis Augustins¹⁰⁶ lässt sich somit auch als Schwächung der sündhaften *voluntas* und Stärkung der guten *voluntas* verstehen. Nicht mehr die *concupiscentia* hat nun das Sagen, sondern die Liebe, die der Heilige Geist ins Herz des späteren Kirchenvaters gegossen hat: „Du hattest unsere Herzen mit deiner Liebe wie mit einem Pfeil durchbohrt [...]“¹⁰⁷ Damit gehen die „*Confessiones*“ nicht nur mit De div. qu. ad Simpl. konform, sondern harmonieren gleichfalls mit den späteren anti-pelagianischen Werken Augustins, die das *liberum arbitrium* als Schöpfungsgnade, die gute *voluntas* jedoch als Gabe eines singulären Gnadengeschehens charakterisieren.¹⁰⁸

4. Augustin und Frankfurt. Zwei Wege guten Lebens

Die praktische Philosophie Augustins und die Harry G. Frankfurts weisen trotz ihrer Anachronizität und ihrer differierenden Prämissen wesentliche Gemeinsamkeiten und Parallelen auf, und doch sind sie grundverschieden. Beide binden den Begriff der Personalität und den Begriff des Willens systematisch aneinander und identifizieren Willenskonflikte als Brüche in der personalen Identität; beide fassen auch die prinzipielle Orientierung des Willens in Begriffen der Liebe.¹⁰⁹ Liebe ist nach Frankfurt eine „irgendwie

¹⁰⁴ In diesem Sinne ist es auch kein Zufall, dass Augustin die Problematik der Willensschwäche in Conf. VIII vor allem im Kontext der sexuellen *concupiscentia* beleuchtet.

¹⁰⁵ Diese Interpretation ist kompatibel mit den Deutungen von *den Bok*, Freedom of the will; sowie *Peetz*, Augustin über menschliche Freiheit. Auch *C. Horn*, Willensschwäche und zerrissener Wille. Augustins Handlungstheorie in Confessiones VIII, in: *M. Fiedrowicz* (Hg.), Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones, Trier 2004, 105–122, 118, bestätigt: „Zerrissen ist also die *voluntas*, nicht das *liberum arbitrium*.“

¹⁰⁶ Es handelt sich um die berühmte Gartenszene in Conf. VIII,xii,28–30. Augustin, der sich in die Einsamkeit des Gartens geflüchtet hat, hört eine Kinderstimme rufen: „Nimm und lies!“, und fühlt sich aufgefordert, die Paulusbriefe aufzuschlagen. Nachdem sein Blick auf Röm 13,13 f. gefallen war: „Nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Unzucht und im Bett, nicht in Streit und Neid, sondern zieht den Herrn Jesus Christus an und sorgt euch nicht um das Fleisch und seine Begierden“, wurde die bereits in Buch VII gefasste theoretische Gewissheit zu einer dispositionellen, lebenspraktischen Wahrheit.

¹⁰⁷ Conf. IX,ii,3.

¹⁰⁸ Siehe *den Bok*, Freedom of the will, 246: „The *liberum arbitrium* is actualized by God's creating grace, and the dispositional will, if it consists of good inclinations, by that grace by which God meets his creation.“

¹⁰⁹ Weder Augustin noch Frankfurt erörtern allerdings den *Terminus technicus* der Liebe in Bezug auf das Verhältnis von Wünschen erster Ordnung und Wünschen höherer Stufe bezie-

unfreiwillige und komplexe *willentliche* Struktur, die sowohl beeinflusst, wie eine Person zu handeln disponiert ist, als auch, wie sie mit ihren Motiven und Interessen umgeht¹¹⁰. Augustin charakterisiert dieses Phänomen als *amor pondus meum*:¹¹¹ Die Liebe zieht uns wie ein Gewicht zu den geliebten Objekten hin und verleiht uns dispositionelle Kontinuität und Kohärenz. Diese Liebe ist unfreiwillig, insofern sie als Erbsündenlast einer pervertierten, als *concupiscentia* verstandenen Liebe jedem Individuum mitgegeben ist und auch bei ihrem Richtungswechsel hin zur *caritas* nicht ohne die göttliche Hilfe auskommt. Aber sie ist eben nur „irgendwie unfreiwillig“; denn zum einen ist die falsche Orientierung des Willens eine Folge des durchaus freiwilligen *peccatum originale*, zum anderen ist der liebend ausgerichtete Wille nicht ein fremder Wille, sondern der unsere. Und das Lieben ist auch bei Augustin eine „komplexe willentliche Struktur“, weil es sich im oft verworrenen Verbindungsgeflecht von *liberum arbitrium* und *voluntas* beziehungsweise *voluntates* konstituiert.

Völlig konträr ist dagegen die Verhältnisbestimmung vom Wert des geliebten Objekts und der Liebe bei Augustin und Frankfurt. Frankfurt glaubt, dass die Liebe nicht notwendigerweise eine Reaktion auf den Wert ihres Gegenstands ist, sondern umgekehrt selbst Werte erzeugt. Paradigmen dafür sind die elterliche Liebe sowie die Liebe zum eigenen Leben.¹¹² Augustin glaubt zwar auch (im deskriptiven Sinne), dass sich unsere Liebe auf wertlose wie auf werthafte Objekte gleichermaßen richten kann; jedoch ist die Liebe bei ihm keine Quelle von Werten.¹¹³ Vielmehr ist die Liebe präskriptiv unter den Imperativ gestellt, sich ausschließlich auf das Wertvolle

ungsweise von *liberum arbitrium* und *voluntates*. Frankfurt scheint mit den Begriffen der Sorge beziehungsweise Liebe in seinen späteren Aufsätzen den Komplex zwischen einem Wunsch *W* erster Stufe und einem Wunsch *W*² zweiter Stufe, dass *W* handlungswirksam werde, zu bezeichnen (für diesen Hinweis sowie für erhellende Gespräche zur Philosophie Frankfurts danke ich meinem Kollegen Peter Schulte). Augustin fasst den Begriff der Liebe (*amor, dilectio, caritas*) in erster Linie strebenstheoretisch. Da aber Prozesse des Entscheidens, Wollens und Handelns immer beide Willensvermögen umfassen, spielt sich das Lieben stets in einer Vernetzung von *liberum arbitrium* und *voluntas* ab. Es gibt auch den komplexen Fall (nach der hier vorgelegten Interpretation beschreibt Augustinus einen solchen in Conf. VIII), dass eine Person ihre Liebe (als *voluntas*) hasst, weil diese Liebe nicht ihrem (im *liberum arbitrium* ausgebildeten) Wertesystem entspricht. Vgl. De civ. dei XI,28: „Es gibt freilich auch eine Liebe, die liebt, was nicht liebenswert ist, und diese Liebe hasst in sich, wer liebt, was wahrhaft Liebe verdient. Denn beide Arten der Liebe können in einem Menschen sein, und dann steht es gut um ihn, wenn die eine zunimmt, die uns gut leben lässt, und die andere abnimmt, die uns schlecht leben lässt, bis unser ganzes Leben endlich völlig geheilt, umgewandelt und gut geworden ist.“ Zitiert nach: *Augustinus*, Vom Gottesstaat/De civitate dei, aus dem Lateinischen übertragen von W. Thimme, eingeleitet und kommentiert von C. Andresen, München 41997.

¹¹⁰ Frankfurt, Vom Sorgen, 213.

¹¹¹ Die Liebe hat auf die Seele einen mit der Wirkung der Schwerkraft auf physische Körper vergleichbaren Effekt. Vgl. De civ. dei XI,28: „Denn ein Körper wird ebenso durch sein Gewicht wie die Seele durch die Liebe gezogen, wohin es auch sei.“

¹¹² Siehe Frankfurt, Gründe der Liebe, 42–45.

¹¹³ Allerdings ist die Liebe die Quelle ethisch guten Handelns. Die berühmte (und berüchtigte) Forderung Augustins „Liebe, und tu, was du willst (*dilige et quod vis fac*)“, vgl. Ep. Io. tr. 7,8, expliziert die wichtigste Grundregel seiner Ethik.

zu richten. Mit der Frage nach dem Kausalverhältnis zwischen dem Wert des Gegenstands der Liebe und der Liebe selbst verbunden ist folglich die Frage nach ethischer Normativität. Frankfurt behauptet, dass die Liebe selbst durch das ihr inhärente Vermögen, ihre Objekte als Endzwecke zu konstituieren, als Ursprung praktischer Normativität fungiere. Da das Lieben einer Person individuell verschieden ist, gründet diese Normativität letztlich in einem jeweils kontingenten, nicht universalisierbaren Phänomen: „Die Quellen der Normativität liegen [...] in den kontingenten Notwendigkeiten der Liebe.“¹¹⁴ Diese gewagte These Frankfurts kann Augustin schwerlich mitgehen. Für den spätantiken Kirchenvater stellt der Kosmos eine harmonisch gefügte, unter dem Leitprinzip des *ordo* konstituierte Einheit dar, deren Struktur sich als hierarchisch geordnetes System von Gegenständen objektiv unterschiedlichen Wertes manifestiert.¹¹⁵ Die Liebe jedes Einzelnen hat sich daran zu orientieren und ist daher dem göttlichen Gebot unterstellt. Der *ontologische* Status eines Dinges beziehungsweise eines Wesens impliziert zugleich seinen *moralischen* Wert als relatives beziehungsweise absolutes menschliches Strebenziel. Dennoch sind es nicht allein die Vorgaben einer biblischen Dogmatik beziehungsweise einer (neu-)platonischen Ontologie, die es Augustin ratsam erscheinen lassen, die Orientierung der Liebe unter einen allgemeingültigen, definitive Werte vorgebenden Imperativ zu stellen. Gleichfalls motiviert wird dies durch die – an den antiken Horizont anknüpfende¹¹⁶ – eudaimonistische Orientierung seiner Ethik: Augustin zieht gewissermaßen die gedankliche Konsequenz aus der Erkenntnis Frankfurts, dass Lieben insofern „riskant“¹¹⁷ sein kann, als der Gegenstand der Liebe entweder nicht oder nur unter großen persönlichen Opfern zu erreichen ist. Mit seiner ethischen Grundunterscheidung zwischen Dingen, die zu genießen (also: zu lieben), und denen, die nur zu gebrauchen sind, rekurriert Augustin auf ebendiesen Aspekt der Kontrollierbarkeit und Verfügbarkeit der Objekte unseres Liebens: Nur das, was ewig und unveränderlich ist, besitzt als Gegenstand meiner Liebe stete Präsenz. Darüber hinaus kann das als absoluter Endzweck interpretierte göttliche Gute die Liebe nie enttäuschen oder verletzen. Wer sich hingegen der Liebe zu veränderlichen und vergänglichen Dingen beziehungsweise falliblen Menschen verschreibt, setzt sich seelischen und leiblichen Schmerzen sowie Erfahrungen von Verlust oder Enttäuschung aus. Insofern kann Augustin die Ansicht Frankfurts nicht teilen, dass es „keine Nötigungen der Logik oder der

¹¹⁴ Frankfurt, Gründe der Liebe, 53.

¹¹⁵ Die Ordnungskriterien sind *mensura* (Maß), *numerus* (Zahl) und *pondus* (Gewicht) beziehungsweise analog *modus* (Maß), *species* (Form) und *ordo* (Ordnung). Vgl. M. Enders, Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury, in: PhJ (1997), 335–361, hier 346–349.

¹¹⁶ Kant charakterisiert alle antiken Ethiken als eudaimonistisch, insofern sie das als letztes Strebenziel benannte Glück zur ethischen Letztbegründung heranziehen.

¹¹⁷ H. G. Frankfurt, Sich selbst ernst nehmen, Frankfurt am Main 2007, 59.

Rationalität [gibt; D. K.], die uns vorschreiben, was wir lieben sollen“¹¹⁸. Da die Liebe für Frankfurt mittels ihrer Eigenschaft, Zwecke zu setzen und Handlungsgründe zu konstituieren, den Liebenden in die Lage versetzt, sein Leben mit zielgerichtetem Tätigsein zu gestalten, ist sie „in sich wertvoll, nicht bloß dank des Wertes ihrer Objekte“¹¹⁹.

Der Kirchenvater plädiert daher auch nicht wie Frankfurt für eine individuelle, moralisch nicht (oder nur in eingeschränkter Weise)¹²⁰ präfigurierte Kultur des Liebens, sondern postuliert eine klar umschriebene Dichotomie der richtigen und der falschen Liebe, wobei er beide voluntativ versteht. Es gibt eine pervertierte *voluntas* im Sinne der bösen Begierde (*concupiscentia*) auf der einen Seite und eine gute *voluntas* in Gestalt der Liebe (*caritas*) auf der anderen Seite. Das *liberum arbitrium* als reflektierender Überbau der Strebenstendenzen kann frei die eine wie auch die andere Form der Liebe wählen, obgleich seine Entscheidung für die *caritas* nur dann handlungswirksam werden kann, wenn die Gnade Gottes die *voluntates* entsprechend reguliert.

Bezüglich der Konstitution einer gelingenden personalen Identität ist es nach Augustin entscheidend, dass man auf der *richtigen* Seite steht. Eine harmonische Verfasstheit der Person und Willensfreiheit sind nach Frankfurt dann gegeben, wenn innerhalb der höherstufigen Wünsche kein ungeklärter Ambivalenzzustand herrscht beziehungsweise wenn die handlungswirksamen Wünsche erster Ordnung mit den Volitionen zweiter Stufe übereinstimmen. Beides ist nach Frankfurt auch für einen moralisch deprivierten Menschen realisierbar.¹²¹ Für Augustin dagegen verdient erstens nur ein guter Wille wahrhaft die Charakterisierung als frei.¹²² Zweitens ist die personale Identität und Kohärenz für Augustin nicht nur bei höherstufigen Konflikten bedroht, sondern auch in Fällen der Handlungswirksamkeit externalisierter Wünsche erster Ordnung, welche gleichermaßen in einem Zu-

¹¹⁸ *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 52.

¹¹⁹ *Frankfurt*, Vom Sorgen, 222.

¹²⁰ Wenn die Frage offenbleibt, „wie wichtig es ist, ihnen [den Geboten des moralischen Gesetzes; D. K.] zu gehorchen“ (*Frankfurt*, Gründe der Liebe, 14), dann ist auch die Frage der Priorität im intersozialen Kollisionsfall unseres Sorgens und Liebens ungeklärt. So betrachtet Frankfurt die Selbsterhaltung „als absolut zwingenden und legitimen Grund, bestimmte Handlungen zu verfolgen“ (*Frankfurt*, Gründe der Liebe, 45). Die Frage, wie diese „bestimmten Handlungen“ näher definiert werden können, ist nur über eine ethische Konzeption zu klären. Meines Erachtens ergibt sich die Notwendigkeit universalisierbarer ethischer Absprachen aus der These Frankfurts selbst, dass das Streben nach Selbsterhaltung ein Paradigma menschlichen Liebens darstellt. Wenn ich nach Selbsterhaltung strebe, weil ich mein Leben liebe, dann tue ich gut daran, den universellen Wert menschlichen Lebens zu postulieren, da ich auf diese Weise auch mein Leben unter einen allgemeinen Schutz stelle und somit den Interessen des Gegenstands meiner Liebe nachgehe. Darüber hinaus ist die universelle Geltung des Wertes menschlichen Lebens bei Frankfurt insofern schon gegeben, als er davon ausgeht, dass jeder geistig gesunde Mensch nach Selbsterhaltung strebt.

¹²¹ So schreibt er in Bezug auf Ersteres (*Frankfurt*, Gründe der Liebe, 106): „Entschlossenheit ist durchaus kompatibel mit einer gewissen moralischen Unvollkommenheit, ja sogar mit einer schrecklichen und untüchtigen Boshaftigkeit.“

¹²² Schließlich bindet sich ein böser Wille in unbedingter Weise an verlierbare Güter und macht sich von ihnen abhängig. Autonomie und Freiheit bleiben ihm also versagt.

stand voluntativer Zerrissenheit und damit in einem inneren Gespaltensein der Person resultieren.

Personale Identität bedeutet für Augustin im Rahmen seiner *ordo*-Konzeption nicht nur, die Stellung der Dinge und Wesen in der Welt epistemisch zu evaluieren und das eigene Wollen und Lieben im Urteilen, Streben und Handeln danach auszurichten, sondern gleichfalls, *die eigene Person* im Rahmen der pyramidalen ontologischen Hierarchie adäquat zu verorten. Diese Selbstverortung kann nach augustinischem Verständnis wiederum nur im Rekurs auf den faktischen Wertekosmos als Ganzem vorgenommen werden. Ausschlaggebend für das Gelingen beziehungsweise Scheitern der personalen Identität eines Menschen ist daher nicht wie bei Frankfurt der Bezug zu den individuell verschiedenen Präferenzen eines Einzelnen, sondern die normativ geforderte Anpassung derselben an einen universell gültigen Wertekatalog.¹²³ Für den (post-)modernen, die Werthaftigkeit des Wertpluralismus voraussetzenden Leser mag dies den Anstrich dogmatischer Hybris und moralischer Übergriffigkeit haben. Es scheint mir jedoch auch gute Gründe zu geben, die Position des Kirchenvaters starkzumachen. Die Argumente dafür liefert uns Frankfurt selbst an die Hand. Frankfurt verteidigt die These, dass Freiheit und Individualität als notwendige Konstituenten personaler Identität nicht im Widerspruch zum Begriff der Notwendigkeit stehen, sondern diesen regelrecht erfordern: Das Wesentliche eines Dinges liegt *per definitionem* in denjenigen seiner Merkmale, ohne welche dieses Ding nicht sein kann.¹²⁴ Entsprechend bildet sich das Wesen eines Menschen und mithin seine personale Identität durch seine notwendigen persönlichen Eigenschaften, welche Frankfurt als Willensmerkmale zweiter Ordnung näher definiert. Diese Willensmerkmale zweiter Ordnung bestimmen die Grenzen seines Willens, insofern sie markieren, was eine Person als mögliche Handlungsoptionen für sich bejaht oder verneint. Diese Grenzen beziehungsweise Gesetzmäßigkeiten unseres Willens manifestieren sich in Form von Idealen.¹²⁵ Ideale haben daher eine wichtige Funktion für die Konstitution der personalen Identität eines Menschen; denn sie sind der leitende Maßstab bei der Ordnung seiner Ziele und Präferenzen sowie bei der Bewertung seiner Neigungen, Impulse und Wünsche erster Ordnung und geben dem Willen des Einzelnen eine abgrenzbare konstante Gestalt.

¹²³ Den Stoikern gelang durch die Kombination der Theorie der vier *personae* mit ihrer *oikeiosis*-Lehre beides. Vgl. M. Forschner, Der Begriff der Person in der Stoa, 40–46; und ders., Oikeiosis. Die stoische Theorie der Selbstaneignung, in: B. Neumejr/J. Schmidt/B. Zimmermann (Hgg.), Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik; Band 1, Berlin/New York 2008, 169–192.

¹²⁴ Frankfurt nennt als Beispiel das Dreieck, dessen Winkelsumme stets 180° ist. Diese notwendige Eigenschaft des Dreiecks ist Voraussetzung seiner Existenz und Teil seiner Definition. Vgl. Frankfurt, Notwendigkeit, 161 f.

¹²⁵ Frankfurt will Ideale nicht als ausschließlich moralische verstanden wissen. Ideale sind auch möglich im Zusammenhang „mit den Imperativen der Tradition, seinem Geschmack, seinem Stil, seinem Intellekt oder der persönlichen Spielart seines Ehrgeizes“ (ebd., 164).

Das hierbei entscheidende Argument Frankfurts, dass ein allzu großes Maß an Freiheit und die damit verbundene Zunahme an möglichen Alternativen das Identitätsempfinden einer Person zu schwächen¹²⁶ und ihren Willen zu zerstören drohen¹²⁷, führt uns wieder zurück zu Augustin. Frankfurt untersucht das Phänomen der personalen Identität im Rückgriff auf die Frage, was das *individuelle* Wesen einer spezifischen Person ausmacht;¹²⁸ Augustin dagegen positioniert die Debatte um personale Identität im Anschluss an die antike Tradition in den Kontext der Wesensbestimmung des Menschen als solchen.¹²⁹

Das individuelle Wesen des Einzelnen sowie die Ideale, welche die Grenzen seines Willens und damit die Konturen seiner personalen Identität festlegen, sind keine Leistungen der Person aus einer angenommenen *tabula rasa* heraus, sondern bilden sich nur unter der Vorgabe bereits existierender Wertemodelle und Ideale anderer Individuen beziehungsweise Generationen durch Erziehung, Sozialisierung und Bildung. Je heterogener und vielfältiger diese Vorgaben sind, desto schwieriger gestaltet sich die Ausbildung eines einheitlichen Willens in der individuellen Person. Die Verinnerlichung inkompatibler Werturteile führt zu einer Vielzahl differierender Bewertungs- und Handlungsoptionen, die leicht in einem Ambivalenzzustand auf der Ebene der Wünsche zweiter Ordnung kulminieren und den Zerfall der Person verursachen kann. Der augustinische Zugang zur personalen Identität über die Wesensbestimmung des Menschen *qua* Mensch und dessen definite Verortung in einem klar strukturierten Wertekosmos verhindert ebendiese Pluralität der Optionen und erleichtert somit die Konstitution einer kohärenten und konsistenten Identität. Bei unserer Suche nach uns selbst müssen wir nicht mehr bei einer verwirrenden und komplexen Vielfalt möglicher Optionen ansetzen. Stattdessen können wir uns auf ein einheitliches Konzept von Menschsein berufen, das uns mittels der Präsentation einer stringenten Ordnung der Dinge sowie des Imperativs, unsere Präferenzen und Ziele daran zu orientieren, zugleich eine bestimmte Gestalt unseres Willens und damit unserer personalen Identität anempfiehlt.

Ob die damit verbundenen systematisch-dogmatischen Vorgaben als Zwang oder als Befreiung empfunden werden, ist eine Sache der Perspektive. Sie hängt unter anderem – aber eben nicht nur – davon ab, ob wir die augustinische Ontologie als faktische Beschreibung der Welt, wie sie *wirklich* ist, akzeptieren oder nicht. Mit Rückgriff auf Frankfurt könnte man

¹²⁶ Vgl. ebd. 157.

¹²⁷ Vgl. ebd. 159.

¹²⁸ Siehe ebd. 162: „Es handelt sich um Eigenschaften, die spezifisch seine Person bestimmen und nicht seine Natur als biologischen Organismus oder als menschliches Wesen.“

¹²⁹ Das beste Beispiel hierfür ist das *ergon*-Argument bei Platon und Aristoteles. Das *ergon* bezeichnet die spezifische Funktion von Dingen, Lebewesen oder deren Teilen beziehungsweise Organen. Bei Platon (*Politeia* I, 352d–354c) und Aristoteles (*Nikomachische Ethik* I 6, 1097b 22–1098a 18) fungiert das *ergon* des Menschen *qua* Mensch als Ausgangspunkt zur näheren Bestimmung der *eudaimonia* beziehungsweise des guten Lebens.

auch sagen, dass eine Antwort auf die Frage: „Zwang oder Befreiung?“ nur im Rekurs auf unser tatsächliches Sorgen und Lieben, sprich: auf die individuell verschiedene Gestalt unseres Willens, beantwortet werden kann, und somit eine allgemeingültige Lösung der Frage nicht zu erwarten ist.

Die Vorteile der jeweiligen Positionen können zugleich ihre Nachteile in sich bergen. Augustin steht in der sokratisch-platonischen Tradition des *logon didonai*. Sich und anderen Rechenschaft zu geben über die eigenen Handlungsgründe bedeutet hier eben nicht, sich einem bedrängenden externen Rechtfertigungsdruck auszusetzen, sondern ist die Voraussetzung für ein gelingendes Leben, insofern „ein Leben ohne Prüfung für den Menschen nicht lebenswert sei“.¹³⁰

Für Frankfurt dagegen sind nicht „Gründe und Beweise [...] das Grundlegendste [...], sondern Klarheit und Vertrauen“.¹³¹ Der philosophische „Klassiker“, der hier nachklingt, ist David Hume mit seiner These, dass Teile unseres Motivationsgefüges rational nicht revidierbar sind. Doch auch in der deutschen Philosophie findet sich eine Parallele, anhand derer auch die Nachteile einer subjektivistisch-individualistischen Wertekonzeption deutlich werden: Friedrich Nietzsche hat in radikaler Weise die Existenz objektiver und allgemeingültiger Werte als Illusion entlarvt und zugleich dem drohenden Nihilismus zu entkommen versucht, indem er auf das Vermögen des souveränen Individuums – in anti-kantischer Zuspitzung verstanden als das wahrhaft „autonome übersittliche Individuum (denn ‚autonom‘ und ‚sittlich‘ schließen sich aus)“¹³² – verwies, das in einem kraftvollen schöpferischen Akt aus sich heraus Werte gebiert. Nach Nietzsche bürdet die christliche Moral dem Einzelnen „zu viele fremde Worte und Werthe“ auf und verwehrt ihm die Konstitution einer eigenen Identität: die frei entwickelte Identität eines Menschen, der „sich selber entdeckt“ und im Zuge dieser Selbsterkenntnis genuin Normen und Werte bestimmt, so dass er im Vertrauen auf sein Urteil zu sagen vermag: „Das ist *mein* Gutes und Böses.“¹³³

¹³⁰ Platon, Apologie des Sokrates 38a. Zitiert nach: Platon, Apologie des Sokrates (Crito <dt.>). Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von M. Fuhrmann, Stuttgart 2006.

¹³¹ Frankfurt, Gründe der Liebe, 34. Ebd. 37, schreibt er: „Warum sollten wir nicht glücklich für das kämpfen, was wir mit ganzem Herzen lieben, und zwar selbst dann, wenn es keine guten Argumente gibt, die uns zeigen können, dass es richtig ist, eben genau das zu lieben und nicht vielmehr etwas anderes?“ An anderer Stelle formuliert er vorsichtiger (Frankfurt, Bedeutsamkeit, 111 f.): „Wenngleich Menschen sich berechtigterweise um verschiedene Dinge kümmern können oder in verschiedener Weise um dieselben Dinge, so ist damit sicherlich nicht gemeint, dass die Gegenstände ihrer Liebe und ihre Ideale gegenüber ernster Kritik jeglicher Art immun sind oder dass keine allgemeinen analytischen Prinzipien der Unterscheidung habhaft gemacht werden können.“

¹³² F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung 2, KSA 5, 293. Die Werke Nietzsches werden zitiert nach: F. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), herausgegeben von G. Colli/M. Montinari, München 192007.

¹³³ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 243. [Kursivierung im Original gesperrt.]

So verführerisch diese Konzeption auf den ersten Blick auch klingen mag, so folgenschwer ist ihre Elaboration im Detail. Denn auch dieses Individuum ist „Herr des *freien Willens*“¹³⁴ nur unter der Vorgabe, dass die Freiheit des Willens selbst nichts weiter als ein Mythos, eine Täuschung ist: Unsere Seele, in der gemeinhin das Willensvermögen verortet wird, lässt sich reduzieren auf einen „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“,¹³⁵ unter denen sich der Stärkste durchsetzt und im Nachhinein von der Selbstwahrnehmung des Handelnden als sein „Wille“ begriffen wird. Die Konstitution des souveränen Individuums gestaltet sich denn auch als hochproblematisch, weil das personale Selbst bei Nietzsche in eine „Subjekts-Vielheit“¹³⁶ mit durchaus gegenläufigen Impulsen und Strebenzielen gesplittet ist und sich in diesen erschöpft, aber keinerlei metaphysische Gestalt mehr hat. Diese Zersplitterung des personalen Kerns geht nun mit der Auflösung des metaphysischen Wertekanons einher. Die Subjekts-Vielheit ist folglich bei der Frage nach Werten auf sich selbst zurückgeworfen, wo es wiederum *per definitionem* auf einen Pluralismus von Perspektiven stößt, der außerhalb seiner selbst keinerlei Begründungsbasis mehr hat. Identitätskonflikte – im Sinne Frankfurts verstanden als Ambivalenzkonflikte höherstufiger Wünsche – sind programmiert und werden von Nietzsche mit aller Dramatik geschildert.¹³⁷ Ein geteilter Wille jedoch zerstört sich selbst und reißt die mit sich selbst in Konflikt stehende Person in den Abgrund.

Die Reinheit eines entschlossenen Willens ist folglich für Harry G. Frankfurt gleichbedeutend mit der Selbstliebe¹³⁸, und „der Weg zur Selbstliebe [...] [ist; D. K.] die tiefste und wesentlichste – und keinesfalls am leichtesten zu erreichende – Leistung eines ernst zu nehmenden und geglückten Lebens“.¹³⁹ Auch für Nietzsches Zarathustra ist die „heile [...] und gesunde [...]“ Selbstliebe nötig für ein gelingendes Selbstverhältnis, „dass man es bei sich selber aushalte und nicht umherschweife“, und so ist „von allen Künsten diese die feinste, listigste, letzte und geduldsamste“¹⁴⁰. Und beide, Frankfurt¹⁴¹ wie Nietzsche¹⁴², empfehlen als zweitbeste Lösung im Falle nicht gelingender wahrer Selbstliebe ein menschlich-allzu menschliches Hausmittel: den Humor.

¹³⁴ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Zweite Abhandlung 2, KSA 5, 293. [Kursivierung im Original gesperrt.]

¹³⁵ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Erstes Hauptstück 12, KSA 5, 27.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Vgl. D. Kiesel, *Das gespaltene Selbst. Die Identitätsproblematik in Hermann Hesses „Steppenwolf“ und bei Friedrich Nietzsche*, in: NS 39 (2010), 398–433.

¹³⁸ Vgl. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 104.

¹³⁹ Ebd. 75.

¹⁴⁰ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra III, Vom Geist der Schwere* 2, KSA 4, 242.

¹⁴¹ Siehe Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 108.

¹⁴² Siehe Nietzsche, *Also sprach Zarathustra IV, Vom höheren Menschen*, KSA 4, 15.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 3 · 2011

ABHANDLUNGEN

Hans-Ludwig Ollig S. J.

Quo vadis Metaphysik?

321

Jörg Splett

Erscheinung: Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Bild-Gedanken

342

Andrea Colli

Intellectus agens als *abditum mentis*. Die Rezeption Augustins
in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg

360

Dagmar Kiesel

Wille und Personalität. Zum Konzept personaler Identität
bei Augustin (Conf. VIII) und Harry G. Frankfurt

372

BEITRÄGE

Erbard Kunz S. J.

Christlicher Glaube – Einheit im Gegensatz. Ein Durchgang durch
Simon L. Franks Werk „Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen“

404

Albert Raffelt

Eine Ehrenrettung für die Port Royal-Ausgabe der *Pensées* von Blaise Pascal

414

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main

Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG S.J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. JÖRG SPLETT Isenburgring 7
63069 Offenbach
E-Mail: Splett@em.uni-frankfurt.de

DR. ANDREA COLLI Via F. Confalonieri, 29
I-2014 Milano
E-Mail: andrea.colli@web.de

DR. DAGMAR KIESEL Friedrich-Alexander Universität
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich „Philosophie der Antiken
und Arabischen Welt“
Institut für Philosophie
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@phil.uni-erlangen.de

PROF. DR. ALBERT RAFFELT Schulstraße 15
79111 Freiburg i. Br.
E-Mail: albert.raffelt@ub.uni-freiburg.de

PROF. DR. ERHARD KUNZ Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: erhard.kunz@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Christlicher Glaube – Einheit im Gegensatz

Ein Durchgang durch Simon L. Franks Werk „Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen“

VON ERHARD KUNZ S.J.

Simon L. Frank (1877–1950) gilt als einer der bedeutendsten russischen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Seine Schriften zur Erkenntnislehre, Anthropologie, Sozialphilosophie, Erkenntniskritik, Religionsphilosophie und zur Zeitgeschichte werden seit 2000 in einer achtbändigen Werkausgabe in deutscher Übersetzung herausgegeben.¹

Im folgenden Beitrag sollen in einem Durchgang Grundgedanken aus seinem religionsphilosophisch und theologisch beachtenswerten Werk „Mit uns ist Gott“ vorgestellt werden.² Simon L. Frank hat dieses Werk 1941 in einer äußerst gefährlichen Situation seines Lebens geschrieben. Als jüdischer Emigrant lebte er versteckt in Frankreich und musste befürchten, von den Nationalsozialisten deportiert zu werden. Der erste Satz des Vorworts beschreibt sehr eindrucksvoll die Situation und zugleich das Anliegen des Autors:

In der furchtbaren Zeit der Entfesselung grausamer Kräfte auf der Erde, angesichts der unvorstellbaren Schrecken des Weltkrieges, in einem Leben in völliger Abgeschiedenheit hatte ich das Bedürfnis, mir eindeutig Klarheit darüber zu verschaffen und aufrichtig zum Ausdruck zu bringen, woran ich glaube und was mir die Kraft zu leben gibt – das Bedürfnis, das wahre segenspendende Wesen des Glaubens und der göttlichen Wahrheit zu erläutern.³

Das Werk ist also ein eindeutiges Bekenntnis zum Glauben, und zwar zum christlichen Glauben, zu dem Simon L. Frank 1912 mit seiner Taufe in der orthodoxen Kirche konvertiert war. Dieser Glaube wird in stringenter philosophischer Reflexion auf seine Überzeugungskraft hin durchdacht. Es handelt sich somit um ein religionsphilosophisches und (fundamental-)theologisches Werk. Es ist – auch was seine Bedeutung angeht – dem „Grundkurs des Glaubens“ von Karl Rahner vergleichbar. In ihren Anliegen, ihrer Denkweise und ihrem Glaubensverständnis gibt es zwischen Simon L. Frank und Karl Rahner bei allen Unterschieden eine große Nähe.⁴

Religiöse Erfahrung. Immanenz und Transzendenz Gottes

Die Mitte, von der aus Simon L. Frank die vielfältigen Aspekte des religiösen Glaubens und der Offenbarung in Christus erläutert, ist die grundlegende Gotteserfahrung im Menschen. Der Verfasser beschreibt sie sehr prägnant ebenfalls im Vorwort: Der Mittelpunkt „ist die Erfahrung der Immanenz Gottes in der menschlichen Seele – die Erfahrung der Wahrnehmung jener geistigen Tiefen, in denen der Mensch mit Gott real in Beziehung kommt und mit ihm verkehrt, in denen Gottes Kraft in die menschliche Seele real einfließt, Gott selbst in uns lebt und wirkt“⁵. Alles, was Simon L. Frank in den drei Teilen des Buches darlegt, wird in Bezug auf diese grundlegende Erfahrung bedacht und entfaltet.

¹ Herausgegeben von P. Schulz/P. Ehlen/N. Lobkowitz/L. Kuks, Freiburg i. Br. 2000 ff. Bisher sind 6 Bände erschienen.

² S. L. Frank, *Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen*. Mit einem Nachwort von P. Ehlen (Frank-Werke; Band 6). Freiburg i. Br. 2010, 308 S., ISBN 978-3-495-47938-4.

³ Frank, 11.

⁴ Vgl. P. Ehlen, *Gotteserfahrung heute*. Karl Rahner und Simon L. Frank, in: StZ 135 (2010), 16–28.

⁵ Frank, 11.

Im ersten Teil mit der Überschrift „Was ist Glaube?“ (13–116) weist der Verfasser zunächst auf, dass religiöser Glaube nicht darin bestehen kann, eine rational unzugängliche Wahrheit nur aufgrund ihrer größeren Wahrscheinlichkeit oder bloß aufgrund einer äußeren Autorität zu bejahen. Wenn man nicht in einen *circulus vitiosus* geraten will, muss es sich im Glauben letztlich „um eine unmittelbare Wahrnehmung handeln“ (19), nämlich um die Wahrnehmung der „Selbstkundgabe Gottes in unserer Seele“ (20). Ausgehend von der ästhetischen Erfahrung des Schönen und der ethischen Erfahrung des Guten (34–40) erläutert Frank näher, dass und wie religiöse Erfahrung in unserem Leben gegeben ist. Es ist „die Erfahrung eines *Geheimnisses* als Urquell und letztes Ziel unseres Seins“ (39), „die Erfahrung einer geheimnisvollen Verwurzelung und Versenkung unserer Seele in einem gewissen allumfassenden Schoß, in etwas Anderem, Tieferem, Höherem, in einer Quelle absoluter Ruhe und Seligkeit“ (41). Der Autor weist bei diesen Darlegungen hin auf William James, Rudolf Otto, Nikolaus von Kues und auf Augustinus, von dem er besonders inspiriert ist. – Die so erfahrene geheimnisvolle Realität – Gott – ist nicht etwas Fernes, sondern uns Nahes, mit unserer Seele Verflochtenes, Allumfassendes und Allgegenwärtiges (41). Solche Aussagen des Verfassers können monistisch, pantheistisch (miss-)verstanden werden. Tatsächlich betont Frank das In-Sein Gottes im Menschen sehr stark. Die Seele des Menschen lebt in gewissem Sinne „ein gemeinsames Leben“ mit Gott; sie

befindet sich mit ihm in einer solchen Gemeinschaft, dass er in sie einfließt und sie in ihn. Eben diese unaussprechliche und unvergleichliche Gemeinschaft und Einheit beider – meiner mit Gott – ist der Kern des wirklichen Glaubens.

Der Glaube hat „den Charakter eines Zusammenfließens und wechselseitigen Durchdringens“ (46). Das bedeutet aber keine unterschiedslose Identität, sondern es ist die Einheit der Liebe, also einer Beziehung (vgl. 46), einer „Zweieinheit“, von der jede menschliche Gemeinsamkeit, „jede Beziehung zwischen mir und dir“ abgeleitet ist (47). In einem eigenen Kapitel (54–66) spricht Frank ausdrücklich über die religiöse Erfahrung als „Erfahrung des Transzendenten“, in der sich intime Nähe mit Ferne, Immanenz mit Transzendenz verbindet (57). Wegen der Transzendenz und Ferne, „ist religiöse Erfahrung am leichtesten zu bestreiten“ (61). Man kann das in der Erfahrung mit Gewissheit Gegebene leicht übergehen. Deshalb bedarf es der inneren Aufmerksamkeit für die Wahrheit, um sie als Gabe wahr- und anzunehmen. Es gilt und genügt, „die Augen der Seele offen zu halten, auf den Willen zu einer zynischen Einstellung zu verzichten und sich nicht mehr von der Wahrheit abzukehren“ (64). Solche Aufmerksamkeit und Offenheit aber ist ein freies Geschehen. Glaube ist daher in seinem Wesen ein Akt der Freiheit (64). Er schließt äußeren und inneren Zwang aus. Der freie Wille zum Glauben und die Gnade des Glaubens ergänzen sich gegenseitig (65). „Gott ist eine Realität ähnlich wie die eines liebenden und geliebten Wesens; er gibt sich demjenigen frei, der ihn in Freiheit haben will“ (66). Simon L. Franks Betonung der menschlichen Freiheit durch zeigt deutlich, dass er nicht monistisch denkt.

Gott als Person?

Aber ist die in der religiösen Erfahrung sich erschließende Realität eine personale Wirklichkeit? Dieser Frage geht Simon L. Frank in einem eigenen Kapitel nach (66–79). Der Autor wendet sich zunächst gegen eine einfache Anwendung des Begriffs Person auf Gott. Weil Gott etwas ganz anderes ist als jedes Geschöpf, kann er nicht unter den Begriff der Person, wie wir ihn auf Menschen anwenden, „subsumiert“ werden. „Sobald ich versuche, Gott gedanklich zu fassen, sein Wesen mit irgendeinem Begriff auszudrücken, entgleitet er mir“ (67). Gott ist nicht wie eine äußere objektive Wirklichkeit zu konstatieren, sondern nur aus der religiösen Erfahrung heraus zu bezeugen.

Anstatt ein genaues, gleichsam ‚wissenschaftliches‘ Urteil auszusprechen, ‚dass Gott eine Person ist‘, ist einfach zu bezeugen, dass wir uns in persönlicher Gemeinschaft

mit ihm befinden ... Wir empfinden in ihm den Urquell unseres Seins als Person, wir erleben ihn als etwas, das dem tiefsten Inneren unserer Person nahe und verwandt ist, als etwas, das einem liebenden und geliebten Wesen gleicht, und zwar in einer Fülle, die in irdischer, menschlicher Gemeinschaft unerreichbar ist ... (68).

Wichtig ist dem Verfasser, dass das Sprechen von Gott immer auf diese erfahrbare Beziehung bezogen bleibt; denn Gott ist bei aller Ferne und Entzogenheit dem Menschen innerlich nahe „als Quelle der göttlichen Kraft der Liebe“ (70). Das wahre Wesen des religiösen Glaubens ist daher „nicht ein abstrakter Theismus, sondern ein konkreter Panentheismus“ (72; vgl. 165). Religiöse Erfahrung ist als „Erfahrung der Gemeinschaft“ zu bestimmen (73), die ihren Ausdruck im Gebet findet. „Die einzig wahre religiöse Sprache ist die Sprache des Gebetes, das sich an Gott selbst wendet“ und Gott als „Du“ anspricht (76). Frank weist in diesen dichten Seiten über die personale Beziehung zu Gott auch auf das Wort des 1. Johannesbriefes hin, dass Gott die Liebe ist (77; 79).

Vereinigung der Gegensätze als Denkhaltung

In den bisherigen Darlegungen wird schon eine Denk- und Lebenshaltung erkennbar, die Simon L. Frank kennzeichnet. In den weiteren Ausführungen wird sie noch deutlicher. Aber es ist hilfreich, sie bereits jetzt zu beachten. Der Verfasser hat das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als „Zweieinheit“ bezeichnet (47): Gott und Mensch sind zu unterscheiden; sie sind nicht gleichzusetzen oder zu vermischen; sie sind zwei. Und doch besteht eine tiefe Einheit: Die göttliche Kraft fließt in den Menschen ein; der Mensch lebt aus einem göttlichen Urgrund, der ihn durchdringt. Erfülltes Leben, Leben in Fülle, ist nur in und aus dieser Zweieinheit gegeben. Von dorthier ist Zweieinheit oder (mit F. Nietzsche) „Zweiamkeit“ (47) für alle Lebensbereiche charakteristisch. Leben vollzieht sich in Polaritäten, die doch eins sind. Dies gilt gerade auch im religiösen Bereich. Der Autor spricht mit Nikolaus von Kues von der „Vereinigung der Gegensätze“ oder dem „Zusammenfall der Gegensätze“. „Abstrakt lassen sie [sc. die Gegensätze; E. K.] sich in keinem Urteil ausdrücken; man kann sie nur annähernd in einem komplexen Ideensystem erfassen, das die gegensätzlichen Prinzipien versöhnt und auf eine konkrete Einheit zurückführt“ (118). Die authentische, ganze Wahrheit ist „Fülle als Verbindung der Gegensätze“ (212). Frank spricht auch von „widerstrebender Harmonie, concordia discors“, von „korrelativen Aspekten“ (154), von einer „antinomischen Einheit zweier entgegengesetzter Prinzipien“ (239). Die unterschiedenen Pole müssen jeweils beachtet werden und zugleich in einer Einheit begründet sein. Diese Einheit ist nur dann gegeben, wenn die Verwurzelung der Seele in Gott und darin die Freiheit des Menschen zur Geltung kommt und gelebt wird. Mit diesem Kriterium betrachtet der Verfasser die vielfältigen Aspekte des religiösen Lebens, die er in seinem Werk weiter behandelt.

Religiöse Erfahrung – Dogmen, Autorität, Offenbarung

So fragt Simon L. Frank noch im ersten Teil nach der Bedeutung und dem rechten Verständnis von Dogmen im Bereich des Glaubens (79–97). In ihrem ursprünglichen Sinn beschreiben und entfalten Dogmen (in symbolischer Annäherung) das, was in der religiösen Erfahrung gegeben ist (vgl. 85). „Sie geben uns gewissermaßen Richtlinien für den rechten Weg im Leben“ (89), für das Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Jedoch besteht die Gefahr, dass Dogmen zu bloßen Formeln erstarren (91), die man aufgrund bloß äußerer Autorität bejaht und nicht mehr als „Wahrheiten des Herzens – Früchte der lebendigen Herzenserfahrung“ annimmt (93).

Ausführlich setzt sich der Autor sodann mit dem Verhältnis von religiöser Erfahrung, Autorität und Offenbarung auseinander (98–116). Authentische religiöse Erfahrung verschließt den Einzelnen nicht in sich selbst, sondern öffnet ihn zu den Erfahrungen anderer hin. Sie gibt das Vertrauen, „unter gewissen Umständen auch Dinge zu glauben, die über den Umkreis unserer gewohnten Kenntnisse hinausgehen und sich nicht sofort

darin einordnen lassen“ (103). Aber dieses Vertrauen darf kein blindes sein. Die Person, der wir glauben, muss wahre Autorität haben,

die durch die Einsicht in ihre Kompetenz frei anerkannt wird. Diese Einsicht beruht ... auf persönlicher Erfahrung, und zwar auf der Erfahrung, dass die Wahrheit, die uns von außen mitgeteilt wird, mit der Wahrheit zusammenfällt, die in uns schlummert und unter diesem äußeren Einfluss zum Bewusstsein kommt. Eine wirkliche Autorität in diesem Sinn versklavt uns nicht, sie enthält nicht den geringsten Zwang (105).

Auf die freie Gegenüberstellung der fremden Aussage mit der Stimme unseres eigenen Bewusstseins kann nicht verzichtet werden; „denn in der nicht erzwungenen, unwillkürlichen Harmonie zwischen beiden bestehen Überzeugungskraft und Autorität der fremden Unterweisung für uns“ (105f.). Autorität in diesem Sinne ist „ein notwendiger Bestandteil der religiösen Erfahrung, ein Moment, durch das wir uns die fremde Erfahrung innerlich aneignen“ und so unsere eigene Erfahrung erweitern, bereichern und vertiefen (108). Demgegenüber ist „die Vorstellung von einer Unfehlbarkeit der religiösen Autorität, die dem blinden Gehorsam entspricht und ihn bestimmt, hier prinzipiell abzulehnen“ (106). Dies betrifft den römischen Papst, die Konzile, die Kirchenväter ... und auch den Text der Heiligen Schrift, wenn man ihn im Sinne einer *inspiratio verbalis* versteht.

Entsprechendes gilt für das Verständnis von Offenbarung. Grundlegend ist Offenbarung die religiöse Erfahrung selbst, in der die Seele von Gott direkt berührt wird. Ein äußeres Geschehen ist nur dann als wirkliche Offenbarung anzunehmen, wenn der Träger der Offenbarung „letztlich als Verkörperung und Erscheinung von Gott selbst“ erlebt wird, „als Wesen, in dessen Worten und Person unmittelbar die Realität Gottes selbst anwesend ist und unsere Seele erreicht“ (110). Dies zeigt sich „in vollendeter, adäquater Form“ (111) in der christlichen Religion, nämlich im Glauben an die Person Christi „als Verkörperung und Träger Gottes“ (112). Dies ist kein „blinder“ Glaube, „sondern die selbstevidente erfahrungsmäßige Wahrnehmung der Anwesenheit der Realität Gottes in Christi Person“ (112). An die durch Christus zur Erscheinung gebrachte Offenbarung glauben „heißt nichts anderes als die *unmittelbare Erfahrung* haben, dass uns hier die gesamte Fülle der göttlichen Wahrheit gegeben ist, dass unsere Seele hier mit der höchsten Kraft von einem nichtirdischen Licht erleuchtet ist“ (113). Der Glaube an Christus kann nur in der religiösen Erfahrung entstehen und angenommen werden; zugleich bringt er dieser Erfahrung ihre maximale Fülle. Zwischen Christus und der Seele, dem Inneren des Menschen, besteht also eine „Wechselwirkung“ (113).

So kann Simon L. Frank schließlich sagen, dass alles, was er bisher über das Wesen des Glaubens gesagt hat, in seiner äußeren Form zwar Resultat einer philosophischen Reflexion, in Wirklichkeit aber nichts anderes ist „als das Ergebnis der positiven Offenbarung Christi“. „In allem, was ich gesagt habe, erkenne ich mich als Jünger Christi“ (114). Die gesamte Reflexion des ersten Teiles geschah also im gläubigen Schauen und Hören auf Christus. Auch hier ist eine Zweieinheit gegeben.

Das Gottmenschentum aller Menschen und die Einzigartigkeit Jesu Christi

Im zweiten Teil unter der Überschrift „Die paradoxe Wahrheit des Christentums“ (117–197) wendet sich der Autor nun ausdrücklich der christlichen Offenbarung zu, in der er „das wahre und ewige Wesen des Glaubens in vollendeter Form zum Ausdruck“ gebracht sieht (117). Das „Wesen“ des Christentums ist „in der lebendigen Gestalt Jesu Christi selbst gegeben, in der ganzen Fülle der in ihm verkörperten Wahrheit“ (118). Diese Wahrheit aber erschließt sich „in der Gesamtheit der Zeugnisse christlichen Lebens und Denkens ... Nur in der allumfassenden Einheit ihrer Vielfalt ist konkret... gegeben, was die lebendige Gestalt Christi lehrt und was in ihm enthalten ist“ (118). Vielfalt, Spannungen, ja Paradoxien gehören somit auch zum Wesen des Christentums. So entspricht dem christlichen Glauben ein paradoxes Verhältnis zur Moral (136;

vgl. 131–141). Der Inhalt der christlichen Moral ist „die allumfassende, die ganze Seele ergreifende Gottesliebe und die selbstlose Nächstenliebe“ (135). Das schließt Verhaltensnormen und moralische Werte und auch den Gedanken des Gerichtes ein. Aber dennoch hat nicht das moralische Prinzip den Primat, sondern „die Erfahrung der göttlichen Liebe zum Menschen und ihrer inneren erneuernden und rettenden Kraft“ (140). Das Christentum ist „nicht eine Religion des Gerichtes, sondern der Erlösung ... , und zwar für alle, die sie intensiv suchen und ihrer bedürftig“; es ist „nicht eine Religion der Moral ... , sondern der menschlichen Person“ (141).

Die in Gott begründete Würde der menschlichen Person aufzuweisen, ist eines der zentralen Anliegen des Verfassers. Das kommt vor allem auch in dem wichtigen Kapitel „Gott und Mensch – Die Idee des Gottmenschentums“ (141–154) zum Ausdruck. Gegenüber einer Abwertung des Menschen als einer nichtigen, ohnmächtigen Kreatur und gegenüber seiner Überschätzung als absolut autonomes Wesen wird im christlichen Glauben der wahre Wert des Menschen anerkannt, nämlich seine Gottähnlichkeit und seine Verwandtschaft mit Gott, sein „Gottmenschentum“. Der „Glaube an die Gottähnlichkeit und Gottesverwandtschaft des Menschen ist in einem bestimmten Sinn gerade der *Kern des Christentums*“ (143). Der Mensch wird belebt durch Gottes Geist. Gott ist „Vater“, nämlich „das Wesen, aus dem wir hervorgegangen, dem wir verwandt sind, zu dessen ‚Haus‘ wir gehören“ (148). Der Mensch ist berufen, „ein aktiver Mitarbeiter Gottes“ zu sein und an Gottes Werk verantwortlich teilzunehmen. „Vergöttlichung“ ist die letzte Bestimmung des Menschen (153). Historisch hat sich diese Idee des Gottmenschentums „im christlichen Bewusstsein konkret in der Person Jesu Christi offenbart und wurde im christologischen Dogma festgehalten“ (150 f.). „In der Gestalt Christi, in der Einheit seiner Person wurde die ‚ungetrennte und unvermischte‘ Zweieinheit zweier Naturen – der göttlichen und der menschlichen – erkannt“ (151).

Hier stellt sich eine grundlegende Frage an Simon L. Franks Verständnis des christlichen Glaubens: Ist Jesus Christus ‚nur‘ derjenige, an dessen Gestalt in letzter Tiefe erkannt wird, was alle Menschen von ihrem Ursprung her sind? Liegt das Besondere der Gestalt Jesu Christi und des Christentums also auf der Ebene der Erkenntnis, des ausdrücklichen Bewusstwerdens: In Jesus Christus geht in umfassender Weise auf, was aber als Realität in allen Menschen gegeben ist und auch schon begrenzt erfasst und reflektiert werden kann? Wird in Jesus Christus nur die allgemeine „Idee des Gottmenschentums“ am eindrucksvollsten offenbart? Solche theologisch fundamentalen Fragen werden durch nicht wenige Aussagen des Autors geweckt und werden auch kritisch an ihn gestellt.⁶

Tatsächlich ist es Simon L. Frank sehr an dem Gottmenschentum aller Menschen von ihrem Ursprung her gelegen: Das Gottmenschentum ist „eine allgemeine Idee, die sich auf den Menschen schlechthin, auf die gesamte Menschheit erstreckt“ (152). Das Christentum ist dafür der adäquate, vollendete Ausdruck (vgl. z. B. 132). Damit ebnet der Verfasser aber die Person Jesu Christi nicht einfach ins Allgemeine ein oder beschränkt ihre Bedeutung auf den Erkenntnisgewinn. Dies wird z. B. deutlich, wenn er schreibt:

Natürlich ist das christliche Bewusstsein zu Recht vom Gefühl eines tiefgreifenden Unterschieds zwischen der Person Christi und dem gewöhnlichen Typ des menschlichen Wesens (selbst größter Genies) erfüllt. Es sieht deutlich die Gefahr, die darin liegt, dass der Mensch, ein gewöhnliches Exemplar der menschlichen Natur, sich einbilden könnte, Christus gleich zu sein. Das geschah schon mehrfach und endete jedes Mal mit einer Katastrophe; es erwies sich als blasphemischer und verderblicher Irrtum. Ganz offensichtlich ist Christus nicht unter den gewöhnlichen Begriff des Menschen zu subsumieren. Seine konkrete Gestalt ist nur als Wunder, als etwas Einzigartiges und Unwiederholbares zu begreifen (152).

⁶ Vgl. B. *Hallensleben*, Simon L. Frank (1877–1950). Sein religiös-philosophisches Denken anhand seines Werks „Gott mit uns. Drei Überlegungen“, in: FZPhTh 54 [2007], 536–571, vor allem: 558–560, 566–570.

Jesus Christus ist die „wunderbare Inkarnation der Liebe Gottes auf Erden“ (261). In seiner Gestalt bringt nicht einfach ein unschuldiger Mensch, sondern „Gott selbst sich auf geheimnisvolle Weise zum Sühnopfer“ dar (196; dazu weiter unten). Aber diese Einzigartigkeit Jesu Christi schließt nicht aus, sondern gerade ein, dass alle Menschen zumindest potenziell in seine Gottesbeziehung einbezogen sind, also auf das Gottmenschentum als tiefste Erfüllung des Menschen angelegt und ausgerichtet sind. Um die spannungsreichen Aussagen des Autors zu verstehen, muss man wohl seine polare Denkweise beachten. Einerseits ist das Gottmenschentum aller Menschen von Jesus Christus her zu sehen. „Niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ Dieses Wort Christi und entsprechende Worte aus dem Johannesevangelium erwähnt Simon L. Frank mit deutlicher Zustimmung (vgl. 112). Die Menschen erhalten – zumindest potenziell – Anteil an dem einzigartigen Wunder, das in Jesus Christus verwirklicht ist. Sie erhalten Anteil an seiner ‚Sohnschaft‘. Christus

ist der ‚neue Adam‘, der neue und vollkommene Stammvater der wahren Natur des Menschen. In religiöser Hinsicht müssen wir das aktuelle und absolute Gottmenschentum Christi als Begründung für unser eigenes potientiellles Gottmenschentum erkennen (152).

Andererseits ist der Mensch von seinem Ursprung her auf dieses Gottmenschentum angelegt und vorherbestimmt:

In diesem Sinne ist das Gottmenschentum eine allgemeine Idee, die sich auf den Menschen schlechthin, auf die gesamte Menschheit erstreckt. Das Gottmenschentum Christi ist die Verwirklichung der Möglichkeit, die im Wesen des Menschen angelegt ist (152).

Diese Möglichkeit aber – so darf man durchaus im Sinne des Verfassers hinzufügen (vgl. 189; 235) – ist im Wesen des Menschen angelegt, weil sie im Gottmenschentum Jesu Christi begründet und in absoluter Weise verwirklicht ist. In Jesus Christus kommt also einerseits das als Möglichkeit in allen Menschen angelegte und gegebene Gottmenschentum zur Vollendung. Andererseits ist Jesus Christus in seiner Einzigartigkeit die Begründung und der Ursprung des Gottmenschentums aller Menschen. Das heißt aber auch, dass Jesus Christus als „der vollkommene Gottmensch“ in seinem Gehorsam gegenüber Gott „Vorbild für uns alle“ ist (154).

In diesem Verständnis der spannungsreichen Aussagen Simon L. Franks wird man den „Verdacht des Seinsmonismus“, der gegen ihn vorgebracht wird,⁷ ausräumen können.

Der Gott der Liebe und Christus als Sühnopfer

Der Gehorsam Jesu vollendet sich in seinem Leiden und seinem Kreuzestod. So kommt gerade auch darin seine wahre Bedeutung zum Ausdruck. Nachdem der Autor im fünften und sechsten Kapitel sehr eindrucksvoll und tief über das Christentum als „Religion der Liebe“ (166; 182) gehandelt hat, spricht er im siebten Kapitel über den „Weg des Kreuzes“ (183–197). Dieses Kapitel ist für ihn offenbar besonders wichtig:

Jetzt sind wir endlich so weit, angemessen zu erfassen, was als Grundlage und gleichsam Kern des christlichen Glaubens gelten kann und was nicht allein in Christi ‚Lehre‘, sondern auch in seinem Leben, in der konkreten Gestalt seiner Person Ausdruck gefunden hat. Es ist das, was man als ‚Weg des Kreuzes‘ bezeichnen kann und mit der Bedeutung von Christi Sühnopfer zusammenhängt (183).

Als bestimmenden Wesenszug der Gestalt Christi hebt Frank die Sanftmut hervor. In der Sanftmut bilden „die liebevolle Einstellung zu anderen zusammen mit dem Verzicht auf Selbstbehauptung eine feste Einheit“ (184). „Der Weg der selbstaufopfernden Liebe

⁷ Vgl. *Hallensleben*, 568.

ist der Weg der Opferbereitschaft“ (187). Er führt Jesus ans Kreuz. Wozu? „Hier stoßen wir auf das Unverständlichste und Rätselhafteste im christlichen Bewusstsein – auf die Idee des Sühneopfers“ (187). Entgegen verbreiteten Vorstellungen kann Sühne nicht bedeuten, einen zornigen Gott durch Opfer zu besänftigen oder ihn mit der sündigen Welt zu versöhnen. Das widerspricht der „Vorstellung vom Gott der Liebe und Verzeihung“ (187). Bei der Idee der Sühne geht es zunächst um die Schuld des Menschen und das daraus folgende Sündenbewusstsein. „Die Selbsterkenntnis der Sünde ist tragisch, denn als solche ist sie völlig ohne Ausweg. Eine einmal begangene Sünde ist wie alles Vergangene nicht rückgängig zu machen und nicht zu korrigieren“ (191). Wie wird man „von den Qualen der Selbstverurteilung“ befreit? Selbst gewährte Vergebung kann mir nicht helfen, wenn und solange ich mich selbst verurteile (192). Der Mensch erkennt in seinem sittlichen Bewusstsein, dass eine innere Läuterung,

eine innere Überwindung der Sünde, eine Erlösung von den Gewissensqualen, *wenn überhaupt*, dann nur auf dem Wege des freiwilligen Leidens möglich ist, durch Selbstbeschränkung, dadurch, dass man sich selbst und sein Eigentum dem Gott der Wahrheit und des Guten zum ‚Opfer‘ bringt. Die religiöse sittliche Erfahrung lehrt ..., dass die ausgeworfenen Gewissensqualen sich dabei im Balsam der verzeihenden und versöhnenden göttlichen Liebe auflösen und sich allmählich in einen stillen, versöhnenden Schmerz und in freudige Rührung verwandeln (193).

In einem Leiden, „das im Zeichen *opfernder Liebe* ertragen wird, ... vollzieht sich geheimnisvoll die Sühne, die geistige Wiedergeburt und Heilung des Menschen“ (193). Unbedingter Vergebungswille von Seiten Gottes und Sühne von Seiten des schuldigen Menschen schließen sich also nicht aus.

Da Schuld immer auch eine „kollektive“ Dimension hat, ist auch Sühne nicht auf das Individuum eingeschränkt. Liebe zu einem anderen, der sich unter dem Joch der Sünde quält, kann dazu führen, sich mit ihm zu solidarisieren und in freiwilligem Leiden das Opfer zur Sühne der fremden Schuld auf sich zu nehmen. „Dies ist der wahre, erhabene Sinn des stellvertretenden Opfers“ (195). Auf diesem Hintergrund wird der Sinn von Christi Sühneopfer offenbar.

Darin hat das religiöse Bewusstsein der Menschheit erkannt, dass nicht einfach ein unschuldiger Mensch aus selbstaufopfernder Liebe zu den gefallenen und leidenden Menschen freiwillig fremde Sünden und sie sühnende Leiden auf sich genommen hat. Vielmehr hat in seiner – Christi – Gestalt Gott selbst sich auf geheimnisvolle Weise zum Sühneopfer gebracht. Die oben genannte Unmöglichkeit für den Sünder, sich real von der Sünde und den Gewissensqualen zu befreien, wurde damit überwunden und so die Welt in der Tat wiedergeboren und erlöst. Jeder Versuch, dieses geheimnisvolle Faktum der Gnade weiter rational zu erklären, wäre nicht nur fruchtlos, sondern auch blasphemisch.

Hier ist nur eines noch zu sagen: Die Idee des in die Welt herabgestiegenen, freiwillig leidenden, an den menschlichen irdischen Leiden teilnehmenden Gottes – des leidenden Gottmenschen – ist die einzig mögliche Theodizee, die einzig überzeugende ‚Rechtfertigung‘ Gottes. Nicht der schreckliche, strafende Gott, nicht der Gott, der für eine Beleidigung, die ihm von einer unglücklichen leidenden Menschheit zugefügt wurde, Kompensation verlangt, sondern nur der Gott, der aus Liebe zur Welt freiwillig an ihrem Leiden teilnimmt, indem er es auf sich nimmt und damit der Welt die erlösende göttliche Kraft der sühnenden Liebe einflößt, der Gott, der bezeugt, dass er nicht ein schrecklicher, allmächtiger Tyrann, sondern Träger der alles überwindenden leidenden Liebe ist, bringt die wirkliche Versöhnung. Man kann die kühne Behauptung aufstellen: Das Sühneopfer ist nicht nur die Versöhnung des Gottes der Gerechtigkeit mit der sündigen Welt, sondern auch die Versöhnung der leidenden Welt mit Gott (196).

Diese tiefen Aussagen lassen wohl erkennen, was Simon L. Frank meint, wenn er Jesus Christus als „die wunderbare Inkarnation der Liebe Gottes“ bezeichnet und wenn er von seinem „intimen persönlichen Verhältnis zu Christus“, seinem und der ganzen Welt Erlöser spricht (vgl. 231).

Die Bedeutung der Gemeinschaft und der Sakramente

Der dritte Teil des Werkes (199–279) trägt die Überschrift „Die Wahrheit als der Weg und das Leben (Die Verwirklichung des Glaubens)“. Immer wieder weist Frank auf die Spannung und zugleich die Zusammengehörigkeit hin, die zwischen der inneren Verwurzelung der Seele in Gott und dem äußeren sittlichen Handeln in der Welt besteht (vor allem 248–259). Ausführlich spricht der Autor über die Bedeutung der Kirche im christlichen Glauben. „Das religiöse Leben ist zugleich und unlösbar sowohl einsam als auch gemeinsam“ (218). Die einsame Gemeinschaft der Seele mit Gott, die sich im stillen Gebet „im Zimmer bei verschlossenen Türen“ ausdrückt, mündet „immer in eine religiöse Gemeinschaft mit den Menschen“, die sich im gemeinsamen Gebet und in öffentlichen Gottesdiensten vollzieht (218; siehe auch 230f.). Damit die Anwesenheit der göttlichen Wirklichkeit gemeinsam wahrgenommen wird, bedarf es der äußeren, sichtbaren Gestaltung der Dinge und Handlungen (Raum, Bilder, Gesang, Rituale usw.). Diese äußeren, sinnlichen Formen helfen, „sich auf das geheimnisvolle, unsichtbare und überirdische Wesen der göttlichen Realität zu konzentrieren“ (219). In diesem Zusammenhang spricht der Verfasser auch über die Sakramente. Da Gott allgegenwärtig ist, kann für eine religiös offene Seele alles in der Welt helfen, von Gottes Nähe und Gnadenkraft berührt zu werden. In diesem Sinne kann alles zum Sakrament werden (220). Die kirchlich überlieferten ‚besonderen‘ Sakramente sind „Kulminationspunkte“ (221) der Gemeinschaft mit Gott. In ihnen ist die göttliche Realität als „symbolisierte Realität“ gegeben, als „Realität, die wahrhaft anwesend ist, durch das sinnliche Symbol hindurchscheint und in uns eindringt“ (222). Man wird an Karl Rahners Begriff des „Realsymbols“ erinnert. Die kirchliche Festlegung auf eine bestimmte Zahl von Sakramenten ist eine „Konzentration und Lokalisierung des universalen Prinzips der Sakramente als des Zustroms der Gnade durch eine sinnliche Realität“. Sie hat „eine große religiös erzieherische Bedeutung“, weil sie einer geringschätzigen, irreligiösen Wahrnehmung der Realität entgegenwirkt. Aber als solche hat sie „nur eine relative ... Bedeutung“, weil eben der Zustrom der Gnade nicht auf diese kirchlichen Bestimmungen eingeschränkt ist (vgl. 222).

Mystische und empirisch-reale Kirche

Universale Weite und konkrete Festlegungen sind insgesamt wichtige korrelative Merkmale im Kirchenverständnis des Verfassers. Simon L. Frank unterscheidet in der einen Kirche zwei „Schichten“, gleichsam zwei Kirchen, nämlich die „eigentlich mystische“ Kirche und die „empirisch-reale“ Kirche (232). Es sind „die beiden untrennbaren, aber unvermischten Realitäten der Kirche“ (234). Sie bilden eine Zwei-Einheit (233). Die mystische Kirche ist die „Schicht“, „in der Christus selbst – oder der durch ihn ausgesandte Heilige Geist – lebt und wirkt“ (234). Sie hat keine empirisch sichtbaren Grenzen; sie umfasst alle diejenigen, welche die Erlösung suchen und sich vom Geiste Gottes leiten lassen (234–239). „Die gesamte Menschheit, die während der ganzen Zeit der Menschheitsgeschichte die Wahrheit Christi suchte und vorausahnte, ist in diesem Sinne in die mystische Kirche Christi einbegriffen“ (235). Das korrelative Prinzip der mystischen Kirche ist die empirisch-reale, menschlich-historische Kirche (239). Damit der universal wirkende Geist sich in der konkreten Realität des allgemainschlichen Lebens verkörpert, bedarf es einer gezielten, planmäßigen menschlichen Gestaltung.

Diese Gestaltung trägt den Charakter einer Organisation, der Unterordnung des Lebens unter allgemeine Vorschriften und eben damit die Schaffung und Aufrechterhaltung einer hierarchischen Struktur von Autorität und Unterordnung in Form planmäßiger Arbeitsteilung (240).

Die allgemeine Funktion dieser Organisation, also der empirisch-realen Kirche, ist „eine disziplinierende, pädagogische“ (240): Sie soll helfen, dem Leben aus Gnade, also der mystischen Kirche, den Boden zu bereiten. „Hierin liegt der Sinn der Kirche als Organisation, als einer Satzungen unterworfenen Vereinigung aller Gläubigen“ (240).

Im Unterschied zur mystischen Kirche ist die empirisch-reale Kirche nicht vollkommen und heilig, sondern mit Sünde behaftet und dem Missbrauch ausgesetzt (242f.). Sie ist als solche „eine Realität rein irdischer, menschlicher Kategorien“ (240). Aber trotz dieser Gegensätzlichkeit stehen die beiden „Schichten“ der Kirche in ungetrennter Einheit. Der wahre Sinn der empirisch-realen Kirche, also der Kirche als menschlicher, irdischer Organisation, ist es, „Werkzeug und menschlicher Ausdruck“ (also – so kann man sagen – Sakrament) der mystischen Kirche zu sein (246). Das aber „ist nur durch Unterordnung unter das Gesetz und unter eine planmäßig handelnde Autorität möglich“ (240). Deshalb gilt es, „die ganze Fülle der pädagogischen, erzieherischen Lebensformen zu schützen, zu behaupten und zu entwickeln, die uns helfen, unsere menschliche Schwäche zu überwinden und uns allmählich, nach unseren Kräften, Gott anzunähern“ (212). Aus dieser Perspektive findet Simon L. Frank besonders anerkennende Worte über die katholische Kirche (243). Den pädagogisch-disziplinierenden Sinn der kirchlichen Lebensformen und der kirchlichen Autorität betont der Autor immer wieder sehr stark (z. B. 212, 227–229, 240, 246). Doch muss man beachten, dass es ihm dabei um die „Annäherung“ an Gott, um die in Freiheit gelebte Gemeinschaft mit Gott und um die Ermöglichung liebender Gemeinschaft unter den Menschen geht. Die ‚Pädagogik‘ und ‚Disziplin‘ sollen helfen, dass auch in den gemeinschaftlichen kirchlichen Vollzügen die mystische Dimension wirksam wird, dass also die in Christus erschienene Liebe Gottes in Freiheit dankbar empfangen wird und so die Einzelnen „am Chor der Menschheit und der ganzen Schöpfung“ teilhaben (vgl. 231).

Erneuerung der Kirche

Damit dies aber tatsächlich geschieht, bedarf die empirisch reale Kirche einer ständigen Erneuerung; sie braucht

ein unausgesetztes inneres Reformieren im Sinne einer Selbstverbesserung, Vervollkommnung, kämpfenden Einwirkung des unsichtbaren gott-menschlichen Prinzips auf die Unvollkommenheit seiner empirisch-menschlichen organisatorischen Ausdrucksform (244).

Im abschließenden Kapitel spricht der Verfasser ausdrücklich über die „christliche Erneuerung“ (259–279). Grundlegend ist, dass sich die Einzelnen und das Bewusstsein der Menschheit insgesamt der lebendigen Realität der Liebe als göttlicher Macht öffnen (262). So entsteht „eine unwillkürliche, natürliche Vereinigung aller Personen, in deren Seele das unerklärlich bezaubernde Bild Christi leuchtet oder zumindest de facto die Flamme von Christi Liebe brennt“ (260). Mit begeisternden Worten spricht Frank von dieser Vereinigung, diesem Bund, der durch den Heiligen Geist belebt und zum „Leib Christi“ vereinigt wird. „Im Vergleich mit diesem grundlegenden Wesen der Kirche ist alles übrige nur ein unwesentliches Detail“ (261).

Aber wie kann diese grundlegende Erneuerung in der konkreten geschichtlichen Situation gefördert werden? Der Autor sieht seine Gegenwart durch die Verbreitung des Unglaubens und durch das Ende der „konstantinischen Epoche“ (der Volkskirche) geprägt (262f.). In dieser Situation hilft keine bloße Restauration oder sektiererisches Sich-Abschließen der Christen. Christi Wahrheit „ist in der Seele der Menschheit niemals gestorben und vereint in der einen heiligen Kirche alle, selbst die schwächsten und sündigsten Menschen, wenn sie in deren Seele nur ein wenig glimmt“ (268). Deshalb müssen „Seelen, die feinfühligere für die christliche Wahrheit sind, ... mit brüderlicher Nachsicht schon das geringste Erwachen des Christlichen begrüßen und auch die schwächsten und elementarsten Errungenschaften im menschlichen Zusammenleben zu schätzen wissen“ (267). Zugleich mit dieser offenen Haltung braucht die christliche Erneuerung aber eine führende Minderheit,

einen engen, intimen Bund von heldenmütigen Verteidigern und Kämpfern der christlichen Wahrheit, die dieses Werk [der Erneuerung; E. K.] in seinen vielfältigen Aufgaben anführen: viele sind gerufen, aber wenige auserwählt (Mt 22,14) (268).

Dabei gilt es, „unnachgiebige Strenge gegen sich mit dem weiten Geist der Liebe, dem Verzeihen und der Solidarität anderen gegenüber“ zu verbinden (268). Wesentlich und dringlich zur christlichen Erneuerung ist sodann die Förderung der Ökumenischen Bewegung (269–279). „Sie kann nur die Frucht einer inneren religiösen Erneuerung sein und ist nur dann nützlich oder überhaupt möglich, wenn sie aus einer solchen hervorgeht“ (269). Die christliche Erneuerung ist „nur in einer Atmosphäre der Freiheit möglich“ (269).

Die letzten Worte des Werkes weisen auf den ersten Satz (11) zurück:

Die Welt steht in unseren schrecklichen Tagen und in der schweren Epoche, die darauf folgen muss, am Scheideweg. Sie hat nur zwei Möglichkeiten – entweder weiter auf dem Weg in den Abgrund zu gleiten oder sich vor dem Verderben zu retten durch die heroische Anstrengung einer christlichen Erneuerung. Möge der Herr uns helfen (279)!

* * *

Beim Rückblick auf das Werk beeindruckt die Tiefe der Religiosität, die Differenziertheit der Gedanken und die Weite der Geisteshaltung. Weil Simon L. Frank die religiöse Erfahrung und die Freiheit der Person, die Beziehung zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft in einer (immer neu zu suchenden) spannungsvollen Einheit sieht, kann sein Denken gerade heute sehr hilfreich und anregend sein – auch im ökumenischen Gespräch. Für den interreligiösen Dialog kann es Anstöße geben (auch weil die religiöse Erfahrung zunächst nicht direkt von Christus her entfaltet wird). Bei der Lektüre des Werkes braucht man gelegentlich Geduld: Wichtige Aspekte, die man zunächst vermisst (z. B. den Gemeinschafts- und Geschichtsbezug der religiösen Erfahrung), werden später angesprochen und behandelt. Das Denken in „korrelativen Aspekten“ und „polarer Gegensätzlichkeit“, das Simon L. Frank kennzeichnet, hilft, Einseitigkeiten zu vermeiden und der komplexen Vielfalt der Wirklichkeit zu entsprechen. Auffallend und beachtenswert ist auch, dass im Werk dieses jüdischen orthodox-christlichen Denkers bereits theologische Auffassungen überzeugend vertreten werden, die einige Jahrzehnte später vom II. Vatikanischen Konzil gelehrt werden. Es sei hingewiesen auf das personale Offenbarungs- und Glaubensverständnis⁸ und auf das Heilswirken des Heiligen Geistes auch über das sichtbare Gefüge der Kirche hinaus in der ganzen Menschheit.⁹ Insgesamt kann das Werk als Entfaltung eines Textes aus dem Epheserbrief verstanden werden: „Durch den Glauben wohne Christus in euren Herzen. In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und die Breite, die Höhe und die Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt. So werdet ihr mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt“ (Eph 3, 17–20).

⁸ Vgl. Vatikanum II, Dogmatische Konstitution „Über die Offenbarung“, Nr. 2–6.

⁹ Vgl. Vatikanum II, Dogmatische Konstitution „Über die Kirche“, Nr. 2, 8, 16.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 3 · 2011

ABHANDLUNGEN

Hans-Ludwig Ollig S. J.

Quo vadis Metaphysik?

321

Jörg Splett

Erscheinung: Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Bild-Gedanken

342

Andrea Colli

Intellectus agens als *abditum mentis*. Die Rezeption Augustins
in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg

360

Dagmar Kiesel

Wille und Personalität. Zum Konzept personaler Identität
bei Augustin (Conf. VIII) und Harry G. Frankfurt

372

BEITRÄGE

Erbard Kunz S. J.

Christlicher Glaube – Einheit im Gegensatz. Ein Durchgang durch
Simon L. Franks Werk „Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen“

404

Albert Raffelt

Eine Ehrenrettung für die Port Royal-Ausgabe der *Pensées* von Blaise Pascal

414

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main

Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG S.J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. JÖRG SPLETT Isenburgring 7
63069 Offenbach
E-Mail: Splett@em.uni-frankfurt.de

DR. ANDREA COLLI Via F. Confalonieri, 29
I-2014 Milano
E-Mail: andreacolli@web.de

DR. DAGMAR KIESEL Friedrich-Alexander Universität
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich „Philosophie der Antiken
und Arabischen Welt“
Institut für Philosophie
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@phil.uni-erlangen.de

PROF. DR. ALBERT RAFFELT Schulstraße 15
79111 Freiburg i. Br.
E-Mail: albert.raffelt@ub.uni-freiburg.de

PROF. DR. ERHARD KUNZ Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: erhard.kunz@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Eine Ehrenrettung für die Port Royal-Ausgabe der *Pensées* von Blaise Pascal¹

VON ALBERT RAFFELT

Die Pascal-Philologie und speziell der Komplex der Aufbereitung der sogenannten *Pensées* gehört zu den interessantesten Kapiteln der modernen Editions-geschichte. Die Originalausgabe – 1669 in einer Vorausedition, 1670 für das Publikum erschienen – hat für knapp zweihundert Jahre die Editionen bestimmt. Auch der aufklärerische Anti-Pascal bei Condorcet² und Voltaire bezieht sich auf die Textgestaltung der sogenannten Port Royal-Ausgabe, und selbst die erste Gesamtausgabe des Abbé Bossut (1730–1814)³ legt sie zugrunde. Im 19. Jahrhundert ist sie aber in Verruf geraten, als der Philosoph Victor Cousin (1792–1867) das Originalmanuskript durchsah und viele textliche Abweichungen der originalen Port Royal-Edition feststellte.

Die Editions-geschichte wird dann hochinteressant. Sie ist hier nicht ausführlich darzustellen, soll aber doch in einigen Punkten kurz skizziert werden.⁴ Prosper Faugère (1810–1887)⁵ war der Erste, der die Anregung Cousins aufnahm und eine Edition nach dem Originalmanuskript vorlegte. Sie suchte gleichzeitig den apologetischen Plan Pascals zu rekonstruieren.

Die maßgebliche „Schulausgabe“ der *Pensées* wurde im 19. Jahrhundert in Frankreich aber die Edition durch Ernest Havet (1813–1889)⁶, der zwar dem Rückgang auf den Originaltext nach Cousin/Faugère mit erneuten kleineren Korrekturen folgte, in der Anordnung aber im Großen und Ganzen⁷ diejenige des Abbé Bossut zugrunde legte und dazu einen – durchaus pascalkritischen – Kommentar vorlegte. Die Entscheidung für Bossut fiel nach der Tatsache, dass die meisten damaligen Ausgaben dieser Gliederung folgten, also nach der Bequemlichkeit der gebräuchlichen Nutzung des Materials.⁸

Gustave Michaut (1870–1946) zog eine radikalere Konsequenz aus der Tatsache, dass das Originalmanuskript durch die Herausgeber immer wieder nach verschiedenen Ordnungsprinzipien „zerlegt“ wurde, und druckte, um jede editorische Willkür zu vermei-

¹ *B. Pascal, Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Étude et édition comparative de l'édition originale avec les copies et les versions modernes* par J.-R. Armogathe et D. Blot (Sources classiques; 102), Paris 2011, ISBN 978-2-7453-2086-5.

² *Pensées de Pascal. Nouvelle édition. Corr. et augm.*, Londres 1776, XXIX, 1–162, 147–512. S. Ausgabe Condorcets mit Vorwort, Eloge, Réflexions ... par M. de Fontenelle und Anmerkungen Voltaires.

³ *Œuvres de Blaise Pascal*, herausgegeben von Ch. Bossut. Tome deuxième. La Haye [Paris] 1779.

⁴ Vgl. dazu auch knapp A. Raffelt/P. Reifenberg, *Universalgenie Blaise Pascal*, Würzburg 2011, 67–71.

⁵ *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal. Publiées pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits*, herausgegeben von P. Faugère. 2 Bände, Paris 1844. – Es spricht für die geistige Regsamkeit des 19. Jahrhunderts, dass 1865 gleich zwei Übersetzungen vorliegen: Pascals Gedanken, Fragmente und Briefe, übersetzt von C. F. Schwartz. 2 Teile. 2. Auflage Leipzig 1865; und: Gedanken über die Religion nebst Briefen und Fragmenten verwandten Inhalts. Für die Gebildeten unserer Zeit bearbeitet. Übersetzt von F. Merschmann, Halle 1865. – Die von mir nicht einsehbare erste Auflage der Übersetzung von Schwartz ist nach Katalogrecherchen möglicherweise schon 1845 erschienen.

⁶ *Pensées de Pascal: Publiées dans leur texte authentique ...*, herausgegeben von E. Havet. 2 Bände, 2^e éd., Paris 1866; 4^e éd. 1887.

⁷ „à très-peu de choses près“: ²1866; ⁴1887, Avertissement, S. I.

⁸ Die Bossut-Ausgabe – nach einer Ausgabe des Verlags Renouard – war auch in Deutschland durch die Übersetzung von H. Hesse, Leipzig 1881, Neuausgabe 1929, verbreitet. Sie wurde nochmals nachgedruckt als *B. Pascal, Gedanken*. Mit den Anmerkungen *Voltaires*, München 1984.

den, in seiner Ausgabe den Zustand dieser Handschrift ohne editorische Ordnungsversuche ab.⁹ Die Ordnung gab dabei das Autograph vor, wobei dieser freilich die Willkür der buchbinderischen Bearbeitung übersah, obwohl er die zeitgenössischen Kopien des Nachlasses in der *Bibliothèque nationale* textlich mitberücksichtigte.

Den größten Erfolg hatte trotzdem das radikal entgegengesetzte Verhalten Léon Brunschvicgs (1869–1944), der sowohl in der großen Ausgabe der „Grands écrivains de la France“¹⁰ wie in seinen vielfach nachgedruckten Handausgaben¹¹ das Material einfach nach eigenen Ordnungsprinzipien sortierte, die keinerlei Rücksicht auf den apologetischen Plan Pascals nahmen. Die Anordnung wurde in vielen Ausgaben und Übersetzungen übernommen, auf Deutsch durch Ewald Wasmuth¹², und prägte die Pascal-Rezeption des 20. Jahrhunderts so, dass die Fragment-Nummer nach Brunschvicg in Deutschland manchmal immer noch wie eine selbstverständliche Gegebenheit zitiert wird – eine Wiederholung des „Bossut-Phänomens“ im 19. Jahrhundert.

Das Vorgehen Brunschvicgs wiederum rief Editoren auf den Plan, die aus den inneren Kriterien des Textmaterials und den darin von Pascal selbst gegebenen Hinweisen zur Anordnung sein ungeschriebenes apologetisches Buch zu rekonstruieren versuchten: am erfolgreichsten im 20. Jahrhundert wohl Jacques Chevalier (1882–1962), dessen Anordnung in die von ihm herausgegebene Pléiade-Ausgabe der sämtlichen Werke Pascals aufgenommen¹³ und in deutscher Übersetzung noch spät von Hans Urs von Balthasar präsentiert wurde¹⁴.

Inzwischen war in Frankreich die Pascal-Philologie aber weiter vorangeschritten. Zacharie Tournour hatte hinsichtlich der Textentzifferung ingenieus gearbeitet¹⁵ und auch schon die Nachlass-Situation in seiner Ausgabe berücksichtigt.¹⁶ Aber vor allem seit Louis Lafumas (1890–1964) Ausgaben¹⁷ hat sich die Überzeugung durchgesetzt, dass die beiden zeitgenössischen, in der *Bibliothèque nationale* erhaltenen Kopien – die auch frühere Editoren wie G. Michaut schon benutzt hatten – den Originalzustand des Nachlasses dokumentieren. Sie machen die Ordnungsprinzipien Pascals und ihre Durchführung sowie seinen Plan zur Zeit seines Todes deutlich und bildeten zugleich die Grundlage für die Arbeit der Ersteditoren von Port Royal. Auch dies wird inzwi-

⁹ Les Pensées de Pascal disposées suivant l'ordre du cahier autographe. Texte critique. Établi d'après le manuscrit original et les deux copies de la bibliothèque nationale avec les variantes de principales éditions, herausgegeben von G. Michaut, Fribourg 1896. Vgl. besonders die Begründungen S.LXXXI f.

¹⁰ Pensées de Blaise Pascal. Nouvelle édition collationnée sur le manuscrit autographe et publiée avec une introduction et des notes, herausgegeben von L. Brunschvicg. 3 vol., Paris 1904.

¹¹ Pensées et Opuscules. Publiés avec une introduction, des notices et des notes, herausgegeben von L. Brunschvicg, Paris 1900, 1929, viele Nachdrucke ohne Auflagenzählung, benutzt wurde die Ausgabe 1976.

¹² Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Berlin 1937; Heidelberg 1978; und nochmals Frankfurt am Main 1987.

¹³ Œuvres complètes, herausgegeben von J. Chevalier, Paris 1954.

¹⁴ B. Pascal, Schriften zur Religion. Übersetzt von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1982.

¹⁵ Pensées de Blaise Pascal. Édition paléographique des manuscrits originaux ... enrichie de nombreuses leçons inédits, Paris 1942.

¹⁶ Pensées. Édition critique, établie, annotée et précédée d'une introduction. 2 Bände, Paris 1938.

¹⁷ Vgl. B. Pascal, Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. 3 Bände, Paris 1951; und seine Gesamtausgabe B. Pascal, Œuvres complètes, Paris 1963 u. ö. – Es ist nach wie vor verblüffend, dass es fast vierzig Jahre brauchte, bis eine deutsche Ausgabe erschien – und dies noch dazu in der damaligen DDR: Gedanken. Übersetzt von U. Kunzmann. J.-R. Armogathe (Hg.), Leipzig 1987, die „westdeutsche“ Ausgabe, erschien im Jahr darauf im kommunistischen Kölner Pahl-Rugenstein-Verlag. Die Übersetzung ist inzwischen vielfach nachgedruckt, z. B. Stuttgart 2004 u. ö. Vgl. zu Kunzmanns Ausgabe A. Raffelt, Pendent opera interrupta. Zu einer neuen Übersetzung von Pascals ‚Pensées‘, mit Bemerkungen zur Übersetzungsgeschichte und einer Bibliographie der bisherigen Übersetzungen der ‚Pensées‘ ins Deutsche. In: FZPhTh 35 (1988), 507–526; digitale Publikation: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/345> [Abruf: 05.03.2011].

schen philologisch komplizierter gesehen hinsichtlich der Abhängigkeiten der Kopien von einer ursprünglichen verloren gegangenen, aber dieser Aspekt ist hier vernachlässigbar¹⁸.

Lafumas Ausgaben folgten der sogenannten „ersten“ Kopie; Philipp Sellier hat nachzuweisen versucht, dass die „zweite“ den Nachlass-Zustand besser repräsentiert, da die erste faszikelweise für die Erstedition benutzt worden sein dürfte, die zweite dagegen als Exemplar wohl immer zusammenblieb. Die zweite bestimmte Sellier als die „Referenz“-Kopie der Schwester Gilberte und legte sie seiner eigenen Ausgabe zugrunde.¹⁹ Nimmt man noch die Ausgabe von Michel Le Guern hinzu, der wiederum der ersten Kopie folgt²⁰, und den sozusagen „populären“ Versuch Selliers, die Anordnung der zweiten Kopie durch Umstellung derjenigen Stücke, denen Pascal bestimmte Funktionen zugeordnet hatte, in einen besseren Lesezusammenhang zu bringen²¹, so sind wohl die wesentlichen derzeitigen Editionen genannt.

Versuche von Francis Kaplan²² und Emmanuel Martineau²³, diesen Konsens zu brechen, „objektive“ Ausgaben auf Basis der genannten Kopien herzustellen, und stattdessen Ausgaben vorzulegen, die neben dem Ernstnehmen der inneren Bezüge und Hinweise in den Fragmenten doch viel an Intuition und philologisch nicht mehr ausweisbarer editorischer Anordnung voraussetzen, sind aufs Ganze gesehen m. E. nicht gelungen.

Noch nicht zu editorischen Folgen geführt haben die Untersuchungen von Pol Ernst²⁴, der die ursprünglichen Schreibzusammenhänge der Fragmente anhand von objektiven Kriterien (Wasserzeichenanalysen etc.) wiederherzustellen gesucht hat, bevor Pascal sie für seine Ordnungszwecke zerschnitt.

Dies dürfte – grob gezeichnet – der Stand der derzeitigen Pascal-Philologie hinsichtlich der editorischen Aufbereitung der „Pensées“ sein.²⁵ Natürlich sind dabei viele Versuche übergangen worden, die neben den genannten unternommen wurden – die vollmundig als „édition définitive“ bezeichnete Ausgabe von Fortunat Strowski etwa²⁶, die

¹⁸ Genauer dargestellt bei G. Proust, *Les Copies des Pensées*. In: *Courrier du Centre international Blaise Pascal* Nr. 32 (2010), 447, vgl. auch die Einleitung zur vorliegenden Ausgabe (Anmerkung 1).

¹⁹ *Pensées: Nouvelle édition établie pour la première fois d'après la copie de référence de G. Pascal. Ph. Sellier* (Hg.), Paris 1976. Sie hat inzwischen die Brunschvicg-Ausgabe in den „Classiques Garnier“ ersetzt: *Pensées*, Paris 1991, und liegt in einer preiswerten Sammelausgabe vor: *B. Pascal, Les Provinciales Pensées et opuscules divers*. Paris 2004.

²⁰ Seine Ausgabe empfiehlt sich u. a. durch die umfangreiche Beigabe pascalscher Quellen (insbesondere Montaigne, Charron etc.) und die ausgesprochen gute Konkordanz: *Pensées*, herausgegeben von M. Le Guern. 2 Bände, Paris 1977 (Folio. 936–937); und in einem Band 1995 (Folio. 2777). Sie wurde aufgenommen in seine zweibändige neue Pléiade-Ausgabe: *B. Pascal, Œuvres complètes*; Band 2, Paris 2000, 901–1046. Diese ersetzt die genannte, philologisch überholte Edition von Jacques Chevalier.

²¹ *Pensées. Édition établie d'après l'„ordre“ pascalien par Ph. Sellier*, Paris 2003, suite du premier tirage 2004. Spätestens dieser Versuch widerlegt auch das Verdikt Hans Urs von Balthasars, dass die den neuen französischen Ausgaben zugrunde liegende „verwissenschaftlichte“ Textform dem durchschnittlichen Leser den Plan Pascals derart zu verunklären [scheint], daß man sie deutschen Lesern nicht zumuten sollte“ (*Pascal, Schriften zur Religion*, 14). Der Selliersche „ordre pascalien“ ließe sich allerdings auch durch einen bloßen Lektürehinweis erreichen.

²² Vgl. meine Rezension seiner Ausgabe in: *ThPh* 60 (1985), 445–450, auch unter <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/344> [Abruf: 05.03.2011].

²³ Vgl. A. Raffelt, *Blaise Pascals „Discours sur la religion“*. Zu einer neuen Ausgabe der „Pensées“ durch E. Martineau, in: *ThPh* 69 (1994), 402–410, auch unter <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/350> [Abruf: 05.03.2011].

²⁴ P. Ernst, *Les pensées de Pascal. Géologie et stratigraphie*, Paris/Oxford 1996.

²⁵ Die 1964 begonnene bewundernswerte „Édition du tricentenaire“ der Werke Pascals durch J. Mesnard (Paris, 4 Bände bis 1992) enthält leider immer noch nicht die Provinciales und die *Pensées*.

²⁶ *Œuvres complètes. Publiées avec une bibliographie, des introductions, des notes et des tables*, herausgegeben von F. Strowski. Band 3, Paris 1931.

in der schönen Übersetzung von Wolfgang Rüttenauer durch das Vorwort Romano Guardinis in Deutschland ein gewisses Prestige erhalten hat²⁷.

Inzwischen ist der in den letzten rund hundertfünfzig Jahren eher missachteten Erstausgabe mehr Gerechtigkeit widerfahren. Eine Faksimile-Ausgabe liegt bereits seit 1971 vor²⁸, und die neue Pléiade-Ausgabe der Werke Pascals durch Michel Le Guern enthält eine moderne Transkription dieses Textes²⁹.

Jean-Robert Armogathe hat seit längerem eine kritische Ausgabe der Erstedition vorbereitet und sie nun mit Unterstützung von Daniel Blot vorgelegt.³⁰ Sie enthält den Text der modernen Edition von Michel Le Guern³¹, den Text der sogenannten ersten Kopie nebst den Abweichungen der zweiten sowie den Text der Port Royal-Ausgabe, und zwar nach der „Vorausedition“ von 1669. Wer den Prinzipien und der Durchführung der ursprünglichen Nachlassedition auf die Spur kommen will, hat hier ein aufwendig gestaltetes und präzises Hilfsmittel.

Die Einleitung bietet Hinweise zur Entstehungsgeschichte der Erstedition und zu den verschiedenen Versionen bis zur erweiterten Auflage von 1678. Von primärem Interesse für den „allgemeinen“ Leser dürften die Darstellung der Prinzipien sein, nach denen die Ersteditoren vorgegangen sind, und die dadurch bedingten Unterschiede zum Originaltext.

Um das Vorgehen der Editoren zu verstehen, muss man sich klarmachen, dass sie nach ihren Vorkenntnissen ein einigermaßen klar strukturiertes Werk erwarteten, stattdessen aber nach der Einleitung des Neffen Pascals Étienne Périer, der die Hauptredaktionsarbeit geleistet hat, von seinem geplanten Projekt einer Apologie des Christentums diverse Papiere in anscheinend vollständiger Unordnung, aber in einzelnen Bündeln vorfanden („On les trouva tous ensemble, enfiléz en diverses liasses, mais sans aucun ordre & sans aucune suite ...“)³². Eine moderne „philologische“ Edition wäre damals nicht akzeptabel gewesen – zumal nicht von einem Autor, von dem die Öffentlichkeit nur wenige kleine, meist mathematische Texte kannte.³³ Ein „Weiterschreiben“ wurde glücklicherweise auch nicht in Angriff genommen; so entschied man sich für einen wohlbegründeten Mittelweg.

Armogathe kennzeichnet ihn etwa folgendermaßen (vgl. 36): Man wählte die Texte aus, die literarisch und gedanklich so weit abgeschlossen waren, dass sie die Veröffentlichung erlaubten, ließ provokante Texte weg (etwa zur Politik) und redigierte die veröffentlichten Texte. Das Ganze wurde in einer „klassisch“ apogetischen Anordnung vorgestellt: allgemeine Apologetik, spezielle durch die Beweise der Schrift, und Texte über die „condition humaine“, ergänzt um vermischte Texte, darunter am Schluss auch die „Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies“, also ein dem Komplex der Apologie gar nicht zugehöriger Text.

²⁷ Gedanken. Nach der endgültigen Ausgabe übertragen. Leipzig 1937; vielfache Nachdrucke und Lizenzausgaben, u. a. Birsfelden–Basel 1976 und Köln 2011.

²⁸ Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets: l'édition de Port-Royal [1670] et ses compléments [1678–1776]. Présentées par G. Couton et J. Jehasse, Saint-Etienne 1971. – Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass es auch andere Versuche gab, die Ausgabe „am Leben zu erhalten“, interessanterweise aber gerade durch Korrekturen nach dem Manuskript: Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets. Édition de Port-Royal. Corrigée et complétée d'après les manuscrits originaux, herausgegeben von A. Gazier, Paris 1907. – Vgl. auch „Pensées de B. Pascal“ (Edition de 1670), Paris 1952 (Flammarion). In dieser Ausgabe, deren Herausgeber nicht genannt ist, werden Abweichungen z. T. kommentiert, auch im Hinblick auf ältere Interpreten (z. B. E. Havet), was in der hier besprochenen neuen Ausgabe (abgesehen von den Hinweisen in der Einleitung) nicht geschieht.

²⁹ B. Pascal, Œuvres complètes; Band 2, Paris 2000, 901–1046.

³⁰ Vgl. Anmerkung 1.

³¹ Le Guern, Band 2, 541–900.

³² Vgl. Pascal, Pensées ..., Faksimile-Nachdruck 1971, 68, in Le Guerns Text der Originalausgabe: 908; im vorliegenden Band (Anmerkung 1): 47.

³³ Die „Lettres provinciales“ waren ja ein anonymes Werk.

Am interessantesten ist die Art der Redaktion, die V. Cousin so skandalisiert hatte. Dabei handelt es sich zunächst um stilistische und Wort-Korrekturen, die dem Text das „Archaische“ nehmen sollten (einfaches Beispiel *Stoïciens* statt *Stoïques*); Korrektur von Verschreibungen des nach Diktat Pascals Notierenden, die zum Beispiel dem auvergna-tischen Dialekt Pascals geschuldet sind (22); Ausmerzung eines „populären“ Stils; Vermeidung von Äquivokationen und irregulären Konstruktionen. Zur Einordnung der stilistischen Retuschen in die damalige Diskussion um Rhetorik und Grammatik zwischen den Gelehrten von Port Royal und zum Beispiel den Jesuiten gibt die Einleitung interessante Hintergrundinformationen.

Der nächste gravierende Punkt sind Richtigstellungen des Gemeinten, aber missverständlich (oder falsch) Ausgedrückten. Pascal schreibt zum Beispiel (23): „J'aurais bien plus de peur pour de me tromper et de trouver que la religion chrétienne soit vraie que non pas de me tromper en la croyant vraie“ (Lafuma, 387, Le Guern, 366), die Erstedition korrigiert: „De se tromper en croyant vraie la Religion Chrétienne, il n'a pas grand chose à perdre. Mais quel malheur de se tromper en la croyant fausse!“³⁴ – „Port-Royal corrige le texte avec bonheur“, schreibt Armogathe (23).

Korrekturen oder Sinnverschiebungen werden an anderen Stellen vorgenommen; so, wenn Pascal über die Staaten schreibt: „Nichts hat tausend Jahre überdauert“ (Lafuma, 280, Le Guern, 263), und die Editoren angesichts des nationalen Selbstverständnisses mit seiner Berufung auf Chlodwig († 511) 500 Jahre zugeben. Hier wollte man nichts Subversives stehenlassen (26 beziehungsweise 93).

Wesentlicher sind natürlich die theologischen Korrekturen, die immerhin von Autoritäten wie Antoine Arnauld und Pierre Nicole vorgenommen wurden. Aus dem Fragment der „Wette“ (Lafuma, 418, Le Guern, 397) wird etwa der Satz „Il n'y pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini“ richtiggestellt in: „Il n'y a pas si grande disproportion entre l'unité et l'infini qu'entre notre justice et celle de Dieu“ (28/139³⁵). Die Bearbeiter von 1670 machen hier dasselbe, was auch aus dogmatischem Interesse H. U. von Balthasar macht, wenn er – korrekt mit eckigen Klammern angezeigt – korrigiert: „Das Unverhältnis zwischen unserer Gerechtigkeit und derjenigen Gottes ist [nicht] weniger groß als das zwischen der Einheit und der Unendlichkeit.“³⁶ Wenn man einen dogmatisch korrekten Text publizieren will (oder muss), ist dieses Vorgehen nachvollziehbar. Eine historisch-kritische Interpretation müsste freilich zunächst fragen, was die Intention des Autors war. Dann gibt es auch andere Rekonstruktionen des von Pascal Beabsichtigten, wie sie etwa Ernest Havet³⁷ versucht, der den Text als Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Verdammten versteht, die von seinem Gesprächspartner nicht verstanden wird und laut Pascal nicht nach unserem Gerechtigkeitsverständnis zu beantworten ist, da es eine große Diskrepanz zwischen unserer Gerechtigkeit und der Gottes gibt, die aber nicht so groß ist wie zwischen der Einheit und dem Unendlichen, die von allen anerkannt wird: „Or l'unité, c'est chacun de nous; l'infini, c'est Dieu“, kommentiert Havet. Das mag sehr gewunden sein, aber in einem nicht durchredigierten Text kann es durch-

³⁴ Siehe auch *H. U. v. Balthasar*: „Ich hätte viel mehr Angst, mich zu täuschen und zu entdecken, daß die christliche Religion wahr ist, denn als mich darin zu täuschen, daß ich sie für wahr halte“, in: *B. Pascal*, Schriften zur Religion, Einsiedeln 1982, 230. – *U. Kunzmann* übersetzt: „Ich hätte viel größere Angst, wenn ich mich irte und entdeckte, dass die christliche Religion wahr ist, als wenn ich mich irte, indem ich sie wahr glaubte“, in: *B. Pascal*, Gedanken über die Religion und über einige andere Themen, Stuttgart 2004, 215. *E. Wasmuth* hatte übersetzt: „Ich würde mich eher fürchten, mich getäuscht zu haben und zu erfahren, daß die christliche Religion Wahrheit ist, als mich nicht getäuscht zu haben, als ich sie für wahr glaubte“, in: *B. Pascal*, Über die Religion und einige andere Gegenstände, Heidelberg ⁸1978, 129.

³⁵ Der Hinweis auf Umstellungszeichen, die den exakten Sinn der Textänderung in den Kopien S. 139 ergeben, ist mir nicht ganz verständlich: Es sind wohl Hinweise der Editoren für ihre Ausgabe. – Interessant ist auch der Kommentar in der in Anmerkung 28 genannten Ausgabe der 1670er-Edition von 1952, 100.

³⁶ *Pascal*, Schriften zur Religion, 223.

³⁷ Im Kommentar seiner genannten Edition ²1866, 166; ⁴1887, 153.

aus vorkommen, dass ein Gedanke unklar ausgedrückt ist. Die Neuedition der Port Royal-Ausgabe von 1952 hatte dies in einer Anmerkung vermerkt.³⁸ Auch Brunschvicg hatte in seiner großen Edition³⁹ für die Beibehaltung der pascalschen Lesart plädiert: „Pascal veut faire accepter la disproportion morale de la justice humaine et de la justice divine: il la montre moindre que la disproportion mathématique de l'unité et de l'infini devant laquelle il faut bien que la raison s'incline“. Es ist interessant, dass die nicht-christlichen Editoren für Pascal plädieren, die christlichen (einschließlich des Kritikers der Port Royal-Edition Cousin) für die Korrektur. Die hier vorliegende Edition verzichtet auf solche Kommentierungen.

Die Beispiele Armogathes können hier nicht umfassend skizziert werden. Sie belegen jedenfalls, wie bedeutsam die theologische Revision des Textes war.

Zum Abschluss der Darstellung der Revision folgen einige besonders interessante Fälle (Quelques cas remarquables, 29–36), darunter das Einleitungsstück „Contre l'indifférence des athées“ (Grundtext Lafuma, 427, Le Guern, 398).⁴⁰ Hier gibt es zum einen eine Ausarbeitung eines Textes aus mehreren Fragment-Bestandteilen, zum anderen verschiedene Arten von Revisionen, wie sie oben aufgeführt sind, darunter manche, die der heutige Leser bedauert – schon der abrupte Anfang „Qu'ils apprennent au moins quelle est la religion qu'ils combattent ...“ gegenüber dem korrigierten „Que ceux qui combattent la Religion apprennent au moins ...“ gehört dazu; darauf folgt die berechnete Korrektur eines problematischen Bezugs; die meisten Änderungen sind stilistischer, manchmal sachlich klärender Art.

Die kritische Edition der Erstausgabe der *Pensées* hat mehrere Funktionen. Sie klärt zum einen den Vorgang der Editions-geschichte. Die genaue Analyse, die hier ermöglicht wird, zeigt das Vorgehen der Herausgeber. Das hat inhaltliche Bedeutung für Bewertung wie Rezeption, auch deshalb, weil der Editorenkreis Blaise Pascal nahegestanden hatte und um seine Gedanken wusste. Zugleich ist es ein ideengeschichtliches und auch ideenpolitisches Dokument, das zeigt, welche Möglichkeiten des Austauschs und der Publikation in dieser kirchengeschichtlich komplexen Zeit bestanden.

Am Schluss der Edition werden auch die Approbationen wiedergegeben, die in der Ausgabe 1669, die diese erst einholte, noch nicht vorlagen.

Die Anordnung ist plausibel, aber man muss sich in die verschiedenen Prinzipien einarbeiten: Die Texte sind nach nummerierten „Segmenten“ aufgeteilt. Zunächst wird die moderne Edition von Le Guern in einem Kasten über die Seitenbreite gedruckt; die Nummerierung dieser Ausgabe sowie der von Ph. Sellier wird angegeben;⁴¹ zweispaltig werden darunter links der Text nach der sog. ersten Kopie (mit den Abweichungen der zweiten in Anmerkungen) und der Text der Vorausgabe von 1669 (mit den Varianten der Ausgaben von 1670 und 1678 in Fußnoten) dargeboten. Die Abweichungen in den beiden Spalten werden durch Fettdruck gekennzeichnet. Die Segmente entsprechen nicht den Paragraphen der Erstedition. Diese wiederum sind durch ein Asterisk-Symbol bezeichnet.

Leider ist die Konkordanz der Ausgabe nur auf die Anordnung Le Guerns bezogen; ein ausführliches beige-fügendes „Erratum“-Blatt muss die Bezugsspalte dazu vollständig ersetzen. Da es sich um eine Ausgabe für Spezialisten handelt, lässt sich damit leben. Etwas mehr Komfort (Konkordanzen zu den Ausgaben von Louis Lafuma und Philippe Sellier) wäre schön gewesen. Die genannten Ausgaben von Le Guern sind hier z. B. hilfreich.

³⁸ Vgl. die in Anmerkung 28 genannte Ausgabe der 1670er-Edition von 1952, 100.

³⁹ Band 2, 142, Anmerkung 6.

⁴⁰ Mit Verweisung auf die Analyse bei *M. Pérouse*, *L'invention des Pensées. Les éditions de Port-Royal (1670–1678)*, Paris 2009, 21–35 (Seitenangaben möglicherweise nach der Dissertationsfassung von 2005).

⁴¹ Die in der Titelspalte der Kästen rechts und links angegebenen Nummerierungen sind m. W. nicht erläutert und sagen mir auch nichts. Eine „Musterseite“ mit Aufschlüsselung der Nummern-Systeme wäre sinnvoll.

Nicht ganz konsequent werden die Fragmente in der Einleitung manchmal nur nach Lafumas Nummerierung zitiert – wohl ein Relikt der längeren Erarbeitungszeit dieser Ausgabe.

Nicht zutreffend ist der Hinweis, dass die Seitenumbrüche in der Port Royal-Ausgabe in Spitzklammern (<>) angegeben werden (38); es sind eckige Klammern.

Die Einleitung hätte man in einer etwas größeren Schrift drucken sollen. So ist sie Augenpulver.

Doch ändern diese Kleinigkeiten nichts an der Qualität der Ausgabe und werden dem Leser ohnehin auffallen. Für die Arbeit am Text Pascals und seiner Wirkungsgeschichte ist diese Ausgabe ein wichtiges Hilfsmittel.

* * *

Dank an Friedo Ricken S.J.

Professor Dr. Dr. P. Friedo Ricken S.J. ist im Mai dieses Jahres aus der Schriftleitung unserer Zeitschrift ausgeschieden. Friedo Ricken gehörte der Schriftleitung seit 1985, also mehr als ein Vierteljahrhundert hindurch, an. Doch schon vorher hat er sich für unsere Zeitschrift interessiert und engagiert – durch Stellungnahmen zum Kurs der Zeitschrift, durch die Veröffentlichung von Abhandlungen, Beiträgen und Buchbesprechungen. Diese Formen der Beteiligung sind bis heute nicht abgebrochen. Friedo Ricken setzte sich immer eindeutig für eine Bewahrung des Profils von „Theologie und Philosophie“ ein. Er steuerte in all den hinter uns liegenden Jahren viele entsprechende Textbeiträge bei. Die ersten reichen in die 1960er-Jahre zurück. Im Laufe der Jahre hat er etwa 25 Abhandlungen, vereinzelt auch Beiträge, und mehr als 260 Buchbesprechungen verfasst. Als Mitglied der Schriftleitung, zuständig vorwiegend für den Bereich der Philosophie und der Philosophiegeschichte, hat Friedo Ricken seit 1985 Hunderte von Textangeboten gelesen und begutachtet und so dazu beigetragen, dass „Theologie und Philosophie“ ein Forum für den wissenschaftlichen Diskurs sein konnte. So hat sich Friedo Ricken große Verdienste um unsere Zeitschrift erworben. Dafür sei ihm hier und jetzt aufrichtig gedankt. Durch die Art seines Einsatzes hat er für die Aufgaben, die in der Schriftleitung wahrzunehmen sind, Maßstäbe gesetzt, die uns, die wir sie weiterführen, in die Pflicht nehmen.

Werner Löser S.J., Hauptschriftleiter

In die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“ wurden durch Pater Provinzial Dr. Stefan Kiechle S.J. berufen:

Professor Dr. Johannes Arnold, Frankfurt am Main

Professor Dr. Josef Schmidt S.J., München.

Ein herzliches Willkommen!



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 3 · 2011

ABHANDLUNGEN

Hans-Ludwig Ollig S. J.

Quo vadis Metaphysik?

321

Jörg Splett

Erscheinung: Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Bild-Gedanken

342

Andrea Colli

Intellectus agens als *abditum mentis*. Die Rezeption Augustins
in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg

360

Dagmar Kiesel

Wille und Personalität. Zum Konzept personaler Identität
bei Augustin (Conf. VIII) und Harry G. Frankfurt

372

BEITRÄGE

Erbard Kunz S. J.

Christlicher Glaube – Einheit im Gegensatz. Ein Durchgang durch
Simon L. Franks Werk „Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen“

404

Albert Raffelt

Eine Ehrenrettung für die Port Royal-Ausgabe der *Pensées* von Blaise Pascal

414

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main

Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG S.J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. JÖRG SPLETT Isenburgring 7
63069 Offenbach
E-Mail: Splett@em.uni-frankfurt.de

DR. ANDREA COLLI Via F. Confalonieri, 29
I-2014 Milano
E-Mail: andreacolli@web.de

DR. DAGMAR KIESEL Friedrich-Alexander Universität
Erlangen-Nürnberg
Arbeitsbereich „Philosophie der Antiken
und Arabischen Welt“
Institut für Philosophie
Bismarckstraße 1
91054 Erlangen
dagmar.kiesel@phil.uni-erlangen.de

PROF. DR. ALBERT RAFFELT Schulstraße 15
79111 Freiburg i. Br.
E-Mail: albert.raffelt@ub.uni-freiburg.de

PROF. DR. ERHARD KUNZ Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: erhard.kunz@jesuiten.org

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 € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

THE CAMBRIDGE HISTORY OF PHILOSOPHY IN LATE ANTIQUITY. Edited by Lloyd P. Gerson. Volume I and II. Cambridge: Cambridge University Press 2010. XVI (= vol. I)/VI (= vol. II)/1284 S., ISBN 978-0-521-87642-1.

Das Werk tritt an die Stelle von A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy* (1967); Gerson (= G.) betont, dass es dem Bd. von Armstrong nachfolgt, aber ihn nicht ersetzt; der Stand der Forschung der vergangenen vier Jahrzehnte soll aufgearbeitet werden; an die Stelle der acht Autoren bei Armstrong sind jetzt 48 Gelehrte getreten. Der Unterschied im Titel soll darauf hinweisen, dass die antike Philosophie nicht mit dem 4. Jhdt. n. Chr. endet. G. will dem Eindruck entgegentreten, die Philosophie der späten Antike sei lediglich ein Anhang zu Platon und Aristoteles. Deshalb soll für den Hintergrund der spätantiken Philosophie auch nicht auf die Ältere Akademie und den frühen Peripatos zurückgegangen werden; Hintergrund ist vielmehr der Stand der Philosophie um das Jahr 200 n. Chr. Was wurde einem Anfänger in der Philosophie in diesen Jahren in den Überblicksvorlesungen geboten? Das Jahr 200 ist nicht willkürlich gewählt; die dominierende Richtung in der späten Antike ist der Platonismus, und hier ist Plotin (204/5–270) der bedeutendste Denker. Die Frage nach dem Ende der Periode muss für den Westen, den griechischen und den muslimischen Osten jeweils eigens beantwortet werden.

G. wendet sich gegen den Terminus ‚Neuplatonismus‘, in dem er ein Artefakt der deutschen Forschung des 18. Jhdts. sieht, die diese Bezeichnung meistens in einem pejorativen Sinn gebrauchte, was sich bis heute kaum geändert habe. Stattdessen spricht das Werk von ‚Platonism‘, ‚late Platonism‘ und ‚Christian Platonism‘. Nicht verbannt wird dagegen die Bezeichnung ‚Middle‘ Platonismus‘ für die vielen verschiedenen Formen platonischer Philosophie zwischen dem späten ersten Jhdt. v. Chr. und Plotin. Eine besondere Schwierigkeit für die Darstellung sieht G. im zeitlichen Nebeneinander von Christentum und spätantiker Philosophie. „In fact, a good deal of the philosophy in our period was generated by those who either subordinated philosophical reflection to religious faith or by those who found themselves cast in the role of apologists, not for the value of philosophy itself, like Socrates, but solely for the doctrinal content of Platonism“ (3f.). Das Werk behandelt eine Anzahl von Denkern (z. B. Origenes, Boëthius), die ebenso Philosophen wie Theologen sind, und andere (z. B. Justin und Gregor von Nyssa), bei denen die Theologie überwiegt. Nicht aufgenommen sind Autoren wie Irenäus, Tertullian und Hippolyt, bei denen sich wenig oder keine Philosophie findet.

Die Unterteilung in zwei Bde. hat lediglich den Grund, dass ein Bd. zu umfangreich geworden wäre. Die beiden Bde. sind durchgehend paginiert; der erste Bd. kann ohne den zweiten nicht benutzt werden, weil sich die Bibliographien zu den Kap. des ersten Bds. am Ende des zweiten Bds. finden. Der umfangreiche Anhang am Ende des zweiten Bds. (915–1285) macht das Werk zu einem wertvollen Instrument der Forschung. Er beginnt mit einer Liste der Werke antiker Autoren (915–965). Nur in Fragmenten überlieferte Werke sind mit einem Asteriskus als solche gekennzeichnet; verlorene Werke sind kursiv gesetzt; wo ein Werk nur in einer Übersetzung erhalten ist, ist deren Sprache angegeben; als solche kenntlich gemacht sind auch unechte und zweifelhafte Werke. Hinzuweisen ist auf die umfangreiche Primär- und Sekundärbibliographie zu den einzelnen Kap. (983–1182) und auf den *Index locorum* (1183–1248). Die 48 Kap. sind in acht Teile gegliedert.

Teil I, „Philosophy in the later Roman Empire“, will einen Überblick darüber geben, was um 200 n. Chr. im Allgemeinen unter Philosophie verstanden und wie Philosophie praktiziert wurde. E. *De Palma Digeser* beschreibt die politische und kulturelle Situation im spätrömischen Reich von den Antoninen bis Konstantin. G. *Betegh* fragt, wel-

che Texte und doxographischen Werke in der Zeit zwischen dem Ende des 1. Jhdts v. Chr. und dem 3. Jhdts n. Chr. verfügbar waren. Weder früher noch später, so sein zusammenfassendes Urteil, war die philosophische Literatur in solchem Ausmaß zugänglich. Dieser Zustand ergab sich daraus, dass vom 1. Jhdts v. Chr. an die Philosophen ein noch nie dagewesenes Interesse an den Texten der Autoritäten der Vergangenheit zeigten. In seiner differenzierten Untersuchung von Ciceros Verhältnis zur Neuen Akademie kommt C. Lévy zu dem Ergebnis, Ciceros Versuch, in seinem Werk die Beziehung zwischen seiner eingestandenen Neigung zu einer allgemeinen *epoché* und einem weder dogmatischen noch aporetischen Platonismus zu artikulieren, könne als der letzte Ausdruck der Neuen Akademie und der erste des Mittelplatonismus betrachtet werden. H. Tarrant beschäftigt sich mit den verschiedenen Formen des Platonismus vom späten 1. Jhdts v. Chr. bis zum Ende des 2. Jhdts n. Chr. Der Platonismus hat sein Selbstverständnis noch nicht gefunden. Im Mittelpunkt des Interesses und der Kontroversen, die zu Plotins Lösungen hinführen, stehen Theologie, Religion und Ethik. Das Interesse an Platon in den beiden ersten christlichen Jhdtn. beschränkt sich nicht auf eine dogmatische Zusammenfassung und Kommentierung. Für die Zweite Sophistik (R. Fowler) ist Platon das rhetorische und ideologische Vorbild. Sie überspringt fünf Jhdte. akademischer Tradition und greift auf die Dialoge zurück, um zugleich die neue Form des dogmatischen Platonismus zu verbreiten. Numenius von Apamea (M. Edwards) war ein exzentrischer Platoniker, aber er war ein Platoniker. Grundlegende Thesen sind der Vorrang des noetischen Bereichs und die Unkörperlichkeit der Seele; Ziel der Philosophie ist die Reinigung der Seele und des Geistes; eine erste Ursache über dem Intellekt scheine er nicht gelehrt zu haben. Der Stoizismus (B. Inwood) war in der frühen Kaiserzeit eine lebendige Alternative zu den neuen Formen des Platonismus und Aristotelismus. Seit Karneades sind die Kontroversen zwischen Stoikern, Platonikern und Aristotelikern die treibende Kraft der Philosophie. Eine Schlüsselfigur für die Beziehungen zwischen Stoizismus und Platonismus ist Antiochus von Askalon. Mit Epiktet und Seneca besinnt der Stoizismus sich auf seine platonischen Wurzeln. Der Einfluss des Stoizismus im 1. und 2. Jhdts n. Chr. wird deutlich bei Plutarch, Alexander von Aphrodisias, Galen und Albinus. Die Peripatetiker der Kaiserzeit (R. W. Sharples) setzen sich mit den Problemen der neuen philosophischen Schulen auseinander; der wichtigste Einfluss der peripatetischen Tradition ist die Interpretation der Texte des Aristoteles, die Bestandteil des platonischen Curriculums sind. Hintergrund, philosophisches System und Ritus der Chaldäischen Orakel werden von J. F. Finamore und S. I. Johnston dargestellt. Das Weltbild des Gnostizismus („Sethian Gnosticism“ [Nag Hammadi]; christlicher Gnostizismus: Basilides, Valentin, Ptolemäus) (E. Moore/D. J. Turner) beruht in vielen Fällen auf einer Interpretation des Schöpfungsberichts der Bibel mit Hilfe der Unterscheidung des *Timaios* zwischen dem idealen Urbild und dem veränderlichen Abbild; die Beschreibung der idealen Welt ist beeinflusst von den mittleren Dialogen; an die Stelle des biblischen Schöpfungsberichts können mythologische Partien aus Platons Dialogen treten. Der Gnostizismus ist keine Form der griechischen Philosophie; dennoch zeigt er deren tief greifenden Einfluss. Claudius Ptolemaeus (J. Fekke/A. Jones) ist vor allem durch seine Beiträge zur Astronomie und Astrologie bekannt; er setzt sich aber auch mit vielen philosophischen Fragen seiner Zeit auseinander. Seine eklektische Philosophie ist ein „platonischer Empirismus“ (209). Grundlegend ist die Lehre vom Wahrheitskriterium. Das Studium der Mathematik hat ein ethisches Motiv, denn es allein bringt Wissen und Tugend hervor. Für Galen (R. J. Hankinson) setzt die Praxis der Medizin solide Grundlagen in Logik, Physik und Ethik voraus.

Teil II, „The first encounter of Judaism and Christianity with ancient Greek philosophy“. Philon von Alexandria ist ein hellenisierter Jude, der intellektuell durch Platons Philosophie geführt wurde, der aber dennoch seinem jüdischen Glauben treu blieb und deshalb als Mittel, um sein jüdisches Erbe zu platonisieren, die Form des Kommentars wählte (D. Winston). Bei Justinus Martyr finden sich nur wenige Stellen, in denen philosophische Fragen ausführlicher diskutiert werden. D. Mims interpretiert sie unter den Titeln: Begriff der Philosophie; Gott und sein Logos; Intellekt und Erkenntnis; Seele und Leib; Tugend und Glück. Verdient Klemens von Alexandria einen Platz in einer Geschichte der Philosophie? Dagegen spricht der anscheinend eklektische und

unsystematische Charakter seines Werkes. C. Osborne unterscheidet zwischen eklektisch und selektiv; wer selektiv ist, sammelt unter bestimmten Gesichtspunkten. Der Vorwurf des Unsystematischen stützt sich auf Titel und Charakter des Hauptwerks, der *Stromateis*. Klemens' Anliegen, so die Erwiderung, zeigt große Ähnlichkeit mit dem Aufstieg im späteren Platonismus; Klemens' wahrer Gnostiker antizipiert Plotin. Für E. Prinzivalli erschließt sich der tiefste Zugang zu Origenes und sein Charakter als christlicher Philosoph aus dessen Dialog mit den Gnostikern, der das Ziel hat, sie zur Orthodoxie zurückzuführen. Die Präexistenz der Seele, um nur einen Punkt herauszugreifen, wird von Origenes nicht wie von Platon aus epistemischen Gründen vertreten, sondern um der gnostischen Lehre von den verschiedenen Naturen und den mit ihnen gegebenen verschiedenen Schicksalen entgegenzutreten.

Teil III, „Plotinus and the new Platonism“. D. J. O'Meara vergleicht seine Darstellung Plotins mit dem Streckenplan einer U-Bahn, der auf die größeren Stationen hinweisen soll, von denen aus der Leser dann selbst anhand von Plotins Werken aufsteigen kann. Diese ‚Stationen‘ der doxographischen Darstellung sind: erste Prinzipien; der Aufbau der Wirklichkeit; Wissen; das Gute. A. Smith' Beitrag über Porphyrius beschreibt das umfangreiche und thematisch vielfältige Werk; im doxographischen Teil findet sich ein ausführlicher Abschnitt über Porphyrius' Verhältnis zum Christentum. Man solle Porphyrius besser als Zeitgenossen denn als Nachfolger Plotins sehen; er sei mehr als Plotin in die philosophische, religiöse und literarische Kultur seiner Zeit verweben. Iamblichus' (J. Dillon) Philosophie ist im Wesentlichen eine weitere Ausführung von Plotins System, wenn er auch stark beeinflusst ist von den pseudopythagoreischen Schriften, den *Chaldäischen Orakeln* und ähnlichen Quellen; er übernimmt Plotins triadisches System, führt aber auf jeder Stufe Komplikationen ein.

Teil IV, „Philosophy in the age of Constantine“. E. De Palma Digeser beschreibt die politische Entwicklung von der Verfolgung des Diokletian über Konstantin und Julian bis zu Theodosius I. Themistius (I. Kupreeva) lehrte in Konstantinopel Philosophie und Rhetorik; von Constantius bis Theodosius war er Berater der Kaiser. Seine Paraphrasen von Werken des Aristoteles sind eine eigenständige Synthese platonischen und aristotelischen Denkens. Entgegen einer verbreiteten Meinung war Hypatia von Alexandrien (A. Bernard) keine Platonikerin; wie ihr Vater Theon von Alexandrien und dessen Vorgänger Pappus stand sie vielmehr in der Tradition des Ptolemaeus (Mathematik ist konstitutiv für Philosophie), ohne jedoch dessen Interesse für Physik und Astrologie zu teilen. Hierocles (H. Schibli) lehrte in der ersten Hälfte des 5. Jhdts. in Alexandrien. Ob er die Existenz des Einen als oberstes Prinzip vertritt, ist umstritten. Der zweiten Hypostase bei Plotin entspricht der Demiurg oder schöpferische Intellekt; der geschaffene Kosmos umfasst die sichtbare und die unsichtbare Welt, die menschliche Seele einen göttlichen und einen irrationalen Teil; Ziel des Lebens ist die Verähnlichung mit Gott. Hinter seinen Ausführungen über Vorsehung und Schicksal steht das Problem der Theodizee.

Teil V, „The second encounter of Christianity with ancient Greek philosophy“. Das Kap. über Basilius von Caesarea (L. Ayres/A. Radde-Gallwitz) basiert auf zwei Texten. Die Homilien über das *Hexaemeron* zeigen die Schwierigkeit, Basilius' Philosophie zu rekonstruieren. Er ist in hohem Maß eklektisch; seine Positionen sind oft von der Schrift und vom Glauben bestimmt. Hat er sein philosophisches Wissen aus Doxographien oder kennt er die Originaltexte? Basilius verteidigt die Lehre des Nizänums, dass der Sohn *homousios* mit dem Vater ist; die Interpretation von *Contra Eunomium* fragt, was *ousia* in diesem Zusammenhang bedeutet. Gregor von Nyssa (A. Meredith) will kein philosophisches System entwickeln, sondern mit Hilfe der Philosophie seinen Glauben verstehen; er bemüht sich nicht um philosophische Konsistenz. Zwei Gegensätze machen die Mitte seines Denkens aus: die radikale, absolute Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf, und die Unterscheidung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen; die Bedeutung der Idee der Unendlichkeit in Gregors reiferen Schriften könne nicht überschätzt werden. Gregor von Nazianz (J. A. McGuckin) wird gewürdigt als bedeutender christlicher Sophist. Er habe die Autobiographie als Mittel der theologischen Untersuchung und Polemik in die christliche Literatur eingeführt; betont wird sein reines Griechisch. Für Gregor war die Theologie auf ihrem höchsten Niveau, wie

die Dichtung, „an artistic intuition of supreme reality attained only by those who had purified themselves extensively through *askēsis* and learning“ (494). Mittelpunkt des Kap.s ist Gregors Trinitätslehre. G. *Reydams-Schils* Beitrag über den Kommentar des Calcidius zu Platons *Timaios*, der vom 11. Jhdt. an das Platonbild des Westens bestimmt hat, geht ein auf Datierung, Aufbau, zentrale Themen und Quellen. Die Schrift *De natura hominis* galt im Mittelalter als Werk des Gregor von Nyssa; heute ist die Autorschaft des Bischofs Nemesius von Emesa (*B. Motta*) unbestritten. Entgegen dem abwertenden Urteil von Werner Jaeger (1914), es handle sich um eine Kompilation stoischer und platonischer Lehren, wird das Werk heute geschätzt als anthropologischer Entwurf auf der Grundlage des Christentums, als Beitrag zu den philosophischen Kontroversen und wegen des medizinischen Wissens. Ob Synesius (*J. Bergman*), Schüler der Hypatia und Bischof von Kyrene, Konvertit war, ist umstritten. Die Philosophie steht über der Offenbarung; das Christentum ist symbolischer und allegorischer Ausdruck von Dingen, die nur durch die Philosophie ganz verstanden werden können. Der Rahmen, in dem Marius Victorinus (*St. A. Cooper*) die christliche Trinitätslehre interpretierte, ist die platonische Theologie. Sein wichtigster Beitrag ist sein philosophischer Gottesbegriff, die erste metaphysische Theorie eines selbstreflexiven Absoluten in der lateinischen Theologie. Obwohl er nicht zu den Großen in der Geschichte der Theologie und Philosophie zählt, beginnt mit ihm exemplarisch die Synthese von Christentum und Platonismus in der lateinischen Welt. G. *Catapano* gliedert seine doxographische Darstellung Augustins nach dessen beiden Grundfragen, die Seele und Gott; entsprechend der überkommenen Einteilung der Philosophie wird jede dieser beiden Fragen betrachtet unter der Rücksicht der Naturphilosophie, Epistemologie und praktischen Philosophie.

Teil VI, „Late Platonism“. Es geht um die letzte Zeit der heidnischen antiken Philosophie, vor allem um die platonischen Schulen von Athen und Alexandrien. Die Unterscheidung zwischen einer religiösen (Alexandrien) und einer metaphysischen (Athen) Richtung bedarf der Differenzierung. Einen Schwerpunkt der Arbeit bilden die (größtenteils verlorenen) Kommentare zu Platons Dialogen und die Kommentare zu Aristoteles; das Studium des Aristoteles gilt als die richtige Vorbereitung für das Verständnis Platons. E. *De Palma Digeser* stellt die geschichtliche Entwicklung von Konstantin bis Justinian dar. Plutarch von Athen (*A. Longo*) war der Lehrer von Hierocles von Alexandrien, Syrian und Proclus. Die Grundlinien seines Kommentars zu Platons *Parmenides* lassen sich aus Proclus rekonstruieren; auch von seinem Kommentar zu Aristoteles' *De anima*, der auf Alexander von Aphrodisias zurückgreift, haben wir nur durch spätere Kommentatoren Kenntnis. Von Syrian (*A. Longo*), Plutarchs Nachfolger als Leiter der Schule von Athen, sind Teile eines Kommentars zu *Metaphysik* des Aristoteles und ein Kommentar zu Platons *Phaidros* erhalten. Die doxographische Darstellung umfasst Theologie, Physik, Ontologie, Epistemologie und Logik. Syrians Nachfolger Proclus (*C. Steel*) war ein tief religiöser Mensch, der seinen Tag mit Gebet und religiösen Riten begann; Philosophie war für ihn unlöslich mit der Tradition der heidnischen Religion verknüpft. Platon war für ihn mehr als ein Philosoph: ein göttlich inspirierter Prophet, ein Hierophant göttlicher Lehren zur Rettung der Seelen. Schwerpunkt ist die Darstellung der theologischen Metaphysik anhand der *Elementatio theologica* und der *Theologia Platonica*. „Systematizing and articulating with an unsurpassed clarity and rigour the innovative Platonism that had started with Plotinus, Proclus' philosophy possesses speculative power that reaches far beyond its connection to Hellenic religion“ (652). Proclus' Schüler Ammonius Hermeiou (*D. Blank*) ist Begründer einer alexandrinischen Schule der Aristoteleskommentierung. Das einzige Werk, das uns in der Form erhalten ist, wie Ammonius es publiziert hat, ist sein Kommentar zu *De interpretatione*; seine Vorlesungen zu anderen Werken des Aristoteles sind nur in der Form von Notizen seiner Hörer überliefert. Ammonios sah es als seine Pflicht an, gegen die Polemik der Christen zu zeigen, dass die Lehre des Aristoteles mit Platon übereinstimmt. Vielleicht hat er eine von Proclus verschiedene Form des späten Platonismus begründet. Damascius (*G. van Riel*) wird ca. 515 Leiter der Akademie in Athen; als sie 529 durch Justinian geschlossen wird, geht er ins persische Exil, darf aber 532 ins Byzantinische Reich zurückkehren. Erhalten sind *In Phaedonem* und *In Philebum* und teilweise *De principiis* und *In Parmenidem*. Die Kommentare des Damascius sind nicht Kommentare zu Pla-

ton und Aristoteles selbst, sondern Kommentare zu Kommentaren, die sich selbst wiederum mit früheren Kommentaren auseinandersetzen. Er kritisiert (vor allem Proclus), aber seine Kritik ist versteckt, wohl um gegenüber einer zunehmend feindlichen christlichen Kultur das Bild der Geschlossenheit der Philosophie zu wahren. Seine Methode ist aporetisch; in diesem Sinn ist er der originellste Denker des spätantiken Platonismus. Damascius, der zunächst Rhetor war, fragt, ob die Sprache die Wirklichkeit erfassen kann. Sie kann nur hinweisen; zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen (Platon, die Pythagoreer, die Chaldäischen Orakel usw.) besteht kein Widerspruch, sondern sie alle weisen auf dieselbe verborgene Wirklichkeit hin. Olympiodor (*J. Opsomer*) war Schüler von Ammonius Hermioui und wirkte im 6. Jhd. in Alexandrien. Alle erhaltenen Kommentare sind Mitschriften von Studierenden. Er ist kein Metaphysiker wie Proclus, aber seine Kommentare zeigen einen Sinn für ethische Fragen und für den dramatischen Kontext der Dialoge. Aus seinen religiösen Überzeugungen machte er vor seinen christlichen Studenten keinen Hehl; er erklärte sie, ohne dabei jedoch zu provozieren. Simplicius (*H. Baltussen*) war Schüler des Ammonius in Alexandrien und des Damascius in Athen, mit dem er ins persische Exil ging. Erhalten sind vier Kommentare zu Aristoteles und ein Kommentar zu Epiktets *Encheiridion*. Im 19. Jhd. war Simplicius vor allem bekannt als Quelle für Fragmente der Vorsokratiker. Er bemüht sich, Aristoteles mit Hilfe der ihm vorliegenden Kommentare detailliert zu erklären. Aus seinen Schriften ergibt sich ein breites, konsistentes Bild spätplatonischer Lehren. In seiner harmonisierenden Tendenz zeigt sich der Widerstand gegen die christlichen Intellektuellen. Seine Kompilation der theologischen Lehren ist eine Summa des späten antiken Platonismus. Schüler des Ammonius ist auch der Christ Johannes Philoponus aus Alexandrien (*K. Verrycken*). In seinem Werk sind zwei philosophische Systeme zu unterscheiden. Der frühe Philoponus vertritt, wie Ammonius, eine (im Vergleich mit Proclus) vereinfachte Form des Platonismus. Ab 529 (*De aeternitate mundi contra Proclum*) ist sein Werk bestimmt vom christlichen Gedanken der Schöpfung; Philoponus verwirft die Grundlagen seiner früheren Philosophie. Priscian aus Lydien (*F. A. J. De Haas*) ist einer der Philosophen, die Damascius auf einer Reise zum persischen König Choesroes I. begleiteten. In lateinischer Übersetzung ist erhalten: *Solutiones eorum de quibus dubitavit Choesroes Persarum rex*. Gefragt wird u. a. nach der Natur der Seele und des Schlafes; dem Einfluss der Mondphasen auf die Gezeiten; weshalb die Schlangen Gift haben; woher der Wind kommt. Die *Metaphrasis in Theophrastum* ist eine platonische Adaptation von Theophrasts *De anima*.

Teil VII, „The third encounter of Christianity with ancient Greek philosophy“. Ps.-Dionysius Areopagita (*E. Perl*) integriert die grundlegenden Einsichten und Strukturen des Platonismus in das christliche Denken. Trotz der Abhängigkeit von Proclus vermeidet er dessen differenzierte esoterische Terminologie, um das Wesentliche zum Ausdruck zu bringen: die Vision aller Wirklichkeit als Entfaltung und Manifestation Gottes; die absolute Koinzidenz von Transzendenz und Immanenz; die Liebe, die durch den platonischen Begriff der Emanation ontologisch interpretiert wird, als konstitutives Prinzip aller Wirklichkeit. Dionysius deutet die christlichen Lehren von der Schöpfung, der Inkarnation, den Sakramenten und der Vereinigung mit Gott durch platonische Begriffe; damit schafft er eine platonische Interpretation des Christentums und befreit die platonische Metaphysik von ihrer Bindung an den heidnischen Kult. Im Mittelpunkt des Kap.s über Boëthius (*J. Magee*) steht die Frage nach dessen Platonismus. In seinem zweiten Kommentar zu *Peri hermeneias* kündigt Boëthius an, er wolle das gesamte Werk von Platon und Aristoteles übersetzen und kommentieren und deren wesentliche Übereinstimmung zeigen. Die erhaltenen Kommentare machen keinen Versuch, diese Einheit zu zeigen; hatte er also vor, das Thema in einem eigenen Werk zu behandeln? Boëthius war Platoniker, aber da wir von ihm keine Kommentare zu Platon besitzen, ist schwer zu beurteilen, von welchem Strang der Tradition er am meisten beeinflusst war. Er diskutiert häufig Porphyrius; ob er Plotin aus erster Hand kannte, ist eine offene Frage. Die *Consolatio* zeigt, dass Boëthius grundlegende Überzeugungen der späten Platoniker teilte, vor allem die Zwischenstellung der Seele und deren Ab- und Aufstieg. Bei Maximus Confessor (*D. Bradshaw*) begegnet uns das philosophische Weltbild der griechischen christlichen Tradition in seiner am meisten entwickelten Form. Den größ-

ten Einfluss auf ihn hat Pseudo-Dionysius. Wie für diesen, so ist auch für Maximus ‚gut‘ der vorrangige Name Gottes; er übernimmt Platons Kennzeichnung, dass Gott ‚jenseits des Seins‘ ist. Wie Dionysius sieht er im Kosmos eine Manifestation einer intelligiblen Wirklichkeit. Deutlicher als bei Dionysius ist Rolle des göttlichen Willens in der Schöpfung; der zentrale Akt der Offenbarung Gottes ist die Inkarnation. Im Unterschied zu Pseudo-Dionysius lässt Maximus an der Personalität Gottes keinen Zweifel. Hinzuweisen ist vor allem auf den Abschnitt über die Theorie des Willens. Gegen die Lehre des Monotheismus, dass Christus zwei Naturen, aber nur einen Willen hat, vertrat Maximus unter Berufung auf Lk 22,42 die Lehre von den zwei Willen in Christus, dem menschlichen und dem göttlichen. Im lateinischen Westen ist es Johannes Scotus Eriugena (*W. Hankey/L.P. Gerson*), der vor Meister Eckhart und Nikolaus von Kues einen systematischen Platonismus entwickelt hat. Eriugena lehrte am karolingischen Hof die *artes liberales*; sie übernahmen die Rolle der aristotelischen Wissenschaften. Die *artes* sind ewige, dem Geist eingeborene Formen; wer sie pflegt, steigt von der sichtbaren zur intelligiblen Welt auf; die Seele besinnt sich auf sich selbst und ihre Unsterblichkeit. Eriugena hat das *Corpus Dionysiacum* neu übersetzt und dessen Verständnis in seinem späteren Werk vertieft. Während die Übersetzung das mystische Einswerden auf eine Form des Wissens reduziert, betont *Periphyseon* die Unerkennbarkeit des Göttlichen und dass es das Nichtwissen ist, das uns mit ihm eint.

Teil VIII, „Philosophy in transition“. Das Kap. über frühe byzantinische Philosophie (*K. Ierodiakonou/G. Zografidis*) fragt nach deren Begriff, den literarischen Formen der philosophischen Literatur und den Quellen; es bringt einen historischen Überblick. Charakteristisch für die frühe byzantinische Philosophie ist das Fehlen eines Systems und einer „well-defined philosophical community“ (868). Von der Mitte des 7. Jhdts. bis zur Mitte des 10. Jhdts. minderte sich die Spannung zwischen christlichem Denken und griechischer Philosophie. Die meisten Denker folgten dem patristischen Paradigma eines selektiven Gebrauchs der griechischen Philosophie. Die Kenntnis der antiken Tradition wurde mehr und mehr geschätzt, und das führte zum Studium der Originaltexte. Die Anfänge der islamischen Philosophie (*C. D’Ancona*) sind der Kreis um al-Kindi (gest. ca. 866); sie werden im 10. Jhd. weitergeführt durch al-Farabi; mit ihm endet die Rezeption des antiken Erbes. Die Harmonie von Platon und Aristoteles soll gezeigt werden. Die Interpretation von Platon und Aristoteles ist bestimmt von der nachklassischen Philosophie. Der grundlegende Gedanke einer hierarchischen Stufung der Wirklichkeit zeigt den Einfluss des Alexander von Aphrodisias und des späten Platonismus; das Verständnis von Philosophie wird bestimmt durch die Einführungen in das Studium von Platon und Aristoteles aus der Schule von Alexandria. Um den Übergang der antiken zur mittelalterlichen Philosophie darzustellen, wählt *St. Gersh* Calcidius, Boëthius und Proclus, die er im Lichte ihrer mittelalterlichen Leser, die sich mit der entsprechenden Thematik befassen, darstellt; das ist für Calcidius Hugo von St. Viktor, für Boëthius Scotus Eriugena und für Proclus Bernhard von Moosburg. Schwerpunkt sind also säkulare (d. h. nicht christliche) Schriften der platonischen Tradition.

Dass dieses Werk für den Dogmengeschichtler ebenso unentbehrlich ist wie für den Philosophiehistoriker, braucht nicht eigens gesagt zu werden. F. RICKEN S. J.

GRUBER, JOACHIM, *Boethius*. Eine Einführung (Standorte in Antike und Christentum; 2). Stuttgart: Hiersemann 2011. XIII/143 S., ISBN 978-3-7772-1028-5.

Das Buch ist eine Einführung, die einen größeren Leserkreis mit dem Werk des Boethius, dessen Einfluss auf die Philosophie und Theologie des Mittelalters kaum überschätzt werden kann, bekannt machen will. Nicht zuletzt wegen seines klaren Aufbaus ist es aber, über den Kreis der Nichtfachleute hinaus, auch ein hilfreiches Arbeitsinstrument für den Philosophie- und Dogmenhistoriker.

Teil I, „Vita“, beginnt mit einem Abriss der Geschichte Italiens im 5. und 6. Jhd. Schwerpunkt der Biographie ist der Prozess. – Teil II „Das Werk“ geht zunächst kurz auf die Chronologie ein. Die Werkbeschreibung beginnt mit den Schriften zu den *artes liberales*. Begriff und Herkunft des Quadrivium werden erläutert. Die Darstellung der beiden erhaltenen Schriften, *De institutione arithmetica* und *De institutione musica*, ist

gegliedert in „Inhalt“, „Tradition und Rezeption“ und „Würdigung“. Auch die Darstellung der Schriften zur Logik geht jeweils auf die Tradition und Rezeption ein. Die Einleitung in den Abschnitt über die theologischen Schriften fragt nach der Stellung der Theologie im aristotelischen System der Wissenschaften (Aristoteles, *Metaphysik* VI 1). Weshalb hat Boethius mit seinen Traktaten in die theologischen Kontroversen seiner Zeit eingegriffen? Ein Bezug zur Politik wird ausgeschlossen. Vielmehr geht es auch hier um das umfassende Vorhaben, griechische Philosophie dem Westen zu erschließen und auf diesem Weg zur Einheit der Kirche und des Reiches beizutragen. Auch die theologischen Schriften sind, wie das Gesamtwerk, überwiegend vom Neuplatonismus bestimmt. Annähernd die Hälfte des Buches befasst sich mit dem bekanntesten Werk, der *Philosophiae Consolatio*; hier kann Verf. auf seinen Kommentar zurückgreifen (Berlin 2006; leider habe ich nirgends eine vollständige bibliographische Beschreibung gefunden). – Unter welchen Voraussetzungen ist die Schrift entstanden? Konnte dieser Text ohne Zugang zu einer Bibliothek geschrieben werden? Standen im Gefängnis die notwendigen Hilfsmittel zur Verfügung? Einer ausführlichen Analyse des Inhalts folgt eine Einordnung in literarische und philosophisch-theologische Traditionen. Hingewiesen wird auf *Topoi* der Konsolationsliteratur (Cicero, Ovid, Seneca), die Gattung der Diatribe und des *Protreptikos*, auf die Personifizierung der Philosophie bei Parmenides und Platon. Für die philosophische Tradition werden Gedanken aus Platons Dialogen und neuplatonische Elemente aufgelistet. Die Frage „heidnisch oder christlich“ ist eine falsche Alternative. Boethius war zweifellos ein katholischer Christ, aber nicht „Christus, sondern Platon und die Philosophie begleiten das Ende seines Lebens und bestimmen sein geistiges Testament“ (98). Die Überlieferungsgeschichte der *Consolatio* liegt bis zur karolingischen Schule im Dunkeln; mit Alkuin beginnt die christliche Interpretation. – Teil III, „Boethius – Lehrmeister des Mittelalters“ (106–108): Entscheidend wurden die Texte, die Boethius übersetzte und kommentierte; er war der Logik-Lehrer des Mittelalters, bis im 13. Jhd. das gesamte Organon in lateinischer Übersetzung zugänglich wurde. Die Methode seiner theologischen Schriften wird von der Scholastik aufgegriffen und weitergeführt. Bestimmte Themen der *Consolatio* wurden für das Mittelalter von großer Bedeutung, z. B. Willensfreiheit und Vorsehung, Zeit und Ewigkeit. – Der Anhang informiert über Ausgaben, Übersetzungen und Sekundärliteratur, und er bringt eine kurze Forschungsgeschichte. F. RICKEN S. J.

WITSCHEN, DIETER, *Kants Moraltheologie*. Ethische Zugänge zur Religion (Studien der Moraltheologie; 41). Berlin: LIT 2009. 137 S., ISBN 978-3-643-10241-6.

Die zehn Aufsätze dieses Bds., die in den Jahren 2006 bis 2008 an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurden, sind Themen der kantischen Ethik gewidmet, die aus Kants Sicht einen Zugang zur Religion eröffnen, die jedoch unter dieser Rücksicht in der Kant-Literatur bisher kaum Beachtung gefunden haben. Kants Ethik wird aus der Perspektive der Moraltheologie gelesen. Der Moraltheologe erfährt, was Kant zur Klärung seiner Begriffe und Fragen beiträgt; an Kants Ethik kommen durch diese Betrachtungsweise Schattierungen und Differenzierungen in den Blick, die sonst leicht übersehen werden.

Kant stellt einer theologischen Moral eine Moraltheologie entgegen. Witschen (= W.) rekonstruiert Kants Einwände gegen eine als theonomen Moralpositivismus verstandene theologische Moral. In der Moraltheologie sieht Kant die einzig mögliche Form der natürlichen Theologie. „Die Erkenntnis der Moralität führt unumgänglich zur Idee Gottes und nicht umgekehrt“ (19). – Die „Aszetik“ ist nach Kant derjenige Teil der moralphilosophischen Methodenlehre, „in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch, wie das Tugendvermögen sowohl als der Wille dazu in Ausübung gesetzt und kultiviert werden könne, gelehrt wird“ (Akad.-Ausg. [AA] VI 412). Anhand einiger wichtiger aszetischer Stichwörter zeigt W., dass sich eine so verstandene aszetische Dimension in Kants Ethik finden lässt. – Die Tugendlehre „führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen [sic!], welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei [...]; und so gerät sie in eine Kasuistik, von welcher

die Rechtslehre nichts weiß“ (AA VI 411). Kant siedelt die Kasuistik zum einen in der normativen Ethik, zum anderen in der Moralphädagogik an. W. arbeitet die Merkmale der Kasuistik in Kants normativer Ethik heraus; er vergleicht Kants Ausführungen mit den traditionellen Methoden der Kasuistik, und er interpretiert die Beispiele kasuistischer Fragen in der *Metaphysik der Sitten*. Das Ergebnis ist die Korrektur von folgenden „Kant-Stereotypen“ (54f.): Kant, der pure Formalist; der rein Prinzipienorientierte; der strenge Deontologe; der Advokat reiner praktischer Vernunft; der Theoretiker; der Erneuerer. – Kant unterteilt die Tugendpflichten gegen andere in Pflichten, „so fern du sie [sc. die anderen, F. R.] durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit anderer nicht zur Folge hat [...] Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten“ (AA VI 448). W.s Interpretation des „Binoms“ (67) Liebe und Achtung will einmal ein verbreitetes Kant-Bild korrigieren; zum andern verfolgt W. ein sachliches Interesse: Nach wie vor habe die normative Ethik die Aufgabe, diese Grundspannung zu reflektieren. In diesem Teil seiner Ethik, so die Korrektur, sehe Kant „axiologische, deontische und aretische Dimensionen zusammen; für ihn stehen diese nicht in einem Verhältnis der Ausschließlichkeit oder der Konkurrenz“ (78). – In der theologischen Tradition finden sich zwei Grundansätze zum Begriff des Gewissens: das Gewissen als natürliche Anlage, das seinen Ursprung im Schöpfer hat (Thomas), und das Gewissen als Stimme Gottes, die den Menschen unbedingt verpflichtet (Augustinus). Kant kenne beide Zugangsweisen; er könne in die Reihe der Denker eingeordnet werden, „für die das Gewissen ein privilegierter Ort der Gottesvorstellung ist“ (97). – Am Beispiel der Pflicht zur Kultivierung des Gewissens wird gezeigt, was Kant unter einer Pflicht gegen sich selbst versteht und warum diese Pflichten für ihn ein so großes Gewicht haben. W. nennt drei Merkmale des Begriffs einer „selbstreferentiellen Pflicht“ (102): die Identität des *auctor obligationis* mit dem *subiectum obligationis*; primär ist diese Person selbst von der Handlung betroffen; der Grund hat mit dem Selbst zu tun (Selbstachtung oder Selbstsorge). Die Pflicht zur Kultivierung des Gewissens lasse die „aszetische Dimension“ von Kants Ethik deutlich werden. – Nach der zweiten *Kritik* ist die Achtung für das moralische Gesetz „die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder“ (AA V 78). In Kants „Schriften und Vorlesungen lassen jedoch anderslautende Ausführungen sich finden, in denen er die Religion durchaus als moralische Motivationsquelle begreift“ (113). Kant bestimmt, so W.s Lösung, „die motivierende Funktion der Religion als eine verstärkende“ (115). „Das Motiv ‚Erreichen des höchsten Gutes‘ ist mithin ein komplementäres [...] Es hat wie schon das Begreifen der moralischen Pflichten als göttlicher Gebote eine kräftigende Funktion“ (119). Hier bedürfte der Begriff der (verstärkenden) Motivation einer Klärung. Die Moral, so die Religionsschrift, bedarf keiner „andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten“ (AA VI 3). Sie bedarf keiner Zweckvorstellung, die der Willensbestimmung vorhergehen müsste. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor. Wir haben das natürliche Bedürfnis, zu unserem Tun einen Endzweck zu denken, der vor der Vernunft gerechtfertigt werden kann. Wird dieses Bedürfnis nicht befriedigt, so ist das ein Hindernis der moralischen Entschließung. Die Vernunftreligion zeigt uns im Begriff des höchsten Guts den Endzweck unseres Handelns und befriedigt damit dieses Bedürfnis unserer Vernunft. Nur dadurch, dass ich die moralischen Pflichten als göttliche Gebote begreife, erhalten sie einen Sinn; nur so kann ich den Sinn des moralischen Sollens verstehen. Diesem grundlegenden Zusammenhang wird die Rede von einer verstärkenden Funktion nicht gerecht. – In Kants Theorie der moralischen Umkehr, so die These des letzten Kap.s, lasse sich „eine Präfiguration der moraltheologischen Kategorie der *optio fundamentalis*, also der Grundentscheidung, erkennen“ (123). Der wichtigste Text ist hier das Erste Stück der Religionsschrift, vor allem die Allgemeine Anmerkung „Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft“ (AA VI 44–53). Als Gemeinsamkeiten werden u. a. herausgestellt: „Angesichts der ethischen Uralternative hat der Mensch seine moralische Lebensform frei zu wählen. Die schlechthin grundlegende Wahl ist eine transzendente, keine kategoriale. Die Grundentscheidung ist als eine einmalige, totale und definitive zu denken“ (134).

Der Bd. ist ein wichtiger Beitrag für die Auseinandersetzung der Moralthologie mit Kants Moralphilosophie. Hilfreich für diese Begegnung ist nicht zuletzt die klare Sprache.

F. RICKEN S.J.

KUTSCHERA, FRANZ VON, *Wert und Wirklichkeit*. Paderborn: mentis 2010. 174 S., ISBN 978-3-89785-718-6.

Von Kutschera (= v. K.) kommt zweifellos ein großes Verdienst zu für die Wiederbelebung der wertrealistischen Tradition im deutschen Sprachraum, die am Anfang des 20. Jhdts. in M. Scheler und N. Hartmann dort prominente Vertreter hatte. Unter dem Einfluss der Analytischen Philosophie wurde diese Tradition aber zunächst abgebrochen und fand erst in den 1980er-Jahren wieder ein breiteres Echo. In den letzten Jahren sind, wie v. K. im Blick auf den angelsächsischen Sprachraum vermerkt, mehrere Publikationen erschienen, in denen „realistische Überzeugungen von Philosophen vertreten werden, die durch eine analytische Schule gegangen sind“ (95). Konkret unterscheidet er zwischen analytischer Philosophie und Analytischer Philosophie. Die analytische Philosophie zeichnet sich ihm zufolge dadurch aus, dass sie auf klare Begriffe und solide Begründungen Wert legt. In diesem Sinne ist für ihn jede brauchbare Philosophie analytisch, und Aristoteles gehört für ihn daher zu den ersten analytischen Philosophen. Unter Analytischer Philosophie versteht er hingegen „eine Strömung analytischer Philosophie in den ersten zwei Dritteln des 20. Jahrhunderts, deren Verdienst es war, von den Mitteln der modernen Logik Gebrauch zu machen, die sich aber leider in anti-metaphysische, materialistische und empiristische Ideologien verstrickt hat“ (ebd.).

Wie v. K. deutlich macht, ist der Wertrealismus heute kein homogenes Gebilde, sondern umfasst durchaus unterschiedliche Positionen. Nach zunehmender Stärke kann man unterscheiden zwischen a) Kognitivismus, b) Anti-Subjektivismus, c) Nicht-Naturalismus und d) Annahmen einer Erklärungskraft von valuativen für deskriptive Tatsachen. Kognitivismus besagt in diesem Zusammenhang, dass Wertaussagen wahr oder falsch sind. Das heißt dann aber auch, dass es Werttatsachen gibt. Bei a) wird man nach v. K. weiterhin davon ausgehen müssen, dass sich Werttatsachen erkennen lassen, denn es hätte wenig Sinn, über etwas zu reden, das sich gar nicht erkennen lässt. Insofern v. K. den Wertsubjektivismus als Naturalismus betrachtet, liegt für ihn der Unterschied zwischen b) und c) darin, dass mit c) auch andere Naturalismen abgelehnt werden. Bei d) kann man mit G. Oddie von einem robusten Realismus sprechen. Hierzu gehört „die Annahme, dass Werttatsachen keinen von der Welt der deskriptiven Tatsachen isolierten Teil der Wirklichkeit bilden“ (ebd.). Oft wird diese Annahme im engen Sinn einer kausalen Wirksamkeit von Werttatsachen verstanden, was aber nach v. K. nicht gerechtfertigt ist.

Auch v. K. selbst vertritt einen solchen „robusten Wertrealismus“ (ebd.) und nicht bloß einen kognitivistischen Subjektivismus, wie ihn beispielsweise P. Schaber vertritt. Auf andere deutschsprachige Autoren, die sich mit dem Problem des Wertrealismus in den letzten Jahren näher befasst haben, wie etwa L. Siep, M. Quante und C. Halbig, geht er nicht ein, hingegen auf drei Autoren aus dem angelsächsischen Sprachraum, die alle wie er selbst einen robusten Realismus vertreten. Neben Oddie sind das D. McNaughton und R. Shafer-Landau. Neben dem robusten Realismus unterscheidet v. K. noch zwei weitere Formen von Realismus, einen schwachen Realismus, der lediglich behauptet, Wertsachverhalte seien unabhängig von Präferenzsachverhalten, und offenlässt, womit diese sonst noch zu tun haben, und einen starken Realismus. Letzterem liegt die Ansicht zugrunde, ähnlich wie physikalische Eigenschaften seien Werte „Konstituenten der äußeren, nichtmentalalen Wirklichkeit“, woraus folgt, „dass diese Werte nicht nur unabhängig von den Präferenzen bestehen, welche die Menschen gerade haben, sondern dass sie überhaupt nichts mit Präferenzen zu tun haben und sogar unabhängig von der Existenz von Präferenzen sind“ (33).

Im Fall des Subjektivismus unterscheidet v. K. vier Haupttypen, 1. den individuellen Subjektivismus, der die These vertritt, alle Wertsachverhalte seien Sachverhalte des eigenen Präferierens, so dass gut dasjenige ist, was jeweils für mich gut ist; 2. den rationalistischen Subjektivismus, der behauptet, „das moralisch Gute fiele mit dem zusammen,

was auf lange Sicht und bei rationaler Betrachtung im eigenen Interesse liegt, und wir alle hätten dieselben langfristigen Eigeninteressen, sofern sie moralische Fragen betreffen“ (29); 3. den altruistischen Subjektivismus, der mit Hume annimmt, dass es neben einer egoistischen, nur auf das eigene Wohlergehen bezogenen Komponente der subjektiven Präferenzen eine altruistische Komponente gibt, so dass allen Menschen, wenn auch in unterschiedlichem Maß, auch am Wohlergehen der anderen gelegen ist; 4. den sozialen Subjektivismus, demzufolge sich die moralische Wertordnung aus der Aggregation der individuellen Interessen ergibt, die, wie v. K. formuliert, „so etwas wie einen fairen oder gerechten Ausgleich oder Kompromiss zwischen ihnen“ (30) darstellt.

Das Dilemma der aktuellen wertethischen Debatte liegt nach v. K. darin, dass es sowohl gegen die subjektivistische wie auch die realistische Position gewichtige Einwände gibt. Objektive Werte, so betont er, ergeben sich nicht aus subjektiven Präferenzen, sie können aber auch nicht völlig unabhängig von Präferenzen sein. Daher ist sowohl eine subjektivistische Ethik auf dem Holzweg, die objektive Werte im Endeffekt für nicht existent erklärt, als auch ein starker Realismus, der unsere Interessen für moralisch nicht relevant erklärt und im Endeffekt zu einer heteronomen Moral führt.

Ein Ausweg aus diesem Dilemma ist nach v. K. nur möglich, wenn man einen „Weg zwischen Subjektivismus und starkem Realismus“ (93) einschlägt. Für einen solchen Weg ist die Einsicht wichtig: Werte haben etwas mit Präferenzen zu tun. Darin hat der Subjektivismus zweifellos Recht und der starke Realismus Unrecht. Das gilt auch für objektive Werte. Auch sie gibt es, wie v. K. betont, „nicht ohne Subjekte mit Bedürfnissen, ohne Subjekte, die nach etwas streben und empfinden, ob ihre Strebungen erfüllt werden oder nicht“ (71). In einer Welt ohne Subjekte würden sich die Dinge nämlich nicht ihrem Wert nach unterscheiden; sie wären alle indifferent. So gesehen sind Werte „grundsätzlich subjektbezogen“ (ebd.). Werteigenschaften charakterisieren mithin nicht die objektive, physische Wirklichkeit an sich, sondern sie ergeben sich aus den Beziehungen von Subjekten zu ihnen.

Für die Werterkenntnis ist wichtig, dass es sich hier nicht bloß um eine Erkenntnis vom Bestehen äußerer Tatsachen handelt, sondern immer auch um die Anerkennung dieser Tatsachen. An der Werterkenntnis sind wir mit unseren eigenen Anliegen beteiligt. Umgekehrt wirkt sie freilich auch auf unsere Präferenzen zurück, indem sie diese entweder bestätigt oder verändert.

Für v. K. gehören Werte daher „weder allein zur subjektiven, mentalen und psychischen Realität, noch allein zur objektiven, physischen Welt, sondern zur Gesamtwirklichkeit, die aus beiden Bereichen besteht“ (72). Man kann ihm zufolge sagen: Etwas ist gut genau dann, wenn jeder Grund hat, Interesse daran zu finden, wenn es also „Gegenstand wahrer Interessen“ (ebd.) ist. Werteigenschaften sind *rebus sic stantibus* „sekundäre Qualitäten ...“, also Eigenschaften der Dinge und Sachverhalte, die sie kraft ihrer Beziehungen zu Personen haben“ (ebd.). Dieser Subjektbezug des Guten hindert uns freilich nicht daran, von einer Begegnung mit ihm zu sprechen, denn objektives Gut-Sein wird „nicht als Projektion eigener Neigungen, sondern als eine Qualität erlebt, mit der man konfrontiert ist“ (75).

Generell zeigt sich im Schönen und Guten für v. K. eine „Offenheit der Wirklichkeit uns gegenüber“ (74). Wenn wir in der Erfahrung des Schönen eine Harmonie mit der Welt erleben, erkennen wir, dass wir in ihr heimisch werden können. Zugleich zeigt sich uns die Welt in der Erfahrung des Guten als menschenfreundlich. Darüber hinaus erweist sie sich als erkennbar und verständlich, als offen für unsere Erkenntnisbemühungen, als eine Welt, in der, wie v. K. formuliert, „Oikeiosis möglich ist“ (75). Allerdings verschweigt er auch nicht die Kehrseite der Medaille, denn er fügt an: „Negative Erscheinungen lassen uns die Welt hingegen als fremd erleben, als verschlossen und gleichgültig gegen unser Hoffen und Streben. Hässliches verfremdet uns die Welt, Unverständliches lässt sie uns unheimlich erscheinen, physische Übel als bedrohlich“ (ebd.).

Für seine Überlegungen nimmt v. K. in Anspruch, dass sie nicht nur von akademischen Interesse sind, sondern den Leser auch persönlich angehen. Das zeigt sein Plädoyer für eine Aktualisierung des stoischen Gedankens der *Oikeiosis*. Es handelt sich hierbei, so betont er, nicht um eine empirische Theorie, sondern vielmehr um das Ideal einer Entwicklung, für die wir selbst verantwortlich sind. Die Schritte, die über den natürli-

chen Egoismus hinausführen, müsse der Mensch selbst tun. Es handle sich um freie Entscheidungen, deren Richtigkeit die stoische Ethik mit der Vernunft begründet, die uns allen gemeinsam ist. Die Stoa zeigt dem Menschen, wie v. K. formuliert, „einen großen Horizont für das, was er werden und worin er seine Erfüllung finden kann“ (86). Entscheidend ist für ihn, dass die Stoa den Menschen nicht mit äußeren Forderungen kommentiert, sondern ihm sagt: „Du willst dich in deinem Leben selbst entfalten und darin dein Glück finden, Selbstentfaltung besteht aber ganz wesentlich in der Entfaltung deiner Vernunft und die entfaltet sich nur dann voll, wenn sie den bloß subjektiven, individuellen Standpunkt überwindet und sich zum Standpunkt der gemeinsamen Vernunft, ja der Weltvernunft erhebt“ (ebd.). Von Kutschera resümiert: „Es ist also die Vernunft, durch die Oikeiosis als geistiges Aneignen und Heimischwerden möglich wird, denn dieses Aneignen vollzieht sich im Verstehen und heimisch werden wir in einer Welt, die wir als wertvoll erkennen“ (88).

Allerdings kann v. K. eine Ambivalenz im Menschenbild der europäischen Geistesgeschichte nicht leugnen. Einerseits erscheint der Mensch nämlich hier als „Produkt der natürlichen Evolution und Teil der physischen Welt im antiken Sinn des Wortes, in dem das Physische all das umfasst, was dem Wandel unterliegt, dem Werden und Vergehen“ (89). Andererseits tritt er aber auch „der physischen Welt gegenüber, indem er sie zu begreifen und zu beherrschen sucht“ (ebd.). In Auseinandersetzung mit ihr entwickelt er eine eigene geistige Welt der Gefühle und Gedanken, der Ideale, Werte, Normen und Theorien.

Fakt ist für v. K. ebenso, dass auch heute unser Selbstverständnis durch zwei miteinander verbundene und miteinander unverträgliche Konzeptionen bestimmt ist: durch die antike und christliche Vorstellung vom Menschen als Vernunftwesen mit einer unsterblichen Seele und durch die biologische Sicht des Menschen als Produkt der natürlichen Evolution. Auch für uns steht daher der Mensch „zwischen Gott und Tier“ (90).

Der eigentliche Grund der Ambivalenz des Menschen – davon ist v. K. überzeugt – ergibt sich weniger aus den heterogenen Elementen seiner unveränderlichen Natur als daraus, dass er ein Produkt der Evolution ist auf dem langen und mühevollen Weg kultureller Selbstbestimmung. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die kulturelle Evolution nicht einfach eine Fortsetzung der biologischen Evolution ist, sondern wesentlich in unseren Händen liegt. Welche Richtung die Entwicklung nimmt, liegt also an uns. Die Richtung, die es hier nach v. K. einzuschlagen gilt, beschreibt er so: „Wir können das Gute als Ziel unserer tiefsten eigenen Anliegen erkennen und uns an ihm freuen“ (93).

Die Frage nach der Wirklichkeit objektiver Werte zeigt sich für v. K. nicht nur in ihrem Erklärungspotenzial, sondern auch in der Bedeutung, die sie in unserem Leben haben. Grundsätzlich kommt ihm zufolge dem Wertrealismus ein *Prae* gegenüber dem Wertsubjektivismus zu. Denn für den Wertsubjektivismus entfallen alle Werte, die uns unabhängig von unseren persönlichen Präferenzen verpflichten. Er kann beispielsweise nicht die Haltung des Respekts vor anderen Personen und der Natur erklären. Die Lebensbedeutung objektiver Werte macht v. K. etwa daran fest, dass wir geistig nicht bloß von den Informationen über die Welt in der Vielfalt ihrer Erscheinungen leben, sondern auch von der Fülle des Bedeutsamen und Wertvollen, dem wir in der Welt begegnen. Schönes etwa beglückt und erhebt uns, und beides kommt in distanzierten Beobachtungen nicht vor. Ein anderes Beispiel für die Lebensbedeutung objektiver Werte sieht er in der Begreifbarkeit der physischen Welt und der Tatsache, dass sie sich durch einfache Gesetze beschreiben lässt, die große Naturforscher immer wieder beeindruckt hat. Konkret bemüht v. K. hier Einstein als Beispiel, der seinen Gottesbegriff festmacht an der mit einem „tiefen Gefühl verbundene[n] Überzeugung von einer überlegenen Vernunft, die sich in der erfahrbaren Welt offenbart“ (161). Wie die Erkennbarkeit der Welt den Gedanken an eine gestaltende Intelligenz nahelegt, ob man sie nun denkt als einen transzendenten Schöpfer oder als eine Vernünftigkeit der Welt selbst wie die Stoiker, so legt die Verständlichkeit der Welt „den Gedanken an eine uns auch in der Wertorientierung verwandte Vernunft nahe“ (163). Von Kutschera bringt hier folgendes Beispiel: „Wenn von einer Handlung gezeigt wurde, dass sie moralisch gut ist, mag zwar manches an ihr noch zu erklären bleiben, sie ist damit aber gerechtfertigt, denn der Wert der Sa-

che ist der letzte Grund ihrer Rechtfertigung“ (ebd.). Das Gute ist nämlich dasjenige, „was sein soll, und damit auch das, was wir als richtig und gerechtfertigt anerkennen“ (ebd.). Es ist weiterhin auch das, was uns verständlich ist. Von Kutschera schließt daraus: Soll die Wirklichkeit fundamental und nicht nur relativ verständlich sein, muss sie sich teleologisch verstehen lassen. Kronzeuge für eine solche Weltsicht ist für ihn Platon, für den die perfekte Erkenntnis einer Sache nur dort vorliegt, wo man bis zum Guten zurückging, wo also ihr objektiver Wert deutlich gemacht wurde.

Dieser Glaube an eine fundamentale teleologische Verständlichkeit der Welt legt nicht nur den Glauben an einen guten Schöpfer oder eine am Guten orientierte Weltvernunft nahe, wobei Erfahrungen mit dem Guten und Schönen in der Welt einen solchen Glauben stützen können, mit dieser Überzeugung verbindet sich auch eine „optimistische Weltsicht“ (164), die zu einem tiefen „Daseinsvertrauen“ (ebd.) führt.

Interessant an der vorliegenden Arbeit ist, dass v. K. bei seinen Überlegungen zum Wertproblem – die in einer ganzen Reihe früherer Veröffentlichungen zu diesem Thema stehen – einem analytischen Reduktionismus eine klare Absage erteilt und die metaphysischen Implikationen der Wertproblematik nicht ausspart, obwohl er als einer der führenden Vertreter der analytischen Philosophie im deutschen Sprachraum gelten kann. Dabei rekurriert er auf Einsichten der antiken Philosophie; diese stehen freilich in deutlichem Kontrast zum gegenwärtigen ethischen und ästhetischen Subjektivismus. Mit der modernen Malerei geht v. K. in diesem Zusammenhang scharf ins Gericht. Ihr geht es ihm zufolge nicht mehr darum, „das Eigenwesen der Dinge sichtbar zu machen“, was „noch für Hegel ihre zentrale Aufgabe“ war; interessant sind die Dinge für sie vielmehr nur noch als „Material für eigene Gestaltungen“ (78). Generell ist v. K. der Meinung, mit den transzendenten Bezügen der Welt sei in der modernen Kunst auch der zentrale ästhetische Wert der Schönheit verschwunden, das Ideal der Erscheinung des Ewigen im Sichtbaren. Denn das Ewige sei nicht nur im Christentum der Raum, in dem die Menschen die Ziele ihres Sehns verorten.

Mit dem Glauben an seine Realität sei auch der Glaube an die Erfüllbarkeit des Sehns nach Heil und einer größeren Existenz über den physischen Tod hinaus verloren. Als Fazit bleibt: Die Menschen „müssen sich in einer Welt einrichten, die gleichgültig ist gegen dieses Verlangen, ja ihm nur zu oft widerspricht, in einer Welt, die daher nun als hässlich erlebt wird. So wird das Hässliche zu einem zentralen Thema der Kunst, und Schönheit wird als falscher Schein diskreditiert, als Ideal einer wirklichkeitsfernen Ideologie. Paradoxerweise bezeugt sich darin noch einmal jene Sehnsucht, die dem Menschen Würde gab“ (ebd.).

H.-L. OLLIG S.J.

METAPHYSISCHE INTEGRATION. Essays zur Philosophie von Otto Muck. Herausgegeben von *Winfried Löffler*. Heusenstamm:ontos 2010. 151 S., ISBN 978-3-86838-059-0.

Der vorliegende Sammelbd. befasst sich unter verschiedenen Gesichtspunkten mit dem Denken Otto Mucks. *E. Runggaldier* (13–29) behandelt Mucks Antwort auf die naturalistische Herausforderung. *C. Kanzian* (31–52) plädiert „frei nach Muck“ für eine Verabschiedung der Tropentheorie, *H. Weidemann* (53–64) entdeckt bei Aristoteles Ansätze für das von Muck vertretene operative Wahrheitskriterium, *G. Siegart* (65–89) bemüht sich um eine Exemplifikation und Analyse der für Muck wichtigen retorsiven Denkfigur bei Thomas von Aquin. Angesichts der Tatsache, dass Mucks Denken entscheidend vom Gedanken der Integration geprägt ist, befasst sich *W. Löffler* (91–111) mit dem Problem integrativer Erklärungen. *H. D. Mutschler* (113–121) widmet sich Mucks Wissenschaftstheorie und Naturalismuskritik. Schließlich erörtert *N. Wandinger* (123–135) eingedenk der Fruchtbarkeit von Mucks Philosophieren für die Theologie im Blick auf den Erbsündenbegriff Probleme theologischer Begriffsbildung.

Den wichtigsten Ertrag des vorliegenden Sammelbds. sieht der Rez. in den Einlassungen der Vertreter der jüngeren Innsbrucker Schule (Runggaldier, Kanzian und Löffler) zu metaphysischen Fragen. Hieran wird deutlich, wie stark Muck, der neben Coreth der älteren Innsbrucker Schule zugerechnet werden kann, schulbildend gewirkt hat.

Löffler erinnert daran, dass ein zentrales Anliegen, das Mucks Arbeiten geprägt habe, die Rehabilitierung eines ganz bestimmten Verständnisses von Metaphysik gewesen sei.

Mit Metaphysik sei für Muck „nicht eine obskure ‚Wissenschaft vom Übersinnlichen‘ gemeint, und auch nicht die beharrliche Weiterpflege eines überkommenen Begriffssar-nals als Selbstzweck“ (9), obwohl mit Begrifflichkeit der Neuscholastik im 19./20. Jhd. leider oft genug so verfahren worden sei. Erst recht wolle Muck dem Missver-ständnis vorbauen, Metaphysik sei ein Konkurrenzunternehmen zu den einzelnen Wis-senschaften. Was die Metaphysik aufzuzeigen und kritisch zu entfalten habe, sei für Muck vielmehr nur der „allgemeinste Denkraum, der die Voraussetzung jeglicher rati-onaler, kognitiver Aktivität im alltäglichen Problemlösen ... wie in der Wissenschaft ist“ (9). Weiter betont Löffler, Metaphysik beschreibe für Muck „nicht etwa Ergänzungs- oder Alternativtheorien zu bestehenden Theorieansätzen ..., sondern den allge-meinsten Integrationsrahmen, der die einzelnen Theoriebereiche mit ihren Spezialbe-grifflichkeiten erst zusammenordnet und ihre jeweiligen Problemlösungspotenziale freisetzt“ (9). Metaphysik könne von daher auch als „allgemeine Wirklichkeitstheorie“ (93) bezeichnet werden, die besonders nach dem Verhältnis der in den einzelnen Theo-rien angenommenen Gegenstandsbereiche frage. Konkret stelle sie etwa die Frage: Gibt es Alltagsobjekte, Personen, Zellen, Elektronen, Bruttoinlandsprodukte etc., gibt es vielleicht all das nebeneinander und wenn ja, in welchem Sinne?

Runggaldier beschreibt Mucks Metaphysikverständnis auf dem Hintergrund der nat-uralistischen Herausforderung wie folgt: Aufgabe der Metaphysik im Sinne Mucks sei es, „methodisch eingeschränkte Sichtweisen als solche zu durchschauen und unberech-tigte methodische Verallgemeinerungen aufzudecken“ (29). Dieser Aufgabe könne die Metaphysik allerdings nur dann gerecht werden, wenn sie von unserer gemeinsamen Lebenswelt ausgehe und nicht von vornherein die Voraussetzungen praktischer Rati-onalität sowie den Handelnden mit seinen intentionalen und indexikalischen Vermögen ausklammere. Runggaldier betont freilich auch, dass man sich davor hüten müsse, in der Reaktion auf die von Neuem erwachte naturalistische Herausforderung – das personale Selbst und die Willensfreiheit seien eine pure Illusion – wissenschaftliche Methoden und Ergebnisse infrage zu stellen. Gleichwohl ist es ihm zufolge legitim, auf Fehlschlüsse hinzuweisen, wenn aus methodischen Ausklammerungen auf ontologische geschlossen werde nach dem Motto: Das, wovon man für die Zwecke der Objektivität und Intersub-ektivität der Wissenschaft absehen müsse, könne es nicht geben.

Kanzian sieht die Bedeutung Mucks in zwei Punkten. Zunächst kommt ihm s. E. das Verdienst zu, die traditionellen Grundfragen der Metaphysik nicht naiv oder, wie Kant formulieren würde, in einem dogmatischen Sinne anzugehen, sondern mit den Mitteln einer transzendentalen Analyse. Insofern es dabei um die Analyse des Erkennens als Tätigkeit oder Vollzug gehe, handle es sich um eine „operative Klärung“ (33). Außer-dem komme in diesem Zusammenhang die Retorsion ins Spiel: Jede „Leugnung eines Rückgangs auf den unhintergehbaren Seinshorizont setzt im Vollzug den Rückgang selbst voraus“ (ebd.). Weiterhin macht Kanzian deutlich, dass die operative Klärung metaphysischer Grundbegriffe bei Muck niemals eine rein theoretische Bedeutung hat, sondern stets eingebunden ist in sein „Bemühen, Weltanschauung bzw. unser Reden darüber zu verstehen“ (35). Der Zusammenhang zwischen der Reflexion auf Weltan-schauung und der Reflexion auf den umfassenden Seinshorizont, um den es der Meta-physik gehe, sei nämlich kein äußerer und zufälliger. Vielmehr bedeute die Rede über Weltanschauung den eigentlichen Sinn des Redens von Sein. Schließlich sei es „unsere Weltanschauung, die den letzten und nicht weiter hintergehbaren theoretischen und praktischen Deutungs- und Sinnhorizont unseres Handelns ausmacht“ (ebd.). Daher sieht es Muck als eine zentrale Aufgabe der Metaphysik an, die Eigenart unseres Redens über Weltanschauung in Abhebung gegenüber einzelwissenschaftlichem Theoretisieren zu klären. Die Relevanz von Mucks Überlegungen in Zeiten eines um sich greifenden Naturalismus liegt nach Kanzian auf der Hand. Der Naturalismus geht davon aus, dass es lediglich ein einziges Maß an Rationalität geben kann, das sich an bestimmten Natur-wissenschaften orientiert. Mucks Überzeugung zur Rationalität der Weltanschauung ist solcherart naturalistischem Denken diametral entgegengesetzt; denn Muck geht es ja gerade darum, die Eigenart unserer Rede über Weltanschauungen zu bestimmen und sie zugleich gegenüber der Rede in Einzelwissenschaften abzugrenzen und besagter Rede dennoch „eine unverwechselbare Art von Rationalität zuzusprechen“ (36).

Interesse verdienen auch Runggaldiers, Löfflers und Kanzians Hinweise zu einigen ‚quaestiones disputatae‘ der aktuellen Metaphysikdiskussion. So bezieht etwa Runggaldier Position in der Frage: Vierdimensionalismus oder Dreidimensionalismus? Kanzian macht deutlich, dass eine reduktionistische Tropentheorie der Substanztheorie in allen ihren Ausprägungen entgegensteht. Löffler schließlich nennt vier Kategorien für die Rationalität metaphysischer Überzeugungen. Zwei naheliegende interne Kategorien sind ihm zufolge ihre Konsistenz und Kohärenz, zwei externe Kriterien sind dagegen „ihr Erfahrungsbezug und ihre zumindest grundsätzliche Offenheit für beliebige Erfahrungen“ (103).

Auf problematische Entwicklungen in der aktuellen Wissenschaftsszene verweist schließlich *H. D. Mutschler*, wenn er darauf zu sprechen kommt, dass sich im Gefolge der physikalischen Selbstorganisationstheorie, angereichert durch Maturanas und Varelas Autopoiesislehre, ein Diskurs des radikalen Konstruktivismus herausgebildet hat, der das ersetzen soll, was bisher die Philosophie war. Mutschler bemerkt dazu: „Die Konstruktivisten halten die Philosophie für überholt und glauben, dass ihre abenteuerliche Mischung aus Physik und Metaphysik ein empirisches Nachfolgekonzert der herkömmlichen Philosophie sei. Solche aus der Populärwissenschaft gewonnenen ‚Synthesen‘ haben in weiten Teilen der Geisteswissenschaft die Philosophie ersetzt, deren diffizile Distinktionen die Konstruktivisten für Kleinlichkeitskrämerei halten“ (118).

Das Verdienst dieses Sammelbandes besteht vor allem darin, dass er die Bedeutung von Otto Muck als Brückenbauer herausstellt: Muck verbindet, wie in der Einführung von W. Löffler zu Recht betont wird, „Rekonstruktionstechniken der modernen analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie ... mit bleibend gültigen Einsichten der aristotelisch-scholastischen Tradition“ und arbeitet zugleich „deren Nähe zu transzendentalphilosophischen Denkformen heraus“ (7).
H.-L. OLLIG S.J.

INSOLE, CHRISTOPHER J., *The Realist Hope. A Critique of Anti-Realist Approaches in Contemporary Philosophical Theology*. Aldershot: Ashgate 2006. VII/212 S., ISBN 0-7546-5487-7.

In der analytischen Religionsphilosophie der letzten dreißig Jahre spielt die Diskussion um den sogenannten „theologischen Antirealismus“ eine wichtige Rolle. Theologen wie Don Cuppitt oder Gordon Kaufman haben die These vertreten, dass Gott nicht unabhängig von den Gläubigen existiert, sondern ein menschliches Konstrukt ist. Für Religionsphilosophen wie D. Z. Phillips oder John Hick ist Gottes Existenz oder Natur keine Tatsache, über die wir wahre Aussagen machen können. Allerdings leidet die Auseinandersetzung zwischen Realisten und Antirealisten nicht zuletzt daran, dass das Wortpaar „Realismus“ – „Antirealismus“ alles andere als eindeutig ist. Christopher Insole (= I.) trägt in „The Realist Hope. A Critique of Anti-Realist Approaches in Contemporary Philosophical Theology“ (= RH) durch zwei Differenzierungsstrategien zur Klärung bei. Er unterscheidet spezifische, allgemeine und globale Versionen des Antirealismus entsprechend des beanspruchten Geltungsbereichs der antirealistische These. I. setzt sich kritisch mit einem spezifischen Antirealismus auseinander: dem religiösen Antirealismus. Unter religiösem Antirealismus versteht er jede Position, die mindestens eine These der folgenden vier (aufeinander aufbauenden) Thesen ablehnt: Es gibt einen unaufgebbaren Kern religiöser Überzeugungen, die Tatsachen behaupten; der Wahrheitswert dieser Überzeugungen hängt von der Beschaffenheit der Wirklichkeit und nicht von ihrem epistemischen Status ab; die Beschaffenheit der Wirklichkeit ist in wichtigen Hinsichten unabhängig von unseren kognitiven Aktivitäten; wir besitzen die Fähigkeit zur Erkenntnis einer Wahrheit, die unabhängig von unseren kognitiven Aktivitäten ist. Die Unterscheidung dieser vier Thesen erlaubt eine weitere Differenzierung des theologischen Antirealismus – je nachdem, welche These geleugnet wird. I. hält jede dieser Thesen für unverzichtbar in einer plausiblen Darstellung religiöser Praxis und vertritt insofern einen starken theologischen Realismus (2 f.): Keine Form des Antirealismus erlaube eine plausible Darstellung der religiösen (in I.s Buch konkret: christlichen) Praxis.

Nach der Einleitung setzt sich I. zunächst mit dem Antirealismus des sogenannten wittgensteinianischen Fideismus auseinander (11–69). D. Z. Phillips, der bekannteste

Vertreter dieser religionsphilosophischen Richtung, verwarfte sich zwar dagegen, als Antirealist bezeichnet zu werden und reklamierte eine dritte Position jenseits von Realismus und Antirealismus für sich, aber I. gelingt es zu zeigen, dass Phillips die beiden grundlegenden realistischen Thesen der Kognitivität eines wichtigen Kernbestands religiöser Sprache und die Unabhängigkeit der Wahrheit religiöser Aussagen von menschlichen Erkenntnispraktiken bzw. epistemischer Rechtfertigung leugnet und daher zu Recht als Vertreter eines religiösen Antirealismus bezeichnet werden kann. I. wendet gegen Phillips ein, dass eine Theorie, die dem religiösen Phänomen gerecht werden will, nicht nur nicht notwendig antirealistisch sein muss, sondern dass im Gegenteil antirealistische Konzeptionen, wie zum Beispiel antirealistische Wahrheitstheorien, zusätzliche (auch religionsphilosophische) Probleme schaffen.

Thema der Kap. 5 und 6 ist die globale philosophische Ablehnung der dritten respektive vierten realistischen These. Im fünften Kap. kritisiert I. einen globalen Konstruktivismus, der die Unabhängigkeit der Welt von menschlichen Beschreibungen leugnet. Das sechste Kap. analysiert und kritisiert Kants Argumente für den transzendentalen Idealismus, der die Basis des epistemischen Antirealismus (Ablehnung der vierten These) von John Hick und Gordon Kaufman bildet, die in den beiden folgenden Kap. behandelt werden. Nach I. führt die oft hinter der Leugnung der vierten These stehende Angst vor anthropomorphen Gotteskonzeptionen zu antirealistisch-apophantischen Positionen, die im Höchstmaß anthropomorph sind. Postmoderne Kritik an der dritten und vierten Realismusthese, die um das Dreierschema „Gewalt, Unterbrechung und Geschenk“ kreist und die These radikaler Äquivalenz religiöser Sprache stehen im Mittelpunkt des zehnten und elften Kap.s. I.s Plädoyer für den religiös-spirituellen Wert des theologischen Realismus beschließt diese anregende Publikation, die nicht zuletzt die entscheidende Rolle Kants für den theologischen Antirealismus deutlich macht.

Die vorliegende Arbeit zeichnet sich neben ihrer klaren Sprache und differenzierten Argumentation vor allem dadurch aus, dass I. immer wieder auf die Motive antirealistischer Positionen eingeht und zeigt, dass die hinter ihnen stehenden Befürchtungen unberechtigt sind bzw. dass berechtigte Befürchtungen nicht notwendig zu einer antirealistischen Position führen. Dies ist ein deutlicher Fortschritt gegenüber der bisherigen Strategie theologischer Realisten, die es oft bei einer Kritik des Antirealismus bewenden ließen, ohne dessen Anliegen aufzugreifen.

„The Realist Hope“ ist ein wichtiges Buch zum theologischen Antirealismus, dem nicht nur aus dem Bereich der Religionsphilosophie, sondern auch gerade aus der systematischen Theologie viele Leserinnen und Leser zu wünschen sind. O. J. WIERTZ

MÜLLER, MATHIAS, *Theologie im Transzensus*. Die Wissenschaftslehre als Grundlagentheorie einer transzendentalen Fundamentaltheologie in Johann Gottlieb Fichtes „Principien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre“ von 1805 (Fichte Studien Supplementa; 25). Amsterdam: Editions Rodopi 2010. 457 S., ISBN 978-90-420-3125-8.

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zu einer philosophischen „Grundlagentheorie“ (2), die zugleich Fundierung der Theologie sein will, und dies im Anschluss an J. G. Fichte, für den sich die Philosophie so darstellt, dass sie „in sich“ zur Theologie wird (4). In der Tat wird von Fichte der theologische Kerngehalt „Offenbarung“ nicht nur herangezogen und bedacht, sondern philosophisch entwickelt und begründet (10f.), so dass man bei ihm auf ein Projekt stößt, das „in die Mitte dessen zielt, was ursprünglich der Grundauftrag der Fundamentaltheologie selber war“: die „demonstratio religiosa“, „christiana“, und „catholica“ (8f.).

Das erste Kap. ist überschrieben: „Das Desiderat der Rechtfertigung einer transzendentalen Grundlagentheologie für die Fundamentaltheologie im Kontext von Wissenschaftstheorien der Theologie“ (15). Theologie kann, so der Autor (= M.), nicht eine Zusammenfügung heterogener Bereiche sein. Es muss in ihr so etwas geben wie einen „archimedischen Punkt“ (16), von dem her ihre Einheit als Wissenschaft deutlich wird. In Absetzung von Modellen der Theologie, die von einem privilegierten Glaubensakt ausgehen („theologische Modelle“, 32–36.) und solchen, die in Anlehnung an die Postmoderne nur eine lockere Verbindung pluraler Zugangsweisen vertreten („integrative Mo-

delle“ (51), sind für Müller nur die eigentlich „theologischen“ Konzepte interessant, da sie eine einheitliche Begründung der Theologie wenigstens anzielen. Bemerkenswert sei W. Pannenberg mit seinem Gedanken eines „hypothetischen“ Gottesbegriffs (40–43), aussichtsreicher allerdings H. Peukert, der die handlungstheoretische Wissenschaftsbegründung für die Theologie fruchtbar zu machen suchte (43–49), sowie H. Verweyen, der dieses Unternehmen mit der Transzendentalphilosophie Fichtes verband (49 ff.). Dieser Verbindung ist die Auszeichnung der „Subjektivität“ als unhintergehbare Instanz aller Grundlegungen zu verdanken, des Weiteren der Nachweis des Widerspruchs der Inanspruchnahme der Subjektivität für den Verzicht auf Begründung des Glaubens, weil es sich dabei immer um eine „begründende Verabschiedung einer Begründung des Glaubens“ handelt (56). Was aber ist zum Vorwurf der Subjektlastigkeit der Transzendentalphilosophie zu sagen? Erschöpft sich der von ihr aufgewiesene Raum des Intelligiblen nicht doch im Subjekt? Das heißt: Ist der Bezug von Denken und Sein von ihr angemessen gedacht? Für die anvisierte Fundamentaltheologie heißt dies, ob die „Dichotomie [...] von Glaube als Subjekt oder Objekt letztlich zu beheben“ ist (56). An Rahners „Hörer des Wortes“ wird bemängelt, dass dort die Transzendentalität zu rasch „im Letztbegründungssinn ontologisiert wird“ (57) – eine Vermittlungsschwäche, die sich analog im „Grundkurs“ am Verhältnis zum Offenbarungswort zeige (58 f.). Auch bei Verweyen bemerkt der Autor ein entsprechendes Defizit, wenn dieser sich auf eine transzendente Kriteriologie dafür beschränkt, „ob – und gegebenenfalls welche Art von – Offenbarung [also ein ‚Heteronomes‘] als für meine Freiheit verbindlich bejaht werden kann“. Der Autor dazu: „Ich habe große Schwierigkeiten zu verstehen, wie man Fichte so auslegen kann“ (78). In der an D. Henrichs Subjekt-Philosophie orientierten Fichte-Auslegung von K. Müller wird hingegen überzeugender die „Verwiesenheit des Subjekts auf [...] ein ‚extra eum‘“ herausgearbeitet (86), die sich aber mit Fichte noch entschiedener einheitlich transzendental explizieren ließe. Th. Pröpfer verstärkt den bezüglich aller genannten Autoren angesprochenen Vorbehalt mit den Worten: „Transzendentalphilosophie verbürgt die Wirklichkeit nicht, deren Möglichkeit und Sinn sie prüft und erschließt“ (90). Der Autor will hiergegen Fichtes Einheitskonzeption stark machen.

Das zweite Kap. ist Fichtes „Wissenschaftslehre“ (= WL) gewidmet. Sie will „vollendete Transzendentalphilosophie“ sein (110). M. versteht sie als Darstellung eines „Transszensus“, d. h. einer (Selbst-)Einholung des Geistes nach den dieser Reflexion „zugrundeliegenden Möglichkeitsbedingungen“ (108), um in diesem „Rück-, Hindurch- und Überstieg“ zu einem „Sachverhalt“ zu gelangen, „der sich als unabweisbar erkennen und erfahren lässt“ (111). In Absetzung von Kant bedeutet Fichtes Vollendung der Transzendentalphilosophie ihre Befreiung aus der Subjektbeschränkung, da sie die Reflexion einer unhintergehbaren Subjekt-Objekt-Einheit sein muss. Ein äußeres Ansich ist dann nicht mehr zu denken, und doch bleibt dieses Ansich Gegenstand. Diese grundlegend gegenständliche (Selbst-)Gewissheit ist „Leben“, welches sich erfährt, er-lebt und sich so zum „Phänomen“ wird (112). Sie kann deshalb „Transzendentalereignis“ genannt werden (115). Von diesem aus als dem (gesuchten und gefundenen) „archimedischen Punkt“ (91) sind Fichtes Entwürfe zur WL zu lesen. Die reflexive Unhintergebarkeit jenes „Punktes“ ist durch keine (linear verstandene) „Letztbegründung“ zu erreichen. Diese wäre antinomisch, ebenso wie eine „letzte“ axiomatische Voraus-Setzung (137). Ganz konsequent entfaltet deshalb Fichte seine Lehre vom „absoluten Ich“ (WL 1794) als der ursprünglichen, sich selbst vermittelnden Subjekt-Objekt-Einheit hin zum Gedanken des „absoluten Wissens“ bzw. der „intellektuellen Anschauung“ (WL 1801) und der „absoluten Wahrheit“ (WL 1804) (146–165).

Nun widmet sich der Autor der noch wenig erschlossenen Vorlesung von 1805, den „Prinzipien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre“ (165–291). Ich kann die detaillierte Analyse dieses schwierigen, arg skizzenhaften und sprachlich höchst sperrigen Textes nicht im Einzelnen wiedergeben, auch nicht die mathematischen Modelle, mit denen der Autor den Argumentationsverlauf darzustellen versucht (ob sie für den Leser immer hilfreich sind, mag dahingestellt bleiben). Es kommt mir auf die wichtigen Gedankenschritte an, die im Übrigen in den vorangehenden Entwürfen der WL bereits vorgezeichnet sind. Fichte gibt sich sofort ins Zentrum: „Nun haben wir [...] zu ste-

hen u. auszugehen vom Wissen: drum vom unmittelbaren Daseyn Gottes selber“ (191). Dieses „Daseyn“ entspricht dem in sich gründenden Wissen, in welchem immer schon zu stehen man sich gleich anfangs bewusst werden muss. Dieses radikale „in sich“ entspricht dem klassisch metaphysischen Gottesbegriff „Gott, Göttliches [...] bedeutet bei uns, was es im ächten Christentum [...] bedeutet hat, das absolute, Ens a se, per se“ (193). Das Weitere wird überhaupt als Gotteslehre entfaltet, und zwar bis zum Ende der Vorlesung. Sitten- und Rechtslehre werden nur beiläufig behandelt. Der Grund dafür ist ein systematischer. Jene beiden Bereiche sind nach Fichte in der Gotteslehre grundgelegt: „In der Gotteslehre, scientifisch, in der Religiosität, im Leben, verschwindet alle Sitten, oder Rechtslehre als absolutes durchaus. Sie umfaßt und verschlingt, in sich alles“ (194). Es folgt die weitere Entfaltung. Insofern unser Wissen kein „Außen“ haben kann, ist es absolutes Wissen und d. h. Wissen des Absoluten. Dessen ursprüngliche Präsenz ist sein Gegebensein oder Er-leben. Dieser Bezug setzt uns also in eine Differenz zu ihm. So ist es ein „extra nos“, zugleich aber unser Apriori, d. h. die Tiefe unserer Subjektivität. Der „Hiatus“, der uns stets von ihm trennt, ist von ihm selbst umfasst. Das „als“ im „Einsehen der absoluten Einheit“ (199) bezeichnet ebendiese Differenz-Einheit. Wir sind insofern „Bild des Absoluten“ (ebd.). Mit dem Gedanken der „Erscheinung“ des Absoluten in uns als „Bild“ ist auch der seiner „Offenbarung“ mitgedacht, „das Ereignis des Entgegenkommens des Absoluten“ (246). Wir sehen, wie sich die Umriss einer Fundamentaltheologie abzeichnen. Jenes Erscheinen muss vom Adressaten angenommen werden und richtet sich als „Sollen“ an ihn (251). Dieses Sollen ist sittlicher Anspruch, besagt aber auch, dass es selbst sein soll. Da sich das Absolute in ihm zeigt, soll auch sein Sich-Zeigen sein: „es soll schlechthin zum Daseyn Gottes kommen“ (253). Der Mensch erfährt hiermit die tiefste Rechtfertigung seiner Existenz, und diese ist als solche Grund von Recht und Moral. Ohne diesen Sollens-Aspekt wäre jede Philosophie „tod“ (254). Vielmehr gilt von dem nun gefundenen theoretisch-praktischen Einheitspunkt: „Das Wissen in seiner Einen, wesentlichen u. unwandelbaren Einheit ist gefunden, und läßt sich definieren: es ist das absolute Soll des Soll als Soll“ (258). Dieses Sollen konstituiert den gesamten Kosmos und gibt seiner Struktur einen einheitlichen Sinn: „Der kategorische Imperativ oder die sittl. Welt soll selbst seyn absolute seyn; aber er kann nicht sein, wenn nicht die Wahrnehmung oder die sinnl. Welt ist: darum, darum aber allein soll diese gleichfalls sein“ (263). Der Kosmos, in den wir de facto eingebettet sind, ist also im Grunde „teleologisch“ zu begreifen, wenn auch nicht im Sinne einer empirisch gewonnenen „Physikotheologie“ (264). Telos ist eine Zielbestimmung und impliziert Bewegung, Dynamik. Das „Sollen“ hat es mit dem „Noch-Nicht“ zu tun und trägt damit der Unvollkommenheit des Kosmos Rechnung. Die Äußerung des Absoluten darin ist ihm aber nicht einfach äußerlich. Wenn es sich selbst im Noch-Nicht zeigt, dann ist dieses auf absolute Weise auch in ihm, und zwar dann als denkbar radikalstes Noch-Nicht, d. h. als das Nichts reiner schöpferischer Potenzialität. Fichtes Rede vom „Nichts“ scheint dies zu meinen (266ff.) und deutet damit auch auf eine apagogische Erschließung der Einheit von Sein und Nichts hin. Denn das Sein, dessen Notwendigkeit gerade aus der Unmöglichkeit des Nichts zu erweisen ist (267), enthüllt sich als das ebenso radikale wie einzig mögliche Nichts reiner Potenzialität. Es liegt nahe, an Cusanus zu denken und seinen Gottesbegriff des „posse ipsum“, oder auch an Hegels Einheit von Sein und Nichts. Schließlich findet Fichte im Gedanken der Äußerung des Absoluten auch die Grundlegung einer Pluralität der Subjekte. Denn die Äußerung des Absoluten ist sein Schritt in die Pluralität, in die Pluralität der sich in Gegenseitigkeit erfassenden einzelnen Äußerungen, in die „Totalität von Stralen“ (279), die vom einen Licht des Absoluten ausgehen.

Das dritte Kap. wertet diese Konzeption theologisch aus. In ihrer Geschlossenheit scheint sie sich als eine Fundamentaltheologie zu empfehlen, die gewisse im ersten Kap. bemängelte Brüche und nicht eingeholte Argumentationssprünge der Theologie vermeidet. Rein philosophisch ergeben sich bei Fichte theologische Kerninhalte, und zwar „Gott“, aber auch „Offenbarung“ und „Glaube“ (man denke nur an das dritte Buch der „Bestimmung des Menschen“, wo die höchste Gewissheit „Glaube“ genannt wird), Inhalte, die man in der Philosophie nicht anzutreffen gewohnt ist und deren Herleitung ihr meist streitig gemacht wird. Ich meine, man kann dem Autor in seiner fun-

damentaltheologischen Auslegung Fichtes weitgehend folgen, sogar bis hin zu einer Grundlegung der Ekklesiologie als der Gemeinschaft derer, die ein der WL entsprechendes Bewusstsein haben und leben. Schwierigkeit muss dem Leser jedoch die Fundierung der Christologie in der WL bereiten. Denn eine Ableitung der geschichtlich einmaligen Person des Jesus von Nazareth aus der WL kann es nicht geben, da Kontingenz als solche nicht ableitbar ist (wie Fichte übrigens selbst zugibt). Auch der Rückgriff auf die „Anweisung zum seligen Leben“ reicht hier nicht aus. Jesu Einheit mit Gott wird dort beschrieben als „tiefste Erkenntnis“ „von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit“. Dies sei Ziel des Menschen überhaupt, nämlich: „die Einsicht, in die absolute Einheit des menschlichen Daseyns mit dem Göttlichen, die tiefste Erkenntnis, welche der Mensch erschwingen kann“ (396). Das alles ist vollkommen richtig, reicht aber nicht an das heran, was Rahner „transzendente Christologie“ nennt. Denn es fehlt bei Fichte die Würdigung der Kontingenz der Offenbarung in Jesus. Deren wesensmäßige Unableitbarkeit kann aber transzendentallogisch durchaus eingesehen werden, und zwar als die denkbar radikalste Entäußerung des Absoluten, wie dies bei Rahner m. E. zu finden ist. In einem solchen „Transszensus“ erst würde sich die WL erfüllen, ohne sich selbst aufgeben zu müssen.

J. SCHMIDT S. J.

BLONDEL, MAURICE, *Geschichte und Dogma*. Herausgegeben und eingeleitet von *Albert Raffelt*. Übersetzt und kommentiert von *Hansjürgen Verweyen*. Regensburg: Pustet 2011. 165 S., ISBN 978-3-7917-2321-1.

Im Vorwort sprechen Herausgeber (= R.) und Übersetzer (= V.) an, dass „mit der 2009 endlich erfolgten Veröffentlichung des 1955 von der Münchener Theologischen Fakultät zurückgewiesenen Teils der Habilitationsschrift Josef Ratzingers“ samt dem dort von Bonaventura her gewonnenen Traditionsbegriff auch die Stunde für ein angemessenes Verständnis von Blondels (= B.s) bahnbrechendem Werk gekommen sein sollte. Darum, gestützt auch auf Kongresse und Sammelbde. zum „Centenaire“ der Schrift 2004, die Neuübersetzung aus dem sperrigen Original in ein zugängliches Deutsch, erschlossen durch Einleitung, über einhundert Fußnoten und einen zusätzlichen Kommentar (121–159).

In seiner Einleitung skizziert R. den Weg B.s zu einer neuen „Apologetik“, stellt Loisy vor und gibt einen Überblick vom konkreten Kontext der Schrift über ihre damalige Wirkung bis zu ihrer Rezeption in Deutschland, zuletzt im Zusammenhang mit der „kanonischen“ Exegese. – In der Tat geht es, auf einem Höhepunkt der Modernismuskrise, um die Erarbeitung einer angemessenen Fundamentaltheologie angesichts der Konfrontation von neuscholastisch gelehrter Dogmatik und sich etablierender historisch-kritischer Exegese. Das Problem sieht B. darin, dass sich hier zwei Parteien gegenüberstehen, die beide in ihrer Kritik am Gegner im Recht sind. Er bezeichnet sie mit den von ihm geprägten Namen Extrinsezismus und Historismus. Im ersten Fall sucht man ein äußerliches *Kriterium*, das „ein mehr oder minder beliebiges Phänomen als Wunder oder übernatürlich erscheinen lässt“, um es nun als Etikett „am Eingang zum Wachturm des Dogmas zu plakativieren“ (33). Demgegenüber will der Historismus das Dogma wissenschaftlich aus den historischen Fakten selbst erschließen. Hier weist V.s Kommentar (125) auf eine folgenreiche Doppeldeutigkeit von „histoire“ und „fait“ hin, die B. nicht thematisiert: Während „Geschichte“, verwandt mit „Geschehen“ und „Geschick“, einen objektiven Ereigniszusammenhang meint, geht „histoire“ auf „historein“ = forschen zurück. „Fait“ ist demgemäß ein interpretiertes Ereignis, ohne ein eigenes Wort für das mitbehauptete Geschehen als solches („Tatsache, Faktum, Fakt“ hinwieder antworten bereits auf eine Infragestellung). *Faits chrétiens* aber sind nicht objektivierbar, schon gar nicht das zentrale „caro factum est“. – Weniger zurückhaltend als den Extrinsezismus der amtlichen Verkündigung kritisiert B. den Historismus, gehandicapt indes dadurch, dass er die exegetischen Methoden bei Weitem nicht so gut kannte wie die naturwissenschaftlichen, mit denen er sich in „L'Action“ auseinandergesetzt hat. Er moniert philosophische Irrtümer wie die Vernachlässigung des Wandels im (Selbst-)Verständnis der Wissenschaft(en) vom aristotelischen Realismus zum Phänomenalismus der Neuzeit. Inhaltlich erhebt sich die Frage nach der von J. Weiß eingeführten

„Naherwartung“ – auch Jesu selbst? Und vor allem die Frage nach Jesu Bewusstsein seiner Göttlichkeit. Wie steht es sodann aus rein historisch-kritischer Sicht mit den Übergängen, von Jesu Wissen zum Glauben der Apostel, von den Aposteln der ersten zu den Gläubigen späterer Generationen?

Das führt zu einem neuen Verständnis von Tradition. Noch im II. Vatikanum hat sich „zumindest als ein mit [B.s wie Ratzingers] Sicht unvereinbarer Rest“ am Ende doch der alte Begriff von Tradition behauptet: als eines umschriebenen fixen Depositums von Sätzen und Lehren neben der Schrift, die es ohne Abstriche zu bewahren gelte. B. verweist demgegenüber (101) auf das Gleichnis von den Talenten, die nicht vergraben werden durften, sondern Frucht tragen sollten. Und er unterstreicht, dass der „Beistand“ des Heiligen Geistes die Selbsttätigkeit der lebendig glaubenden und lehrenden Kirche voraussetzt. Dieses ihr Leben ist nämlich unter Tradition zu verstehen. Erkennt man nun als deren Mitte die Liebe, dann verlieren auch B.s Überlegungen zur Leidenssehnsucht ihre Fragwürdigkeit. V. schreibt (159) von einer „aktiven Passivität“. Ich möchte hierfür an R. Lauths Vorschlag erinnern, zu Aktiv und Passiv, ja ihnen voraus, vom Medium, von Medialität als der entscheidenden „Aktionsart“ personaler Freiheit zu sprechen. Im Deutschen mit „lassen“ zu konstruieren: Sich-ergreifen-Lassen (siehe z.B. das paulinische *katallágete* – 2 Kor 5,20).

Ob man allerdings mit V. dem historisch-kritischen Exegeten folgen sollte, wonach Jesus mit einem Schrei der Gottverlassenheit gestorben sei (156)? Immerhin fällt nicht, wie anderwärts, das Wort „Verzweiflungsschrei“, zu dem ich wenigstens gern hoffen würde, es handle sich um Sprachschlamperei und nicht darum, dass jemand, „statt die eigene Vorstellung von Liebe auf Gott zu projizieren“ [157], seine *oligopistia* auf Jesus Christus projiziert (in Unkenntnis des Fortgangs von Ps 22 zu 22,11: „Eli atah – mein Gott [bist] du“).

Literaturverzeichnis (Werkausgaben sowie Übersetzungen, Briefwechsel, Forschungsarbeiten) und Namenregister runden die verdienstvolle Edition ab. J. SPLETT

WEISSMAHR, BÉLA, *Die Wirklichkeit des Geistes*. Eine philosophische Hinführung. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 208 S., ISBN 978-3-17-018884-6.

Das vorliegende Werk, das der Autor (= W.) kurz vor seinem plötzlichen Tod (2005) noch vollenden konnte, ist eine Zusammenfassung seiner philosophischen Lebensarbeit und seiner langjährigen Lehrtätigkeit an der Hochschule für Philosophie SJ in München im Fach „Metaphysik“. Es nennt sich bescheiden eine „Hinführung“, ist aber in der Tat eine subtile Freilegung jener Einsicht, die eine Antwort auf die seit den Griechen gestellte Frage beinhaltet: „Was ist die Wirklichkeit letzten Endes?“ (13). Es ist dies die Grundfrage der Metaphysik, denn sie zielt auf eine „allumfassende Wirklichkeitsinterpretation“ (18). Eine solche überschreitet den Bereich des empirisch Gegebenen, welches immer ein Begrenztes bleibt. In der Frage nach dem, was „letzten Endes“ ist, liegt das Bestreben, „unbedingt gültige (d.h. nicht hypothetische) Aussagen auch über empirisch nicht nachprüfbare Momente der Wirklichkeit zu formulieren“ (19). Kant wollte die Erkenntnis auf das Gegenstandsfeld der Naturwissenschaften, d.h. auf die Welt der raumzeitlich bestimmten Gegenstände beschränken, da deren Überschreitung auf eine umfassende Totalität hin das Denken in Widersprüche führe. Doch entgeht er mit den Dualismen, die er selbst produziert, den Widersprüchen nicht (30f.). Was den „logischen Positivismus“ betrifft, so lässt sich zeigen, dass sein metaphysikkritisches Verifikationskriterium an der Selbstanwendung scheitert (33). Dagegen begrüßt der Autor neuere Ansätze zur Metaphysik in der analytischen Philosophie, kritisiert allerdings ihr Verbleiben im Hypothetischen sowie ihre Abstraktheit, vor allem in Bezug auf den Begriff der Möglichkeit und Identität (36f.). Generell ist nach ihm in all diesen Konzeptionen ein Fehlen der Selbstbezüglichkeit zu beanstanden, das sich auch in den Einzelanalysen auswirkt. Dieser Mangel stellt die verwendete Methode infrage. Denn der in ihrer Handhabung liegende Universalanspruch enthält einen unreflektierten Selbstbezug. Das kritische Argument des Autors ist das der Retorsion, das dem Gegner einen „performativen“, d.h. im Vollzug seiner Behauptung enthaltenen Widerspruch nachweist. Es erweist sich als das entscheidende Argument der Metaphysik, da es die implizite

Reflexivität in unseren geistigen Vollzügen aufdeckt. Und eben sie enthält eine Unhintergebarkeit, eine „Letztlichkeit“, und damit eine Basis für die Metaphysik. Die Methode der Retorsion ist der Metaphysik nicht äußerlich, denn sie legt ihren Möglichkeitsgrund frei. Die „Hinführung“ zu ihr macht sie selbst sichtbar. Der Weg ist hier das Ziel.

Dementsprechend beginnt der Autor mit einer oft gehörten Behauptung der Metaphysikkritik, nämlich der Beschränkung unserer Wirklichkeitserkenntnis auf kontingente Faktizität, d. h. auf die „Empirie“. Er zeigt, dass es sich hier um einen nicht kontingenten, überempirischen Aussageinhalt handelt (39), der sich nicht analytisch ergibt. Die Aussage ist somit eine realitätsbezogenen synthetische und beansprucht zugleich den Zugang zu einem überempirischen Bereich des Seins. Dieser Zugang erweist sich durch die Retorsion als unhintergebar und ist insofern „letztbegründet“. Gegen die Möglichkeit einer „Letztbegründung“ hat sich besonders H. Albert gewandt mit seinem Argument des „Münchhausentrilemmas“ (46). Danach ist Letztbegründung unmöglich, weil sie entweder zu einem dogmatischen Abbruch, einem unendlichen Regress oder einem Zirkel führt. W. führt verschiedene Autoren an, die sich mit diesem Einwand kritisch auseinandersetzen (47–56). Ich erwähne nur denjenigen Autor, der, wie mir scheint, am überzeugendsten argumentiert: V. Höhle (54f.) (wobei ich W.s Wiedergabe etwas ergänze). Höhle weist zunächst darauf hin, dass Alberts Argument die Selbstanwendung nicht verträgt. Die Konsequenz aus dem Trilemma soll ja die *prinzipielle* Einsicht sein, dass es nur *nicht-prinzipielle*, hypothetische Aussagen gibt. Aus diesem Widerspruch kann sich Albert nicht dadurch retten, dass er sein Ergebnis wiederum als nur hypothetisch hinstellt. Denn dann räumte er die Möglichkeit des Nicht-Hypothetischen immerhin ein, dessen Ausschluss ja widersprüchlich ist. Die damit erwiesene Unmöglichkeit des *nur* Hypothetischen, d. h. des *nur* Möglichen, lässt aber die Einräumung des Nicht-Hypothetischen als Möglichkeit zur Notwendigkeit werden. Für Höhle ergibt sich daraus, dass das Trilemma selbst auf einer Voraussetzung, d. h. einer hypothetischen Setzung, beruht, nämlich der, dass es nur hypothetische Einsichten gibt. Eine solche Setzung ist sinnvoll in eingeschränkten Bereichen. Als universal reflexive Voraussetzung ist sie aber widersprüchlich.

Dieses Ergebnis gilt es auszuwerten. W. weist zunächst auf eine Zweischichtigkeit unserer Sprache hin (57–61). In unseren Mitteilungen über die verschiedensten Gegenstände ist immer auch eine Mitteilung über jenen metaphysisch prinzipiellen Bereich mit enthalten. „Denn durch jedes ernst gemeinte Behaupten wird uns mittels der sprachlichen Setzung, aber ohne es propositional ausgedrückt zu haben, stets kundgetan, dass im Falle dieses konkreten Sprechaktes alle Bedingungen verwirklicht sind, ohne die das Setzen der Behauptung als Behauptung nicht möglich wäre“ (58f.), dazu gehören aber „die notwendigen Bedingungen der möglichen Geltung der Behauptung“ (ebd.). Diese zeigen sich darin, dass ihre Bestreitung sie wiederum voraussetzt. Das Ergebnis lautet also: „Jeder Satz, den man nicht leugnen kann, ohne durch dessen Leugnung einen performativen Widerspruch zu begehen, muss als ‚durch sich selbst begründet‘ angesehen werden“ (63). Die „Metaphysik“ ist von daher zu „bestimmen als die systematische und konsequente Entfaltung jener [...] Grundeinsichten“ (74). Es sind allerdings Grundeinsichten, die meist „unthematisch“ in unserem Erkennen mitlaufen, die dieses aber zugleich ermöglichen und insofern immer in ihm anwesend sind. Es ist dies „das im Wahrheitsanspruch jeder Aussage bzw. jedes Urteils zum Ausdruck kommende Wissen um die grundsätzliche Fähigkeit unserer Vernunft, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen; mit ihr sich in Identität zu befinden“ (97). Diese Identität als lediglich eingeschränkte zu denken wäre ein Widerspruch, denn wer die Eingeschränktheit denkt, reicht über sie hinaus. Zugleich muss jene Identität in sich als reflexive gedacht werden. Sie kann nicht mehr von außen vermittelt sein. Dies würde es unbegreiflich machen, dass über sie ein Bei-sich-Sein zustande kommt, wie es im Selbstbewusstsein gegeben ist. Da dieses durch jene Identität zustande kommt, müsste es sich auflösen, wenn die es ermöglichende Identität nicht in sich selbst stünde. Letzteres ist aber die Struktur des Geistes. Das heißt: „[D]as eigentlich Wirkliche ist das Geistige (das notwendig zu bejahende nicht empirische Wirkliche), also das, was wir schlicht und einfach Geist nennen können“ (142f.). In diesem Zusammenhang bekommen Begriffe aus der idealistischen Philoso-

phie wie „transzendentes“ oder „reines Ich“ (103–110), „intellektuelle Anschauung“ (110) oder „absolutes Wissen“ (119) einen nachvollziehbaren Sinn.

Die Metaphysikbegründung ist damit abgeschlossen. Ihre Konsequenz ist ein vertieftes Seins-Verständnis (128–159). Sein ist dann im Grunde Geist und stellt sich dar als in sich vermittelt, so dass seine Unterschiede die Einheit nicht aufheben, sondern darstellen. Daraus geht die Analogie des Seins hervor, d. h. die Struktur seiner Einheit in Differenz (146ff.). Solche Differenz ist bereits in jener ursprünglichen Einheit enthalten, insofern diese als auf sich *bezogen* gedacht wird. Wichtiger Anwendungsbereich dieser Metaphysik ist die Anthropologie. Einen vermittlungslosen Dualismus von Seele und Leib kann es nicht mehr geben, denn: „Von der integralen Selbsterfahrung her gesehen ist der menschliche Leib keine bloß physikalische Realität, sondern jene Materie, deren Sein zu sich selbst, d. h. zum Selbstbewusstsein gelangt ist“ (196). Dieses Selbstbewusstsein aber reicht über alles materielle Auseinander-Sein hinaus bis in jene letzte Einheit hinein, deren absolutes Selbstsein die Unbedingtheitsdimension der menschlichen Seele, also ihre innere Tiefe ausmacht. Diese seinsmäßige Verbindung zum Absoluten und Göttlichen begründet die Unsterblichkeit der Seele. „Mit dem Aufweis der im vollen Sinne geistigen Substantialität, d. h. der schon während des irdischen Lebens des Menschen alles Innerweltliche auch transzendierenden, in sich stehenden Eigenständigkeit der Seele ist zugleich aufgewiesen, dass sie mit dem leiblichen Tod des Menschen nicht aufhört (nicht aufhören kann) zu existieren“ (189f.). Wir haben hier eine Konzeption vor uns, der es eindrucksvoll gelingt, von der neuzeitlichen Subjektphilosophie ausgehend und unter Aufnahme einiger Elemente aus der Wissenschaftstheorie und Sprachphilosophie die Tradition der abendländischen Metaphysik neu zu erschließen. Ihre rein aus der Vernunft gewonnene Konformität mit dem christlichen Glauben könnte diesen einer aufgeklärten Verständigungsbereitschaft wieder interessant und vermittelbar machen.

J. SCHMIDT S.J.

FENNER, DAGMAR, *Einführung in die Angewandte Ethik* (UTB 3364). Tübingen: A. Francke 2010. 446 S., ISBN 978-3-7720-8347-1.

Nach ihrer (Allgemeinen) „Ethik. Wie soll ich handeln?“ (2008, im selben Verlag und in derselben Gestaltung) hat Dagmar Fenner (= F.), Lehrbeauftragte in Tübingen und Titularprofessorin in Basel, ein eindrucksvolles Lehrbuch zur Angewandten Ethik vorgelegt. Vom Umfang her steht ihre „Einführung in die Angewandte Ethik“ dabei in der Mitte zwischen gleichnamigen kleineren Einführungen, z. B. von A. Vieth (2006) oder U. Thurnherr (2000), und umfanglicheren Handbüchern, wie sie von J. Nida-Rümelin (Handbuch Angewandte Ethik, 1996, 2. Auflage 2005) oder von M. Düwell, C. Hüben-thal und M. Werner (Handbuch Ethik, 2002, 2. Auflage 2006) herausgegeben wurden. Fs Lehrbuch ist freilich inhaltlich umfassender als die zuerst genannten Einführungen und systematisch-einheitlicher als die erwähnten Handbücher, da sowohl der Zuschnitt der gewählten sechs Bereichsethiken wie deren Darstellung von ihr stammen.

In ihrer 50 Seiten umfassenden Einleitung umreißt F. ihr Konzept der Angewandten Ethik. Die normative Ethik kenne nicht nur die begründungsorientierte Ethik, sondern mit der Zunahme an gegenwartsdringlichen Fragen versträrkt die anwendungsorientierte bzw. problembezogene Ethik, also die Angewandte Ethik (13). Im umfangreichsten Unterabschnitt „1.2 Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis“ referiert F. die Fachdiskussion darüber, wie die allgemeinen abstrakten ethischen Prinzipien auf die Lösung konkreter moralischer Probleme bezogen werden können: deduktiv (top-down) oder induktiv (bottom-up). Sie schließt sich der Kritik am Bottom-up-Modell als weitgehend theorielos und lediglich kohärentistisches Zusammenbringen persönlicher Erfahrungen und Situationsdeutungen an. Sie hält aber auch die rein lineare Deduktion für nicht gangbar, sondern plädiert für eine „dialektische Denkbewegung“ (22). In dieser sucht man in den Einzelfällen allgemeine Handlungsmaximen zu entdecken – hier greift sie (mit Thurnherr) die „reflektierende Urteilskraft“ Kants auf – und verbindet diese Maximen mit den ethischen Prinzipien, wie sie durch die philosophische Tradition abgesichert sind (z. B. Formen der Gerechtigkeit: 35). Lediglich auf der Ebene der Begründung des Moralprinzips gebe es in der philosophischen Ethik keine

Einigkeit, auf der Ebene der Prinzipien wohl. Diese heute meist vertretene Position exemplifiziert F. an zwei Listen von Prinzipien aus der Medizinethik (z. B. von Beauchamp/Childress, 25f.). Diese „Prinzipien mittlerer Reichweite“ seien jedoch auf ihre Übereinstimmung mit anerkannten Moralauffassungen zu prüfen – ein faktischer Konsens genüge nicht – und sollten mit der Ebene ethischer Theorien verbunden werden. Auf dieser Ebene geht es für F. um „ethische Rahmentheorien“ und ihre (reflexive) Begründbarkeit – ein Anspruch, den die von ihr favorisierte Diskursethik einlöst –, aber auch um „moralische Argumentationsformen“ (konsequenzialistische, utilitaristische, deontologische) sowie um Prinzipien, die sowohl als höchstes Moralprinzip wie als mittlere Prinzipien infrage kommen, wie Gerechtigkeit (33–36). Nach diesen konzeptionellen Klärungen stellt F. in Abschnitt 1.3 die Frage nach den Kompetenzen der Experten in den vielen Ethikkommissionen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene. Neben der materialen Fachkompetenz (fachwissenschaftliches Wissen) brauche es auch eine formale Fachkompetenz (Selbstdistanz, Erkennen der einzelnen Standpunkte, Strukturierung des komplexen Problems, Fähigkeit zur Gesprächsleitung) – diese zweite Kompetenz erwartet man zu Recht bei philosophisch ausgebildeten Experten. Abschließend begründet F. (in Abschnitt 1.4) den Zuschnitt der sechs von ihr ausgewählten Bereichsethiken; für diese hat sie sich von „namhaften Professoren“ die „Korrektheit und Aktualität des Dargelegten“ bestätigen lassen (1). Was aber ganz von F. stammt, sind die übersichtlichen Tabellen, in denen alle zwei bis drei Seiten die vorgebrachten Argumente nochmals knapp und gut lesbar zusammengefasst werden. Bei den einzelnen Bereichsethiken und ihren Unterabschnitten wird ein weiteres didaktisches Gestaltungsmittel hinzukommen: die einführenden (und durch Unterlegung hervorgehobenen) Fall- oder Anschauungsbeispiele, die F. mit leichten Abänderungen meist anderen Ethiklehrbüchern entlehnt hat und auf die sie in ihrer Darstellung regelmäßig zurückkommt.

In der „Medizinethik“, der ersten von ihr behandelten Bereichsethik (51–111), skizziert F. eingangs das ärztliche Standesethos (Eid des Hippokrates und Genfer Gelöbnis des Weltärztebundes von 1948), dann nennt sie vier anerkannte „mittlere Prinzipien“. Bei der Entfaltung des ersten Prinzips, der Patientenautonomie, unterscheidet sie die Willensfreiheit (als zentrales Moment der „inneren Würde“) von der Handlungsfreiheit (als Moment der „Würde-Darstellung“). Dies wird anschließend (2.1) auf die Arzt-Patient-Beziehung angewendet, und es werden dazu drei mögliche Modelle erörtert: Dem paternalistischen oder dem Vertragsmodell sei das deliberative, die Autonomie des Patienten fördernde Modell vorzuziehen. In Abschnitt 2.2 werden die Formen der Sterbehilfe behandelt: Neben der unproblematischen indirekten aktiven Sterbehilfe (mit dem Ziel der Schmerzlinderung, wobei die Lebensverkürzung in Kauf genommen wird) geht es um die umstrittene direkte aktive Form (gezielte Tötung oder Suizidbeihilfe). F. diskutiert hier ausführlich die (streng zu kontrollierenden) Voraussetzungen und Bedingungen, unter denen diese letztere Möglichkeit ethisch legitim gelten kann, entkräftet aber das oft vorgebrachte Dammbuch-Argument. Im dritten Unterabschnitt (2.3) stellt F. ethische Positionen zu Schwangerschaftsabbruch, pränataler Diagnostik und Klonen dar – wobei sowohl die konservativen Positionen und ihre Begründungen ebenso ausführlich und fair referiert werden wie die radikalliberale und die gradualistische, gemäßigt liberale Position. Nach einer knappen Darstellung (sechs Seiten) von Fragen zu Organspenden (2.4) erörtert F. abschließend (2.5) – ebenso dicht und mit Konzentration auf die Prinzipienebene – die Gerechtigkeit im Gesundheitswesen.

Eine besondere Rolle spielen prinzipielle Gewichtungen bei der zweiten Bereichsethik, der „Naturethik“, meist Umweltethik genannt (112–172). Die anthropozentrische Perspektive gesteht der Natur zwar nur einen indirekten, dem Menschen untergeordneten moralischen Wert zu, vermag aber als universalistischer Anthropozentrismus auch intergenerationelle Sorgepflichten anzuerkennen, die Natur zum Gegenstand ästhetischer Kontemplation zu machen und ernsthafte Umwelterziehung zu praktizieren. Die drei Spielarten des Physiozentrismus, welcher der Natur unabhängig vom Menschen einen moralischen Wert zubilligt, sind einmal der Pathozentrismus mit seiner Betonung der Schmerzempfindlichkeit höherer Tiere und des entsprechenden Mitleids von uns Menschen; der Biozentrismus mit seinem Plädoyer für den Schutz aller Lebe-

wesen; und schließlich der Holismus (*land ethic* und *deep ecology-Bewegung*). Letzterer begründet seine Forderung nach Rücksicht auf die ganze Natur und ihre Ökosysteme freilich weitgehend intuitionistisch und mit starken ontologischen Annahmen (pantheistischer oder evolutionstheoretischer Art). Der Schutz der ganzen Natur sei rationaler und theoretisch sparsamer auch vom universalistischen Anthropozentrismus und der epistemisch-anthropozentrische Biozentrismus her begründbar, so F. abschließend (172).

Etwas kürzer (173–209) behandelt die Autorin als dritte Bereichsethik die Wissenschaftsethik. Die „spezifische Verantwortung im Umgang mit wissenschaftlichen Erkenntnissen“ (177) unterteilt F. in interne Rollenverantwortung gegenüber anderen Wissenschaftlern und die externe Kausalhandlungsverantwortung. Diese wurde früher oft mit dem Hinweis auf Forschungsfreiheit, Harmlosigkeit des Wissens oder Trennung von Forschung und Anwendung geleugnet. Zu begrüßen sei der *ethical turn* der letzten Jahrzehnte – auf der Ebene der einzelnen Wissenschaftler, aber auch der Öffentlichkeit und entsprechender Ethikkommissionen. Die ethischen Überlegungen zu Humanexperimenten und zur Stammzellenforschung bilden für F. zwei präconzierte Anwendungsfälle.

Die Entfaltung des Verantwortungsbegriffs und die Kritik an der angeblichen Neutralität sind zentral auch für die Technikethik (210–259), die sich „mit den ethischen Problemen bezüglich der Bedingungen, Ziele und Folgen der Herstellung, Nutzung und Entsorgung von Technik befasst“ (215). Technische Artefakte sind oft multifunktional verwendbar; die Verantwortung geht also von den Ingenieuren auf die Nutzenden und die Gesellschaft über. Die individuelle und institutionelle Verantwortung der Hersteller sei zu ergänzen durch eine bewusste gesellschaftliche und politische Techniksteuerung, auch in der Form von Technikfolgenabschätzung. Als Anwendungsfälle wählt F. die landwirtschaftliche und die humanmedizinische Gentechnik.

Die durch die zunehmende Medialisierung unserer Lebenswelt wichtige Medienethik (260–311) sieht die Autorin zunächst in der Ermöglichung freiheitlicher Öffentlichkeit und medialer Selbstkontrolle grundgelegt. Um zu einer materialen Produzentenethik zu kommen, behandelt sie als Erstes die journalistische Verantwortung für Nachrichten und Meinungen. Bei der programmplanerischen Verantwortung für Unterhaltung diskutiert sie zweitens – nüchtern und unter Auswertung der empirischen Medienwirkungsforschung – die Problematik von gewalthaltigen, sexuellen und pseudo-realistischen Darstellungen (*Reality-Shows*); schließlich fragt sie nach ethisch vertretbaren Formen von Werbung. Im zweiten Teil kommen die individuelle und die sozialetische Verantwortung der Rezipienten zur Sprache. Einen letzten, sehr gehaltvollen Abschnitt widmet sie der Internetethik.

Als sechsten umfangreichen (332–418) Bereich behandelt F. die Wirtschaftsethik. Bei den großen Theoriceutwürfen stellt sie die Moralökonomik als sanktionsbewehrte Rahmenordnung (Karl Homann) der Wirtschaftsethik im engeren Sinn gegenüber, die als Akteursethik „auf Prinzipien zurückgreif[t], die dem ökonomischen Denken und Handeln vorgelagert oder übergeordnet sind“ (342). Um Nachhaltigkeit zu begründen, rät sie, auf die biozentrischen Moralprinzipien zurückzugreifen. Auf der Makroebene wirtschaftlichen Handelns (Wirtschaftsordnungsethik) stehen sich klassisch- und neo-liberale Ansätze, die Planwirtschaft und die soziale Marktwirtschaft gegenüber: Wie werden ihre jeweiligen Vorstellungen von Gerechtigkeit und gutem Leben begründet? Die Mesoebene der Unternehmensethik kenne eine Shareholder- und eine Stakeholder-Orientierung – die erste allein sei unzureichend, bei der zweiten brauche es einen Dialog darüber, welche Interessen berechtigt sind – und die Forderung nach ernst gemeinten Selbstverpflichtungen in Unternehmensleitlinien. Auf der Mikroebene entfaltet F. die Verantwortungskonzepte zur Mitarbeiterethik, Führungsethik und Konsumentenethik.

Insgesamt ist ihr mit diesem Buch eine schlüssige Konzipierung von Angewandter Ethik und eine sehr dichte Darstellung von sechs Bereichsethiken gelungen; in gründlicher und fairer Weise gibt sie alle wichtigen Positionen wieder – und das in einer durchgängig verständlichen Sprache, ohne Fachtermini auszulassen oder Argumentationen zu vereinfachen. Die regelmäßigen Zusammenfassungen des Gedankengangs in Tabellen

machen ihr Buch zu einem didaktisch vorbildlichen Lehrbuch für Studierende; durch die Tabellen vermag jemand, der mit der Thematik schon vertraut ist, bestimmte Positionen schnell aufzufinden – dabei helfen auch das Sach- und Personenregister am Ende des Buches. Den eigenen (diskurs- und verantwortungsethischen) Standpunkt macht sie in zurückhaltender Weise erst gegen Ende des jeweiligen Abschnitts deutlich. Eine ähnlich ambitionierte Darstellung hat 2010 auch N. Knoepffler („Angewandte Ethik. Ein systematischer Leitfaden“, 2010) vorgelegt; er behandelt, nach zwei längeren Grundlegungsteilen, zu den sechs auch bei F. ausgeführten Bereichsethiken noch die Sportethik, wengleich auch auf kürzerem Raum. Außerdem betont er stärker die Wertkonflikte. F.s Einführung ist nicht nur im Buchformat, der Schriftgröße und der Seitenzahl nach größer ausgefallen; sie besticht auch durch eine angemessene Breite der Darstellung. Lediglich bei der Technikethik hätte ich mir den Anwendungsfall „Restrisiko bei Kernkraftwerken“ gewünscht. Aber insgesamt hat F. hier ein inhaltlich erstaunlich vollständiges und didaktisch sehr ansprechendes Lehrbuch vorgelegt. R. FUNIOK S.J.

2. Biblische und Historische Theologie

DAS EVANGELIUM NACH JOHANNES: KAPITEL 1–12. Übersetzt und erklärt von *Michael Theobald* (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Pustet 2009. 903 S., ISBN 978-3-7917-2062-3.

Nach Jahren der Vorarbeit legt hier der Tübinger Neutestamentler (= Th.) den ersten Bd. seines auf zwei Bde. geplanten Kommentarwerkes zum Johannesevangelium vor. Diese Stelle im Regensburger Neuen Testament war seit einem halben Jahrhundert vakant, nachdem sich ein geplanter Beitrag von H. Leroy nicht verwirklichen ließ. Nicht nur im Vergleich mit dem Vorläufer von A. Wikenhauser (?1961) zeigt sich an dem nun vorgelegten Bd. die Entwicklung der Johannesexegese, gerade auch der katholischen, in den letzten fünf Jahrzehnten. Das Johannesevangelium wird nun als das Ergebnis eines längeren Werdepzesses gesehen, der erst gegen Ausgang des ersten Jhdts. seinen Abschluss fand. Th. sieht sich dabei einer diachronen Auslegungsrichtung verpflichtet, die den Werdepzess durchgängig sichtbar macht. Die Arbeitshypothese wird dabei bereits in der ausführlichen Einleitung (13–99, dort 30–74) vorgestellt. Weitgehend steht Th. in der von R. Bultmann vorgezeichneten Auslegungstradition mit der Unterscheidung von alter Überlieferung, Zeichenquelle, Passionsbericht, Evangelisten und johanneischer Tradition. Die von Bultmann angenommene Quelle von gnostisch inspirierten Offenbarungsreden ist aufgegeben zugunsten der Annahme von „Herrenworten“, denen Th. bereits eine ausführliche Monographie (Freiburg i. Br. 2002) gewidmet hatte.

Mit der Ersetzung der Redequelle durch die „Herrenworte“ ergeben sich Konsequenzen für das Gesamtverständnis des Werdegangs des Vierten Evangeliums. Th. wendet sich gegen die durch zahlreiche Forscher der Gegenwart vertretene direkte Abhängigkeit des Vierten Evangeliums von den Synoptikern oder auch von Q. Selbst Jesusworte werden parallel zu den ersten drei Evangelien direkt der ältesten Überlieferung entnommen. Solche Untersuchungen werden auch im vorliegenden Kommentar akribisch vorgenommen und verdienen aufmerksames Studium.

Der Erzählstoff des Johannesevangeliums geht nach Th. weitgehend auf die von Bultmann und seiner Schule (zuletzt vor allem J. Becker) angenommene „Zeichenquelle“ zurück. Ihr verdanken sich nicht nur die sieben zwischen Joh 2,1–11 und 11,1–42 berichteten „Zeichen“ Jesu, sondern auch längere Dialogszenen, angefangen in Joh 1,19 (über Bultmann hinaus).

Der Evangelist zeichnet u. a. für die Kontroversen der Kap. 7 und 8, aber auch 10, verantwortlich und schließt seinen Bericht in der ersten Hälfte des Evangeliums in Joh 12,39–43 ab.

Schon früh setzt ein vorjohanneischer Bericht von Leiden und Auferstehung Jesu (PE^{Joh}) ein mit der Erzählung von der Tempelreinigung (Joh 2,13–16). Ihm gehören

dann auch der Todesbeschluss gegen Jesus in Joh 11,47–53*, die Salbung Jesu in Bethanien in Joh 12,1–8 und die Einzugs geschichte in Joh 12,12–15 an.

Umfangreicher als bei Bultmann, aber weitgehend wie bei J. Becker wird die johanneische Redaktion angesetzt. Auf sie gehen die Verweise auf die Auferstehung zum Gericht in Joh 5,28f. und auf das Paschafest sowie die Eucharistie in Joh 6,4.23.51c–58, die Hirtenrede von Joh 10,1–18.26–29, der Abschluss von Joh 1–12 in 12,44–50 sowie weitere Verse oder Versteile zurück. Die Spannungen zwischen Joh 6 und seinem Umfeld werden durch die von zahlreichen Autoren vorgeschlagene Umstellung von Kap. 5 und 6 gelöst, die durch die Redaktion erfolgt sein soll.

Der Kommentar zeichnet sich durch aufmerksame Wahrnehmung und Kommentierung der neueren Literatur, vor allem aus dem deutschen Sprachraum, aus. Im Zentrum der Auslegung steht der Evangelist, der seine Quellen und Überlieferungen seinen literarischen und theologischen Zielsetzungen dienstbar macht. Th. sieht bei ihm ein ausgeprägtes christologisches Interesse. Die Betonung der Göttlichkeit Jesu könnte dabei als Abfall vom Monotheismus des Judentums verstanden werden. Das Problem wird von Th. gesehen und so mit Recht der Abschnitt Joh 5,19–30 überschrieben: „Nichts kann der Sohn von sich aus tun: Eine johanneische Antwort auf den Ditheismus-Vorwurf der Synagoge“ (385). Auf der anderen Seite besteht die Gefahr, dass dem Judentum durch die Konzentration aller Offenbarung auf Jesus die Möglichkeit eines eigenen Heilsweges abgesprochen wird (420f. zu Joh 5,31–47).

Die christologische Engführung des Evangeliums auf der Ebene des Evangelisten ergibt sich bei Th. auch daraus, dass nach seiner Ansicht von den Jüngern oder der Gemeinde handelnde Abschnitte der Redaktion zuzurechnen sind (s. o. zu Joh 10,1–18.26–29 und 12,24–26). Hier ergibt sich die Gefahr des Zirkelschlusses. Erst ein von solchen Abschnitten „bereinigter“ Text ergibt die christologische Engführung. In Joh 4 verteilt Th. Jesu Dialog mit der Samariterin und die Abschnitte über die Jünger auf zwei verschiedene literarische Schichten (die „Semeiaquelle“ und den Evangelisten), worunter der innere Zusammenhang zwischen Jesusoffenbarung und Jüngerinstruktion leidet. In Kap. 5 und 9 wird gesehen, dass der geheilte Gelähmte und der Blindgeborene zwei unterschiedliche Modelle darstellen, wie man sich in der Glaubensentscheidung Jesus gegenüber verhalten kann. Doch wird dies erst in der Aktualisierung in Abschnitt C zu Joh 5,1–18 vermerkt (384f.), d. h., die Auslegung der Vers-für-Vers-Exegese bleibt am Schichtenmodell und an der Christologie orientiert. Angelsächsische Exegese nicht nur des „Reader-Response Criticism“ würde die Leserlenkung anhand der Gestalten der Jünger und anderer Menschen im Umfeld Jesu viel stärker in den Vordergrund stellen.

Über die „Semeiaquelle“ wird die Debatte sicher noch weitergehen. Besonders angefragt ist diese Hypothese in Joh 6. Th. sieht, dass die gesamte Szenenfolge Mk 6,32–8,33 widerspiegelt. Die beiden eingangs erwähnten Wunder dennoch der Zeichenquelle zuzuschreiben, erscheint wenigen Auslegern heute noch geraten. Wörtliche Abweichungen des Johannes lassen sich in der Regel auch stilistisch oder aus den Zielsetzungen des Verf.s erklären. Die schwierige Einordnung von Joh 6 wird von Th., wie erwähnt, durch den Vorschlag der Umstellung von Kap. 5 und 6 gelöst. Th. erwähnt den Vorschlag u. a. von B. Lindars und dem Rez., das ganze Kap. 6 der Redaktion zuzuschreiben, und vermisst dabei die Argumente (364). Sie seien hier deshalb noch kurz rekapituliert. Die Erwähnung des Paschafestes der Juden in Joh 6,4 wird auch von Th. als Fremdkörper empfunden und darum der Redaktion zugeschrieben. Es empfiehlt sich, hier eine völlig neue Interpretation des Paschafestes anzunehmen. Es ist nicht mehr Pilgerfest der Juden in Jerusalem, sondern wird zum Fest der christlichen Gemeinde. Diese erinnert sich an Jesu Letztes Abendmahl, und so finden hier auch die frei wiedergegebenen Einsetzungsworte ihren Platz. Die Abhängigkeit des Textes von den Synoptikern ist hier viel stärker als irgendwo sonst im Vierten Evangelium. Petrus erscheint in einer positiven Rolle. Daneben klingt mehrfach eine Zukunftschatologie mit der künftigen Auferweckung zum Ewigen Leben an. Auffallenderweise begegnen hier (V. 41), und nur hier, „Juden“ im Sinne der Gegenspieler Jesu außerhalb Jerusalems, jetzt in der Synagoge von Kafarnaum (vgl. zu diesen Argumenten den von Th. zitierten Artikel des Rez. in der Festschrift W. Kirchschräger, Zürich 2007, 43–58). So wird die Diskussion gerade auch

um die letzte Schicht des Johannesevangeliums weitergehen. Mit Recht weist Th. ihr auch Joh 15–17 und das Nachtragskap. 21 zu. Für den Prolog wäre Ähnliches zu überlegen.

J. BEUTLER S. J.

HOGREFE, ARNE, *Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten* (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.; Band 24). Berlin [u. a.]: de Gruyter 2009. XII/393 S., ISBN 978-3-11-020363-9.

Man lasse sich vom Titel und Untertitel dieser Arbeit nicht täuschen: Ihr Hauptuntersuchungsgegenstand ist zwar die historische Argumentation Augustins in der Auseinandersetzung mit den Donatisten; sie stellt darüber hinaus aber auch eine Studie über den Donatismus dar, wie sie in den letzten Jahren, abgesehen von einigen Lexikon-Artikeln, offensichtlich wegen der Komplexität des Themas nicht mehr versucht wurde. Darin und in der Fülle der geleisteten Quellenanalysen und der erstaunlichen Beherrschung der sehr umfangreichen Forschungsliteratur besteht die Bedeutung dieser Arbeit.

Der Autor (= H.) unterscheidet drei Perspektiven in seiner Studie. Erstens geht es darum zu zeigen, „wie zur Zeit Augustins die Entstehung und die Geschichte des donatistischen Schismas thematisiert und argumentativ verwendet wurde“ (2). Dabei ist, zweitens, neben der augustinischen die donatistische Perspektive zu berücksichtigen. Es ist zu fragen, „in welchem Rahmen die Donatisten historisch argumentierten und welche Ziele sie verfolgten“ (3). Diese Analysen führen, drittens, dazu, „die Geschichte des donatistischen Schismas selbst zu erhellen und in einigen Details präziser darzustellen als bisher“ (3). – Welche Einteilung hat der Verf. seiner Arbeit gegeben? Nach einer Einführung in das Thema, der Kennzeichnung des derzeitigen Forschungsstandes (Kap. 1) und einer historischen Einleitung (Kap. 2: „Der Donatismus zur Zeit Augustins“) sind es im Grunde zwei Hauptteile, in denen H. sein Pensum absolviert. Der erste Hauptteil, die Kap. 3–5, bieten die erforderlichen quellenkritischen Untersuchungen, der zweite Hauptteil, die Kap. 6–8, enthalten die systematische Darstellung der in der quellenkritischen Untersuchung aufgefundenen geschichtlichen Bezüge. Das heißt konkret: Der erste Hauptteil analysiert nacheinander folgende Texte: erstens Augustins Schrift *Contra Cresconium*, in der „alle zentralen Themen der donatistischen Kirchenspaltung angesprochen und diskutiert werden“ (64) (Kap. 3), zweitens Augustins antidonatistische Briefe (Kap. 4), wobei von den insgesamt 18 an Donatisten gerichteten Briefen diejenigen analysiert werden, „die für die Darstellung der Geschichte des Schismas und die historische Argumentation Augustins von Bedeutung sind“ (109), nämlich die Briefe 43, 44, 87, 88, 76, 105, 93. In ihnen befindet sich Augustinus entweder im Gespräch mit den Donatisten oder setzt sich mit ihnen auseinander oder ruft sie zur Umkehr auf oder rechtfertigt den nach den Einigungsgesetzen auf sie ausgeübten Zwang. Der dritte im ersten Hauptteil analysierte Quellentext sind die aus mehreren Gründen berühmten Akten des karthagischen Religionsgesprächs aus dem Jahr 411 (Kap. 5). Diese „Konferenz von Karthago“, wie der Autor es nennt, stammt zwar nicht aus der Feder des Bischofs von Hippo selber, ist aber „eine unumgängliche Ergänzung der vorausgehenden Textanalysen, da hier Donatisten und Katholiken gleichermaßen zentrale Fragen der Geschichte des Schismas erörterten“ (7) und Augustinus jedenfalls die geistig dominierende Figur dieser Veranstaltung ist. In allen genannten Texten wird dabei, nach den allgemeineren Analysen, die jeweilige historische Argumentation herausgearbeitet. Auf diese historische Argumentation konzentriert sich H. dann in seinem zweiten, systematischen Hauptteil, der seinerseits in zwei Schritte gegliedert ist: Erstens kommen die „Donatistischen Geschichtsbilder und Augustins Entgegnung“ zur Darstellung (Kap. 6), zweitens „Die Entstehung des donatistischen Schismas: historische Argumente zur *causa Caeciliani*“ (Kap. 7). Näherhin geht es in dem Kap. über die Geschichtsbilder einerseits um die „donatistischen *traditio*-Anschuldigungen“, d. h. die donatistische Behauptung, die Katholiken Mensurius von Karthago, der Vorgänger Caecilians, Caecilian von Karthago selbst, Felix von Abthugi, der Ordinator Caecilians und auch die römischen Bischöfe, die später Caecilian freisprachen, hätten alle während

der Verfolgung die heiligen Schriften ausgeliefert und seien dadurch aus der „heiligen“ Kirche ausgeschlossen, andererseits um „Augustins Antwort: *traditio*-Anschuldigungen gegen donatistische Bischöfe“ (Secundus von Tigi, Silvanus von Cirta), ferner um „Donatistische Traditionen über Verfolgung und Martyrium“. Das siebte Kap. über die Entstehung des donatistischen Schismas geht in historischer Reihenfolge die entscheidenden Stationen dieses Schismas durch, also erstens das Konzil von Karthago (309/10) mit der Absetzung des Caecilian, zweitens die Anklage der Donatisten gegen Caecilian bei den staatlichen Behörden (313), drittens die dadurch ausgelösten Konzile von Rom (313) und Arles (314), viertens das endgültige Urteil Konstantins, das *iudicium Constantini* (315), und analysiert deren historische Problematik. Ein abschließendes achttes Kap. enthält „Zusammenfassungen und Schlussfolgerungen: historische Argumente im donatistischen Streit“, u. a. mit Ausführungen über das „historische Selbstverständnis der Donatisten“ und über „Augustins historische Quellen und ihre Interpretation“.

Es ist im Rahmen einer Besprechung natürlich nicht möglich, auf die Fülle der in dieser Arbeit immer bestens belegten und in überzeugender Anordnung übersichtlich vorgelegten Einzelergebnisse auch nur andeutungsweise einzugehen. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen soll nur auf einige, meist willkürlich herausgegriffene Punkte hingewiesen werden. Was das gebotene Gesamtbild des Donatismus angeht, so haben wir den Eindruck, dass die Arbeit den derzeitigen Forschungsstand eher überzeugend und glaubwürdig zusammenfasst, als dass sie in einem zentralen und entscheidenden Punkt ein völlig neues Ergebnis vorlegt. Dies liegt übrigens nicht zuletzt daran, dass H. keine der von der jüngeren Forschung als echt anerkannten Quellen infrage stellt. Hervorzuheben ist vor allem, dass es dem Autor einerseits gelingt, das Selbstverständnis der Donatisten als Kirche der Heiligen und Märtyrer und die sich aus ihm ergebende Argumentation deutlich zu machen, dass er aber andererseits nicht davor zurückschreckt, auch sehr klar die Schwäche gerade auch ihrer historischen Argumentation zu charakterisieren (200, 208, 209, 236, 243 usw.). Zum Ergebnis der Konferenz von Karthago heißt es lapidar über die historische Argumentation der Donatisten, dass ihre Beweisführungen „vollständig missglückten“ (208). Im Übrigen heißt es von dieser „Konferenz von Karthago“, dass sie „auf der Grundlage der historischen Argumentation“ entschieden wurde (195). Die Arbeit bringt, wie bereits angemerkt, keine revolutionär neuen Ergebnisse, was aber nicht ausschließt, dass der Autor zu einer Reihe von seit Langem diskutierten Fragen durchaus bedenkenswerte neue Lösungsvorschläge macht, z. B. zur Datierung bzw. dem genaueren Sinn der sogenannten *preces*, also dem Text, der üblicherweise als Beleg dafür zitiert wird, dass die Donatisten selbst die Einmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten gefordert haben. Diese *preces* sind weder eine Fälschung, wie die ältere Forschung behauptete (Voelter, Seeck), noch sind sie vor dem römischen Konzil verfasst (Optatus), noch *danach* (Kriegbaum); sie sind nach Meinung des Autors vielmehr ein „Text aus dem unmittelbaren Vorfeld des römischen Konzils“, also nach der Entscheidung Konstantins, ein Konzil einzuberufen, aber vor der Einberufung des Konzils. Was ihren genaueren Sinn angeht, so handelt es sich nicht um einen formellen Antrag für einen Zivilprozess, sondern um ein „informelles Gesuch“. Mit anderen Worten: Die Donatisten bitten weder um ein Konzil noch um eine kaiserliche Entscheidung, sie protestieren vielmehr gegen die den „Caecilianisten“ gewährte Unterstützung und gehen nach wie vor davon aus, dass ihre eigene karthagische Entscheidung gegen Caecilian ausreicht und unumstößlich ist. Im Grunde ist es der Kaiser selbst, der die Initiative zum Vorgehen gegen die Donatisten ergreift (286–287). Auch bezüglich der auf Optatus I, 24–26 beruhenden „Brescia-Episode“ des Caecilian macht der Autor einen eigenen Lösungsvorschlag (312–317). In einem Exkurs zeigt H. außerdem, dass die von einigen Forschern vorgenommene Datierung des Konzils von Cirta auf den 4. oder 5. März 305 alles andere als sicher ist (355–361).

Für besonders hilfreich und nützlich halten wir die Ausführungen des Autors über die Quellensammlung Augustins. Sie umfasse bis zum Jahre 405 nur sieben Texte und werde danach noch um drei Texte erweitert. „Insgesamt verwendet Augustinus also lediglich zehn Quellen zur Ausgestaltung seiner historischen Argumentation“ (348). Der Autor rechnet damit, dass „Augustinus das Werk des Optatus ohne den vom Verfasser zusammengestellten Anhang kannte“ (349). Das Verhältnis der Quellensammlung des

Optatus zu der des Augustinus sieht H. folgendermaßen: „Abgesehen von den donatistischen Akten des Konzils von Karthago gab es nur vier Quellen, die Augustinus und Optatus gleichermaßen in Anspruch nahmen: Das Protokoll von Cirta, die *gesta apud Zenophilum*, die *acta purgationis Felicis* und die Akten des Konzils von Rom. Von keinem dieser Zeugnisse kann jedoch die Abhängigkeit Augustins von den Quellen des Optatus bewiesen werden“ (349). „Augustinus verließ sich auf jene Dokumente, die seine Mitstreiter und er selbst in den Archiven fanden. Bereits existierende Quellensammlungen zum Donatismus standen ihm nicht zur Verfügung“ (349). In diesem Zusammenhang weist H. auch die von vielen Forschern übernommene Annahme des französischen Dogmenhistorikers Duchesnes zurück, dass es ein „um 340 entstandenes und noch 411 verwendetes katholisches ‚Dossier des Donatismus‘ gegeben“ habe (349, Anmerkung 53). Es ist vielmehr so, dass Augustinus „Optatus von Mileve vor allem zum Beginn seiner Arbeit [nutzte], um die Zusammenhänge kennenzulernen. Er las jedoch auch die Werke der Gegner: Donatus, Tyconius und Parmenianus, später Petilianus und Cresconius sowie andere Donatisten, die mit ihren Traktaten an der Auseinandersetzung beteiligt waren. Sie führten Augustinus zu der Frage der *traditio* und damit zum Ursprung des Schismas. Sie forderten ihn heraus, die Geschichte für die Argumentation heranzuziehen und das donatistische Verständnis von Kirche mit historischen Argumenten zu widerlegen“ (349/50). – Nur an wenigen Stellen seiner Darlegungen möchte man ein kleines Fragezeichen anbringen, so, wenn der Autor in dem Bemühen, auch Augustins Gegner, Cresconius, gerecht zu werden, diesem im Grunde unterstellt, Rhetorik und Dialektik ebenso hoch zu schätzen wie Augustinus dies tue: „Auch er verurteilt Rhetorik und Dialektik lediglich dort, wo sie zur Verfälschung der Wahrheit missbraucht werden ...“ (68). Man kann dies aus Fairness zwar vermuten, beweisen kann man es aus der vorliegenden Quelle jedoch nicht. Aus ihr ergibt sich lediglich die einzigartige Hochschätzung Augustins für die genannte Kunst: „Denn niemals fürchtet die christliche Lehre diese Kunst, die man Dialektik nennt, welche nichts anderes lehrt als Folgerungen aufzuzeigen, entweder wahre aus wahren oder falsche aus falschen“ (Cresc. I, 20.25). Bisweilen geht H. sehr weit in seinem an sich begrüßenswerten Bemühen, auch auf die Schwächen in Augustins Beweisen hinzuweisen, so, wenn er meint, dass die in dem Protokoll von Cirta erhobenen Vorwürfe bei Lichte besehen eigentlich doch „dünn“ waren. „Laut Protokoll gestand die Verbrennung heiliger Schriften explizit nur Victor von Russicade, alle anderen lieferten profane Schriften aus oder entgingen anderweitig einer direkten Verantwortung“ (94). Angesichts der gerade auch vom Autor betonten rigoristischen Position vieler Donatisten trifft Augustins Dokument, denke ich, doch ins Volle. Augustins Argumentation bezüglich erneuter Synodalentscheidungen lapidar als „anachronistisch“ zu bezeichnen (105), kann auch nicht ganz befriedigen, denn zumindest außerhalb Afrikas gab es auch zur fraglichen Zeit de facto schon frühere Synodalurteile, die von späteren aufgehoben wurden. Man denke nur an Rom und Arles. Fragen kann man sich auch, ob das Schweigen des Emeritus im letzten Streit mit Augustinus ein „deutliches Zeichen mit hoher Symbolkraft“ war (226). Es war dies höchstens für solche Anhänger, die durch Argumente nicht mehr zu erreichen waren.

Nach Auskunft des Vorwortes wurde die vorliegende Arbeit von dem Marburger Altgeschichtler R. M. Errington angeregt und betreut, dann am Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaften der Philipps-Universität Marburg als Dissertation angenommen. Ich denke, jeder theologischen Fakultät gereichte eine solche Arbeit zu großer Ehre.
H.-J. SIEBEN S. J.

DAVID VON AUGSBURG, *Vom äußeren und inneren Menschen* (De compositione exterioris et interioris hominis), übersetzt und herausgegeben von *Marianne Schlosser* mit einer Einführung von P. *Cornelius Bohl* OFM. St. Ottilien: EOS-Verlag 2009. 276 S., ISBN 978-3-8306-7360-6.

Die Inhaberin des Lehrstuhls für Spiritualität der Universität Wien mit Wurzeln am Münchener Grabmann-Institut und ausgewiesen durch mehrere einschlägige Veröffentlichungen zur franziskanischen Spiritualität legt eine Übersetzung der Handreichung

zum geistlichen Leben des Franziskaners David von Augsburg (1200/10–1272) vor. David, Altersgenosse und einige Zeit *socius* Bertholds von Regensburg, hat die Anfänge franziskanischen Lebens in Deutschland mit geprägt. Sein umfangreiches Werk *De compositione* ist auf dem Höhepunkt seines Wirkens, vermutlich Ende der 40er-, Anfang der 50er-Jahre des 13. Jhdts., im Zusammenhang mit seinem Amt als Novizenmeister aus der Praxis heraus entstanden. Bereits die Editoren von Grottaferrata konnten 370 Textzeugen nachweisen. Sie sprechen für den Einfluss des Handbuchs, das vielfach dem großen Bonaventura zugeschrieben wurde und bis in unsere Zeit hinein gelesen wird, ja noch in den ersten Jahrzehnten des 20. Jhdts. seinen Platz in der Ausbildung der Novizen im Franziskanerorden hatte. – Ungebrochenes Interesse zeigen auch aktuelle Studien wie die von Barbara Faes de Mottoni („*Visioni e rivelazioni nel De exterioris et interioris hominis compositione* di Davide di Augsburg“). *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Ed. J. F. Meirinhos. Louvain-la-Neuve 2005, 255–267). – Frühzeitig wurde es in Volkssprachen übersetzt und erfuhr besondere Beliebtheit im niederländischen Raum, zumal im Zusammenhang der *devotio moderna*. Die Belege finden sich im ausführlichen Artikel von Kurt Ruh im Verfasserlexikon (vgl. die Literaturhinweise, Einführung, 29f.).

Die einleitenden Bemerkungen von P. *Cornelius Bohl* OFM geben eine Orientierung über Leben und Schriften Davids und seine Bedeutung für die Vermittlung spiritueller Tradition. Die Übersetzerin schickt einen Abschnitt „De compositione“ – Ein mittelalterliches Handbuch zur Persönlichkeitsbildung“ voraus, in dem sie über den Titel reflektiert und nach einer Inhaltsangabe des Werkes über ihre Übersetzung und die Quellenangaben Rechenschaft gibt. *Marianne Schlosser* rechtfertigt die Kürzung oder Auslassung von Passagen, die eine Wiederholung von bereits vorher Dargelegtem darstellen oder für moderne Leser mühsame Längen beinhalten. Die Quellennachweise gehen weit über die der nach wie vor gültigen kritischen Edition der Franziskaner hinaus, erschienen Quaracchi 1899, deren Text der Übersetzung zugrunde liegt. Bereits 1902 erschien übrigens in Brixen eine Übersetzung von P. Thomas Villanova mit dem Titel „Wegweiser zur christlichen Vollkommenheit“.

Der Titel „Vom äußeren und inneren Menschen“ scheint nicht ganz glücklich gewählt. Sowohl *Cornelius Bohl* als auch *Marianne Schlosser* sprechen von einem ‚Handbuch der Persönlichkeitsbildung‘ (17 und 31). Es geht David um die Entwicklung eines geistlichen Entwurfes, der alle Lebensbereiche gestaltet. Schon das erste Buch, das dem „äußeren“ Menschen gewidmet ist, betrifft das ‚innere‘ Leben mit der Beobachtung des Gehorsams, der Gewissenhaftigkeit beim Gottesdienst oder dem Fortschreiten in der Tugend. Dagegen kommt der Gesichtspunkt der *compositio*, der ‚Formung‘, ‚Ordnung‘ im Titel gar nicht vor. Es stellt sich auch die Frage, ob der Titel der lateinischen Edition original ist oder von den Editoren aus den Überschriften der einzelnen Teile erschlossen wurde. In Anklang an die Erklärungen in der Einleitung wäre also bei der Formulierung des Titels ein Schritt weiter möglich gewesen; ein Vorschlag wäre ‚Anleitung zu Selbstbildung und geistlichem Leben‘.

Die auch stilistisch anspruchsvolle Übersetzung wird einem breiteren Publikum den Zugang zu einem beachtenswerten und nicht zuletzt sprachlich und literarisch interessanten Werk erschließen und durch die weiterführende Aufarbeitung der Quellen der Forschung einen wichtigen Anstoß geben.

M. PÖRNACHER

ERNST, STEPHAN, *Anselm von Canterbury* (Zugänge zum Denken des Mittelalters; Band 6). Münster: Aschendorff 2011. 167 S., ISBN 978-3-402-15672-8.

Aus der Fülle der auch in den letzten Jahren immer noch anwachsenden Anselm-Literatur ragt dieses Büchlein heraus: nicht als Forschungsbeitrag, der neue Einsichten oder Interpretationen vermittelt, sondern als vorzüglich gelungenes „Hilfsmittel“ (9), das – auf dem letzten Stand der Forschung – als *Einleitung* in Leben und Werk Anselm von Canterburys selbstständige Studien anregen möchte. Dazu wird im ersten Kap. ein kurzer Überblick über das Leben Anselms sowie seine charakteristische Methode („*sola ratione*“, „*rationibus necessariis*“) gegeben. Im zweiten Kap. folgt eine bei aller Kürze doch detaillierte und didaktisch äußerst klare und verständliche Inhaltsangabe fast aller

Werke Anselms. Im dritten Kap. werden drei zentrale Faktoren der Wirkungsgeschichte des „Vaters der Scholastik“ skizziert: das „Schicksal“ des ontologischen Gottesbeweises in der neueren Philosophie, die „rectitudo propter se servata“ als Grundprinzip ethischen Verhaltens (in dem sich die neuzeitliche Idee von der Autonomie der sittlichen Vernunft vorweg entwirft) und schließlich die umstrittene „Satisfaktionstheorie“. Das vierte Kap. bringt eine Reihe von ausgewählten Texten Anselms. Ein aufgeschlüsseltes Literaturverzeichnis beschließt das Büchlein.

Auf zwei Punkte sei besonders hingewiesen: 1.) Einer der gelungensten Abschnitte dürfte der über die Methode Anselms und das genaue Verständnis der „rationes necessariae“ (23–29) sein mit dem Fazit: Die „Bestimmtheit durch Gott (Theonomie), aufgrund deren sich die Vernunft erst dort wahrhaft als Vernunft vollzieht, wo sie sich für Gott öffnet, ist die Ermöglichung und Legitimation jener radikalen Autonomie der Vernunft in Bezug auf den Glauben, die in Anselms Programm des ‚sola ratione‘ zum Ausdruck kommt“ (27f.). 2.) Nicht so klar dagegen ist die Rekonstruktion der Argumentation Anselms in „Cur Deus homo“. Zwar wird in einer Anmerkung (!) darauf hingewiesen, dass der Begriff „Ehre“ erst „vor dem Hintergrund des mittelalterlichen Lehnswesen wirklich verständlich wird“ (102). Doch dass die auf diesem zentralen Schlüsselbegriff basierende Argumentation Anselms nur (!) auf dem damaligen soziologischen Hintergrund Konsistenz hat, wird m. E. zu wenig deutlich. Es ist eben nicht von ungefähr, dass seit dem Reichstag auf den Ronkalischen Feldern (1158), wo Juristen des Römischen Rechts aus der Schule von Bologna hinzugezogen wurden und römischem Verfassungsrecht zum Durchbruch verhelfen, das bisher geltende germanische Lehnrecht allmählich verfiel und damit auch – greifbar etwa bei Thomas von Aquin – die anselmische Begründung für die „Gnade der satisfactio“ nicht mehr einsichtig war. Ebenso verlor dadurch auch die These Anselms ihre Plausibilität, dass, „wenn die Menschheit sich nach dem Fall wieder erhebt, sie sich aus sich heraus erheben und aufrichten muss“ (CDH II,8). Für mich ist dies ein „Spitzensatz“ der Theologiegeschichte, der im vorliegenden Werk leider nirgendwo auftaucht – weder in den Ausführungen des Verf.s noch in der Textauswahl. Dennoch: Das vorliegende Büchlein ist in seiner Klarheit und didaktischen Durchsichtigkeit sehr lesens- und unbedingt empfehlenswert.

G. GRESHAKE

HSIA, R. PO-CHIA, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610*. Oxford: Oxford University Press 2010. 359 S. ISBN 978-0-19-959225-8.

Unter den Publikationen des „Ricci-Jahres“ 2010 ist diese vielleicht die wissenschaftlich am weitesten führende. Ihr Vorteil liegt darin, dass sie gerade auch chinesische Quellen auswertet und dadurch neue Seiten des Werdegangs, der Erfolge und auch der Hintergründe der missionarischen Optionen von Matteo Ricci (= R.) beleuchtet. Dazu gehört z. B., dass die Madonna mit dem Kind, deren Bild R. in Zhaoqing zeigte, mit der (männlichen Nachwuchs bringenden) buddhistischen Göttin Guanyin verwechselt wurde, was den Jesuiten die Protektion des Mandarins Wang Pan (der selbst männlichen Nachwuchs ersehnte und schließlich erhielt) einbrachte (88f.). Das personelle chinesische Umfeld R.s, aber auch die Städte und ihr damaliges Aussehen (z. B. das eher staubige und schmutzige Beijing: 172f.) werden ausführlich und anschaulich dargestellt.

So ergibt sich vor allem, dass die zentralen missionarischen Entscheidungen R.s nicht einfach global durch die „Großwetterlage“, also die Gesamtsituation Chinas, sondern wesentlich durch örtliche Konstellationen und Kontakte bedingt waren. Dies gilt vor allem für die Wandlung „vom Mönch zum Gelehrten“ und für die Entscheidung für den Konfuzianismus (statt des Buddhismus) als Anknüpfungspunkt. R. und sein anfänglicher Gefährte Michele Ruggieri (dessen bisher nicht immer gewürdigte Pionier-Rolle hier stärker betont wird) wurden zunächst als „Mönche von Indien“ bzw. als Boten einer neuen Schule des Buddhismus angesehen (80, 92f., 96), bis dahin, dass eine von R. verfasste und vom Papst abzuschickende diplomatische Note an den chinesischen Kaiser so tat, als wenn der Papst in Indien wohnte (109). Die Abkehr von dieser Rolle bereitete sich zwar bei R. seit 1589 vor; Schlüsselmoment war dann aber im Februar 1592 der Besuch R.s in Nanxiang (136). Noch entscheidender sind die Jahre in Nanchang 1595–98, in denen R. nach einer langen, mühsamen Anlaufzeit erste Erfolgserlebnisse hatte

und „in die inneren Korridore der Ming-Gesellschaft“ eintrat (141). Jetzt geschieht eine klare Distanzierung von der „Mönchs-Rolle“ (143). Angezogen wurde R. hier durch die Atmosphäre konfuzianischer Gelehrsamkeit bei einer Schicht, die, meist ohne administrative Verantwortung, politisch kaltgestellt war, aber von Landbesitz und Stipendien lebte (153f.) und so Zeit für gelehrte Konversationen und Beschäftigungen hatte. Speziell die Gespräche R.s mit Zhang Huang, einem Exponenten jener Schule des Konfuzianismus, die jeden Synkretismus mit buddhistischen und taoistischen Ideen ablehnte (was ja durchaus nicht für alle Konfuzianer galt!) waren hier wichtig und sind insbesondere in das Werk R.s „Tianzhu shiyi“ (Die wahre Lehre vom Herrn des Himmels) eingeflossen (158–163). Andere wichtige Kommunikationen mit verschiedenen Gruppen, die sich ebenfalls in den Dialogen dieses Werkes spiegeln, spielten sich in der Nanjing-Phase ab (179–199). In Beijing, wo R. seit 1601 wirkte und das er in den folgenden neun Jahren bis zu seinem Tode nicht mehr verließ, war u. a. Xu Guangqi, der höchste Mandarin, der Christ wurde, eine wichtige Hilfe, gerade für die Übersetzung westlicher Wissenschaft. R. und Xu „personifizierten die christlich-konfuzianische Synthese“ (253).

Ein abschließender Epilog (287–308) behandelt die Wirkungsgeschichte R.s bis in unsere Tage. Hilfreich ist eine Reihe von Karten, vor allem von chinesischen Städten, von Photos, z. T. durch den Autor, und von bunten Abbildungen (zwischen S. 176 und 177), die u. a. Rom, Lissabon und Goa zur Zeit R.s sowie die berühmte Weltkarte R.s zeigen.

Die Gliederung ist zeitlich und damit zugleich örtlich, d. h., sie stellt Leben und Wirken R.s in den verschiedenen Phasen und Orten (Macao, Zhaoqing, Shaozhou, Nanchang, Nanjing, Beijing) dar, und dies immer mit ausgiebiger Zitation der Quellen. Sowohl das missionarische Selbstverständnis R.s wie auch Urteile über ihn von chinesischer Seite (z. B. 193, 200) treten immer wieder hervor. Die zeitliche Gliederung bedingt den Vorteil, aber auch die Begrenzung der Darstellung. Sie gibt einen vorzüglichen Einblick in die Genese der Missionsmethode R.s und ihre Konditionierung durch die Personen, die er traf. Nicht alle Themen freilich erfahren dadurch eine zusammenfassende Darstellung, die ihrer Bedeutung entspricht. Sehr wohl ist dies der Fall für das Hauptwerk R.s über „die wahre Lehre vom Herrn des Himmels“ und auch generell für die Wirkung R.s auf die chinesische Naturwissenschaft, die, weithin im Anschluss an die Forschungen Needhams (1958), in ihrer Bedeutung, aber auch zeitbedingten Relativität herausgestellt wird (181–188). Aber zu der berühmten „Mappamondi“ (Weltkarte) R.s, die nach seinem eigenen Zeugnis mehr als alles andere dazu beitrug, unter gebildeten Chinesen Interesse für das Christentum zu wecken, erfährt man zwar manches über ihre verschiedenen Editionen; man möchte jedoch etwas Eingehenderes über ihre Eigenart und ihre Bedeutung für das chinesische Weltbild wissen. Auch vermisst man eine Darstellung der Einstellung R.s zur Ahnenverehrung, die ja für den Ritenstreit bedeutsam wurde. – Falsch ist die Behauptung des Verbots von Bibelübersetzungen in die Volkssprache durch das Konzil von Trient (258). Ein solches Verbot gab es zwar in einigen Ländern; es wurde auch im Konzil vorgeschlagen, jedoch abgelehnt. Es haben nach Trient auch viele Jesuiten vollständige Bibelübersetzungen besorgt, so 1626 die erste vollständige ungarische Bibel. Wenn R. hier gegenüber dem einschlägigen Wunsch chinesischer Gelehrter hinhaltend reagierte, dann hatte dies andere Gründe, jedenfalls nicht ursächlich ein Verbot durch das Konzil.

KL. SCHATZ S.J.

MOLL, HELMUT (HG.), *Zeugen für Christus*. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. 5., erweiterte und aktualisierte Auflage. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2010. 2 Bände, 1623 S., ISBN 978-3-506-75778-4.

Die erste und die (erweiterte) 4. Auflage dieses Werkes sind bereits vom Rez. in dieser Zeitschrift besprochen worden (ThPh 75 [2000], 596–600; 82 [2007], 298–300). Die Würdigung der Leistung und auch die kritischen Bemerkungen hält der Rez. auch hier fest. Neu sind in dieser Auflage nicht weniger als 76 Namen, die seit 2007 ermittelt wurden und zu den bisherigen 819 deutschen Märtyrern des 20. Jhdts. hinzukommen. Wie auch schon die seit 2001 neu Ermittelten, die in der 4. Auflage von 2006 hinzuka-

men, sind sie am Ende eingefügt, sodass – was zwar nicht für die himmlische Anrufung, wohl aber wissenschaftlich für Zitationen wichtig ist –, die Paginierung der früheren nicht durcheinandergerät.

Von diesen 76 Neuen sind 26 (zwölf Priester und Ordensleute und 14 Laien) „aus der Zeit des Nationalsozialismus“. Dies heißt genauer (wie auch schon bei den früheren Auflagen angemerkt): aus der Zeit bis zur deutschen Kapitulation. Eigentliche Opfer des NS sind 18 von diesen 26, die anderen acht meist Opfer des sowjetischen Einmarsches, die auf ihrem Posten blieben, weil sie ihre Gläubigen nicht verlassen wollten. Zu den Opfern des NS gehören ein Judenhelfer, Dr. Richard Bittmann (1414–1417), der eine Jüdin in seine Wohnung aufgenommen hatte, ferner drei Deserteure bzw. Verweigerer des Wehrdienstes, nämlich der Salvatorianer Br. Johannes Savelsberg (1399–1403), ferner Richard Reitsamer (1433–1435) und Ernst Volkmann (1439–1443). Etwas problematisch erscheint die Aufnahme von konvertierten Juden, die meist nach dem Protest der niederländischen Bischöfe deportiert wurden und in Auschwitz umkamen (so die Familie Bing: 1410–1414; die Ärztin Selma Elisabeth Graf: 1417–1421; Marianne Hertz: 1421; Hans Menkel: 1425–1429). Sie wurden doch als Juden und nicht als Katholiken umgebracht; und der ganz spezielle Präzedenzfall Edith Stein dürfte nicht generalisiert werden, um nicht dem Vorwurf der „Vereinnahmung“ Vorschub zu geben. Zum christlichen Martyriumsbegriff gehört eben nicht nur, „Opfer“ zu sein, sondern auch das in irgendeiner Weise belegbare freiwillige Glaubenszeugnis bis zum Tod. Von den übrigen 50 sind 37 Opfer des Kommunismus, ferner neun „Reinheitsmartyrien“ gegen Ende des Zweiten Weltkrieges, drei Blutzegen aus den Missionsgebieten und einer aus den USA (der Franziskanerpater Leo Heinrichs, 1908 in Denver von einem Kirchenhasser umgebracht).

Auch in dieser Auflage sind die einzelnen Lebensläufe sorgfältig recherchiert und mit umfangreichen Quellen- und Literaturbelegen versehen. Als wissenschaftliche Quelle ist die Sammlung unverzichtbar, auch wenn man in Einzelfällen, was die Bewertung nach den strengen Kriterien des „Martyriums“ angeht, zu einem anderen Ergebnis kommen mag.

KL. SCHATZ S. J.

HUMMEL, KARL-JOSEPH / KISSNER, MICHAEL (HGG.), *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2009. 309 S., ISBN 978-3-506-77071-4.

Bei der Überfülle von Publikationen über katholische Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus (= NS) bedarf es, um überhaupt noch Interesse zu wecken, der präzisen Angabe, was ein Buch Spezifisches und Neues bringt. Im konkreten Falle ist es die „Momentaufnahme des aktuellen Standes der Debatte im Jahr 2009“ (Vorwort, 9). Es handelt sich also um eine Einführung in die wissenschaftlichen (und publizistischen) Diskussionen im Grunde von 1945 an, wobei die Verf. sehr kontroverse Stimmen zu Wort kommen lassen, aber auch ihre eigene Position nicht verschweigen. Die Schrift ist dem Nestor der katholischen Zeitgeschichtsforschung, Konrad Repgen, zu seinem 85. Geburtstag gewidmet.

Sieben Autoren behandeln in zwei einführenden und neun Spezialthemen gewidmeten Artikeln die wichtigsten Themen und Probleme, die gerade in den letzten Jahrzehnten immer wieder diskutiert worden sind. Der erste einleitende Artikel von *Michael Kissener* („Katholiken im Dritten Reich: eine historische Einführung“, 13–35) bietet bereits sowohl einen Überblick über die Entwicklung selbst wie in die sich daran zündenden Kontroversen, die dann in den Einzelbeiträgen des Bds. behandelt werden. *Christoph Kösters* („Katholiken im Dritten Reich: eine wissenschafts- und forschungsgeschichtliche Einführung“, 37–59) zeigt anschließend auf, wie nach dem Krieg die Etappen zeitgeschichtlicher Auseinandersetzung immer in engstem Zusammenhang sowohl mit den gesellschaftlichen wie innerkirchlichen Wandlungsprozessen stehen, wobei die beiden Hauptzäsuren zu Beginn der 1960er- und 1980er-Jahre liegen.

Es folgen die einzelnen Kontroversen und Debatten. Sie beginnen mit der Ideologie. *Wolfgang Altgeld* („Rassistische Ideologie und völkische Religiosität“, 63–82) verweist nicht zuletzt auf die Wurzeln „neuheidnisch“-religiöser Elemente, deren sich der NS

bediente, in den ideologischen Strömungen des 19. Jhdts., was auch die katholische Reaktionsweise verständlicher machte (81). Der NS präsentierte sich hier eben auch als Erbe des Anti-Ultramontanismus. – Der Beitrag von *Martin Stickler* („Kollaboration oder weltanschauliche Distanz? Katholische Kirche und NS-Staat“, 83–99) ist vorrangig der Diskussion um das Reichskonkordat und ihren Ergebnissen gewidmet. Wichtig erscheint mir der Hinweis: „Die Aufstiegserfahrungen der letzten Jahrzehnte machten es scheinbar notwendig, sich der nationalen Verantwortung nicht zu entziehen bzw. sich in die Pflicht nehmen zu lassen, wenn die neuen Machthaber, deren Partei man immerhin bekämpft hatte, dennoch Kooperationswilligkeit signalisierten; eine Ablehnung dieser Offerte schien all das in den vergangenen Jahrzehnten Erreichte zu gefährden“ (88). Man könnte den Bogen wohl noch weiter spannen. Seit dem Ende des Kulturkampfes, d. h. seit etwa 1890, war in den führenden Kreisen des deutschen Katholizismus auf verschiedenen Ebenen, politisch und sozial wie kulturell, ein „nationaler Integrationswille“ mächtig, der, durch den anti-modernistischen Integralismus nur vorübergehend aufgehoben, in keinem Falle mehr ins „konfessionelle Ghetto“ zurückwollte. Dieser Integrationswille schien nun gefährdet; und das Gefährliche und Neuartige des totalitären Staates wurde dabei übersehen. – Die Problematik und die Dilemmata, mit denen die deutschen Bischöfe konfrontiert waren, werden in dem Beitrag von *Karl-Joseph Hummel* („Die deutschen Bischöfe: Seelsorge und Politik“, 101–124) deutlich. Größe wie Grenzen lagen „in der Verteidigung der Volkskirche als sozialer Realität in Deutschland – nicht in der Präsentation der Kirche als moralischer oder politischer Institution“ (123). – Das Thema „Die Kirche und die Juden“ behandelt *Thomas Brechenmacher* (125–143). Es steht in der Spannung zwischen der grundsätzlichen Ablehnung eines rassistischen Antisemitismus einerseits, der Tradition des christlichen Antijudaismus (bzw. päpstlich der „doppelten Schutzherrschaft“) und der dadurch gegebenen Ambivalenz andererseits. Dass freilich, wie der Autor meint, Papst Pius XII. die jesuitischen Entwürfe zur Anti-Rassismus-Enzyklika deshalb verwarf, weil sie zwar „rassistische Positionen ... zu verwerfen, aber religiös antijudaistische Verurteilungen unerschwerlich zu rechtfertigen [suchten]“ (131), scheint mir angesichts des Fehlens von Quellenbelegen doch zu gewagt. Im Übrigen bietet der Beitrag einen guten Überblick über die diplomatischen Demarchen und Hilfsmaßnahmen des Heiligen Stuhls. Wohl realistisch schätzt er die Zahl der wesentlich auch durch kirchliche Hilfe geretteten Juden (gegenüber der abenteuerlichen und allzu oft katholischerseits unkritisch übernommenen Zahl von bis zu 860.000 bei Pinchas Lapide) auf einen Mittelwert um die 100.000 (142). „Lautes und möglicherweise kontraproduktives Sprechen wurde, nach stets reichlicher Überlegung der Beteiligten, zugunsten konkreter Hilfsmaßnahmen im Zweifelsfall zurückgestellt“ (143). – Das sehr komplexe Thema „Katholisches Milieu und Nationalsozialismus“ stellt *Christoph Kösters* (145–165) in den Kontext der „Modernisierungsdebatten“ der letzten Jahrzehnte. Versteht man das „katholische Milieu“ als homogene und monolithische Größe, andererseits die „Moderne“ als ebenso eindeutig, dann neigt man dazu, die weltanschauliche Resistenz des katholischen Milieus gegen den NS als integralen Teil seiner Anti-Säkularisierungs-Haltung und andererseits als rein defensive „Selbstbehauptung“ zu deuten. Bei einer solchen Deutung wird jedoch der totalitäre Charakter der nationalsozialistischen Religionspolitik nicht beachtet. Insgesamt kommt man zu einer Vielzahl von Konfliktmomenten, die nicht auf „anti-moderne“ Abwehr reduzierbar sind. Die „Affinitätsthese“ von Katholizismus und NS (E.-W. Böckenförde) kann sich partiell auf Einzelmomente stützen, ist jedoch pauschal unberechtigt (162). – Auf den viel diskutierten „Widerstands“-Begriff geht dann *Michael Kießner* ein („Ist ‚Widerstand‘ nicht ‚das richtige Wort‘?“, 167–178) und kommt im Wesentlichen zu dem differenzierten und gestuften Widerstandsmodell von Gotto, Reppen und Hockerts (173 f.), wobei er vor allem Wert darauf legt, dass bei den im Einzelnen sehr unterschiedlichen Formen katholischen „Widerstandes“ Motivationskraft und Wertorientierung im katholischen Glauben lagen. – *Thomas Brechenmacher* geht in seinem Beitrag „Der Papst und der Zweite Weltkrieg“ (179–195) nicht mehr auf das vorher von ihm behandelte Thema der Juden ein, wohl jedoch auch auf das neuralgische Thema der vatikanischen Fluchthilfe für ehemalige Nazis nach dem Krieg (191–194). „In von Fall zu Fall unterschiedlichen Dosierungen wirkte eine Mischung aus Überforderung, Gut-

gläubigkeit, falsch verstandener christlicher Nächstenliebe, vermeintlicher katholischer und antikommunistischer Solidarität ...“ (193). Aber gerade weil die Hilfsmaßnahmen und -ersuchen für den Vatikan zentral nicht mehr koordinierbar und kontrollierbar waren, waren auch wesentlich problematischere Fälle möglich – wie der des kroatischen Priesters Draganovic, mit dessen Hilfe ein Großteil der Ustascha-Führung nach Argentinien emigrierte, oder von Bischof Hudal, dessen Ehrbegriff es genügte, „deutschen und obendrein vom Kommunismus verfolgten Wehrmachtsoffizieren aus einer prekären Lage helfen zu können“ (194). – Das erst im letzten Jahrzehnt eingehender von katholischer Seite erforschte Thema „Deutsche Katholiken im Zweiten Weltkrieg“ behandelt *Annette Mertens* (197–215). Der bedrückendste Aspekt ist dabei die Irreleitung höchster spiritueller Ideale, der dunkelste Punkt: Feldebischof Rarkowski, dessen Ernennung zum Bischof bis heute unverständlich ist (210).

Der abschließende Beitrag von *Hummel* „Umgang mit der Vergangenheit: Die Schulddiskussion“ (217–235) bietet praktisch einen Überblick über die Phasen der Diskussion nach dem Krieg. Hier möchte der Rez. freilich eine wichtige Ergänzung anbringen. Zutreffend ist, dass die Erklärung der Fuldaer Bischofskonferenz vom 23.08.1945 („Viele, ... auch aus unseren Reihen“ hätten sich schuldig gemacht) durchaus ein deutliches Schuldbekenntnis (zwar nicht „der Kirche“, jedoch der „Katholiken“) enthält (219f.). Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass sich hier Preysing mit seinem Entwurf durchsetzte, anstelle einer ersten Vorlage von Frings, die praktisch ganz auf Exkulpation der Katholiken abgestellt war. Diese Tatsache scheint wichtig, weil in ihr auch die innere Spannung und Pluralität katholischer „Vergangenheitsbewältigungen“ schon gleich nach dem Krieg zum Ausdruck kommt.

„Kirche im Bild – Historische Photos als Mittel der Irreführung“ – in diesem Kap. (239–256) stellt *Hummel* einige immer wieder in seriösen und weniger seriösen Werken reproduzierte Bilder vor, die zu falschen Rückschlüssen verleitet haben. Ganz am Schluss, nach dem Literaturverzeichnis und Register, finden sich die bekannten Karten zu (umgekehrt proportionalem) Katholiken- und nationalsozialistischem Stimmenanteil der deutschen Wahlkreise 1932/33 (312–317).

Der Sammelbd. ist jedenfalls sehr geeignet, einen Einblick in die Diskussionsdiskussionen des letzten halben Jhdts. zu gewähren, vermittelt aber auch immer die nötigen Basisinformationen und eignet sich deshalb auch als Erstlektüre. Seltsam empfindet der Kirchenhistoriker freilich, wenn er in einem wissenschaftlich hochstehenden Werk das übliche vulgäre Missverständnis von „societas perfecta“ vorfindet (230: „Abschied von der Vorstellung der Kirche als societas perfecta“). Dieser traditionelle Begriff ist doch ein rechtsphilosophischer; es geht in ihm um die Autonomie der Kirche vom Staat (der gleichfalls als „societas perfecta“ gilt!) und nicht um moralische Perfektion. KL. SCHATZ S. J.

FISCHER, HERMANN, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer 2002. 390 S., ISBN 3-17-015754-X.

Eben war das 20. Jhd. zu Ende gegangen, da hat es der Verf. (= F.) unternommen, auf die Personen und auf die Bewegungen, die es in dieser Zeitspanne gegeben hat, zurückzublicken und sie darzustellen. Die Reihe der Theologen, an deren Wirken und Werk F. erinnert, weist eine große Zahl wahrhaft illustrierter Namen auf. Nur einige seien genannt: Karl Barth, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Paul Althaus, Emanuel Hirsch, Werner Elert, Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann, Gerhard Ebeling, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel. Sie alle lebten im deutschsprachigen Raum, auf den sich der Verf. bei der Darstellung der Geschichte der protestantischen Theologie beschränkt hat. Paul Tillich wäre noch zu nennen; er hat einen erheblichen Teil seiner Tätigkeit in den USA ausgeübt. Alle anderen lebten und wirkten, wie bereits angemerkt, in Deutschland und in der Schweiz. Hier hat sich die protestantische Theologie so fruchtbar und folgenreich entfaltet wie sonst wohl nirgends. Bedeutende, nicht selten sehr umfangreiche Werke wurden erarbeitet und veröffentlicht. Man denke an die „Kirchliche Dogmatik“ von Karl Barth, an Emanuel Hirschs „Geschichte der neuern evangelischen Theologie“, an Gerhard Ebelings „Dogmatik des christlichen Glaubens“. Zahlreiche weitere Werke erheblichen Um-

fangs und nachhaltiger Bedeutung könnten diese Liste ergänzen. Die protestantische Theologie stellte sich im 20. Jhd. als ein wahrhaft eindrucksvolles „Unternehmen“ dar. Zwei Linien, die sich durch ihre Darstellung hindurchziehen, seien genannt: Die eine betrifft die konstitutive Sensibilität der Theologen für die jeweilige Zeit. Sie enthielt in all ihren Phasen gewaltige Herausforderungen: der Erste Weltkrieg, die nationalsozialistische Herrschaft, die Neuanfänge nach dem Zweiten Weltkrieg, die Zeit des ausgehenden 20. Jhdts. Die protestantischen Theologen, so spürt man, dachten und sprachen nicht in einem abstrakt-luftleeren Raum, sondern im Austausch mit den jeweiligen Situationen, die immer wieder neue Fragen aufwarfen und nach Antworten verlangten. Die zweite Linie, die die Geschichte der protestantischen Theologie und ihre Darstellung kennzeichnet, hat mit der Zugehörigkeit der Theologen und ihrer Entwürfe zu den konfessionell bestimmten Traditionen zu tun. Die einen repräsentieren reformiertes, die anderen lutherisches Denken. Immer wieder ging es um die Frage, was es mit der Lehre von Gesetz und Evangelium und mit dem Ort und der Rolle einer natürlichen Theologie auf sich hat. In diesem Zusammenhang spielte auch immer wieder der Dialog mit den Philosophien der Zeit eine Rolle. So ist beispielsweise Bultmanns Denken auch im Gespräch mit Martin Heidegger entwickelt worden. Blickt man auf die Darstellung der Geschichte der protestantischen Theologie, wie der Verf. sie dargelegt hat, zurück, so fällt die überragende Rolle Karl Barths auf. Daher ist es verständlich, dass F. immer wieder auf sie zurückkommt und ihr mehrere Kap. widmet.

Was F. in diesem Bd. vorlegt, liest sich einerseits wie eine bewegte fortlaufende Geschichte, die sich aus der Interaktion von Personen und Situationen und Traditionen sowie aus der intellektuellen Kraft der Theologen durch das Jhd. zieht, und andererseits wie ein Nachschlagewerk, das viele Informationen über die Inhalte von Werken und über die Umstände ihrer Abfassung bereithält. Dies ist gedanklich und sprachlich eindrucksvoll gut gelungen.

Dass die protestantische Theologie vielleicht hier und da auch einmal einen Impuls aus dem Bereich der ihr ja parallel verlaufenden katholischen Theologie empfangen hat, bleibt weitgehend unerörtert. Ist das ein Hinweis darauf, dass es bei den protestantischen Theologen auch nur selten ein offenes Auge oder Ohr für das, was sich dort abspielte, gab? Immerhin hat ja doch – beispielsweise – Karl Barth ein langjähriges Gespräch mit seinem Baseler Nachbarn Hans Urs von Balthasar geführt und sicherlich daraus auch einige Anregungen für sein eigenes Denken empfangen.

Der Autor hat seinem Buch jedoch ein weiteres Kap. hinzugefügt, das die Beziehungen zur katholischen Kirche und ihrer Theologie nun doch engagiert thematisiert: Es handelt sich um das VIII. Kap. „Die ökumenische Debattenlage am Ende des Jahrhunderts“ (272–304). Am Ende des 20. Jhdts., am 31. Oktober 1999, wurde bekanntlich die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ unterzeichnet. Die Unterzeichner waren hohe Repräsentanten einerseits des Lutherischen Weltbundes, andererseits der römisch-katholischen Kirche. Der Verf. erinnert an die längere Vorgeschichte dieses Ereignisses, dann aber auch an das Ringen, das der Unterzeichnung vorausging. Man erinnert sich: Im Blick auf die „Gemeinsame Erklärung“ veröffentlichten viele evangelische Theologen aus Deutschland eine Erklärung, in der sie sich von dieser Erklärung distanzieren. F. hält diese Theologenposition für gerechtfertigt und begründet dies in aller Ausführlichkeit. Als katholischer Christ und Theologe liest man diesen Abschnitt nicht ohne Schmerz; denn der Verf. entfaltet eine Position, die eine Unüberwindlichkeit einer Fundamentaldifferenz zwischen der katholischen Kirche und ihrer Theologie und der protestantischen Kirche und ihrer Theologie voraussetzt. Diese Fundamentaldifferenz wird – neuzeitlich und beispielsweise mit Schleiermacher – als Kirche der Freiheit hier und Kirche des Gehorsams den Hierarchen gegenüber dort konkretisiert. Und dann wird für den Bereich der katholischen Kirche an zahlreiche konziliare und papale Entscheidungen erinnert, die der Durchsetzung eines solchen Kirchenkonzepts gedient haben und weiterhin dienen. Was F. als katholisches Kirchenkonzept wahrnimmt und als unannehmbar bezeichnet, ist das Ergebnis einer Abstraktion und Reduktion. Es wäre m.E. richtiger gewesen, das sakramentale Kirchenbild, das in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils gezeich-

net wird und auch schon in den Dekreten des Konzils von Trient angelegt war, in den Blick zu nehmen und dann zu fragen, wie sich dieses katholische Konzept zu protestantischen Sichtweisen verhält. Es sei hier auch daran erinnert, dass schon das Konzil von Trient im Dekret „De iustificatione“, Abs. 7, als katholisches *Distinctivum* formuliert hat, dass Gottes rechtfertigende Gnade dem Menschen „baptismo fidei“ zuteil werde. Die Taufe steht hier für die Begründung der Kirchengliedschaft. Und daraus folgt, dass dem reformatorischen „durch den Glauben allein“ katholischerseits ein „durch den Vollzug der Kirchengemeinschaft“ gegenübersteht. Dieser in Trient gesetzte Akzent wurde schon in der „Gemeinsamen Erklärung“ nicht beachtet. In den Ausführungen des Verf.s zur aktuellen „ökumenischen Debattenlage“ kommt er ebenfalls nicht vor. Es wäre wohl einer eigenen Bemühung wert, die „Kirche der Freiheit“ und die „Kirche als *Communio*“, die eine sakramentale und dann auch ins Mit-einander von Gläubigen und Bischof sich gliedernde Gemeinschaft ist, noch einmal neu und unbefangen aufeinander zu beziehen. Man kann nur hoffen, dass die Sichtweise des Verf.s in diesem der Ökumene gewidmeten Kap. nicht das letzte Wort zur Beziehung von protestantischer und der katholischer Kirche ist. W. LÖSER S.J.

3. Systematische Theologie

KASPER, WALTER KARDINAL, *Katholische Kirche*. Wesen. Wirklichkeit. Sendung. Freiburg i. Br.: Herder 2011. 586 S., ISBN 978-3-451-30499-6.

Dies ist ein sehr wichtiges Buch, geschrieben und veröffentlicht zur rechten Zeit. Sein Autor (= K.) ist prominent: Professor der Theologie, Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Kardinal der römisch-katholischen Kirche – und er ist kompetent: K. beherrscht den Stoff, den er darlegt, er schreibt klar, flüssig, leicht lesbar. Der Autor schöpft aus dem Vollen; sein Buch trägt persönliche Züge und ist gleichzeitig sachlich gehalten. Was der Verf. darbietet, ist zu weiten Teilen biblische und geschichtliche Information. Und doch bezieht er auch in allen Fragen, die gesellschaftlich und kirchlich heute bisweilen in heftigen Formen diskutiert werden, in einfacher und klarer Weise Position. So ist das Buch durch eine große Aktualität bestimmt. Es ist ein Buch, das Seite für Seite ein „*Sentire in et cum Ecclesia*“ atmet. Dabei meint hier „*Ecclesia*“ die katholische Kirche. Gleichzeitig ist alles, was K. ausführt, von einer stark ökumenischen Sensibilität geprägt. Sachlichkeit und Gründlichkeit und Nüchternheit – sie alle gründend in einer tiefen und langen Verbundenheit und Vertrautheit mit der Kirche, kennzeichnen alle Darlegungen. Gerade darin ist dann auch ihre Zukunftsträchtigkeit begründet. Wer sich den Ausführungen des Verf.s öffnet, wird reich beschenkt mit Information und Inspiration. Vielleicht erfährt er eine neue Ermutigung, seiner Kirche verbunden zu bleiben und sich für sie einzusetzen, auch in diesen Zeiten, die so viele neue Herausforderungen für die Christen mit sich bringen.

Die ersten Seiten tragen die Überschrift „Kirche – schwarz, aber schön“. Das ist ein Motiv aus der Kirchenvätertheologie, das der Tatsache Rechnung tragen soll, dass die Kirche als Gründung des dreifaltigen Gottes heilig ist und dass dieselbe Kirche auf ihrem Weg durch die Zeiten viele Spuren des menschlichen Versagens trägt. K. bringt diese Mehrdimensionalität der Kirche wie einen roten Faden, der sich durch alle Kap. zieht, immer wieder zur Sprache.

Das Buch hat zwei Teile. Der erste Teil (19–67) ist überschrieben „Mein Weg in und mit der Kirche“. Der Verf. berichtet von den wichtigsten Stationen auf seinem Lebensweg, der inzwischen acht Jahrzehnte umfasst. Sie waren immer auch und in entscheidender Weise dadurch gekennzeichnet, dass K. am Leben der Kirche teilnahm und ihr schließlich als Theologe und Bischof dienen durfte. In diesen Jahrzehnten hat die Kirche selbst sehr große Entwicklungen durchlaufen. Von besonderer Bedeutung für ihre Selbstvergewisserung war das II. Vatikanische Konzil, das aus den Reichtümern der Bibel und der Kirchenvätertheologie schöpfte und sich gleichzeitig den Fragen der Gegenwart zu öffnen vermochte. Die Theologie dieses Konzils ist für K. maßgeblich geworden und bis heute geblieben. Das in ihr sich entfaltende „*Communio*“-Denken macht die zentrale Perspektive aus, in der der

Verf. seine Kirchentheologie darbietet. K. erinnert an die Kirchensituation am Vorabend des Konzils. Auf diesem Hintergrund vermag er die Bedeutung der Entscheidungen des Konzils deutlich zu machen. Die nachkonziliare Zeit war, wie sich auch der Verf. erinnert, durch viele Spannungen bestimmt. Der Prozess der Rezeption der konziliaren Kirchentheologie hatte in einer Zeit zu geschehen, die von zahlreichen Umbrüchen nicht nur in der Kirche, sondern auch in der modernen Welt herausgefordert war. Wer die autobiographischen Mitteilungen des Verf.s liest und in diesen Jahren ebenso wie der Autor gelebt hat, wird immer wieder gut nachvollziehen können, was K. geschrieben hat – die je eigene und des Verf.s Lebens- und Kirchenerfahrungen berühren sich immer wieder.

Der zweite Teil des Buches – „Grundzüge katholischer Ekklesiologie“ (71–488) – bietet die theologischen Darlegungen zum Wesen und zur Sendung der Kirche. Charakteristisch für die Art, wie K. sie entfaltet, ist, dass die biblischen und dogmatischen Ausführungen stets geschichtlich konkrete Bezüge aufweisen. Eine besonders starke Linie, die stets wahrnehmbar ist, betrifft die ökumenischen Aspekte der Einzelthemen der katholischen Ekklesiologie. Dieser Teil ist in sieben Abschnitte gegliedert. Nach fundamentaltheologischen Ausführungen zu den Quellen und den Methoden einer katholischen Ekklesiologie (Abschnitt 1) beleuchtet K. den „universal- und heilsgeschichtlichen Horizont“ der Bestimmung der Kirche (Abschnitt 2). Hier verortet der Autor die Kirche als Mysterium in Gottes großer Schöpfungs- und Heilsgeschichte. Dabei geht es auch um den Bezug der Kirche zu dem von Jesus verheißenen Reich Gottes. Es folgen sodann Aussagen zu den grundlegenden Wesensbestimmungen der Kirche (Abschnitt 3). Dabei handelt es sich um die Kirche, sofern sie eine Gründung des dreifaltigen Gottes ist – Gottes Volk, der Leib und die Braut Christi, der Tempel des Heiligen Geistes. In ihrem marianischen Charakter tritt hervor, dass sie geschichtlich konkret so existiert, wie Gott sie gewollt hat. Was dies bedeutet, zeigt sich in den „Wesensmerkmalen der Kirche Jesu Christi“ (Abschnitt 4), die im Glaubensbekenntnis genannt sind: die Kirche in ihrer Einheit, in ihrer Heiligkeit, in ihrer Katholizität, in ihrer Apostolizität. K. widmet diesen Attributen der Kirche ausführliche biblische, dogmengeschichtliche und ökumenische Darlegungen. In Abschnitt 5 folgen breite Ausführungen über die „konkrete Communio-Gestalt der Kirche“. Hier geht es um die Laien und ihre Sendung, um die Ämter in der Kirche, um das Petrusamt, um die Räte und Synoden, um die Pfarreien, um die geistlichen Gemeinschaften. Es ist nicht verwunderlich, dass alle diese Bereiche heute vielfach krisengeschüttelt erscheinen. Und so musste der Verf. auch zu den zahlreichen, manchmal schmerzlichen Herausforderungen, denen die Kirche angesichts dieser Probleme begegnet, Stellung nehmen. Das tut er erfreulich ausführlich. Er scheut sich nicht, die Grenzen aufzuzeigen, die sich beim Versuch einer Neubestimmung der konkreten Strukturelemente der Kirche von den biblischen und dogmatischen Vorgaben her zeigen. Aber er rät doch gleichzeitig in mutiger und hilfreicher Weise dazu, die Tatsache wahr- und anzunehmen, dass die Kirche in unserer Zeit und auf ihrem Weg in die Zukunft keine Kirche der konstantinischen Epoche mehr sein wird. Sie wird in kleinen, aber hoffentlich um so lebendigeren Gemeinden und Gemeinschaften leben. Was dies für die künftige Ausgestaltung der pastoralen Strukturen und Aktivitäten bedeutet, sollte in den derzeitigen Debatten ernsthaft berücksichtigt werden. K. lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass die Veränderungen, die der heutigen und morgigen Kirche zugemutet werden, sehr tiefgreifend sind. K. ermutigt aber gleichzeitig auch dazu, die Chancen, die darin enthalten sind, nicht nur nicht zu verspielen, sondern mutig aufzugreifen. Der Text zur „Zukunft der Pfarrestruktur“ (392–399) sollte in den Debatten unserer Tage nicht vernachlässigt werden – freilich nicht als isoliertes Textfragment gelesen –, sondern als ein Stück, das in einen weit gespannten Kontext gehört. Im nächsten, dem sechsten Abschnitt, geht es um die Kirche, sofern sie in die Welt gesandt ist und also missionarische Kirche zu sein und sofern sie sich dialogisch im Kreis der Kirchen und der Religionen und in der modernen Welt zu bewähren hat. Hier finden sich auch die in einer katholischen Ekklesiologie unentbehrlichen Aussagen zur Beziehung der Christen zu den Juden. Das umfangreiche Buch mündet mit dem siebten Abschnitt in Erwägungen zu der Frage, die viele bewegt: „Wohin führt der Weg der Kirche?“ Vieles wird in Zukunft anders aussehen als bisher. Wenn der Weg in eine gute Zukunft gehen soll, gilt es, die entscheidenden Grundvollzüge der Martyria, der

Leiturgia und der Diakonia ganz neu ins Zentrum der Bemühungen zu rücken. Das Buch endet mit Aussagen, die seinen Lesern Mut machen und Hoffnung schenken.

Der Verf. reiht sich immer wieder in die Reihe der Tübinger Theologen ein. Drei Leitworte, die die Einstellung der großen Tübinger gekennzeichnet haben, haben auch ihn begleitet und geführt, als er sein großes Kirchenbuch schrieb: Wissenschaftlichkeit, Kirchlichkeit und kritisch-konstruktive Zeitgenossenschaft. Das spürt der Leser auf jeder Seite. Wie bereits zu Anfang festgestellt: Kardinal Kasper hat uns ein wichtiges Buch zur rechten Zeit geschenkt.

W. LÖSER S. J.

SCHNEIDER, THEODOR, *Kritische Treue*. Grundfragen der Systematischen Theologie, herausgegeben von Dorothea Sattler. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2010. 486 S./XVI/Ill., ISBN 978-3-7867-2815-3.

Am 22. Mai 2010 vollendete Theodor Schneider (= Sch.) sein 80. Lebensjahr. Dies war der Anlass für die Veröffentlichung des vorliegenden Buches. Dorothea Sattler, Professorin für ökumenische Theologie und Dogmatik an der Universität Münster, hat den Bd. gestaltet. Als ehemalige Schülerin und langjährige Mitarbeiterin Sch.s, der seinerseits viele Jahre hindurch den Lehrstuhl für dogmatische und ökumenische Theologie an der Universität Mainz innehatte und vor allem durch sein Engagement im „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ bekannt geworden ist, kennt sie dessen theologisches Denken durch und durch. Aus diesem Grund war sie auch bestens dafür geeignet, diesen Bd. als ein Lesebuch mit Texten aus der Feder Sch.s zu gestalten. Es handelt sich um insgesamt 36 Texte, die im Laufe mehrerer Jahrzehnte verfasst worden sind. Ein beträchtlicher Teil dieser Texte war ursprünglich für den mündlichen Vortrag vorbereitet, sodann aber auch in gedruckter Form zugänglich gemacht worden. Andere Aufsätze hingegen waren direkt für die Veröffentlichung im Buch geschrieben worden.

Sch. war, wie bereits erwähnt, Dogmatiker und Ökumeniker. Damit sind auch die Felder umrissen, auf denen sich seine Darlegungen bewegen. Als Dogmatiker hatte er sich mit den großen Themen der biblischen und kirchlichen Überlieferung und Verkündigung zu befassen. Der Ökumeniker arbeitete an den Fragen, die zwischen den christlichen Kirchen im Blick auf eine Vertiefung ihrer sichtbaren Zusammengehörigkeit zu besprechen sind. Dies alles tat Sch. als ein Theologe, der der katholischen Kirche angehört und als Priester in ihrem Dienst wirkt. Entsprechend geprägt ist die Art der Bearbeitung aller Themen, und ebenso entsprechend lässt sie sich als unaufdringliche Form der Verkündigung erkennen. Der Leser der in diesem Bd. gesammelten Texte erlebt, dass ihr Autor sich einerseits der verbindlichen kirchlichen Lehre verpflichtet weiß und sich andererseits nicht damit begnügen kann und will, sie in ihrer überlieferten Form einfach zu wiederholen. Der Autor weiß, dass es gilt, sie einem heutigen Verständnis zu erschließen. Dabei weist er auf die Spielräume hin, die es im Prozess der Lehrtradition gibt und die eine heutige katholische Theologie zu erkennen und zu nutzen hat, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden will, der gegenwärtigen Kirche zu dienen.

In den ersten sechs Texten, die die Herausgeberin zusammengestellt hat, geht es um eine Vergewisserung der Bedingungen, unter denen die Überlieferung des Glaubens geschieht und an deren Vollzug der Theologe in besonders verantwortlicher Weise beteiligt ist. Als ein Modell solcher Fortschreibung der Überlieferung des Glaubens kommt immer wieder das II. Vatikanische Konzil zur Sprache. Seinen Impulsen weiß sich Sch. in besonderer Weise verpflichtet. Zwei Theologen haben ein starkes Interesse Sch.s gefunden, weil sie in ihrer Zeit ein solches hermeneutisches Programm im Sinn hatten: Thomas von Aquin im 13. Jhd., Hermann Schell am Beginn des 20. Jhdts. Sch. verfügt über eine umfassende theologie- und kirchengeschichtliche Bildung. So vermag er auch die Bandbreite der Möglichkeiten, das biblische und altkirchliche Erbe auszulegen, geschichtlich zu verifizieren. Dieser Schritt der Vergewisserung dient der gegenwärtigen Bestimmung dessen, was in der Kirche gilt und in eine gute Zukunft führen kann.

Es ist für die meisten der im vorliegenden Bd. zusammengestellten Texte kennzeichnend, dass ein solcher Blick in die Überlieferungsgeschichte nicht nur gefordert, sondern auch durchgeführt wird.

Die Texte dieses Bd.s sind thematisch locker im Sinne der durch die kirchlichen Glaubenssymbole vorgegebenen Strukturen geordnet. Dies bedeutet, dass es zunächst um die Themen der christlichen Gotteslehre geht: Gott der Dreieine, der sich mitteilende Gott, sodann Jesus Christus, schließlich der Heilige Geist. Die dann folgenden Texte, die mehr als die Hälfte des Buches ausmachen, gelten ekklesiologischen Themen. Die *Communio*-Ekklesiologie des II. Vatikanums spielt eine große Rolle. Verständlicherweise erörtert Sch. immer wieder die Fragen, die sich im Blick auf die Ämter in der Kirche stellen. Dabei ist das heikle Thema „Frauenordination“ nicht ausgeklammert. In den Raum der ekklesiologischen Themen gehören auch die Texte zu Fragen der Ökumene. In ihnen begegnet man Sch. als dem engagierten Ökumeniker, der sich auch im konkreten Gespräch mit den Christen und Theologen anderer Kirchen zu bewähren hatte. Er vertritt die Positionen seiner Kirche, lässt aber auch seine Ungeduld über die Langsamkeit der ökumenischen Annäherungsprozesse deutlich erkennen. Sch. war immer in besonderer Weise an den Themen der Sakramententheologie, zumal der Theologie der Eucharistie, interessiert. Er gehörte immer zu den Theologen, die sich auf diesem Feld der Wort meldeten. Dabei war es ihm wichtig, die neuen Akzente, die es im Rahmen einer konziliaren eucharistischen *Communio*-Ekklesiologie gibt, herauszustellen. – Am Ende der Reihe der Texte stehen schließlich einige Aufsätze zur Eschatologie.

In den drei Dutzend Texten, die D. Sattler im vorliegenden Bd. zusammengestellt hat, wird ein Mensch und Christ und Theologe erkennbar, der einerseits der Kirche, der er zugehört und in deren Auftrag er tätig ist, aufrichtig verbunden ist und bleibt und der andererseits die Möglichkeiten auszuschöpfen willens und auch fähig ist, die dem Ziel dienlich sind, das ja auf jeden Fall erreicht werden soll: dass die Menschen unserer Tage von der Botschaft des Evangeliums erreicht und ein aufrichtiges, neues Ja dazu zu sprechen angeregt werden. Diesem Ziel dient auch die um Genauigkeit und Gefälligkeit bemühte Sprache, die Sch. zu Gebote stand. Sie ist frei von allem theologischen Fachjargon, sie atmet stattdessen eine werbende Wärme.

Soweit es aus den drei Texten, die dem Thema Ökumene gelten, erkennbar ist, war es für das ökumenische Programm Sch.s von besonderer Bedeutung, dass die am Gespräch beteiligten Kirchen miteinander auf das verbindliche, ursprüngliche Überlieferungsgut der Bibel und der frühen Kirche zurückblicken und es unter den gegenwärtigen Bedingungen neu aufleben lassen. In dem Maße, wie dies gelänge, würden die konfessionellen Traditionen der späteren Zeiten relativiert und möglicherweise wechselseitig anerkannt. Für dieses Konzept spricht vieles. Aber es könnte und müsste wohl um einige Punkte ergänzt werden. Um nur einen solcher Punkte zu nennen: Für eine Diagnose der im 16. Jhdt. in der abendländischen Kirche aufgebrochenen Spaltungen wäre es hilfreich, die unterschiedlich gesichtete und gewertete Herkunft der Kirche aus Gottes erwähltem Volk Israel in den Blick zu nehmen. Auf diesem Wege käme es wohl zu einem neuen Verstehen der katholisch-evangelischen Differenzen und auch zu einem neuen Wahrnehmen einiger Schritte, die eine Heilung der Spaltungswunden möglich machten.

Der Bd. schließt mit zwei Anhängen. Der erste stammt aus der Feder der Herausgeberin und gilt einer Skizze des Lebens und des Werkes Sch.s. Er bietet einen knappen, aber aus großer Vertrautheit hervorgegangenen biographischen Blick auf den Jubilar. Der zweite zeigt eine Serie von Photographien, die Sch. an den verschiedenen Stationen seines Lebens zeigen.

Der Bd. ist im Ganzen nicht nur für Sch., der sich über ihn freuen darf, sondern auch für alle, die ihn als Zeitgenossen kennen und schätzen, ein kostbares Geschenk. Dies ergibt sich vor allem daraus, dass die Texte in die persönlichen Anliegen des Menschen und Christen Sch. Einblick nehmen lassen.

W. LÖSER S.J.

OSTER, STEFAN, *Person und Transsubstantiation*. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau. Freiburg i. Br.: Herder 2010. 678 S., ISBN 978-3-451-32292-1.

Die eindringliche Studie geht der Frage nach, „ob es möglich ist, die Substanz nicht – wie zumeist bisher – als Gegensatz zur Person zu interpretieren, sondern umgekehrt: ob

nicht die Person als Wesen der Beziehung gerade als solches zugleich als Inbegriff der Substanz, die in sich gründet, verstanden werden kann“ (20). Dies geschieht, nach dem einleitenden Aufriss (I), in vier Etappen: II Ausgang von der Erfahrung, III Personale Erfahrung, IV Theologische Anthropologie, V Person und Transsubstantiation.

II (34–171) Oster (= O.) orientiert sich für die Erfahrung zunächst an H. G. Gadamer. Dem geht es mehr als um deren Resultate um sie als Prozess. An dem betont er die Negativität, das Durchkreuzen der Erwartungen: zu größerer Offenheit für neue Erfahrungen. Dies würde freilich bloße Negativität nicht erreichen. So liegt O. an einer tieferen Positivität: der Anerkennung der Wirklichkeit, wie sie ist. Dafür richtet O. den Blick auf die von Gadamer übergangene Kindesoffenheit (G. Siewerth, F. Ulrich, H. U. v. Balthasar). Das führt kritisch weiter: zur Personalität des Geschehens und zum Ernst der Wahrheitsfrage, schließlich über Gadamer hinaus zur Glaubenserkenntnis. Dafür zieht O. den Denkweg von C. S. Lewis heran.

III (173–321) Aus dieser Grundlage lässt sich nun eine ausführliche Phänomenologie personaler Erfahrung entfalten, eröffnet durch eine Skizze von Indizien kindlich-personalen Erfahrens, zunächst im mütterlichen, dann im elterlichen Raum (Anerkennung, Bindung und Vertrauen, Haus und Dinge, Ganzheit und Identität, Sprechen und Glauben. Grundformel: Spielendes Dasein als gegenwärtiges Sich-Gegebensein (beim Erwachsenen später in Muße und Kontemplation). Ein Zwischenkap. bezieht A. K. Wucherer-Huldenfelds „ursprüngliche Erfahrung“, die „transzendente Erfahrung (mit R. Schaefflers Kritik) ein, wie überhaupt eine Fülle von Autoren aufgenommen werden, ohne dass sie alle hier genannt werden können. (Das Literaturverzeichnis füllt knapp 30 Seiten, leider fehlt ein Namenregister.) Eigens wird die Verbindung von Subjektivität und Objektivität bedacht: in personaler „Sachlichkeit“ (H.-E. Hengstenberg). Schließlich werden auf 60 Seiten die ins Personale zu integrierenden Weisen der Erfahrung behandelt: sinnlich-leiblich, psychisch-emotional (hier wird auch Wojtyłas *Person und Tat* einbezogen, mit leichtem Einspruch [276] gegen die „zu deutliche“ Akzentuierung der Selbstherrschafft, Kant näher als Aristoteles), zuletzt Wissenserfahrung. In all dem wäre die auch bei Hegels Vermittlung noch wirksame Entgegensetzung von Substanz und Subjekt personal aufzuheben. – Vor dem Übergang zur theologischen Anthropologie bilanziert O. den philosophischen Ertrag. Die Welt und ihre Dinge erscheinen dem Kind in seiner Armut und Bedürftigkeit als geschenkter Reichtum. (Die dem entsprechende vertrauensvolle Offenheit würde ich freilich nicht Optimismus nennen [319], und erst recht nicht Dostojewski/Sartre zustimmen, dass [320] ohne Gott alles erlaubt sei.) „Ontologische Differenz ist primär dialogische Differenz“ (325) als Schöpfungsdifferenz.

IV (323–511) Zum Person-Sein befreit. Durch Thomas über ihn hinaus (352) fasst O. das Subsistieren der geschaffenen Person als Selbstverhältnis im Verhältnis zum Anderen, zentriert in dem, was biblisch Herz heißt: „Selbstvortrag als in sich geeintes In-sich-Gründen im und als Sein-beim-Anderen“ (364), und sieht darin ein analoges Bild der Trinität. Die (auch graphische) Feinausführung, zuerst für das Ich, dann für das Wir, lässt sich hier weder darzustellen noch gar diskutieren. Angemerkt sei nur mein Unbehagen angesichts der Bestimmung des Heiligen Geistes als Liebes-Differenz zwischen Vater und Sohn (325 – wie schon bei den Kirchenvätern), was für mich auf die Trias einer Zweieinigkeit hinausläuft (wie – bewusst – bei Hegel), während in der Dreieinigkeit der Geist doch (analog dem seinerseits hörenden und antwortenden Wort) auch selbst geliebt wird und liebt (was im sogenannten Gnadenstuhl gänzlich ausfällt). In seiner theologischen Personologie jedoch gibt O. dem Geist sehr wohl die Schlüsselstellung; im Gefolge v. Balthasars, dem äußerst wichtig ist, wie in Menschwerdung und Leben das Wort über sich vom Geist verfügen lässt (zeugend freilich [380] sollte der nicht heißen [ebenso 442 läse ich lieber „Empfängnis“]; auch hier fände ich es hilfreich, über Aktiv und Passiv hinaus das Medium zu berücksichtigen, im Deutschen mit „lassen“ wiederzugeben, das nicht bloß den Sohn, sondern auch gerade den Geist charakterisiert – und das „Fiat“ Mariens). Bedeutsam ist eine gewisse Kontinuität vom natürlichen Glauben des Urvertrauens zur christlichen *fides quae wie qua*; ebenso die Tradition einer „Hyperanthropologie“: der *theosis* bzw. des *athanizein*. Doch darf auch das Dunkel des Todes nicht unterschlagen werden. – Das Zielthema des Kap.s aber ist die stellvertretende Liebe

(Hauptautor wieder v. Balthasar), im Ausgang von der Muttererfahrung eines kranken Kindes. Im Blick nun auf Jesus Christus ist zuerst von der Gottesentfremdung des Menschen zu sprechen. Gottes Antwort in der kenotischen Annahme einer menschlichen Natur durch eine göttliche Person, die zunächst eher instrumental erscheinen mag, zeigt sich als personal dialogisch im Verkündigungsgeschehen. Mit ihrem Glaubens-Ja, in Stellvertretung für die Menschheit, wird Maria zum „personale[n] Inbegriff“ (432) der Kirche. Zu diesem Ja aber ist der Mensch nicht aus Eigenem fähig; er muss dazu befreit und begabt sein: „voll der Gnade“. Zugleich ist dieser Mensch dann das geschaffene personale Subjekt der dem Wort geschenkten menschlichen Natur (dazu besonders W. Klein SJ, prägender Spiritual am Germanikum), und dies so, dass es in diesem Empfangen zugleich das Wort selbst trägt: „wirklich Theotokos“ (441). Aus diesem Einssein nimmt O. seinen Vorschlag, die hypostatische Union zu denken, auch und gerade im Blick auf „die Akte leiblich-biologischer Trennung oder die emotionale Distanzierung Jesu von der Mutter“ (445 – bis zum Höhepunkt der Weggabe vom Kreuz herab, während er den Aposteln fremd bleibt bis zum Pfingstereignis). So gilt auch für ihrer beider Verhältnis das „unvermischt und ungetrennt“. Denn dialogisch erging erstlich von ihr das menschliche Ja (gegen den Monotheletismus) zur Aufnahme der menschlichen Natur durch den Logos. In solcher „Wir-Gestalt“ kommen Maria und die Zeitgestalt der Kirche überein, konzentriert im genannten Kreuzesabschied. Deshalb bedauert O., mit Hinweis auf LG, die marginale Rolle Mariens in neuen Ekklesiologien [wobei „Ab-“ und „Ebenbild“ (483) durch „Bild“ zu ersetzen wären]. Als Gestalt des Liebes-Raums der Stellvertretung könnte sie das viel diskutierte „subsistit“ (LG 8) erhellen (Exempel: die kleine Therese oder Charles de Foucauld), bis hinein in kosmische Dimensionen.

V (513–647) Person und Transsubstantiation. Die skizzierte Personal-Perspektive soll nun auch die Eucharistie erschließen. Zeit wie Raum sind inter-personal zu verstehen. O. möchte am liebsten von „Personalpräsenz“ sprechen [schon „Aktualpräsenz“ wäre der „Realpräsenz“ vorzuziehen, da „real“ zu „res“ gehört; wie noch bei Kant zu lesen]. Tatsächlich ist Gottes Gegenwart in der Raumzeit unerfahrbar. Darum bedarf es des Glaubens als Substanz (statt bloß Überzeugtsein): Hoffnung und Seinsdank (538). O. begleitet zunächst meditativ den Ablauf der Eucharistiefeier, vom Wortgottesdienst zur Vergegenwärtigung der zweiten göttlichen Person und der daraus ergehenden Sendung. Die „Logik der Gabe“ besteht in der gegenseitigen Hingabe von Christus und Kirche (als Wir-Leib). Damit kann er sich schließlich der Zielfrage zuwenden: Transsubstantiation und Transsignifikation/Transfinalisation (575 – mit bedenkenswerten Anfragen schon an die Verdeutschung „Wesensverwandlung“, da es statt um Form, Natur, Wesen um das konkrete Ganze geht: nicht einmal um Leib und Blut, sondern um Christus selbst). Als Gesprächspartner wählt er den Aquinaten, um dessen aristotelisch-naturphilosophischen Ansatz dialogphilosophisch fortzuführen (was nicht meint, Thomas denke einfach dinglich-gegenständlich; wir haben es nicht bloß mit lebendiger Substanz zu tun, sondern obendrein mit geistiger, die anders „in loco“ ist als *corpora* [604]). Brot und Wein sind keine substantialen Wesensformen wie Lebendiges, sondern Produkte aus Materialien, in denen der Mensch sich ausdrückt (wie z. B. in einem Buch). Ubiquität wie Wandlung sind von Liebe und Hingabe her zu denken. So schlägt O. vor, auch die „trägerlosen Akzidentien“ als Verweis auf das „Brot des Lebens“ statt auf „das Brot, das sie waren“ zu sehen (607). Sie sind in der Tat nicht Akzidentien des Christusleibes, sondern, dreifach aufgehoben, ein eschatologischer Vorausverweis, von endlich personaler Gegenwart im Gegenständlichen (der Autor in seinem Buch) zur übergreifenden Präsenz des Christus in seiner Kirche (*Christus totus, caput et membra*) im Konzentrat der Eucharistie. Die hiesige Materie setzt der Erfahrbarkeit Grenzen, doch handelt es sich um ein „*signum prognosticum*“. *Transsignifizierung* und *-finalisierung* sind dabei einbeschlossen, doch als Momente an der personal-dialogischen *Transsubstantiation*. – Anstelle einer Gesamtzusammenfassung geht O. zum Schluss auf die N. Slenczka's Untersuchung (1993) „Realpräsenz und Ontologie“ ein. Von dem Vorwurf, die Vertreter der neuen Namensvorschläge hätten ein ungenügendes Substanzverständnis, sieht er sich selbst nicht getroffen: „Die personale Gegenwart Christi in Maria-Ekklesia als Gegenwart der unendlichen relatio subsistens in der endlichen (und umgekehrt!) ist jeder anderen Form von Gegenwart des Herrn in seiner Kirche vorausgesetzt. ‚Realprä-

senz‘ und ‚Transsubstantiation‘ bestimmen sich zuerst von dort her, d. h. von dem ‚Ort‘, in dem auch der Gegensatz von Idealismus und Realismus oder von phänomenologischem bzw. transzendentalphilosophischem Subjektdenken und scholastischem Substanzdenken überwunden ist“ (646f.).

Eine zu knappe Anzeige. Der Rez. kann nur hoffen, sie verlocke zu eigener Lektüre. Die nämlich mit ihren Funden und Anstößen möchte er mehr noch als dem Verfasser dessen Lesern gönnen.

J. SPLETT

MÜLLER, GERHARD LUDWIG (HG.), *Der Primat des Nachfolgers Petri im Geheimnis der Kirche*. Studien der Kongregation für die Glaubenslehre. Übersetzung und Redaktion: *Karl Pichler* (Römische Texte und Studien; 4). Würzburg: Echter 2010. 208 S., ISBN 978-3-429-03092-6.

Der vom gegenwärtigen Bischof von Regensburg herausgegebene Bd. ist einem Thema gewidmet, das insbesondere durch den orthodox-katholischen Dialog neue Aktualität bekommen hat; denn seit Oktober 2007 in Ravenna beschäftigt sich die Dialog-Kommission mit „der Rolle des Bischofs von Rom in der *Communio* der Kirche“, einer zentralen Frage des Dialogs nicht nur mit der Orthodoxie. Der Bd. enthält die (aktualisierten) „Erwägungen“ der Glaubenskongregation zusammen mit Beiträgen von sieben Theologen zu einzelnen Aspekten, die im Vorwort der Glaubenskongregation als „Kommentare“ bezeichnet werden (16). Im italienischen Original erschien das Buch bereits 2002 als Bd. 19 der von der Kongregation für die Glaubenslehre seit 1985 herausgegebenen Reihe „*Documenti e Studi*“ (dazu vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents). Die deutsche Version wurde nun in der von Gerhard Ludwig Müller herausgegebenen Reihe „Römische Texte und Studien“ publiziert, die bereits mit Bd. 1 (Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung „*Dominus Iesus*“, 2003) und Bd. 3 (Von „*Inter Insigniores*“ bis „*Ordinatio Sacerdotalis*“. Dokumente und Studien der Glaubenskongregation, mit einer Einleitung von Joseph Kardinal Ratzinger, 2006) deutsche Versionen der römischen Reihe „*Documenti e studi*“, nämlich Bd. 18 (2002) bzw. Bd. 5 (1996), präsentierte. Bd. 2 (Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven) brachte Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat (2004), die auch der Glaubenskongregation untersteht.

Zur Vorgeschichte dieses Buches muss man Folgendes erwähnen (worauf auch das Vorwort eingeht): In seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ vom 25. Mai 1995 hatte Papst Johannes Paul II. die an ihn gerichtete Bitte aufgegriffen, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (nr. 95). Die Glaubenskongregation veranstaltete daraufhin vom 2.–4. Dezember 1996 ein Symposium „*Il primato del successore di Pietro*“. Die Akten dieses Symposiums wurden 1998 (unter diesem Titel) publiziert (Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1998, 512 S.). Den Ertrag dieses Symposiums fassen die „Erwägungen“ (*considerazioni*) der Glaubenskongregation gewissermaßen zusammen, ein Text, „der den höchsten Instanzen der Kongregation zur Approbation vorgelegt und dem Heiligen Vater zur Kenntnis gebracht wurde, der seine Veröffentlichung, unterzeichnet vom Kardinalpräfekten [damals: Kardinal Ratzinger] und vom erzbischöflichen Sekretär der Kongregation [damals: Erzbischof Bertone], gutgeheißen hat“ (16). Dieser so mit hoher Autorität versehene Text will „die *wesentlichen* Punkte der katholischen Glaubenslehre über den Primat in Erinnerung rufen“ (16, 19). Die „Erwägungen“, in Italienisch ursprünglich am 31.10.1998 im „*Osservatore Romano*“ publiziert, standen schon am Ende der 1998 publizierten Akten des Symposiums von 1996.

Bereits 1989 hatte das Päpstliche Komitee für Geschichtswissenschaften (Pontificio Comitato di Scienze Storiche) unter ihrem damaligen Präsidenten Michele Maccarrone (1963–1989, † 1993) ein Symposium „*Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio*“ veranstaltet, dessen umfangreiche Akten (IX/782 S.) 1991 publiziert wurden. Auf diese Arbeiten konnte zurückgegriffen werden (den Inhalt beider Symposien findet man ebenfalls auf der Homepage der Glaubenskongregation).

Müller versah die Ausgabe als Herausgeber mit einem Geleitwort („Der universale Hirtendienst des Papstes“, 9–14). Bereits das italienische Original hatte ein Vorwort („Premessa“) der Glaubenskongregation, das hier ins Deutsche übersetzt ist (15–18). Vom Übersetzer aus dem Italienischen, *Karl Pichler*, stammt wohl die „Bibliografische Notiz“ am Ende (207–208). Das Inhaltsverzeichnis ist gegenüber dem italienischen Original (das nur die Titel der Beiträge auflistet) ausführlicher und informativer gestaltet, da es auch die Untergliederung der einzelnen Artikel wiedergibt.

In den „Erwägungen“ (19–28) fassen Nr. 3–6 Ursprung, Ziel und Wesen des Primats zusammen (unter Bezug auf das neutestamentliche Zeugnis, die frühchristliche Überlieferung, das Vaticanum I und II) und Nr. 7–13 die Formen der Ausübung des Primats. Man wollte „im vornehmlich lehrmäßigen Bereich“ verbleiben (16).

Der Beitrag des Exegeten *Rudolf Pesch* über die biblischen Grundlagen des Primats und seiner Weitergabe (29–49) ist sehr kompakt als Resümee ohne Fußnoten geschrieben. Der „Bibliografischen Notiz“ ist zu entnehmen, dass es sich hierbei um einen „Auszug“ aus QD 187 handelt. Zum vertieften Verständnis ist es sicher zu empfehlen, dieses Buch zur Hand zu nehmen. – *Roland Minnerath*, Kirchenhistoriker und Kanonist (Erzbischof von Dijon seit 2004) gelingt es, auf 20 Seiten (Anmerkungen nicht mitgerechnet) die Primatsgeschichte des ersten Jahrtausends mit vielen Details zu komprimieren; er hatte schon am Symposium von Maccarone teilgenommen und dort auch die Zusammenfassung verfasst. Nur wenige Stellen kann man diskutieren (so ist es wohl etwas zu stark ausgedrückt, wenn Minnerath vom „Triumph Leos und der römischen Christologie“ in Chalcedon spricht). Die zahlreichen direkten Zitate von Kirchenvätern sind sehr illustrativ. – Der Dogmatiker *Pedro Rodríguez* (Universidad de Navarra, Pamplona) konzidiert in seinem Beitrag über das I. Vatikanum (im Licht des II. Vaticanum gesehen) (77–105) die ökumenischen Schwierigkeiten, die die vorwiegend juristisch formulierte Ekklesiologie des Vaticanum I mit sich bringt (94). Er betont, „dass der Seinsgrund“ des Primats des Papstes „vor allem der Dienst der Einheit ... der Bischöfe“ sei. „In diesem Sinn sind die Bischöfe und nicht die Gläubigen direktes Objekt des Primats des Papstes“ (92). – Der Fundamentaltheologe *Fernando Ocariz* (Pontificia Università della S. Croce, Rom, Generalvikar des Opus Dei) trägt in seinen Überlegungen zur Ausübung des Primats (107–120) zunächst aus päpstlichen Verlautbarungen die römische Position zusammen und tritt für die ontologische Priorität der Gesamtkirche (vgl. *Communio* *notio*) ein (109). Er hebt hervor, dass *Communio* nicht gleich Konziliarität ist und übt Kritik auch am Valamo-Dokument des orthodox-katholischen Dialogs über Apostolische Sukzession (111). Er verlangt die *entscheidende* Macht des Papstes bei Bischofsnennungen (115–116), die bindende Intervention der römischen Kurie (116) und ist stark auf die Verteidigung der römischen Sicht gerichtet – dies in einer Diktion, die mit der Position nicht-katholischer Kirchen schwer konsensfähig erscheint. Der letzte Abschnitt „Erwägungen zu neuen möglichen Formen der Ausübung des Primats“ (112–116) bringt kaum konkrete Vorschläge. – Der Ekklesiologe *Philip Goyret* von der Pontificia Università della Santa Croce, Rom, bietet in seinem Beitrag Primat und Episkopat (121–143) anregende grundsätzliche Reflexionen über die wechselseitige Beziehung zwischen Primat und Episkopat und betont den bischöflichen Charakter des Primats (126: die eine *episkope* in verschiedenen Manifestationen, darunter dem Petrusdienst). Die *suprema potestas* finde sich sowohl im Papst wie im Bischofskollegium (128), Einheit wie Vielfalt gehörten dem ganzen Bischofskollegium (130), Ziel des Primats wie aller Bischöfe sei nach LG 18 die Einheit des Glaubens *und* der Gemeinschaft (131). Die der *episkope* innewohnende Einheit verhindere zu meinen, primatiale und bischöfliche Vollmacht konkurrierten als zwei Gewalten (134). Die besondere Funktion des Hauptes des Bischofskollegiums bestehe darin, „die Einheit und Ungeteiltheit des Episkopats zu bewahren“, aber auch dessen Lebendigkeit zu steuern und anzuspornen (135). Man könne nicht von Kollegialität sprechen ohne das petrini-sche Prinzip zu erwähnen und umgekehrt (139). – *Antonio Maria Sicari* (OCD, Gründer des Ecclesial Carmelite Movement), Brescia, hebt in seinen Überlegungen zu Eucharistie, Primat und Episkopat (145–166) besonders hervor, dass die wahre Kenntnis des Sohnes durch die Offenbarung des Vaters ermöglicht werde; sie erfolge in einem eucharistischen Kontext und bewahrheite sich ursprünglich in Petrus (Joh 6,68 und Mt

16,17) (162). Der Primat des Papstes sei „ein besonderer ‚personaler‘ Fall des Gehorsams“, nämlich „der Fall des Bischofs, der Nachfolger Petri ist, dazu berufen, dem Heiligen Geist zu gehorchen und so den von allen übrigen Bischöfen den Gaben Gottes gegenüber geschuldeten Gehorsam zu fördern und auszuüben“ (160). – *Nicola Bux*, Bari, (Eastern Liturgy, Sakramententheologie), schließlich wendet sich in seinen Untersuchungen über die Primatslehre (167–205) direkt der Ökumene zu und präsentiert in einer knappen und instruktiven Zusammenfassung die Argumente der Orthodoxen, der Anglikaner, Lutheraner und Baptisten gegen den Primat; inzwischen bedürfte es aber einer Aktualisierung. Kurz heißt es, die unterschiedlichen Ansätze der Katholiken und Orthodoxen könnten sich ergänzen (180, Anmerkung 51). Immer wieder aber gibt es Positionen, die für Nicht-Katholiken nicht konsensfähig sind (182, 183). „Im Protestantismus gibt es eine Nicht-Anerkennung des Geheimnisses der Inkarnation, die zu einem entkörpernten Spiritualismus führt“ (183). Negativ wird die Autokephalie der Orthodoxen (181) bewertet, das Balamand-Dokument wird kritisiert (184–185). Erfreulicherweise finden sich auch konkrete Überlegungen, etwa: „Mit den christlichen Konfessionen, die in gewisser Weise die Nützlichkeit des Primats anerkennen würden, könnte eine Zwischenphase eingeleitet werden, in der die primatale Instanz mit der synodalen oder konziliaren Instanz zusammengefügt werden könnte“ (194). Die Aussage, die Kirche sei „die theandrische Fortdauer der Gottmenschlichkeit Jesu Christi“ (184), erscheint etwas rätselhaft; die Referenz dazu auf Maximus Confessor (*Mystagogia III*, PG 90, 684A) ist jedenfalls korrekturbedürftig, denn die „*Mystagogia*“ des Maximus sind in PG 91 (nicht: 90) publiziert. In der angegebenen Kolumne („684A“) findet sich aber weder in PG 90 noch 91 eine Aussage des obigen Inhalts.

Bux und Ocariz beziehen sich oft auf Adriano Garuti OFM (1938–2008), der an der Glaubenskongregation von 1975–2002 (oder 2003) wirkte (als *capoufficio* der dogmatischen Sektion von 1992–2003 [Morini, *Atti Gorizia 2007*, p. 140, n. 5]) und als Professor am Päpstlichen Athenaeum Antonianum und an der Päpstlichen Lateran-Universität lehrte (www.ofm.org). Der langjährige Mitarbeiter der Glaubenskongregation hatte u. a. 1990 ein Buch über den Titel „Patriarch des Abendlandes“ (*Il papa patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale*, Bologna 1990) publiziert, das manche als einflussreich für das Weglassen des Titels im „*Annuario Pontificio*“ 2006 betrachten.

Der Bd. präsentiert die mit hoher Autorität versehene Position der Römischen Glaubenskongregation und einiger ihrer Berater und Mitarbeiter, wie sie vor mehr als zehn Jahren formuliert wurde, vor der Wiederaufnahme des orthodox-katholischen Dialogs 2005/2006 und dem Ravenna-Papier 2007. Es ist zu begrüßen, dass die Texte nun in Deutsch zugänglich sind; der Bd. ist, wohl nicht zuletzt wegen der aktuellen Thematik, bereits jetzt in den Bibliotheken weiter verbreitet als die übrigen Bde. der Reihe.

T. HAINTHALER

HEINZMANN, RICHARD/THURNER, MARTIN (HGG.), *Die Mitte des Christentums*. Einführung in die Theologie Eugen Bisers. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011. 158 S., ISBN 978-3-534-23525-4.

Dass ausgerechnet der vermeintliche Zerstörer des christlichen Glaubens, Friedrich Nietzsche, die Erneuerung des Christentums hervorbringen würde, ist ein kaum zu überbietendes philosophiegeschichtliches Ereignis. Wenn man das Werk „Der Antichrist“ (1888) des schon innerlich zerrissenen Philosophen liest, vernimmt man an einer zentralen Stelle, wie plötzlich die polemische Abrechnung Nietzsches in eine staunende Ehrfurcht umschlägt, welche in die Worte mündet: „Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses tun“ (§ 34). Hier ist ein Umschlag zu vernehmen, der als äußerster Grenzfall in der Geschichte der strukturellen Gottesleugnung anzusehen ist: Jesus leidet nicht nur durch seine Peiniger, sondern mit und in ihnen! Dadurch, dass Jesus in seinen Henkern betet und liebt, hebe Nietzsche „diese extreme Negativität auf und bringt er den gegen den Gottesglauben geführten Angriff des Atheismus zum Erliegen“, so die zutreffende Deutung von Eugen Biser (Biser, *Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott*, Darmstadt 2007, 204). Der religionskritische Angriff auf das Christentum werde dadurch geradezu zu einer notwendigen Herausforderung in der

Postmoderne und nötige zu einer Reflexion über das „Christentum der Zukunft“ (Biser: F. Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums, Darmstadt 2008, 9). Diesem Anliegen hat sich Eugen Biser nachdrücklich gestellt.

Es ist nun das große Verdienst der im Rahmen der „Eugen-Biser-Lectures“ in München entstandenen Aufsatzsammlung über den katholischen Theologen und Nietzsche-Kenner Eugen Biser, dass dessen theologisches Werk durch den von Richard Heinzmann und Martin Thurner herausgegebenen Bd. in den Kontext der postmodernen Kultur- und Geistesgeschichte gestellt wird. In dreizehn wissenschaftlichen Aufsätzen wird dem Denken und Wirken Bisers nachgegangen und dessen Lebensleistung einer kritischen Würdigung unterzogen. In insgesamt fünf Rubriken wird dies geleistet: 1. Ursprung und Ziel (ebd. 9–28), 2. Stationen (29–60), 3. Rückbesinnung (61–102), 4. Diagnose der Gegenwart (103–134) und 5. Theologie der Zukunft (135–158).

Schon der Titel stellt heraus: Es war und ist Eugen Biser ein Anliegen, die religionskritischen Argumente (besonders von Friedrich Nietzsche) für eine Selbstkorrektur des Christentums fruchtbar zu machen und so den „Kern des Glaubens“ – die Mitte des Christentums – von verstellenden Überlagerungen freizulegen und damit die ursprüngliche Botschaft Jesu, das Evangelium, den Menschen heute als „zukunftsöffnende Kraft“ (Die Mitte des Christentums, ebd. 7) nahezubringen. Erst dadurch entfalte der christliche Glaube wieder seine ursprüngliche, „therapeutische“, d. h. den Menschen verwandelnde Dimension.

Der Dreh- und Angelpunkt des theologischen Denkens von Eugen Biser sei – so treffend der Münchner christliche Philosoph *Martin Thurner* – die „Gotteskindschaft“ des Menschen (ebd. 20). Bereits Nietzsche habe vom Phänomen des „Kind-Seins“ gesprochen. Drei Verwandlungen habe demnach der Mensch individuell und die Menschheit als Gattung durchzumachen: „vom Kamel über den Löwen bis hin zum – Kind!“ (ebd. 21). Dem stellt Eugen Biser die Verwandlung des Menschen durch die mystisch vermittelte Einwohnung Jesu Christi „im Herzen“ des Gläubigen und die damit sich ereignende „Gotteskindschaft“ (1 Joh 3,1) des Menschen gegenüber. Der tiefere und letzte Sinn des Glaubens an Jesus sei die „Erhebung des Menschen zur Gotteskindschaft“ (ebd. 23).

In den „Stationen“ geht *Peter Jentzmik* auf die „Idee und Ethos der Weisheit im Frühwerk Eugen Bisers“ (ebd. 29–40) ein, indem er aus der unveröffentlichten moraltheologischen Dissertationsschrift Bisers „Idee und Ethos der Weisheit“ aus den 50er-Jahren wertvolle Anregungen für einen Dialog aus christlichem Ursprung anhand der Weisheitsidee herausarbeitet. Hinzu kommt eine kurze Darstellung des Lebens Jesu als „Akt der Selbstverschwendung“ von *Norbert Brieskorn*, der sich dabei auf Eugen Bisers Buch von 1992 „Paulus – Zeuge, Mystiker, Vordenker“ bezieht. Im Rückblick auf die Lebensleistung Bisers wird auch dessen Kritik am Opfergedanken und die Betonung der „Liebe“ Gottes anstatt der Rede vom „zornigen Gott“ anerkannt. Dabei müsse beachtet werden, dass Biser durchaus die Leidensgeschichte Jesu als zentrales Ereignis ansehe, doch nun nicht mehr als bloße Sühneleistung, sondern als „Akt der Selbstverschwendung“ aufgrund der gesamten Lebensleistung verstehe (ebd. 54). Folglich sei – so der evangelische Religionssoziologe *Klaus-Peter Jörns* in seiner Darstellung „Die Opferkritik in der Theologie Eugen Bisers“ (ebd. 41–52) – auch das Gottesbild neu zu denken: Gott ist in der Verkündigung Jesu ein „Abba – Vater“, der im Tiefsten nicht mehr von einem „Gemisch“ aus Zorn und Gnade, sondern „allein von Liebe“ und als „Sinnangebot“ angesichts des Todes bestimmt ist (ebd. 45).

In der Rubrik „Rückbesinnung“ werden in einem sehr lesenswerten Aufsatz des systematischen Theologen *Gunther Wenz* wichtige Parallelen in der Paulusdeutung von Albert Schweitzer (ebenfalls einem Nietzsche-Kenner) und Eugen Biser herausgearbeitet („Die Mystik des Apostels. Zur Paulusdeutung von Albert Schweitzer und Eugen Biser“, 79–101). Auffallend ist hier bei aller inhaltlichen Nähe, dass Biser nach Wenz nicht die stark apokalyptisch-realistische Sicht Schweitzers von der Auferstehungsleiblichkeit Christi und der Gläubigen teile, sondern eher zur „Anthropologisierung der paulinischen Kosmologie“ tendiere (ebd. 93). Dieser Paradigmenwechsel erklärt sich vielleicht daraus, dass Biser das „Sein in Christus“ gerade dem postmodernen Menschen in seiner „Selbstvergessenheit“ begreifbar machen möchte, so dass er auf eine „human-

zentrierte“ Deutung des „Seins in Christus“ zurückgreift. Biser sei – so *Ferdinand Hahn* in seinem Aufsatz „Die Bedeutung des Apostels Paulus für die Theologie Eugen Bisers“ (ebd. 71–77) – ein genialer Ausleger der paulinischen Schrifttheologie mit ihrer Konzentration auf das „Sein in Christus“ sowie dem Gestorben- und Auferstandensein „mit ihm“ (d.h. Jesus Christus; Gal 2,16–20). Hahn fragt kritisch an, ob bei Biser nicht die Rechtfertigungslehre wie bei Schweitzer zu einem „Nebenkrater“ der christlichen Verkündigung geworden sei und dadurch in den Hintergrund gedrängte werde (ebd. 76). Um die ökumenische Dimension des Werks von Eugen Biser herauszustellen, gibt Hahn aber zu bedenken, ob dessen „Grundanliegen der Vergewisserung der bedingungslosen Liebe und Gnade Gottes“ nicht doch „gerade auch in der im biblischen Sinn verstandenen Rechtfertigungslehre uneingeschränkt enthalten“ sei (ebd. 77).

Um die Zielrichtung der Theologie Bisers richtig einordnen zu können, muss man auch die geistesgeschichtlichen Rahmenbedingungen bedenken, auf welche das Werk Eugen Bisers vorrangig Bezug nimmt. Dies wird unter der Überschrift „Diagnose der Gegenwart“ bedacht. Die zentralen Horizonte sind bei Biser zum einen die „Postmoderne“ und zum anderen der „nach-metaphysische Denkhorizont“ sowie der damit einhergehende „Akzeptanzverlust“ gegenüber dem christlichen Glauben. Es ist jedoch erstaunlich, dass sich Biser nicht mit einer Verteidigung des überlieferten kirchlichen Glaubens begnügt, sondern die religionskritischen Argumente für eine „Selbstkorrektur“ des Christentums fruchtbar machen möchte. *Markus Krienke* zeichnet von Eugen Biser her einen „Ansatz für eine christliche Sozialethik“ (ebd. 103–124), und *Martin Balle* entwirft von Eugen Bisers „Entwurf einer Modalanthropologie“ her eine „Medientheorie“ (ebd. 125–131), welche den Menschen dazu herausfordern möchte, „sich mit der Welt, die dem Einzelnen noch die Zerstörung seiner eigenen Persönlichkeit und seiner Individualität nahe legt, nicht länger abzufinden“ (ebd. 131).

Immer deutlicher zeige sich, so abschließend der christliche Philosoph und Propädeutiker *Richard Heinzmann* in seinem Aufsatz „Eugen Biser und die Zukunft der Theologie“ (147–158), dass die Grundbotschaft des Neuen Testaments im Laufe der Geschichte des Christentums durch die Übernahme der Prinzipien griechischer Substanz-Metaphysik und den ontologischen und anthropologischen Dualismus neuplatinischer Prägung stark überformt worden sei (ebd. 150). Der zur Botschaft und zur Lehre gewordene Jesus müsse „aus der Vergegenständlichung befreit und als ‚inwendiger Lehrer‘ in den Vollzug des Glaubens hineingenommen werden“ (ebd. 154). Es sei gerade diese Wende vom System zur „Lebenswirklichkeit“, welche zu den grundlegenden Erkenntnissen des Lebenswerks Bisers gehöre. Nicht mehr der traditionelle Autoritäts- und Gehorsamsglaube, auch nicht der mittelalterliche Gegenstandsglaube, sondern der sich vielfach ankündigende „Innerlichkeits- und Identitätsglaube“ scheint als zeitgemäßer Ausgangspunkt für eine Neuinterpretation des biblischen Wahrheitszeugnisses in der Postmoderne notwendig zu sein. Hier steht Biser in der Tradition der christusmystischen Auslegung der paulinischen Schriften; das Christentum wird als „mystische Religion“, d.h. eine Religion der Erfahrung, gedeutet (ebd. 154), welche der „Existenz“ des Mensch seinen bleibenden göttlichen Wert zuerkennt.

Die „Konzentration“ auf die Mitte des Christentums im Denken Bisers bringt schließlich auch Impulse für das philosophisch-theologische Gespräch mit sich. Gerade für das neuzeitliche, postmoderne Denken stellt sich die Frage, wie denn der auferstandene Jesus Christus sich im „Herzen“ des Menschen einprägen könne, so dass der endliche Mensch zur ewigen Gotteskindschaft gelange. Biser folgt hier der Religionsphilosophie Søren Kierkegaards, der von der „Gleichzeitigkeit“ mit Christus gesprochen hat (Einübung im Christentum, Gütersloh 1986, 69). Heinzmann sieht auch bei Biser diese „Einwohnung“, wenn er feststellt: Jesus „wohnt durch den Glauben in den Herzen der Menschen und ist durch die Seinen in der Welt gegenwärtig“ (ebd. 148). Um diese „mystische“ Sicht des Christentums zu verstehen, ist es hilfreich, das Verhältnis von göttlicher Heilsökonomie (das Sein) und der innergöttlichen immanenten Trinität (das Absolute) zueinander in Bezug zu setzen. Außerdem stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Ontologie und Kosmologie im Zeitalter der Postmoderne (Biser 2007, 188). Immer deutlicher zeigt sich, dass die „Liebe“ Gottes zu den Menschen

die Heilsökonomie Gottes austrägt und es eine Möglichkeit zur „Integration“ von Immanenz und Transzendenz sowie zwischen Denkendem und Gedachtem geben muss (vgl. Biser, *Der unbekannt Paulus*, Düsseldorf 2003, 290f., unter Hinweis auf die von Alfred North Whitehead inaugurierte ‚Prozess-Theologie‘). Man könnte sagen: Weil sich Gott in seiner „Liebe“ der Welt zugewandt und sich in Jesus Christus „verendlicht“ hat, ist es dem Menschen gegeben, „Christus“ zu erkennen und im Glauben „zu Gott“ erhoben zu werden. Dies legt ein nach-metaphysisches Weltbild nahe, da Gott nicht mehr im Sinne der Substanzmetaphysik als absolut transzendentes Sein im Gegensatz zum endlichen physischen Sein verstanden werden kann, sondern sich als ein dem weltlichen Sein zugängliches, „über-substantielles“ Sein erschlossen hat. Dies hat grundlegende Konsequenzen für das Gott-Welt-Verhältnis sowie für die naturwissenschaftliche und religiöse Weltsicht. Hier hebt vielleicht eine „Theologie der Zukunft“ an, die unter den Bedingungen der postmodernen „Infragestellung“ der Religion einen tieferen, ganzheitlichen Zugang zur „Transparenz“ Gottes (Thorleif Boman) für Sein und Dasein herausarbeiten könnte.

Es ist das Bleibende des Denkens von Eugen Biser, dass in seinem Werk – von den „Nietzsche“-Studien bis zur Darstellung der „Gotteskindschaft“ – eine Fülle von Anregungen für das Gespräch innerhalb des Christentums, zwischen Theologie und Philosophie und für den Dialog aus christlichem Ursprung gegeben ist, die einzuholen unserer Zeit zum „Nach- und Mittvollzug“ (Biser) mehr denn je aufgetragen ist. Dazu hat der vorliegende Sammelbd. eine erfreulich inhaltsreiche und zutiefst anregende Grundlegung geschaffen.

T. HERRMANN

MARMODORO, ANNA / HILL, JONATHAN (HGG.), *The Metaphysics of the Incarnation*. Oxford: Oxford University Press 2011. 253 S., ISBN 978-0-19-958316-4.

Während dies in Deutschland eher selten vorkommt, gibt es in Großbritannien und den USA eine Vielzahl an Philosophen, die sich mit genuin theologischen, näherhin materialdogmatischen Themen wie der Christologie befassen. Nahezu sämtliche dieser Philosophen stehen der sprachanalytischen Tradition nahe. Sollen Aussagen über die Wirklichkeit getroffen werden, dann durch die Analyse der Sätze, mit denen sie erschlossen wird. Im Falle der Christologie sind dies die Formulierungen des Neuen Testaments sowie diejenigen der frühen Konzilien, weil es unabhängig von ihnen keinen Zugang zur Person Jesu Christi gibt.

Wer sich einen Überblick über die Diskussion der Christologie innerhalb der sogenannten analytischen Religionsphilosophie verschaffen will, kann dies bestens anhand des vorliegenden Sammelbds. tun, herausgegeben von Anna Marmodoro und Jonathan Hill. Der Bd. dokumentiert eine Konferenz, die im September 2009 an der Universität Oxford stattgefunden hat. Die Liste der Teilnehmer liest sich wie ein *Who is Who* der derzeitigen englischsprachigen Religionsphilosophie. Hinzu kamen noch einige Nachwuchswissenschaftler, von denen in Zukunft sicherlich noch zu hören sein wird. Für den Leser hilfreich ist die Einführung von *Jonathan Hill*, in welcher kurz die Problemstellungen benannt und die diversen Lösungsversuche vorgestellt werden (1–19).

Zu den ersten Religionsphilosophen, die sich in den 1980er- und 1990er-Jahren auf analytischer Grundlage der Christologie zuwandten, zählen *Stephen T. Davis* und *Richard Swinburne*, die in ihren Beiträgen komprimiert darstellen, was sie seither publiziert haben. Übereinstimmend gehen beide davon aus, dass sich die Eigenschaften des Gottseins und des Menschseins nicht einfachhin miteinander vereinbaren lassen. Die Autoren unterscheiden sich freilich darin, wie sie den von ihnen konstatierten Widerstreit aufzulösen versuchen. Davis nimmt an, dass der Sohn Gottes darauf verzichtet, einige seiner Eigenschaften auszuüben. Im Anschluss an den Philipperhymnus, wo von einer Selbstäußerung die Rede ist, bezeichnet er seine Christologie als kenotische (114–133). Swinburne hingegen rekurriert auf die von Sigmund Freud entwickelte Theorie der Ich-Spaltung, d. h., er versteht die beiden in der Person geeinten Naturen als zwei Ebenen innerhalb des einen Bewusstseins Jesu Christi (153–167).

Obwohl die Entwürfe von Davis und Swinburne nach wie vor eine gewisse Anziehungskraft ausüben, ist die mit der Fortentwicklung der analytischen Religionsphiloso-

phie verbundene Ausdifferenzierung auch der christologischen Diskussion unverkennbar. Zurückzuführen ist diese nicht zuletzt auf Erkenntnisfortschritte der Hirnforschung und – damit eng verbunden – der Philosophie des Geistes. Vor diesem Hintergrund sind die Beiträge von *Joseph Jedwab* (168–185) und *Anna Marmodoro* (205–227) zu verstehen. Ferner hat sich die analytische Philosophie inzwischen in einen produktiven Dialog mit anderen Denktraditionen begeben. Das zeigt sowohl der an den Aristotelismus anschließende Entwurf von *Michael C. Rea* (134–152) als auch der Beitrag des ausgewiesenen Mediävisten *Richard Cross*, der auf das Potenzial der Scholastik für die Lösung der von der analytischen Philosophie aufgeworfenen Fragestellungen aufmerksam macht (186–204). Das tritt dem oft kolportierten Verdacht entgegen, die analytische Philosophie sei geschichtsvergessen und selbstreferenziell. Richtig ist gleichwohl, dass in ihr auf eine historische Kontextualisierung zumeist verzichtet und ein klar systematischer Zugang favorisiert wird. Das gilt auch hinsichtlich der verwendeten Begriffe, etwa dem der Natur und dem der Person. Was meinten die auf dem Konzil von Chalcedon versammelten Väter eigentlich, als sie diese Begriffe gebrauchten? Meinte ‚Natur‘ damals wirklich „a concrete particular“ (45) oder ein entweder abstraktes oder konkretes Seiendes (169)? Insofern seitens der analytischen Religionsphilosophie der Anspruch erhoben wird, der altkirchlichen Lehre zeitgemäß Ausdruck zu verleihen, handelt es sich dabei keineswegs um allenfalls historisch relevante Quisquilien. Es wäre von daher zu begrüßen, wenn das Gespräch mit der Theologie gesucht würde, zumal mit der Patrologie.

Für deutsche Leser dürfte die Beschäftigung mit der analytischen Religionsphilosophie trotz des so ganz anderen Diskussionszusammenhangs anregend sein – gerade um der theologischen Urteilsbildung willen. Dogmatik kann sich nicht darin erschöpfen, bloß historische Zusammenhänge darzustellen, denn sie ist eine normative Disziplin.

B. DAHLKE

4. Praktische Theologie

SCHEULE, RUPERT M., *Gut entscheiden*. Eine Werterwartungstheorie theologischer Ethik (Studien zur theologischen Ethik; Band 125). Freiburg i. Br./Fribourg (Schweiz): Herder/Academic Press 2009. 344 S., ISBN 978-3-451-32271-6.

„Diese Arbeit sollte einen Anfang machen mit der umfassenden Rezeption der soziologischen Werterwartungstheorie (rational choice theory) in der theologischen Ethik. Die Innovationsleistung des Unternehmens könnte darin liegen, eine Handlungs- und Sozialtheorie mit einer Moraltheorie innerhalb eines *einzigsten* Paradigmas verschränkt zu haben“ (303). Mit diesem Rückblick beginnt das Fazit der mit dem Kardinal-Wetter-Preis 2008 gewürdigten Habilitationsschrift des Autors.

12 Kap. plus Einleitung und Anhang prägen den Inhalt. Der Autor (= Sch.) skizziert zu Beginn sein Anliegen (11–23): Es soll „insbesondere um Entscheidungskonflikte in einer spätmodernen, funktional ausdifferenzierten und hochkomplexen Gesellschaft gehen“ (13). Ein Umriss des Arbeitsprogramms, ein Überblick über die kommenden Kap. und ein Hinweis über die methodische Stringenz der kapitelinternen Gliederung eröffnen das Buch (22).

Kap. 1 erläutert die Grundlagen der Werterwartungstheorie (= WE) (25–49). Diese geht davon aus, „dass Entscheidungen auf Ziele ausgerichtete Handlungen sind“ (25). Orientiert am Modell des sich selbst Zwecke setzenden und Selbstzweck seienden *homo teleologicus* steckt Sch. die Grundrisse seines Modells ab. Es sei in der Lage auszusagen, dass „die Wünschbarkeit eines Entscheidungszieles mit seiner Realisierungswahrscheinlichkeit multipliziert werden kann und dass das sich ergebende Produkt ein Wert ist, der Auskunft gibt über die Vorzugswürdigkeit einer Entscheidung“ (35).

Der Konstruktion einer „präskriptiven Entscheidungslehre“ widmet sich das Kap. 2 (51–83). Ein erstes Set an Entscheidungsregeln wird präsentiert: die Bayes-, Laplace-, Wald-, Maximax-, Hurwicz-, Hodges-Lehmann-, Savage-Niehans-Regel (57–61). Ein

zweites Set zur Abwägung von Zielsetzungen folgt (64–71): Austauschmethode, Zielunterdrückung, lexikographische Methode, Köth-Regel. Allesamt dienen sie als Wahrscheinlichkeits- und Prognosehilfen zur Beleuchtung der Konsequenzen einer Entscheidung unter unsicheren Bedingungen (72). Mit Ergänzungen aus der weberschen Unterscheidung von Gesinnung und Verantwortung endet dieser Teil (73–83).

Die Überzeugung, dass die WE auch als Gesellschaftstheorie verstanden werden muss, wird in Kap. 3 (85–105) geäußert. Sie erweise auch für funktional differenzierte Gesellschaften ihre Gültigkeit, „indem sie die Makroebene transindividueller Gesellschaftsstrukturen mit der Mikroebene individuellen Entscheidens und Handelns (...) verklammert“ (92). – Erklärungen zur „Identität des Entscheiders“ knüpfen an. Man erhält Auskunft über sog. „multikriterielle Entscheidungen“ (107–126) und deren Anwendung anhand eines Falles zur Berufswahl (109–126). Bei solchen unsicheren Entscheidungssituationen könnte die sog. Dominanzstrategie als Verfahren zur Komplexitätsreduktion (115–118 und 123–126) helfen. Deutlich wird das Maximierungstheorem der esserschen WE kritisiert und mit dem Plädoyer konfrontiert, dass nicht die maximale, sondern die zufriedenstellende Zielerreichung im Vordergrund stehen müsse. Dass damit ein klassisches Tugendideal (*autarkeia, sophrosyne, temperantia*) zum Ausdruck komme und in eine moderne „Tugend des Satisficing“ übersetzt werden könne (127–143), wird plausibel erklärt.

Was „eingliedrige und mehrgliedrige Entscheidungen“ sind, erfährt man im anschließenden Kap. (145–179). Mehrgliedrige, so liest man, hätten deshalb Vorrang, weil sie spätere Handlungsspielräume eröffneten. Es müsse daher die Regel angewendet werden, „dass die Folgen deiner Entscheidung so große Entscheidungsräume beibehalten, wie du bei deiner aktuellen Entscheidung vorzufinden wünschst“ (167). Begründet wird diese Empfehlung unter Zuhilfenahme des Begriffs der transzendentalen Freiheit (166/167) und einem Exkurs zur Lebensentscheidung (170–176).

Kap. 7 (181–232) setzt eine Zäsur: Es geht nun um strategische Entscheidungssituationen, „Spiele“ genannt. Zunächst werden einzelne Typen gelistet: Koordination, Gefangenendilemma, Chicken-Game, Subsidiarität, Assurance-Game, Konflikt. Die Bewertung einer „Ethik der Gegnerschaft“ (199–212), die alle nicht-koordinierenden strategischen Spiele gemein hätten, wird unter kritischer Bezugnahme auf Autoren wie Dieter Birnbacher, John Harsanyi, John Rawls diskutiert. Eine Weiterentwicklung der „game theory“ seien die sog. Superspiele (213–232). Sie rechnen mit der Möglichkeit des mehrmaligen Aufeinandertreffens der Akteure. In ausführlichen Funktionsbeschreibungen und Kalkulationsübersichten über die Erfolgsaussichten einer „Tit for Tat“-Strategie und das Risiko des Ausstiegs eines Akteurs (Diskontparameter w , 219) erhält man einen Einblick in die verfahrenstheoretische Komplexität der Superspiele.

„Gruppenentscheidungen“ titelt das Kap. 8 (233–261). Der Leser erhält Informationen zum Unterschied von „nicht-kooperativen“ Abstimmungsverfahren und „kooperativen“ Mehrpersonenentscheidung. Die Mehrheitsregel, das K.o.-Verfahren und das Single-Vote-Kriterium, die Borda- und Hare-Regel sowie das arrowsche Unmöglichkeitstheorem und die Zustimmungsregel werden vorgestellt.

Den Abschluss des thematischen Diskurses bildet das Kap. 9 (263–281). Organisationen werden als Räume der Entscheidungen analysiert. Anhand des Praxisfeldes Krankenhaus leitet der Autor in Kap. 10 über zum Anwendungsfall der WE in den sog. „[m]ultidisziplinären ethischen Fallbesprechungen in schwierigen Entscheidungssituationen (MEFES)“ (283–302). Nach einer detaillierten Darstellung dieser Entscheidungsverfahren schließen Kap. 11 (Fazit, 303–310) und 12 (Regeln im Überblick, 311–316) die Arbeit ab.

Der Autor öffnet, sortiert und begutachtet ein bisher in der theologischen Ethik kaum bekanntes Theoriepaket. Seinen Recherchen schickt er eine klassische Annahme voraus: „dass nämlich Entscheidungen stets auf ein Gut bzw. ein Ziel ausgerichtet sind“ (14). Da das gesamte Buch der *rational choice theory* bzw. Wert-Erwartungstheorie des Soziologen Hartmut Esser (15) folgt, bekennt es „sich zum methodischen Individualismus“. Das heißt, es „setzt jede soziologische Analyse an bei der Situationsdefinition durch einen Einzelnen, der sich fragt: Was will ich erreichen?“ (15). Dieser Fokus wird derart konsequent auf das Individuum gerichtet, dass man beispielsweise am Ende sogar

den „nucleus demokratischen Lebens kaum in ‚fairen‘ Verfahren [...], sondern [...] in der Fairness des Einzelnen“ (249) verorten möchte. Diese streng von den Kompetenzen und eingeübten Tugenden des Subjekts ausgehende Bewertungstheorie setzt unter anderem voraus, dass jeder Akteur nach einer Analyse der jeweiligen Situation, in der er sich befindet, „dem Gesetz der bestmöglichen Zielerreichung“ folgt (86).

Sch. weist darauf hin, dass die Rational-choice-Theorie dem Militärwesen (29, Fußnote 27) entstammt. Besonders das Fazit des Buches (303–307) artikuliert das Bewusstsein, dass man mit der mathematischen Nutzenberechnung des „subjective expected utility“ (SEU) auch manche Schwäche jeder utilitaristischen bzw. „utilarischen“ (307) Theorie mit übernommen habe. Dies deutet auf ein wesentliches Problem hin: die WE unterstützt die Findung einer intentionalen und realistischen Zielsetzung (30–33); sie kann keine umfassende Auskunft über die Moralität einer durchgeführten Handlung geben. Ein Beispiel: Obwohl auf die Motive politischer Protestbewegungen hingewiesen wird (87/88), lässt sich eine Entscheidung, sein Leben für die Demokratie einzusetzen, nicht zwingend WE-theoretisch erklären. Denn gerade der, der sein Leben im Protest verliert und an keine Art der Entlohnung glaubt, hat ja keinen Nutzen aus der Risikoentscheidung. Nach Regel 21 oder 23–1 wäre eine solche Tat in sich moralisch fragwürdig, weil sie keine Entscheidungs- oder „Auszahlungsräume“ (183) eröffnet, sondern verschließen würde (167). Überträgt man dann noch den in beiden Regeln geforderten „Freiheitsimperativ“ in klinische Therapiezieländerungsentscheidungen (287), so dürfte man wohl kaum je für das Sterbenlassen in der Terminalphase des Lebens argumentieren, da gerade eine solche Entscheidung den künftigen medizinisch-pflegerischen Entscheidungsraum de facto einengt.

Ein zentraler Einwand, formuliert von Julian Nida-Rümelin und Thomas Schmidt, gegen eine vereinnahmende WE-theoretische Lesart der Ethik wird zwar zitiert, aber nicht ausgewertet (203, Fußnote 50). Er besteht darin, dass die moralischen Urteile nicht mit individuellen Präferenzen verwechselt werden dürfen. Genau das aber geschieht. Wenn es heißt, „es ist schlecht“ oder „im schlimmsten Fall“ (58, 81), so ergibt sich die Ungewissheit, womit man denn überhaupt argumentieren kann, dass etwas schlecht oder schlimm ist?

Auch wenn der Autor sich dagegen wehrt, sein Modell als teleologische Ethik zu bezeichnen, weil eben jene Selbstzweckformel integriert werden könne (31/32), bleibt sie doch in ihrer Methodik und in allen vorgestellten Regeln (311–316) teleologisch fokussiert. An manchen Stellen sucht man nach Erklärungshilfen, sobald sich Unvereinbarkeiten aufbauen, wie z. B. die Behauptung, dass die „Belohnung‘ für moralisches Verhalten [...] das moralische Verhalten selbst“ (267) sei und nicht in der Zielrealisation nach der SEU-Formel liege. Dann aber stellt der Autor allein mit diesem Satz das gesamte Grundsetting der WE wieder infrage.

Da aber gerade die Nutzenabschätzung das Herzstück der gesamten Theorie ausmacht und diese aus dem Produkt von Wahrscheinlichkeit und Wünschbarkeit zu ermitteln ist, müssen teils hochkomplexe Berechnungsverfahren (149) zwar schlüssige Methoden zur Verfügungen stellen, können aber nicht die Schwierigkeit beheben, dass die Nutzenkalkulationen eben auf stark subjektiven Wahrscheinlichkeits- und Wertungsangaben beruhen. Sobald jedoch die Varianzbreiten der Variablen zu umfassend werden, verliert das mathematische System seinen ursprünglichen Zweck, der in der Präzision einer Einschätzung bestünde. Moralität, so muss man anmerken, ist eben kein digitales, binäres System (116).

Die insgesamt 32 vorgestellten, sehr kompakten Regelanwendungen (Regel 31 hat acht, Regel 10 hat sieben Realisierungsschritte) können bei nicht akuten Entscheidungen helfen, die Abwägungen zu strukturieren. Der Leser wird unschlüssig, sobald sich zwei abgedruckte Fassungen, wie bei R 10, unterscheiden: Zum Beispiel soll man einmal nach Durchlaufen der Gesamtregel auf die Regeln 1 bis 8 (312) und einmal auf 2 bis 8 zurückgreifen (67). Zudem möchte man nachfragen, warum in der Übersicht am Ende des Buches die Regeln in zwei Bereiche geordnet werden und neue Zuordnungen erfahren (wenn auf R 14 R 20 folgt oder R 27, R 32, R 28 nacheinander gereiht werden).

Eine Vielzahl an buchinternen Querverweisen zeigt den sehr durchdachten Gesamtaufbau des Werkes. Die Lektüre des gesamten Buches kann sich an einer gleichblei-

bend stringenten Gliederung innerhalb der Kap. entlangbewegen. Dem Autor gelingt es, die schwierigen Theorieeinheiten durch Beispielerzählungen, wie die Berufswahl der jungen Wissenschaftlerin, das Zusammenlebens in einer Partnerschaft oder die Urlaubswahl, verständlich darzulegen. Unermüdlich versucht der Autor, mit Hilfe von zahlreichen Tabellen und vielen Graphiken anschaulich und geordnet vorzugehen.

Ebenso klar wie der Autor die Grundbedingungen der WE (89–98) thematisiert, so offen weist er auf ihre Defizite hin (118, 246/247) und markiert am Ende (308–310) Wege möglicher Fortentwicklung. Zwei solcher Wege würden auch zu Beginn der Arbeit abzuweichen. Dort beruft sich der Autor zum einen auf die Nikomachische Ethik (25). Mehrfach wird später erwähnt (26, Fußnote 7, 31, 73, 208, 266) und diskutiert (44/45), dass der Mensch als zielsetzendes Wesen immer auch die Verpflichtung zur Verhältnismäßigkeit der Mittelwahl übernimmt. Gelänge es, diese Anforderung in die Grundfesten der WE-Konzeption zu integrieren, dann könnte man auch die vom Autor immer wieder kritisch betrachtete „dünne Theorie des Rationalen“, auf der die WE basiert (27/28, 45, 73, Fußnote 34, 203/204, 305), zusätzlich mit einem wesentlichen Stützpfiler moralischer Urteilsbildung sichern. Zum anderen wird die Gültigkeit der Selbstzweckformel gefordert (31/32). Sie hat das Potenzial, eine fundamentale Anfrage an sämtliche vorgestellten Regeln zu richten, indem sie den subjektiv erwarteten Nutzenertrag durch das korrigieren lässt, was den legitimen Ansprüchen des anderen Menschen – der eben dann nicht mehr nur Spielpartner oder Gegner ist – aus moralischen Gründen geschuldet wird.

Solche Korrekturen können künftig jedoch nur deshalb geleistet werden, weil eine fundierte Analyse hierfür den Boden bereitet hat. Das außerordentliche Verdienst des Autors besteht darin, dass er aus dem mittlerweile sehr verzweigten System der *rational choice theory* sämtliche Entscheidungsregeln geortet bzw. ausgewertet hat und sie zudem so vorlegt, dass man sie bei der ersten Lektüre verstehen kann. B. BLEYER

ZUR BEDEUTUNG DER PHILOSOPHIE FÜR DIE THEOLOGISCHE ETHIK. Herausgegeben von Josef Schuster SJ (Studien zur theologischen Ethik; Band 128). Freiburg i. Br.: Herder 2010. 311 S., ISBN 3-7278-1662-7.

Der vorliegende Sammelbd. geht auf eine internationale Tagung zurück, die vom 6. bis 9. September 2009 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main veranstaltet wurde und sich mit einem Thema befasste, dessen Relevanz außer Frage steht. Gab es in früheren Zeiten von der Theologie eindeutig bevorzugte Referenzen wie den Thomismus oder die Neuscholastik, so sieht sich die Theologie seit geraumer Zeit einem pluralen Spektrum philosophischer Ansätze gegenüber, bei denen sich für sie jeweils die Frage ihrer Anschlussfähigkeit an den theologischen Diskurs stellt.

Für O. Höffe muss die Moralphilosophie in drei Schritten vorangehen. Erstens muss sie in einer metaethischen Überlegung den Standpunkt der Moral klären, zweitens muss sie Überlegungen anstellen zur Grundstruktur des menschlichen Handelns, und daran schließt sich drittens die Frage an, worin das Leitprinzip der Moral besteht. Fragt man, inwiefern die theologische Ethik einer so verstandenen Moralphilosophie bedarf, so fällt die Antwort für den ersten metaethischen Teil leicht. Selbst wenn die theologische Ethik sich vom Geist ihres autoritativen Textes inspirieren lässt, so kommt sie doch ohne eine Bestimmung des normativen Grundbegriffs der Moral, konkret des Begriffs des moralisch Guten, nicht aus. Für die Handlungstheorie und die darauf bezogenen Moralprinzipien verhält es sich nach Höffe kaum anders. Selbst wenn sie von ihren autoritativen Inspirationsquellen her noch nach anderen Handlungsmodellen Ausschau halten mag, so ist Höffe doch überzeugt, dass sich auch diese ohne philosophische Unterstützung nicht gründlich ausarbeiten lassen. Höffe ist der Überzeugung, dass es nicht leicht sein dürfte, auf die beiden Grundmodelle zu verzichten – einerseits auf den Gedanken des rundum geglückten Lebens und zum anderen auf den Gedanken eines schlechthinnigen Anfangs von Verantwortung.

S. Müller greift in ihrem Beitrag die Frage einer sachgerechten Beurteilung des Nominalismus auf, dem vor nicht allzu langer Zeit im Bereich des katholischen Denkens ein Negativimage anhaftete. Mit J. B. Metz unterscheidet sie zwischen einem primären und einem sekundären Nominalismus. Unter einem primären Nominalismus versteht Müller

die logisch-sprachphilosophischen Positionen, die im Rahmen des mittelalterlichen Universalienstreits relevant wurden. Als sekundären Nominalismus versteht sie hingegen den „Versuch ..., Elemente der Anthropologie und Ethik, die mit der philosophischen Strömung des mittelalterlichen Nominalismus verbunden waren oder werden, für ein aktuelles Anliegen fruchtbar zu machen“ (42). In normativer Perspektive können i. E. von einer kritischen Rezeption der nominalistischen Philosophie durchaus Anregungen für die theologisch-ethische Reflexion gewonnen werden. Die theologische Herausforderung stehe heute nämlich „in einer angemessenen Vermittlung von unhintergebar Individualität und einer erneut und näher zu bestimmenden Verbundenheit“ (61f.).

H. J. Münk geht in seinem Korreferat näher auf den amerikanischen Philosophen Richard Rorty ein, der als führender Vertreter eines zeitgenössischen Nominalismus gelten kann. Anknüpfend an S. Müller, die bei Rorty eine Antwort auf die Frage vermisst, „auf welche Weise eine intersubjektiv verbindliche Ethik überhaupt gedacht werden kann“ (52), konstatiert auch Münk: Für eine „genuine Aufgabe normativer Ethik, nämlich hinreichende, vernünftig überzeugende Gründe für die Verbindlichkeit moralischer Normen aufzuweisen“ (68), fehle bei Rorty der Rückhalt. Münk geht auch kritisch auf J. B. Metz ein.

Stellt S. Müller bei Metz einen „nominalistischen Fokus beim Individuum“ heraus sowie den Versuch, „auf radikale Weise einen Umgang mit dem Singulären zu finden, sich also von der Welt des Individuellen in die Pflicht nehmen zu lassen“ (59), so betont Münk, die von Metz begründete neue politische Theologie sei „unter dem Schreckenswort ‚Auschwitz‘ geradezu stigmatisiert von einem ‚Kontingenzschock‘“ (77). Als Maxime für ein globales Ethos werde hier formuliert: Fremdes Leid wahrzunehmen sei „die unerlässliche Bedingung aller universalen moralischen Ansprüche“ (ebd.). Münk hakt hier ein. Es fragt sich, so schreibt er, „wie Bedingung hier näherhin zu verstehen ist. Kommt der Leid-Wahrnehmung selbst ein normativer Status zu?“ (ebd.). Die Anteilnahme am Leiden habe zweifellos motivationale Kraft, bedürfe aber „eines normativen Bezugspunkts im Sinne einer Gerechtigkeits- oder Rechte-Theorie“, und mit dieser werde auch „einer möglichen paternalistischen Schlagseite begegnet und der Respekt in einer durch Asymmetrie geprägten Leidenssituation gewahrt“ (ebd.). Insofern der Gleichheits- und Gleichbehandlungsgrundsatz zum Kern des Gerechtigkeitspektrums gehört, stellt sich für Münk die Frage, „ob das Metzsche Compassionsverständnis nicht doch zu eng gefasst ist“ (ebd.).

E.-J. Bormann untersucht in seinem Beitrag ‚Naturrecht in neuem Gewand?‘ einige zeitgenössische Erscheinungsformen einer traditionellen Denkform. Als thematische Referenzpunkte wählt er hierfür die aktuellen Kontroversen um die öffentliche Vernunft, den moralischen Realismus und den sog. ‚capability approach‘. Abschließend fragt er, was sich aus diesen von ihm skizzierten Problemfeldern für die moraltheoretische Auseinandersetzung mit dem naturrechtlichen Erbe der katholischen Tradition ergibt und hält fest: Erstens gilt es s. E., von Seiten der Theologie der Gefahr zu wehren, „das Naturrecht zum argumentativen Allheilmittel insbesondere bei der Durchsetzung umstrittener lehramtlicher Forderungen zu stilisieren und damit heillos zu überfordern“ (100f.). Eng verbunden mit dem Problem einer präzisen Umfangsbestimmung naturrechtlicher Forderungen ist für Bormann die kritische Reflexion auf ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen. Und schließlich ist es s. E. auch erforderlich, die „ontologischen Implikationen der traditionell starken Geltungsansprüche kognitivistischer Positionen zu reflektieren“ (101).

Auch *W. Wolbert* sieht in seiner Stellungnahme zum Beitrag von Bormann ebenso wie dieser die Notwendigkeit, den Begriff des Naturrechts in lehramtlichen Verlautbarungen, in denen dieser einen breiten Raum einnimmt, zu klären. Wenn Bormann sich für eine konsequent handlungstheoretische Interpretation der thomanischen Naturrechtslehre stark macht und die Kategorie der Handlungsfähigkeit ins Spiel bringt, die sich s. E. als materialer Kern einer zeitgemäßen Fähigkeitenethik reformulieren lässt, so ist nach Wolberts Meinung allerdings das Kriterium der Handlungsfähigkeit als Bezugsgröße durch das Kriterium der Leidensfähigkeit zu ergänzen, dass menschliche Abhängigkeit und Verletzbarkeit unumstrittene Charakteristika der ‚conditio humana‘ sind.

R. Wimmer erörtert die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral bei Kant und geht dabei davon aus, dass Kant seine Moralphilosophie nicht gegen die Moraltheo-

logie oder gar den Glauben an Gott in Stellung bringt: Kant sehe Gott als reines Vernunftwesen an, zähle auch den Menschen zur Gattung der Vernunftwesen und bahne schließlich einen Weg von der Vernunft zum Glauben. Andererseits mache Kant freilich auch keine Anleihen bei der Theologie, gehe vielmehr von der Unabhängigkeit der Moral und Ethik von Glaube und Religion aus, sodass das sittliche Handeln des Menschen ein Handeln aus radikaler Selbstverantwortung ist. Deutlich wird das in der auf Hugo Grotius zurückgehenden Formel, die auch Dietrich Bonhoeffer verwendet hat, der Mensch habe moralisch so zu leben, *etsi Deus non daretur*.

G. Höver geht in seinem Korreferat auf Wimmers Wertung der Religion als Schöpfung der moralisch-praktischen Vernunft ein.

Er rekurriert auf einen späten Text Kants, in dem sich folgendes Bekenntnis findet:

„Ich glaube an einen einigen Gott, als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck; – Ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, so fern es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; – Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt, zum höchsten in ihr möglichen Gut“ (A 116).

Höver ist der Meinung, ein solches Credo könne nicht als Derivat der Moral gelten, denn die Annahme und das Bekenntnis dieses Credo erlaube keinen Imperativ; es basiere vielmehr auf einem ‚freien Fürwahrhalten‘. Höver kommt daher zu dem Ergebnis, für den Ethiktheologen Kant sei die Gottesfrage weit zentraler, als wenn man Kant lediglich als ‚Deontologen‘ und ‚Pflichttheoretiker‘ in den Blick nehme. Deshalb wird aber, wie Höver betont, die Unabhängigkeit der Moral und der ethischen Religion keineswegs gelöst. Was Kants Rede von der Religion als Schöpfung der moralisch-praktischen Vernunft angeht, so ist Höver der Meinung, vielleicht lasse sich diese Rede „dahingehend näher interpretieren, dass Religion zur Selbstausslegung des Menschen als sittlich selbstverantwortliches Wesen gehört, – ethisch notwendig in dem Sinne, dass nur aus einem vernünftigen Glaubensbezug heraus, den Kant ‚Vertrauen‘ nennt, die Not der Freiheit im Hinblick auf den Sinn des Sittengesetzes gewendet werden kann“ (138).

Erhellend sind die Ausführungen von J.-C. Wolf zum Utilitarismusproblem. Für Wolf ist der Utilitarismus nicht zureichend charakterisiert durch ein einziges Strukturprinzip; vielmehr besteht seine Konfiguration ihm zufolge aus mindestens vier Elementen. Ersten nennt er hier den Konsequentialismus, der besagt: Moralische Urteile bzw. moralische Entscheidungen stützen sich in letzter Instanz nur auf Folgeüberlegungen. Der Vorteil des Konsequentialismus besteht für Wolf in einem Verantwortungshorizont, der jede ‚Vogel-Strauß-Politik‘ zurückweist. Allerdings hat der Konsequentialismus nach Wolf auch Schattenseiten. Verantwortung für alle Handlungsfolgen, so betont er, führe zu einer chronischen Überforderung des Einzelnen, wenn er die Verantwortung für alle Handlungsfolgen tragen soll, wo doch unser begrenztes Erkenntnisvermögen nur eine begrenzte Prognose über zukünftige Verläufe erlaubt. – Als zweites Element nennt Wolf die Tatsache, dass der Utilitarismus auf eine Maximierung von Lust ausgerichtet ist bzw. in seiner hedonistischen Version auf die Wohlfahrt aller wie auch jedes Einzelnen. Das Problem ist freilich der Entwurf einer schlüssigen Axiologie. Sowohl eine umfassende Werttheorie wie der Hedonismus als auch pluralistische Ansätze sind problematisch. Dem Hedonismus wird oft Engstirnigkeit vorgeworfen; am Wertpluralismus hingegen wird bemängelt, dass er, wie Wolf formuliert, vielleicht mehr Fragen aufwirft, als er beantworten kann. Als drittes Element des Utilitarismus nennt Wolf, dass dieser von der Unparteilichkeit als Grundnorm ausgeht. Grundsätzlich kann man unterscheiden zwischen einem gemäßigten Impartialismus, der partikuläre und egoistische Gründe akzeptiert, und einem radikalen Impartialismus. Der gemäßigte Impartialismus setzt zwar den radikalen Impartialismus voraus, hält ihn aber nach Wolf „nicht für direkt umsetzbar, weil es völlig kontraproduktiv wäre, die Menschen zu puren Kosmopoliten zu erziehen oder gar zu zwingen“ (144). Für den gemäßigten Impartialismus spricht eine Reihe von Gründen. Wolf spricht von einem Wissensvorteil, einem Motivationsvorteil, weiterhin von Kostengründen und einem Freiheitsvorteil.

Was die Grundannahme des gemäßigten Impartialismus angeht, dass eine Gesellschaft aus gemäßigten Egoisten mehr Gesamtnutzen erreicht als eine Gesellschaft aus perfekten Altruisten, möchte Wolf sicherlich aus gutem Grund dahingestellt sein lassen. Wolf sieht

beim gemäßigten Impartialismus die Gefahr einer moralischen Entfremdung. Es könne sein, so schreibt er, dass Menschen aus strikt egoistischen Motiven etwas tun, dessen Rechtfertigung sie darin sehen, dass es die Gesamtbilanz der Wohlfahrt vergrößert. In diesem Falle aber werden Menschen, die glauben, selbst zu entscheiden, „von einer Warte aus beurteilt, die von ihren eigenen Motiven und Gründen weit entfernt ist. Persönliche Sympathien und Antipathien, der Wert von Beziehungen und affektiver Beteiligung werden moralisch bedeutungslos“ und zählen allenfalls noch „als Mittel zum Zweck der Erreichung des Gesamtwohls“ (146). Als viertes Moment des Utilitarismus nennt Wolf schließlich das Maximierungsprinzip, das besagt: Je mehr, desto besser. Wolf spricht in diesem Zusammenhang von einer perfektionistischen Theorie, in der es wenig Sinn mache, sich mit dem Zweitbesten zu begnügen, erinnert aber daran, dass man in Philosophie und Ökonomie durchaus auch bescheidenere Formen der Maximierung kenne.

In seinem Kommentar zu den Ausführungen Wolfs betont *W. Lesch*, dass sich im Vergleich zu den harten Konfrontationen vergangener Jahrzehnte heutige Präsentationen des Utilitarismus in der philosophischen Ethik verständlicher präsentieren, da sie auf die Formulierung eines geschlossenen Theoriegebäudes verzichteten. Als Beispiel hierfür nennt er neben Birnbacher auch den Beitrag von Wolf, in dem die Binnenpluralität in der utilitaristischen Theoriefamilie betont werde, unter deren Dach „sehr unterschiedliche, teilweise sogar einander widersprechende Richtungen Platz gefunden“ (153) hätten. Generell bescheinigt Lesch der utilitaristischen Ethik, diese habe „seit der europäischen Aufklärung der Verständigung über bessere Regeln des Zusammenlebens kreative Impulse verliehen“ (157). Als Beispiele hierfür nennt er etwa die Unterstützung sozialstaatlicher und strafrechtlicher Reformen sowie das Eintreten für eine Gleichstellung der Geschlechter und wendet sich generell gegen eine „polemische Reduzierung [des Utilitarismus] auf ein zynisches Nützlichkeitsdenken“ (158).

G. Keil diskutiert das strafrechtliche Problem der Schuld vor dem Hintergrund der aktuellen Freiheitsdiskussion. Während man in der Tradition davon ausging, dass Freiheit und Determinismus sich ausschließen, herrscht heute nach Keil die Ansicht vor, dass erstens auch unter der Voraussetzung, dass der Determinismus bewiesen ist, dennoch Willensfreiheit gegeben ist, so der deterministische Kompatibilismus, oder aber, dass dies zweitens auch in dem Falle gilt, wenn die Wahrheit des Determinismus offenbleibt, so der agnostische Determinismus. Gegenüber solchen kompatibilistischen Positionen vertritt der Libertarismus die These, dass von Willensfreiheit sinnvollerweise nur dann die Rede sein könne, wenn ein Akteur unter gegebenen Umständen so oder anders hätte handeln können. Für Keil ist es keine Frage, dass nach dem Prinzip ‚Keine Schuld ohne freien Willen‘ jeder Schuldvorwurf sinnlos wäre, wenn eine Person unter gegebenen Umständen nicht anders hätte handeln können. Keil findet es bedauerlich, dass man sich mittlerweile in der Strafrechtsdogmatik mit einem prinzipiellen Agnostizismus in der Freiheitsfrage ‚ehrgeizlos arrangiert‘ habe. Den Abschied vom Schuldprinzip, den einige Hirnforscher propagieren, hält er für problematisch und stellt abschließend fest, dass der Gesetzgeber gut daran tue, „die Schuldminderung an strenge Voraussetzungen zu binden, nämlich an das Vorliegen schwerer psychischer Störungen“ (172). Er tue weiterhin auch gut daran, am Prinzip ‚Keine Strafe ohne Schuld‘ festzuhalten.

M. Rosenberger signalisiert in seinem Korreferat zwar grundsätzliche Zustimmung zu Keil, bemängelt aber, dass dieser die Theorie des Aspekt- und Perspektivendualismus fast völlig ausblende. Rosenberger moniert, dass Keils Ansatz im Bezug auf die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Verortung „relativ verwaschen“ (181) sei. Eine solche Feststellung erscheint dem Rez. nicht sonderlich erhellend. Auch ob man gut daran tut, den perspektivendualistischen Ansatz als „katholisches ‚et – et‘“ (ebd.) zu verkaufen und gegenüber Keils Alternative ‚entweder Determinismus oder Libertarismus‘ in Stellung zu bringen, scheint dem Rez. fraglich, vor allem, wenn Rosenberger als Begründung hierfür angibt, es gebe ja auch kein ‚Entweder-oder‘ zwischen heliozentrischem Weltbild und Glauben an den Schöpfergott sowie zwischen Evolutionstheorie und dem Glauben an die Würde des Menschen.

F. Ricken befasst sich mit einem Thema, das zwar in der moralphilosophischen und moraltheologischen Diskussion der letzten drei Jahrzehnte keine große Rolle spielte, aber gleichwohl Beachtung verdient. Im Rückgriff auf Aristoteles und Thomas von

Aquin erörtert er die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Gefühl in der sittlichen Erkenntnis. Auf zwei Fragen sucht Ricken dabei bei diesen klassischen Autoren eine Antwort, erstens auf die Frage: Warum moralisch sein?, und zweitens auf die Frage: Was ist sittliche Erkenntnis? Aristoteles antwortet auf die erste Frage: „Moral ist nicht ein dem Menschen von außen auferlegtes Gesetz, das er erfüllen soll, sondern das, was er in Wahrheit will. Das sittlich gute Leben ist die eigentliche und höchste Form des menschlichen Lebens. Im sittlich schlechten Handeln ... verfehle ich mich selbst“ (188). Was die zweite Frage angeht, so betont Aristoteles bezüglich des Strebevermögens, dieses sei zwar selbst nicht vernünftig, habe aber eine potenzielle Ausrichtung auf die Vernunft. Kognition und Emotion sind also insofern aufeinander bezogen und komplementär. Thomas von Aquin greift hingegen bei seiner Explikation der kognitiven Leistung des Strebevermögens auf den Begriff ‚amor‘ zurück. Den Strebevorgang interpretiert er so, dass der vom Denken erfasste Gegenstand das Streben bewegt. Erkennt wird eine ontologische Vollkommenheit, und diese ist die Ursache des Affekts der Liebe. Ethische Tugend ist *rebus sic stantibus* die Verfassung des Strebevermögens, die es in stand setzt, auf ontologische Vollkommenheit mit dem Affekt der Liebe zu reagieren.

Der Sammelbd. enthält auch die Beiträge jener Kollegen, die unter dem Titel ‚Call for Papers‘ Ergebnisse ihrer Forschungsprojekte in Arbeitsgruppen vorgestellt haben. Auch wenn diese Beiträge hier nicht im Einzelnen referiert werden können, seien deren Themen wenigstens genannt. Alexis Fritz befasst sich mit Humes Konzept praktischer Rationalität, Ralf Lutz mit dem Hoffnungsdenker Kant, Christoph Krauß mit der von Peter Stemmer entwickelten Spielart des Kontraktualismus. Dominik Bertrand-Pfaff entwickelt unter dem Titel ‚ars inquirens conjunctionem‘ eine Kombinatorik von Sozialphilosophie und christlicher Sozialethik. Michele Tomasi geht unter dem Titel ‚Menschliche Erkenntnis, Selbsttranszendenz und Liebe‘ dem Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Bernard Lonergan nach. Christof Mandry analysiert unter den Stichworten ‚Moralische Identität, Gabe und Anerkennung‘ die Bedeutung von Paul Ricoeurs Philosophie für die christliche Ethik. Elmar Kos schließlich geht in seinem Beitrag der Frage nach, „ob die Theologische Ethik auf eine theologisch verantwortbare Weise den neuzeitlichen Autonomiebegriff und von daher das Subjekt als Geltungsgrund für unbedingtes moralisches Sollen übernehmen kann“ (295).

Im Ganzen dokumentiert dieser Sammelbd., dass die gegenwärtige Moralthologie in vielfacher Weise auf den aktuellen moralphilosophischen Diskurs Bezug nimmt, und zwar nicht aus einer polemischen Frontstellung gegen das Denken der Moderne heraus, sondern durchaus in dem Bemühen, die Anschlussfähigkeit bestimmter philosophischer Ansätze für das moraltheologische Denken zu eruieren, wobei freilich nicht alle aktuellen moralphilosophischen Strömungen in gleicher Weise hierfür in Frage kommen. Der Herausgeber verweist in diesem Zusammenhang auf reduktionistische bzw. naturalistische Positionen, die heute erheblich an Bedeutung und Einfluss gewonnen haben, aber für eine fruchtbare Rezeption durch die Moralthologie kaum Raum lassen und daher auch nicht berücksichtigt wurden.

H.-L. OLLIG S.J.

BISCHOF, PAUL, *Legitimität ärztlicher Sterbehilfe* (Philosophische Praxis; Band 3). Konstanz: Hartung-Gorre 2011. 135 S., ISBN 978-3-86628-377-0.

Paul Bischof (= B.) widmet sein Buch „Legitimität ärztlicher Sterbehilfe“ einem Thema, das vor ihm zum Stoff einer kaum mehr überschaubaren Anzahl von Veröffentlichungen geworden ist. Einzelne Autoren, Kirchen, Ethikkommissionen, Standesorganisationen, wissenschaftliche Gesellschaften, Stiftungen u. v. A. haben sich seit Jahrzehnten immer wieder in Tagungen und Publikationen zur „Sterbehilfe“ geäußert, ohne dass bis heute ein brauchbarer Konsens in dieser schwierigen Thematik erzielt werden konnte. Die einzige Gemeinsamkeit in der Literatur bestand bisher in der Übernahme einer in sich nicht schlüssigen Terminologie, die der wesentliche Grund für die Verschiedenheit der geäußerten Meinungen ist. Obwohl der Autor des Buches zugibt, diesbezügliche Heterogenität der Begrifflichkeiten zu erkennen, übernimmt auch er in seinen Ausführungen den geläufigen und zugleich fragwürdigen Terminus „Sterbehilfe“. Mit der Hinzufügung des Wortes „ärztliche“ verfängt sich B. in der Problematik einer Debatte, de-

ren Domäne weder Philosophie noch Medizin, sondern, wie die kürzlich stattgefunden habende Tagung der „Heinrich Böll Stiftung“ gezeigt hat, immer noch Strafrecht ist. Das geht aus der am 25.06.2010 vom 2. Strafsenat des BGH verkündeten Entscheidung deutlich hervor. Dort ist zu lesen: „Gezielte Eingriffe in das Leben eines Menschen, die nicht in einem Zusammenhang mit dem Abbruch einer medizinischen Behandlung stehen, sind einer Rechtfertigung durch Einwilligung nicht zugänglich.“

Die Ausführungen von B. unterscheiden sich von anderen vergleichbaren Abhandlungen zu diesem Thema im Wesentlichen dadurch, dass es sich bei jener „Sterbehilfe“, mit der sich der Autor in seinen Ausführungen auseinandersetzt, ohne den geringsten Zweifel um Beihilfe zum Suizid handelt. Mit Hilfe von Argumenten aus Philosophie, Theologie und den Rechtswissenschaften reiht sich B. in die immer größer werdende Anhängerschaft jener ein, welche die Legitimität des Suizides eines „schwer leidenden todkranken Patienten“ rechtfertigen und befürworten. Das Hinzufügen des Adjektivs „ärztliche“ zeigt bereits im Titel des Buches, wem die Durchführung der zum Suizid führenden notwendigen Schritte zugedacht sein sollen. Der Autor verkennt dabei, dass die Tätigkeit des Arztes bei einem Sterbenden bisher immer als eine begleitende verstanden wurde und nach dem Willen der Bundesärztekammer weiterhin eine solche bleiben sollte. Töten auf Verlangen eines Sterbenden gehört nicht zu den Aufgaben eines Arztes. Dass es inzwischen viele Ärzte gibt, die bereit sind, dies zu tun, liegt nicht daran, dass diese Tat moralisch oder ethisch unbedenklich wäre, sondern, wie das Deutsche Ärzteblatt in Heft 18 (2011) vermerkt, daran, dass „der Riegel, den das Landesrecht dem assistierten Suizid bisher vorgelegt hat, gelockert wurde“. An der Lockerung des Riegels sind auch Philosophen beteiligt, indem sie alte Tugenden, die Jahrhunderte als unumstritten galten, mit modernen Argumenten auf der Welt zu schaffen versuchen.

Auch B., ein Arzt und Philosoph, plädiert offen für die Beihilfe des Arztes zum Suizid und begründet dies mit der Prämisse eines nachweisbaren „schweren“ bzw. „immensen“ Leidens des Patienten. Das so bezeichnete Symptom und seine Ursachen werden an keiner Stelle des Buches näher erklärt. Dies ist ein wesentlicher Nachteil dieses Buches, weil die Nichtnennung der Symptome und Ursachen zu Missinterpretationen des Textes führen kann. Dadurch wird die Rechtfertigung der ärztlichen Beihilfe zum Tod eines Patienten ihrer kausalen Legitimität beraubt und somit einer sachlichen Argumentation entzogen. Als Arzt dürfte dem Autor bekannt sein, dass palliative Hilfe bei einem an einer unheilbaren Erkrankung Sterbenden nahezu ausschließlich auf das Lindern des Leidens des Patienten ausgerichtet ist. Hinzu kommt, dass Analgesie und Sedierung eines Sterbenden, korrekt angewandt, keine Lebensverkürzungsmaßnahmen sind. Deshalb sind sie auch keine „Sterbehilfe“, wie in der Regel von Nichtmedizinern zu Unrecht behauptet wird. In diesem Zusammenhang weist der Autor in nur einem einzigen Satz auf den zentral wichtigen Punkt hin, der bei allen Diskussionen zum Thema „Sterbehilfe“ vergessen oder gemieden wird, nämlich die Berücksichtigung und Festlegung auf den Zeitpunkt, zu dem der Sterbeprozess begonnen hat. Über diese Frage, die bisher verbindlich mit einer hierfür gewünschten Genauigkeit nicht beantwortet werden kann, gibt es bereits seit Augustinus die unterschiedlichsten Meinungen und Interpretationen. Ebenso schwierig ist die sichere Festlegung auf die zweite wichtige Bezugsgröße, nämlich den voraussichtlichen Zeitpunkt des Todes. Will man von einer ärztlichen „Sterbehilfe“ sprechen oder darüber schreiben, muss der Beweis dafür geführt werden, dass die angewandten Maßnahmen tatsächlich zu einer Lebensverkürzung geführt haben. Hierzu wissen wir, dass eine solche nur unter absichtlicher Anwendung einer toxischen Dosierung eines Medikamentes oder eines sonstigen Giftes in etwa voraussehbar ist. Das ist aber keine ärztliche Sterbehilfe mehr, sondern eine Tötung – völlig unabhängig davon, ob es sich um eine autonome Entscheidung und/oder den Wunsch des „Suizidanten“ gehandelt hat und ob eine solche Tat erlaubt oder unerlaubt ist. Das Gift, das Sokrates trank, wurde – soweit überliefert – auch von keinem Arzt zubereitet.

Bei der Lektüre des Buches von B. drängt sich immer wieder der Gedanke auf, dass philosophische Überlegungen, mögen sie den klügsten Köpfen der Vergangenheit und/oder der Gegenwart entstammen, in der vorliegenden Thematik, die an sich eine rein klinische ist, keine Hilfe beim Weiterkommen in der Sache bringen. Das Buch „Legitimität ärztlicher Sterbehilfe“ ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, dass es höchste Zeit

ist, das Thema des ärztlichen Beistandes bei Sterbenden von der ärztlichen Tätigkeit bei gewünschter (und verlangter) Beendigung des Lebens eines Menschen zu trennen. Das ärztliche Begleiten des Sterbenden bis zu seinem Tod bedarf keiner philosophischen Überlegung, das Töten dagegen dringend. Die klinische Tätigkeit, deren oberstes Ziel das Lindern des Leidens des Sterbenden ist, ist auf konkrete Leidenssymptome ausgerichtet. Durch entsprechende Maßnahmen kann erreicht werden, dass der Patient in Würde und ohne somatische Qualen sterben wird. Dieses Ziel zu erreichen erfordert keine „Sterbehilfe“ und ist durch die Anwendung von palliativen medizinischen Maßnahmen möglich. Durch das Einhalten dieser Normen müssen keine kategorischen Verbote – weder aus moralphilosophischer noch aus rechtlicher Sicht – berücksichtigt werden. Darin ist ihr Vorteil gegenüber dem Töten auf Verlangen zu sehen.

Die vorliegende Publikation wird von allen Befürwortern der Tötung auf Verlangen unter ärztlicher Anleitung und Begleitung, sofern sie auf das Buch aufmerksam gemacht werden, begrüßt werden. Sie liefert der Diskussion über den ärztlich assistierten Suizid viele bereits bekannte, aber auch einige neue Überlegungen, über die nachgedacht werden kann.

R. DUDZIAK

OBERHOLZER, PAUL, *Vom Eigenkirchenwesen zum Patronatsrecht*. Leutkirchen des Klosters St. Gallen im Früh- und Hochmittelalter (St. Galler Kultur und Geschichte; Band 33). St. Gallen: Staatsarchiv und Stiftsarchiv 2002. 345 S., ISBN 3-908048-41-9.

Das Kloster St. Gallen steht auf der Liste des Welterbes der UNESCO. Ausschlaggebend dafür sind die Stiftsbibliothek mit rund 400 frühmittelalterlichen Handschriften und das Stiftsarchiv mit über 800 Urkunden aus derselben Zeit. Zahlreiche Höfe des heutigen Süddeutschland und der Nordostschweiz gehörten damals der Abtei an der Steinach und standen unter ihrem Einfluss. Die kulturellen Höchstleistungen von Skriptorium und Klosterschule wurden in zahlreichen wissenschaftlichen Veröffentlichungen untersucht. Es bleiben freilich Fragen. Wie wurde die Bevölkerung des Früh- und Hochmittelalters, die auf den weit verstreuten Höfen lebte, von der klösterlichen Herrschaft geprägt? Wie gestalteten sich die rechtlichen, politischen, ökonomischen, gesellschaftlichen und geistigen Verhältnisse im Umfeld der Niederkirchen? Unter welchen Bedingungen wurden die Gotteshäuser errichtet? Wie verlief der Übergang vom Eigenkirchenwesen zum Patronatsrecht? Unter welchen Bedingungen entwickelten sich die territorial abgegrenzten Pfarreien? Auf diese Fragen möchte die vorliegende Arbeit (eine Lizenzatsarbeit bei Prof. Carl Pfaff an der Universität Fribourg/Schweiz) Antworten geben. Sie hat sich also die Aufgabe gestellt, die Entwicklung des St. Galler Kirchenbesitzes bis ins ausgehende Hochmittelalter, also bis Ende des 13. Jhdts. zu verfolgen. Ausgangspunkt ist ein Verzeichnis im Codex Sangallensis 390 auf S. 4. Darin werden die Pfarrkirchen aufgeführt, die zur Abfassungszeit (1266–1270) zum Steinachkloster gehörten.

Das vorliegende Buch hat fünf Teile. In Teil 1 (Cod. Sang. 390, p. 4 – Ein Verzeichnis der St. Galler Pfarrkirchen aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, 15–29) wird die Liste aus dem Cod. Sang. auf dem Hintergrund der Entwicklung klösterlichen Verwaltungsschriftgutes beschrieben und datiert. Das Verzeichnis umfasst nur eine Seite. Es befindet sich (gleichsam als „Kuckucksei“) innerhalb eines liturgischen Textes, und zwar im ersten Bd. des Antiphonars des Reklusen Hartker (Cod. Sang. 390). Es handelt sich um einen Palimpsest, dessen erste Beschriftung durch Rasur gelöscht wurde, sodass der Beschreibstoff neu benutzt werden konnte. Man hat also die ursprüngliche S. 4 durch Rasur gelöscht und unter dem Titel „Hic notate sunt ecclesie quarum ius patronatus pertinet monasterio Sancti Galli“ die 71 St. Galler Patronatskirchen aufgeführt. Unter der eben genannten Überschrift hat man in drei Spalten zu 27, 27 und 17 Zeilen die einzelnen Kirchen bzw. deren Ortsnamen eingetragen. Die ungewöhnliche Platzierung des Kirchenverzeichnisses (innerhalb eines Antiphonars) in Cod. Sang. 390 entspricht der damaligen Gewohnheit, die u. a. der Papyrus- bzw. Pergamentknappheit geschuldet war, und bedarf keiner weiteren Erklärung. – Aus welcher Zeit stammt unser Verzeichnis der 71 Kirchen? Oberholzer gibt folgende Auskunft: „Die Liste muss ... nach dem 17. August 1264 und vor dem 16. Januar 1270, vielleicht sogar im oder nach dem Jahre 1266 aufgestellt worden sein. Es ist damit eine ziemlich genaue Datierung möglich“ (25).

In Teil 2 des vorliegenden Buches (Der Kirchenbesitz des Gallusklosters im Frühmittelalter, 31–87) wird in den St. Galler Urkunden und Chroniken nach Kirchenübertragungen, Bautätigkeiten und Hinweisen auf klösterlichen Kirchenbesitz gesucht. Begezogen werden auch archäologische Zeugnisse. Um all dies zu verstehen, muss man eine kirchenrechtliche Besonderheit des Mittelalters erläutern, die uns heute weniger vertraut ist, nämlich das Eigenkirchenwesen. Eigenkirche ist ein historisches Rechtsinstitut und bedeutet Eigentum an bzw. Herrschaft über Gotteshäuser/n, Stifte/n und Klöster/n. Die Herrschaft umfasste nicht bloß die Verfügung in vermögensrechtlicher Beziehung, sondern auch geistliche Leitungsvollmacht. Die einzelne Kirche war Vermögenobjekt des Grundeigentümers, auf dessen Grund sie errichtet wurde. Das Eigenkirchensystem gehört (im weiteren Sinne) zum Benefizienwesen und wurde im CIC von 1917 in den cc. 1409–1494 behandelt. Erst das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65) hat im Dekret „*Presbyterorum ordinis*“ (Art. 20, Abs. 2) das Benefizialsystem abgeschafft. Im CIC/1983 taucht es nicht mehr auf. Im (hier zu besprechenden) Buch freilich sind Eigenkirchenwesen und Benefizialsystem die beiden Achsen des Koordinatensystems, in welches das übrige Material eingetragen wird.

In Teil 3 des vorliegenden Buches (Kirchenbau und Veränderung der Rechtsverhältnisse im Hochmittelalter, 89–141) werden nun zwei neue Rechtsinstitute vorgestellt: Patronatsrecht und Inkorporation. Als *Patronat* werden Vorrechte einer natürlichen oder juristischen Person aufgrund kirchlicher Verleihung für die Stiftung einer Kirche, Kapelle oder eines Benefiziums bezeichnet. Aus dem Patronat ergeben sich das Präsentationsrecht und gewisse Ehrenrechte (Patronatssitz in der Kirche, besondere Begräbnisstätte u. a. m.). Der Patron hat Einsichts- und Anhörungsrecht bei vermögensrechtlichen Veränderungen. Ihm obliegt die Bestreitung von Baukosten und die Erhaltung des Kirchengebäudes bzw. die Ergänzung des Benefizialvermögens, aus dem u. a. der Pfarrer bezahlt wird. Die *Inkorporation* als Rechtsinstitut bezeichnet die Eingliederung einer juristischen Person kirchlichen Rechts in eine andere. So konnte z. B. eine Pfarrei in ein Kloster inkorporiert werden. Das Übermaß an Inkorporationen (und das gesamte Pfründenwesen) seit dem 13. Jhd. zerstörte weitgehend die kirchliche Ordnung, was auch in Kap. 86 der 100 Gravamina der Deutschen Nation kritisiert wurde. Das Tridentinum versuchte, die Inkorporation zurückzudrängen, aber erst dem CIC/1983 gelang es, die Inkorporation aufzulösen. Eine juristische Person darf nicht mehr Pfarrer sein (vgl. c. 520 § 1). – Im letzten Abschnitt von Teil 3 werden die personelle Zusammensetzung des Konvents und seine geistige und geistliche Situation in der zweiten Hälfte des 13. Jhdts. vorgestellt. Denn erstens hat Abt Berchtold von Falkenstein (1244–1272) dem Kloster in dieser Zeit zu einer bedeutenden Blüte verholfen; und zweitens wurde in dieser Zeit unsere (oben erwähnte) Kirchenliste zusammengestellt.

In Teil 4 (Die Weltkleriker an den St. Galler Kirchen im 13. Jahrhundert – ihr Unterhalt und Wirken, 143–198) weist Oberholzer darauf hin, dass es im Gegensatz zu anderen Klöstern im 13. Jhd. keine Hinweise auf seelsorgerliche Tätigkeit der Gallusmönche gibt. Diese Tatsache liegt nicht nur in einem grundsätzlichen Mangel an Mönchen begründet. „Vielmehr waren die geistlichen Adelsöhne an ein aufwendiges Leben gewöhnt und belasteten das so schon lädierte Kapitelsvermögen mehr als einfache Säkularkleriker. Es bestand darum bei den Mönchen vorerst gar kein Bedürfnis, möglichst viele ‚teure‘ Konventualen ans Kloster zu ziehen“ (197). So wurden in dieser Zeit vermehrt „relativ billige“ Weltgeistliche für die Pflege des Gottesdienstes engagiert. Vor allem in den weit verstreuten Kirchen (in der Schweiz und dem heutigen Baden-Württemberg), die alle zu St. Gallen gehörten, hatten die Welpriester ein großes Programm zu bewältigen, das sich aus den liturgischen Tagzeiten und der Feier der Messe zusammensetzte. Welche Bildung hatte dieser sog. Niederklerus? „Der Bildungsstand der niederen Weltkleriker und damit auch das Niveau der Klosterschule entsprachen in jener Zeit wohl dem einer Lateinschule. Kenntnisse im Lesen, in der lateinischen Sprache und im liturgischen Dienst sind vorauszusetzen, nicht aber Einblicke in die Kanonistik oder in Fragen akademischer Philosophie und Theologie“ (190). Um diese Weltkleriker zu unterhalten, kam es auch zu zwei neuen Pfründen: zur „*prebenda de refectorio*“, wonach die Geistlichen vom Refektorium der Mönche versorgt wurden, und zur „*prebenda forinseca*“ (der sog. äußeren Pfründe), welche aus dem Kapitelsgut die oft recht schmale Refektoriumspfründe aufbesserte (vgl. 153–160).

In Teil 5 der vorliegenden Arbeit (St. Galler Leutkirchen im ausgehenden 13. Jahrhundert mit dokumentierter Entstehungsgeschichte, 199–267) werden (in alphabetischer Reihenfolge) Überlieferung und Geschichte von 70 Gotteshäusern aufgeführt, die im ausgehenden 13. Jhd. zu St. Gallen gehörten. Es fehlen die Kirchen, deren Existenz lediglich in Cod. Sang. 390, p. 4 vermerkt ist und über deren Entstehung keine weiteren Aussagen gemacht werden können. In dieser Zeit gab es insgesamt 90 Kirchen, die zu St. Gallen gehörten (vgl. 304–310).

Exkurse (270–276), Listen und Verzeichnisse (277–303), Karten (304–310), Quellen und Literatur (311–322), Abkürzungen (323–324), Ortsregister (326–335) und Personenregister (336–345) schließen dieses hervorragende Buch ab. Für eine Lizenziatsarbeit eine höchst respektable Leistung! – Zum Schluss noch eine mehr persönliche (und tröstliche) Bemerkung: Wenn man sieht, wie im Mittelalter die Pfarreien organisiert waren und wie deren Struktur sich von der heutigen unterscheidet, dann sollten wir uns nicht fürchten müssen, wenn die jetzige Struktur sich wiederum auflöst und in eine neue und zukünftige (vgl. Pastorale Räume) gegossen werden muss.

R. SEBOTT S. J.

ESSENER GESPRÄCHE ZUM THEMA STAAT UND KIRCHE; BAND 45: Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie. Herausgeber: *Burkhard Kämper* und *Hans-Werner Thönnies*. Münster: Aschendorff 2011. 278 S., ISBN 978-3-402-10563-4.

Das 45. „Essener Gespräch“, das am 8. und 9. März 2010 stattfand, befasste sich mit dem Verhältnis von Kirche und Staat in der Orthodoxie. Unter dem Begriff „Orthodoxe Kirchen“ werden diejenigen Kirchen zusammengefasst, die das Christentum in der von Byzanz geprägten Form leben, wie sie sich im Ostteil des römischen Reichs entwickelt und von dort auch die Grenzen des Reichs, vor allem zu den Ostslawen hin, überwunden hat.

Das vorliegende Buch enthält vier Beiträge. Im ersten (Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie, 7–85) beschreibt *Gerd Stricker* die Beziehungen von Orthodoxie und Staat im Byzantinischen Reich, in Bulgarien, Serbien und Russland. Im Jahr 535 hat Kaiser Justinian I. (527–565) das ideale Miteinander von Staat und Kirche, von Kaiser und Patriarch formuliert. Diese Kooperation solle von Harmonie (*Symphonia*) bestimmt sein. Von der höchsten Güte des Himmels sind den Menschen zwei erhabene Gottesgaben zuteil geworden: das Bischofsamt (*sacerdotium*) und die Kaisermacht (*imperium*). Jenes obliegt dem Dienst an den göttlichen Dingen, diese hat die oberste Leitung der menschlichen Angelegenheiten inne. Der Schwachpunkt des *Symphonia*-Modells bestand darin, dass rechtliche Bestimmungen (bzw. staatliche Garantien), wo das *imperium* endete und das *sacerdotium* begann, gänzlich fehlten. Dies hatte zur Folge, dass der Kaiser allmählich zum stärkeren Partner wurde.

Durch die Christianisierung der Süd- und Ostslawen wurde Konstantinopel zur Mutterkirche der slawischen orthodoxen Kirchen. Die Taufe der Slawen durch Byzanz löste einen gewaltigen Kulturtransfer aus, im Zuge dessen auch das Modell der *Symphonia* zu den Slawen gelangte – allerdings in jener Variante, in welcher der Kaiser meist der dominierende Partner war und dem Patriarchen eher die dienende Rolle zukam. – 1453 wurde die Kaiserstadt Konstantinopel von den Osmanen erobert. In diesem islamischen Reich behielt aber der Ökumenische Patriarch seine Sonderstellung. Er war quasi ein hoher Staatsbeamter des Sultans, der zwar in der Regel den Patriarchen ernannte, sich aber in die inneren Angelegenheiten der Kirche kaum einmischte.

Springen wir gleich in die Gegenwart. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus ringen Staat und Kirche um ein neues Verhältnis bezüglich ihrer Zusammenarbeit. In den 20 Jahren seit der „Wende“ sind die inneren Schädigungen, die den orthodoxen Kirchen durch die kommunistischen Regierungen zugefügt worden waren, noch nicht verheilt. Von innerer Stabilität (sowohl im Staat wie aber auch in der Kirche) kann meistens keine Rede sein. Dazu wäre auch eine echte Aufarbeitung des Handelns der Kirche im Kommunismus nötig; eine solche ist aber noch nicht weit gediehen.

Hatte Gerd Stricker das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie mehr von außen betrachtet, so behandelt (in einem zweiten Beitrag) *Theodor Nikolaou* (Das Verhältnis von Staat und Kirche aus orthodoxer Sicht, 125–135) dieses Verhältnis mehr aus einer Innensicht. Die Kirchengeschichte kennt (etwas vereinfacht gesagt) die folgenden

vier Gestaltungsmöglichkeiten des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat: 1. Herrschaft der Kirche über den Staat; 2. Herrschaft des Staates über die Kirche (Cäsaropapismus oder Staatskirchentum); 3. Symphonie bzw. Synallie (friedliches Miteinander); 4. Trennung von Staat und Kirche. – Das Prinzip der Symphonie (Synallie) ist das Modell, nach dem die Orthodoxe Kirche ihr Verhältnis zum Staat zu definieren sucht. Dieses Modell geht von der Selbstständigkeit kirchlicher und politischer Gewalt aus. Das zentrale Thema hierbei ist die Frage, wie diese beiden Organismen zusammenleben können, ohne dass der eine oder der andere seine Selbstständigkeit aufgeben müsste. Dies macht erforderlich, dass Staat und Kirche sich verständigen, zumal das Ziel beider der Dienst an den Menschen ist. „Die Kirche zählt aus orthodoxer Sicht zu den Grundpfeilern eines Staates. Mit ihren Wertevorstellungen macht sie sozusagen seinen inneren Logos, den Sinn und Grund des gesellschaftlichen Lebens aus. In diesem Sinne hat die Kirche die besondere Aufgabe, den von alters her überlieferten rechten Glauben (die Orthodoxie) unverfälscht zu bewahren und dadurch dem Menschen das eschatologische Heil zu verkünden und zu vermitteln. Den Rahmen hierfür liefert am besten das Ideal der Synallie, das heißt ein geregeltes und positives Verhältnis zwischen Staat und Kirche“ (137).

In einem dritten Beitrag stellt *Konstantin Kostjuk* die „Sozialdoktrin der Russischen Orthodoxen Kirche: Entwicklungen im 21. Jahrhundert“ (139–147) vom August 2000 dar. Die Grundlage der sozialen Konzeption der ROK von 2000 ist die Weiterentwicklung der Tradition des sozialen Dienstes der Orthodoxen Kirche. In Byzanz sah die Kirche den Kaiser als „Bischof für das Äußere“ an; sie delegierte die Funktion des sozialen und diakonischen Dienstes an den Kaiser. Der Kaiser und der Staat übernahmen die Rolle des sozialen Diakons der Kirche. Dieses Modell galt für Russland weiter. Daraus folgte die russische Interpretation der Symphonielehre, der gemäß die Kirche eine rein geistliche (d. h. vor allem liturgische) Aufgabe hat, der Staat dagegen eine rein „diakonale“ (d. h. sozialkorporative). Die Sozialkonzeption von 2000 signalisiert nun das Ende der Teilung der Verantwortlichkeit zwischen Staat und Kirche. Die Kirche weist von nun an die Diakonie *nicht* mehr dem Staat zu. Seit der politischen Wende von 1990/1991 reagiert die ROK auf alle aktuellen Ereignisse. So wird z. B. die Wirtschaftskrise angesprochen. Die Atom-U-Boote werden von der Kirche gesegnet u. a. m. Landesweit wird der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule eingeführt. Es gibt heute 20 orthodoxe Zeitschriften, sechs Radio- und zwei Fernsehsender.

Wie steht es mit den Menschenrechten in der ROK? Darauf geht der Vortrag von *Otto Luchterhandt* (Menschenrechte, Religionsfreiheit und Orthodoxie, 175–211) ein. Die ROK hat als erste und bislang einzige Lokalkirche der Orthodoxie ihre Standpunkte zu den Problemen der Menschenwürde, der Menschenrechte und der Religionsfreiheit in offiziellen Grundsatzserklärungen festgelegt, und zwar in der „Sozialdoktrin“ von 2000 und in der „Menschenrechtsdoktrin“ von 2008. Die ROK gibt darin Antwort auf die folgenden drei Fragen: 1. Widerspricht die Anerkennung der Normen der säkularen Konzeption der Menschenrechte dem Plan, den Gott mit dem Menschen verfolgt? 2. In welchem Grade ermöglichen es die (säkularen) Menschenrechte dem Christen, in Übereinstimmung mit seinem Glauben zu leben? 3. Können die säkularen Menschenrechte universelle Geltung haben? – Antwort: Die ROK nimmt das juristische Konzept der Menschenrechte nicht wirklich positiv auf. Vielmehr nimmt sie dessen säkularen Charakter als ernste Herausforderung und Gefährdung, ja, als Bedrohung ihres religiösen Wahrheitsanspruches wahr. Theologisch betrachtet kennt die ROK letztlich nur Menschenpflichten vor Gott, die sich in Pflichten gegenüber dem Mitmenschen und dem Volk fortsetzen, dann aber auch die Form von Rechten und Ansprüchen annehmen können. Die Menschenrechtsdoktrin kann folglich der Verkündigung von säkularen Menschenrechten nur wenig abgewinnen, viel dagegen ihren Beschränkungsvorbehalten. Die offizielle Haltung der ROK „zu den [säkularen] Menschenrechten ist von zurückhaltender Vorsicht bis Ablehnung bestimmt, die sich in Teilen des Klerus und des Kirchenvolkes bis zur Feindschaft steigert“ (217).

Ich habe den vorliegenden Band 45 der „Essener Gespräche“ mit großem Interesse gelesen, vor allem auch deshalb, weil im Gegensatz zu Westeuropa im Osten Europas das Christentum eine glücklichere Zukunft zu haben scheint.

R. SEBOTT S. J.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 4 · 2011

ABHANDLUNGEN

Georg Braulik OSB

Die „Glaubensgerechtigkeit“ im Buch Deuteronomium. Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln der paulinischen Rechtsfertigungslehre 481

Wolfgang Fritzen

Die Bibel im posttraditionalen Parlament der Geschichten 503

Helmut Jakob Deibl OSB

Der Entzug heiliger Namen 523

Martina Roesner

Ursprung – Hervorgang – Innestehen. Trinitarische Grundstrukturen eines nachmetaphysischen Selbstseins im Ausgang von Meister Eckhart, Hegel und Heidegger 551

BEITRAG

Friedo Ricken S.J.

Menschenwürde und Recht auf Leben 574

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.

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main;
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. P. DDR.

DR. H.C. GEORG BRAULIK OSB

Freyung 6 (Schottenabtei)

A-1010 Wien

Österreich

georg.braulik@univie.ac.at

DR. WOLFGANG FRITZEN

In den Teilern 6

55129 Mainz

w.fritzen@gmx.de

DR. HELMUT JAKOB DEIBL OSB

Abt-Berthold-Dietmayr-Straße 1

A-3390 Melk

Österreich

helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

DR. MARTINA ROESNER

Alfried-Krupp-Wissenschaftskolleg

Martin-Luther-Straße 14

17489 Greifswald

martina.roesner@laposte.net

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie

Kaulbachstraße 31a

80539 München

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Die „Glaubensgerechtigkeit“ im Buch Deuteronomium

Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln der paulinischen Rechtsfertigungslehre*

VON GEORG BRAULIK OSB

1. „Glaubensgerechtigkeit“ und „Gesetzesgerechtigkeit“ im Diskurs

Mitten im Römerbrief, in dem Paulus die Theologie der Rechtfertigung als Theologie der Gerechtigkeit Gottes entwickelt, spricht er in den Kapiteln 9–11 vom Geschick Israels. Der Textblock galt früher oft als eine Art Exkurs. Denn wo eine Rechtfertigungslehre nur das Heil des Einzelnen in den Blick nimmt und die Befreiung von der Sünde in der Freiheit vom Gesetz sieht, rückt Römer 9–11 schnell an den Rand. Geht es doch in diesen Kapiteln

nicht um den Einzelnen, der unmittelbar zu Gott ist, sondern um das Volk Israel mit all seinen Mitgliedern, und denkt Paulus hier doch gerade über das Geschick derjenigen nach, die dem Gesetz treu bleiben wollen und deshalb den Glauben an den Christus Jesus verweigern¹.

Neue Forschungen zum Römerbrief haben inzwischen klargestellt, „dass das Thema Israel von Anfang an im Problemhorizont der Rechtfertigungslehre steht“². Zugleich greift Paulus dort, wo er in Römer 9 über die Suche nach der Gerechtigkeit spricht und das Verhalten der Völker mit dem Israels konfrontiert, auch jene Stichwörter auf, die den Brief sonst bestimmen. Es sind die „Glaubensgerechtigkeit“ und die „Gesetzesgerechtigkeit“. Mit ihnen kann Paulus den inneren Grund für das Versagen Israels benennen. In 9,31 schreibt er, dass

Heiden, die nicht nach der Gerechtigkeit trachteten, Gerechtigkeit erlangt haben, die Gerechtigkeit aus dem Glauben. Israel aber, das nach dem Gesetz der Gerechtigkeit strebte, hat das Gesetz verfehlt!

Die Erklärung für dieses tragische Scheitern gibt V.32:

Weil es ihm [Israel] nicht um die Gerechtigkeit aus Glauben, sondern um die Gerechtigkeit aus Werken ging.

Die „Gesetzgebung“, die Paulus in 9,4 unter den Heilsgaben Israels anführt, und das Gesetz, das er in 9,31 als „Gesetz der Gerechtigkeit“ bezeichnet,

* Überarbeiteter Vortrag, den ich auf der Tagung „Gesetz und Freiheit“ am 23. Mai 2011 an der Theologischen Fakultät der Universität Olomouc/Olmütz (Tschechien) gehalten habe. Ich danke Norbert Lohfink S.J. für die kritische Lektüre des Manuskripts. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

¹ *Tb. Söding*, Erwählung – Verstockung – Errettung. Zur Dialektik der paulinischen Israeltheologie in Röm 9–11, in: *IKaZ* 39 (2010), 382–417, 383.

² *Ebd.*

weil es dazu diene, Gerechtigkeit zu erlangen, erwiesen sich jetzt – wie zum Beispiel Dieter Zeller kommentiert – als

ein Hindernis auf dem Weg zur Gerechtigkeit, denn es nährte bei den Israeliten die Illusion, sie könnten sie mit ihren Werken erreichen. Das ist an sich auch richtig, solange es nichts als das Gesetz gibt. Paulus meint also nicht etwa ..., Israel hätte das Gesetz im Glauben halten müssen, um seinem Wesen zu entsprechen. Daß jetzt allein der Glaube maßgebend für die Gerechtigkeit ist, hängt vielmehr an der messianischen Initiative Gottes³.

Anders gesagt: Dass Israel die Gerechtigkeit, die das Gesetz gibt, verfehlt, „ist also nur aus der neuen Situation zu begreifen, die durch das Werk Christi geschaffen wurde.“⁴ Damit sind die beiden Leitbegriffe „Glaubensgerechtigkeit“ und „Gesetzesgerechtigkeit“ für den weiteren Diskurs vorbereitet, den Paulus über sie in 10,5–13 mit Hilfe der Tora, des Pentateuchs, als des „Gesetzes“ Moses führt. Dabei geht es nicht um Christus und sein Verhältnis zur Tora. Paulus belegt die δικαιοσύνη ἐκ νόμου, „die Gerechtigkeit aus dem Gesetz“, die nicht mit der „eigenen Gerechtigkeit“ aus V.3 gleichgesetzt werden darf, mit Lev 18,5 und beschreibt grundsätzlich, was sie fordert und was sie nützt: „Wer sich an die Gesetzesgerechtigkeit hält,“ – und dann wörtlich aus dem Heiligkeitsgesetz – „wird durch sie leben“. Die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, „die Gerechtigkeit aus dem Glauben“, hört Paulus aus dem Deuteronomium am Ende des Pentateuchs sprechen.⁵ Die Tora umschließt also beides. Hermeneutisch entscheidend aber ist, wie sich zeigen wird, die Abfolge der Texte: Das Deuteronomium hat das letzte Wort.

³ D. Zeller, *Der Brief an die Römer (RNT)*, Regensburg 1985, 184.

⁴ Ebd. 185.

⁵ Die unterschiedliche Einleitung der Zitate in Röm 10,5 durch „Mose schreibt“ und in 10,6 als persönliche Rede dürfte dadurch verursacht sein, dass es sich in Lev 18,5 um ein an Mose gerichtetes Gotteswort handelt, während die angeführten Deuteronomium-Texte aus einer Moserede stammen. Röm 10,5 und 6–8 dürfen nicht als Gegensatz gelesen werden, das hat G. N. Davies, *Faith and Obedience in Romans. A Study in Romans 1–4*, Sheffield 1990, 189–201, ausführlich und überzeugend nachgewiesen. Grammatikalisch formuliert Paulus mit der Kombination γάρ (10,5) ... δέ (10,6) in den meisten Fällen in der zweiten Feststellung keinen Kontrast – dafür steht die Konstruktion γάρ ... ἀλλά (z. B. in 10,2) –, sondern führt mit ihr eine ergänzende, parallele oder erklärende Aussage ein (z. B. in 10,10). Das Adverb δέ ist deshalb in 10,6 am besten mit „und“ zu übersetzen. Auch οὕτως hat, wann immer es wie in 10,6 ein Schriftwort einleitet, erklärende Funktion. Sachlich lässt sich der in 10,5 zitierte Vers Lev 18,5 nicht legalistisch in Opposition zur Glaubensgerechtigkeit bringen. Schon nach Röm 2,7 wird Gott denen, die mit guten Werken Herrlichkeit und Unvergänglichkeit erstreben, ewiges Leben geben. Und nach 2,13 wird Gott die für gerecht erklären, die das Gesetz befolgen. 10,5 belegt also mit Lev 18,5, dass der geforderte Gesetzesgehorsam ein Glaubensgehorsam ist und zum Leben führt. Zur Bekräftigung zitiert Paulus in Röm 10,6–8, was Mose in Dtn 30,(11)12–14 die personifizierte Glaubensgerechtigkeit sagen lässt. „Paul is giving reasons for his assertion that Christ is the τέλος of the law [Röm 10,4]. Two quotations of the law would hardly represent an explanation of its goal if they were contradictory. A more satisfactory explanation, therefore, is to see here a progression of thought in the apostle’s argument. Paul first refers to the obedience which Moses required, i. e. the obedience of faith, and then proceeds to focus on the object of that faith for the new age, as it has been revealed in the gospel of Christ. Paul is asserting that Moses spoke of the righteousness of faith and this is the same as that which is found in the gospel“ (200).

2. Die Deuteronomium-Zitate in Röm 10,6–8

In Röm 10,6–8 führt Paulus den Schriftbeweis für die Glaubensgerechtigkeit weiter. Nach dem Zitat von Lev 18,5 im vorausgehenden Vers erwartet man im zweiten, weiterführenden Argument wieder ein Schriftwort. Dass Paulus in diesen Versen des Römerbriefs nicht nur auf eine Stelle anspielt, sondern einen Text zitiert und ihn schrittweise auslegt, zeigen vor allem die eingefügten Zwischen- und Nachbemerktungen.⁶ Es handelt sich um drei Zitatausschnitte, die Paulus aus Dtn 30,12–14 auswendig und jeweils christologisch erläutert.⁷ Die folgende Synopse der Römerbrief- und Deuteronomium-Stellen verdeutlicht seine Eingriffe. Für ihr Verständnis ist entscheidend, dass Paulus sie als Worte der Glaubensgerechtigkeit einführt. Sie tritt als Rednerin an die Stelle Moses, der im Deuteronomium spricht. Das heißt: Wie Mose sich unmittelbar vor dem Einzug ins Verheißungsland an Israel wendet, so wendet sich die Glaubensgerechtigkeit in direkter Anrede an die Leser des Briefes.⁸ Weil sie sich die Worte Moses zu eigen macht, bestätigt sie mit ihnen, dass die Glaubensgerechtigkeit schon aus dem Deuteronomium und somit aus dem Gesetz spricht, und dass sein Wort in Herz und Mund ist wie das „Wort des Glaubens, das wir verkündend“ (Röm 10,8).

⁶ Siehe dazu D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986, 129–132, 153–160, 185 f., 229 f.

⁷ Dass Paulus, wenn er in Röm 10,6 Worte aus Dtn 30,12 zitiert, „zugleich die weisheitliche Vorstellung von Bar 3,29–30 vor Augen hatte und von dort aus Dtn 30,12–14 in eigentümlicher Auswahl zitierend, christologisch auslegte“, ist unwahrscheinlich – dies z. B. gegen H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*; Band 2: *Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1993, 314. Zwar greift Bar 3,29 f. auf Dtn 30,12 f. zurück, um die Verborgenheit der Weisheit und ihre Unerreichbarkeit für den Menschen zu beschreiben. Doch fehlt dabei Vers 30,14, der im Gegensatz zu Baruch von der Nähe des Wortes spricht. Für Paulus ist genau dieser Vers der Zielpunkt seines Deuteronomium-Zitats. Vgl. Koch, 156 f. – C. M. Pate, *The Reverse of the Curse. Paul, Wisdom and the Law*, Tübingen 2000, 242–244, plädiert zwar für die Verwendung von Bar 3 in Röm 10, kennt aber weder die Studie von A. Koch noch beachtet er die Rolle von Dtn 30,14. Er nennt als entscheidenden Unterschied: „For Baruch, preexistent wisdom is embodied in the Torah, but for Paul preexistent wisdom is the incarnate Christ, who is proclaimed in the *kerygma*“ (244). Damit erübrigt sich für Pate jede weitere Exegese von Dtn 30.

⁸ Man benötigt also zur Erklärung der Anrede in der zweiten Person keine eigene Personifizierung, etwa in Analogie zur Weisheit (Spr 1,20; 8,1) oder „Mahnung“ (Hebr 12,5). Zur Beziehung von Weisheit, Gottesnähe und Gesetz in Dtn 4,6–8 und ihrer subtilen Verbindung mit 30,14 s. u. Sie spricht dafür, dass Paulus eine weisheitliche Interpretation voraussetzt, die 30,11–14 als Aussage über die Nähe der mit dem Gesetz identifizierten Weisheit versteht (Koch, 157).

Röm 10,6–8	Dtn	LXX
<p>6 ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει</p> <p>μη εἴπης ἐν τῇ καρδίᾳ σου·</p> <p>τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;</p> <p>τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·</p>	<p>[29,1]</p> <p>30,11</p> <p>30,12a</p> <p>8,17//9,4</p> <p>30,12b</p>	<p>[...Μωυσῆς ... εἶπεν]</p> <p>ὅτι ἡ ἐντολὴ αὕτη ἦν ἐγὼ ἐντέλλομαι σοι σήμερον οὐχ ὑπέρογκός ἐστιν οὐδέμακρὰν ἀπὸ σοῦ. οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἐστὶν λέγων</p> <p>μη εἴπης ἐν τῇ καρδίᾳ σου τίς ἀναβήσεται ἡμῖν⁹ εἰς τὸν οὐρανόν καὶ λήμψεται αὐτὴν ἡμῖν καὶ ἀκούσαντες¹⁰ αὐτὴν ποιήσομεν</p>
<p>7</p> <p>ἢ·τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;</p> <p>τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.</p>	<p>30,13</p>	<p>οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶν λέγων</p> <p>τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λήμψεται ἡμῖν αὐτὴν καὶ ἀκουστὴν ἡμῖν ποιήσει αὐτὴν καὶ ποιήσομεν</p>
<p>8 ἀλλὰ τί λέγει; ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν</p> <p>ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου,</p> <p>τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.</p>	<p>30,14</p>	<p>ἐγγύς σου ἔστιν τὸ ῥῆμα <u>σφόδρα</u> ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν</p>
<p>⁶ Und die Gerechtigkeit aus dem Glauben spricht so:</p>	<p>[29,1]</p> <p>30,11</p>	<p>[... Mose ... sagte]</p> <p>Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, ist nicht zu schwierig und ist nicht fern von dir.</p>

Röm 10,6–8	Dtn	LXX
<p>Sag nicht in deinem Herzen:</p> <p>Wer wird in den Himmel hinaufsteigen?</p> <p>Das heißt: Christus herabholen.</p>	<p>30,12a</p> <p>8,17//9,4</p> <p>30,12b</p>	<p>Es ist nicht im Himmel, sodass es heißt:</p> <p>Sag nicht in deinem Herzen</p> <p>Wer wird <u>für uns</u> zum Himmel hinaufsteigen und es für uns holen, sodass <i>wir</i> es <i>hören</i> und tun?</p>
<p>7</p> <p>Oder: Wer wird in den Abgrund hinabsteigen?</p> <p>Das heißt: Christus von den Toten heraufführen</p>	<p>30,13</p>	<p>Es ist auch nicht jenseits des Meeres, sodass es heißt:</p> <p>Wer wird <u>für uns</u> auf die andere Seite des Meeres übersetzen, es für uns holen und es uns hören lassen, sodass wir [es] tun?</p>
<p>⁸ Sondern was sagt sie? Nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen.</p> <p>Das heißt: das Wort des Glaubens, das wir verkünden.</p>	<p>30,14</p>	<p><u>Ganz</u> nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen <i>und in deinen Händen</i>, es zu tun.</p>

Das Verfahren, das Paulus in Röm 10,6–8 bei der Auslegung des Deuteronomiums anwendet, dürfte einmalig sein.¹¹ Er lässt den Anfang der Perikope Dtn 30,11–14 weg – „Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, ist nicht schwierig und es ist nicht fern von dir. Es ist nicht im Himmel, sodass es heißt“. Die Redeeinleitung λέγων „(sodass) es heißt“ in V.12b, die sich auf ἐντολή αὐτή, „dieses Gebot“, zurückbezieht, ersetzt Paulus durch eine aus Dtn 8,17a beziehungsweise 9,4a – und zwar nach der Septuaginta¹² – übernommene Bemerkung: „Sag nicht in deinem Herzen“. ¹³ An sie schließt

⁹ Unterstrichene Wörter fehlen im Zitat des Römerbriefs.

¹⁰ Kursiv gestellte Wörter fehlen im Masoretentext.

¹¹ Koch, 230. Zum Folgenden ebd. 131 f.

¹² Im Masoretentext sind die beiden Stellen unterschiedlich formuliert: 8,17a ist Teil der Apodosis eines komplexen Konditionalsatzgebildes, 9,4a dagegen ein Vetiitiv.

¹³ Siehe dazu Koch, 185 f. Zum Folgenden siehe ebd. 229 f. und 159 f.

er 30,12b–14 an, zerlegt den Deuteronomium-Text aber in drei Einzelzitate: „Wer wird für uns zum Himmel hinaufsteigen ...“ – „Wer wird für uns auf die andere Seite des Meeres übersetzen ...“ – „Ganz nah ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen“. Dabei werden die Zitate immer so beendet, dass die Aussagen über das Gesetz, das geholt, gehört und getan werden soll, außer Betracht bleiben.¹⁴ An ihre Stelle treten im Römerbrief drei Erläuterungen, die eigens durch „das heißt“ gekennzeichnet sind. Sie sind in der Art ihrer Kommentierung unterschiedlich gestaltet. Während das erste und zweite Zitat dadurch erklärt werden, dass die Konsequenzen des Hinaufsteigens in den Himmel beziehungsweise des Hinabsteigens in den Abgrund beschrieben werden, bildet die dritte Erläuterung eine echte Wortinterpretation, die das entscheidende Stichwort ῥῆμα, „Wort“, aus dem Zitat aufnimmt und auslegt. Inhaltlich deuten die Kommentare die Fragen aus Dtn 30,12b und 13, ohne die Aussageintention zu verfälschen, „vom Standort des Christuseschehens her“¹⁵. Im Einzelnen: Die erste Frage nach dem Hinaufsteigen in den Himmel versteht Paulus vom Kommen des Präexistenten – „das heißt: Christus herabholen“ (Röm 10,6). Deshalb erfordert die zweite Frage ebenfalls ein christologisches Ereignis. Dazu ändert Paulus den Wortlaut des Deuteronomiums von „auf die andere Seite des Meeres übersetzen“ zu „in den Abgrund hinabsteigen“ (Röm 10,7). Denn das Bild vom Hinabsteigen in die Unterwelt lässt sich mit der Auferstehung Christi verbinden – „das heißt: Christus von den Toten heraufführen“. Im Deuteronomium zielen die rhetorischen Fragen durch – im Masoretentext erkennbare – intratextuelle Bezüge auf das Offenbarungsgeschehen am Horeb. Denn in den Sätzen „Wer wird für uns zum Himmel hinaufsteigen und es für uns holen ... und es uns hören lassen, sodass wir [es] tun?“ (Dtn 30,12b.13b) spielen „לקח, ‚holen‘ und עלה, ‚hinaufsteigen‘ auf Dtn 9,9 (Entgegennahme der Bundestafeln) an, שמע hi ‚hören lassen‘ exklusiv auf 4,10.36 (Unmittelbarkeit mit JHWH am Horeb) und שמע ‚hören‘ in Verbindung mit עשה ‚tun‘ auf 5,27 (Einsetzung von Mose als Mittler)“.¹⁶ Weil Mose „dieses Gebot“ (30,11), das heißt den gesamten Gotteswillen in Paränese und Einzelgeboten,¹⁷ verkündet hat, ist nach seinem Tod keine ihm

¹⁴ Außerdem wird das Zitat gestrafft. Insbesondere die Phrase „für uns“, die 30,12–13 textintern verknüpft, wird gestrichen, weil sie auf den von Paulus nicht übernommenen Textzusammenhang verweist. Das in Dtn 30,12–14 viermal verwendete ποιεῖν „tun“ fehlt in Röm 10,6–8 nicht, weil es im Widerspruch zum Glauben stünde. Wenn die beiden Tora-Zitate Lev 18,5 (zitiert in Röm 10,5) und Dtn 30,12–14 (zitiert in einzelnen Passagen in Röm 10,6–8) einander ergänzen, genügt der Hinweis auf ποιεῖν in Lev 18,5 (vgl. *Davies, Faith*, 201).

¹⁵ *F. Lang*, Erwägungen zu Gesetz und Verheißung in Römer 10,4–13, in: *Chr. Landmesser/H.-J. Eckstein/H. Lichtenberger* (Hgg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin/New York 1997, 579–602, 594.

¹⁶ *E. Ehrenreich*, *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora*, Wiesbaden 2010, 216.

¹⁷ Zum Gebrauch von מצוה, „Gebot“, im Deuteronomium, siehe zuletzt *G. Braulik*, „Die Weisung und das Gebot“ im Enneateuch, in: *Ders.*, *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese*, Stuttgart 2006, 111–135, 116–119.

ähnliche privilegierte Mittlergestalt mehr erforderlich, um „dieses Gebot“ zu holen und zu verkünden. Es kann gehalten werden. Analog dazu muss nach dem Römerbrief Christus nicht erst geholt werden; denn er ist bereits gekommen und von den Toten auferweckt worden. So ist die Voraussetzung dafür gegeben, dass gepredigt und geglaubt werden kann. Deshalb interpretiert Röm 10,8 das nahe Wort von Dtn 30,14 durch ῥῆμα τῆς πίστεως, „das Wort des Glaubens“, „das wir verkünden“. Röm 10,9 zerlegt es anschließend Dtn 30,14 entsprechend in das Grundbekenntnis „Kyrios Jesus“ im „Mund“ und die gläubige Zustimmung zu seiner Auferweckung im „Herzen“. Dieses nahe Wort des Glaubens bewirkt, wie Röm 10,10 erläutert, δικαιοσύνη, „Gerechtigkeit“, und synonym dazu σωτηρία, „Rettung“. Die Begründung dafür liefert Paulus in den folgenden V.11–13 aus Prophetentexten als den bevollmächtigten Auslegern der Tora. Denn das kommentierte Deuteronomium-Zitat spricht nicht ausdrücklich von diesen Heilsfolgen.¹⁸ Dennoch geht es letztlich um die theologische und soteriologische Qualität des „nahen Wortes“. Lässt sich von ihm und damit vom Gesetz behaupten, es sei ein „Wort des Glaubens“, so dass Paulus das Deuteronomium zu Recht zitiert? Findet also Paulus „in der Tora Glaubensgerechtigkeit als eine Bestimmung von sozusagen grundgesetzlichem Rang“?¹⁹

Angesichts der skizzierten paulinischen Exegese wurden von bibelwissenschaftlicher Seite verschiedene Fragen gestellt. „Welche Beweggründe hat Paulus, wenn er zur Charakterisierung der Glaubensgerechtigkeit mit Dtn 30,11–14 eine Stelle auswählt, in der es explizit um ‚dieses Gebot‘ (ἡ ἐντολή αὐτή, V.11) – also die Mose-Tora – geht, und in der das für die ‚Gesetzesgerechtigkeit‘ spezifische Stichwort ποιεῖν gleich dreimal (V.12.13.14) vorkommt? Warum zitiert er einen Beleg, den er erst durch Verändern und Streichen modifizieren muss, damit nicht die Stimme der Sinai-Tora, sondern die der Glaubensgerechtigkeit in ihr vernommen wird?“ Ferner: „Warum zitiert Paulus bei seiner Gegenüberstellung der beiden sich ausschließenden Wege zum Heil einen Beleg als Ausspruch der Glaubensgerechtigkeit (Röm 10,6), in dem weder der Begriff δικαιοσύνη noch der Begriff πίστις eine Rolle spielt?“²⁰ Zusammenfassend also: Was empfiehlt den für die Aussageintention des Römerbriefs anscheinend ungeeigneten Text Dtn 30,12–14 als Schriftbeleg für die Glaubensgerechtigkeit? Und schließlich: Warum hat Paulus „nicht mit der pro-

¹⁸ Chr. Burchard, Glaubensgerechtigkeit als Weisung der Tora bei Paulus, in: *Landmesser/Eckstein/Lichtenberger* (Hgg.), 341–362, 361.

¹⁹ Ebd. 341. Burchard meint allerdings, dass die Tora erst „für die, die an den glauben, der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckte“ (Röm 4,24), „lesbar wird“. In Christus komme sie aber „nicht nur zur Erfüllung, sondern auch zu ihrem Recht“ (ebd.).

²⁰ H.-J. Eckstein, „Nahe ist dir das Wort“. Exegetische Erwägungen zu Röm 10,8, in: *ZNW* 79 (1988), 204–220.

phetischen Heilsverheißung und dem neuen Bund argumentiert²¹? Mit diesen Fragen werde ich mich im Folgenden auseinandersetzen und über die bisher vorgelegten Antwortversuche²² hinaus die Verwendung der Zitate erklären. Dabei beschränke ich mich auf das Deuteronomium als ihren Buchkontext²³ und argumentiere synchron auf der Buchebene, wie sie Paulus innerhalb des Pentateuchs vorlag. Doch schließe ich dadurch nicht aus, dass auch andere alttestamentliche Texte und vor allem der zeitgenössische jüdische Kontext die Methode und sachliche Argumentation des Römerbriefs beeinflusst haben können.²⁴

3. Das hermeneutische Vorzeichen: Deuteronomium 8,17 und 9,4 – die Gerechtigkeit Gottes in der deuteronomischen Paränese Moses

Der Satz „Sag nicht in deinem Herzen“, mit dem Paulus Dtn 30,11 f.*; den in Röm 10,6 weggebrochenen Zitatbeginn, ersetzt, könnte als „inhaltlich völlig neutral“ erscheinen. Als unspezifische Formulierung würde er die folgenden rhetorischen Fragen nach dem Hinaufsteigen in den Himmel und dem Überqueren des Meeres lediglich als unsachgemäß charakterisieren.²⁵ Allerdings führt Paulus den Einleitungssatz als Teil eines Schriftzitates an, ist sich also seiner biblischen Herkunft bewusst. Mehr noch: Der Gedanke, den Dtn 8,17 und 9,4 durch „Sag nicht in deinem Herzen“ einführen, bringt im Kontext materieller Saturiertheit (8,7–18) beziehungsweise der Eroberung des Westjordanlandes (9,1–7) einen Diskurs über

²¹ Lang, 594 f.

²² Einen Überblick darüber gibt zuletzt P. Bekken, *The Word is Near You. A Study of Deuteronomy 30:12–14 in Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context*, Berlin/New York 2007, 10–15.

²³ Ich habe mich schon vor rund drei Jahrzehnten mit dem Thema „Rechtfertigung im Buch Deuteronomium“ auseinandergesetzt und die Ergebnisse in zwei Artikeln veröffentlicht. Im ersten Aufsatz „Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora“, in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, Stuttgart 1988, 123–160, beschreibe ich die theologische Strukturkongruenz, die zwischen der Rechtfertigung wie der Begnadigung Israels und ihrer Charakterisierung im Römerbrief besteht. Methodisch dienen mir dabei die beiden Schlüsselbegriffe צדקה, „Gerechtigkeit“, und שוב, „umkehren“, als Angelpunkte. Der zweite Beitrag „Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium. Ein Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen paulinischer Theologie“, in: *Studien zum Buch Deuteronomium*, Stuttgart 1997, 11–27, zeichnet die innerdeuteronomische Diskussion des Themas literarhistorisch nach. Mein bibeltheologisches Ergebnis fand übrigens auch von evangelischer Seite Zustimmung – siehe z. B. M. Köckert, *Das nahe Wort: Wandlungen des Gesetzesverständnisses in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur*, in: *Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament*, Tübingen 2004, 47–72, 49, Anmerkung 8. Umfassend rezipiert wurde es von S. Kreuzer, *Die Botschaft von der Rechtfertigung im Alten Testament*, in: S. Kreuzer/J. v. Lüpke (Hgg.), *Gerechtigkeit glauben und erfahren. Beiträge zur Rechtfertigungslehre, Neukirchen-Vluyn* 2002, 120–144, 127–130. Zur Gnadentheologie des Deuteronomiums siehe die zusammenfassende Studie von P. A. Barker, *The Triumph of Grace in Deuteronomy. Faithless Israel, Faithful Yahweh in Deuteronomy*, Carlisle/Cumbria 2004.

²⁴ Siehe dazu vor allem Bekken.

²⁵ So Koch, 185 f. und Anmerkung 78. Er verweist aber auf den sachlichen Zusammenhang von Dtn 8,17 und 9,4 mit der Thematik von Röm 10.

Gottes Gnade und Israels Verdienst auf den Punkt, der aufs Engste mit der Thematik von Röm 10,6–8 zusammenhängt. Beide Verse formulieren mit den zitierten Herzensgedanken Israels sogar eine Art Hauptgebot²⁶. Dazu nun im Einzelnen.²⁷

8,17 ist Teil eines komplexen Temporal-Bedingungssatzgefüges.²⁸ Sein Vordersatz schildert in den V.7–10 das „prächtige Land“, in das JHWH Israel führt, dessen Glück es genießt und dann seinen Gott preist. Der Nachsatz der V.11–18 ist syntaktisch zweiteilig: Er warnt Israel davor, in der Fülle des gottgeschenkten Segens seinen Gott zu „vergessen“ (שכח, V.11.14), und ermahnt es in V.18 positiv, an JHWH zu „denken“ (זכר). Die Versuchung zur Gottvergessenheit besteht allerdings nicht wie sonst im Abfall zu anderen Göttern.²⁹ So versteht sie erst die abschließende Strafdrohung in V.19, die die vorausgegangene Thematik zusammenfassend aufnimmt und mit neuem Inhalt füllt. Gott vergessen heißt nach V.11 zunächst, dass sich Israel nicht mehr um die „Gebote, Rechtsentscheide und Gesetze“, also um die deuteronomische Sozialordnung, kümmert. Von V.12 an wird beschrieben, wie es zum Vergessen kommen kann: Israel wird im Verheißungsland essen und satt sein, wird Häuser bauen und bewohnen, zahlreiche Viehherden züchten, Edelmetalle anhäufen und einfach reich werden. Mit dem Wachsen des äußeren Wohlstands aber kann das Herz schwellen, Israel überhebt sich (V.14 ורם ללבבך). Es vergisst die wunderbaren Taten Gottes, durch die er Israel aus Todesgefahren gerettet hat – es vergisst die Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens, die Führung durch die Schrecken der Wüste, die Gaben von Wasser und Manna. Zwar wollte Gott sein Volk erproben, ihm aber am Ende Gutes tun. Trotz dieser göttlichen Erziehung in der Wüste kann es schließlich zu jener Haltung kommen, deren hochmütige Fehleinsicht V.17 zitiert:

Sag nicht in deinem Herzen (ואמרת בלבב): Meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir diesen Reichtum erworben.

Gott vergessen heißt somit letztlich: auf die eigene Leistung pochen. Zwar braucht Israel die eigene „Kraft“ nicht zu verleugnen. Aber es muss sich dessen bewusst bleiben, dass es bis zur Stunde Gott ist, der seinen Erfolg ermöglicht:

²⁶ Vgl. N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11, Rom 1963, 284.

²⁷ Zur Exegese siehe G. Braulik, Deuteronomium 1–16,17, Würzburg 1986, jeweils z. St. Dtn 8,17 und 9,4 gehören entstehungsgeschichtlich zu einer Schicht, die N. Lohfink, Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, Stuttgart 1991, 125–142, 141 f., einem deuteronomistischen „Überarbeiter“ zugewiesen hat. Von ihm dürfte die letzte Fassung von Deuteronomium 7 stammen, dann Deuteronomium 8 und 9,1–7.22–24. Die These bestätigt R. Gomes de Araújo, Theologie der Wüste im Deuteronomium, Frankfurt am Main 1999, 169–176.

²⁸ Vgl. Gomes de Araújo, 127–137.

²⁹ Diese Deutung erwartet man von 6,12.14 her, das heißt von den Versen, die durch Dtn 8,11.14 kommentiert werden, wie Lohfink, Hauptgebot, 192, nachgewiesen hat.

Ruf dir vielmehr JHWH, deinen Gott, ins Gedächtnis (זוכרת): Er ist es, der dir die Kraft gibt, Reichtum zu erwerben, weil er seinen Bund, den er deinen Vätern geschworen hat, so verwirklichen will, wie [er es] heute [tut]. (V.18).

Im Hintergrund dieser Antwort Moses auf die Herzensgedanken Israels steht in ziemlich lockerer Form das sogenannte Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell“, das innerhalb von 8,1–9,7 dreimal (8,2–6; 8,18; 9,4–7) verwendet wird.³⁰ Es entwickelt durch Abwandlung der Programmwörter זכר, „erinnern“ (I Rückblick auf das Handeln Gottes in der Geschichte Israels) – ידע, „erkennen“ (II Theologische Einsicht in das Wesen JHWHs, die sich aus den erzählten Taten ergibt) – שמר, „beobachten“ (III Praktische Folgerung für den Gebotsgehorsam Israels) die Thematik dieser Großperikope. Ich kann auf die Grundstruktur des Schemas, die in 8,2–6 belegt ist, nicht näher eingehen, sondern beschränke mich auf die charakteristischen Abweichungen von dieser Form in 8,18 und 9,4–7. Denn diese Änderungen sind theologisch bedeutsam.

Zunächst verschiebt sich in 8,18 die übliche Erinnerung an ein Handeln JHWHs in der Geschichte (I) zum „Denken an JHWH“ (אז יהוה אלהיך) (זוכרת). Genauer: Israel soll sich das bis in die Gegenwart reichende Wirken seines Gottes bewusst machen, das dazu befähigt hat, „Reichtum zu erwerben“. Impliziert ist eine Selbsterkenntnis Israels, weshalb das zweite Element des Schemas, die Einsicht, die Israel aus der Geschichte gewinnen soll (II), hier übergangen werden kann. Außerdem fehlt das dritte Element in der üblichen Form – eine ausdrückliche Ermahnung zur Beobachtung des Gesetzes (III). Denn die „Kraft“, die Gott schenkt, ist reine Gnade und verpflichtet Israel zu keinem Gebotsgehorsam. Vielmehr löst JHWH damit bis zum Augenblick seinen Eid an die Patriarchen ein. An die Stelle der sonst üblichen Gehorsamsforderung, einer „Leistung“ Israels, ist also nochmals das Wirken Gottes, die Erfüllung seines Bundes, getreten.

Die auch in 9,4 zitierte Aufforderung Israels „Sag nicht in deinem Herzen“³¹ ist Teil der Paränese 9,1–7³². Wie 8,17 f. reflektiert auch die in 9,4 folgende Überlegung über die falsche Mentalität Israels und die Dialektik zwischen göttlichem Handeln und menschlicher Leistung. Der Abschnitt 9,1–7 ist palindromisch angelegt und hat sein Zentrum in der Warnung des V.4. Mit ihm beginnt auch das dreigliedrige Schema „Faktum – Erkenntnis – Appell“, das in umgekehrter Abfolge der Schlüsselverben die Struktur der V.4–7 prägt.

³⁰ Vgl. G. Braulik, *Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis*. Zu zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium, in: *Ders.*, *Studien zu den Methoden*, 165–183, 180–182.

³¹ Eine mit אמר בלבב eingeführte Überlegung Israels findet sich im Deuteronomium nur mehr in 7,17. Der Vers steht sicher nicht im Hintergrund von Röm 10,6. Denn er betrifft die Mutlosigkeit, die das Volk angesichts einer feindlichen Übermacht überfallen könnte. Außerdem unterscheidet sich die Einleitung in der Septuaginta auch formulierungsmäßig von 8,17 und 9,4.

³² Zu Abgrenzung und Aufbau der Perikope siehe N. Lohfink, *Deuteronomium 9,1–10,11 und Exodus 32–34: Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten*, in: *Ders.*, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V*, Stuttgart 2005, 131–180, 135–137.

Der Text entwickelt seine Thematik anhand der künftigen Eroberung des Westjordanlandes. Israel hat trotz seines Kriegserfolges keinen Rechtsanspruch auf das Land. Denn es verdankt seinen Sieg über die größeren und mächtigeren Völker – so lässt 9,1–3 mit aller Deutlichkeit erkennen – nicht seiner eigenen militärischen Stärke (vgl. 1,28), sondern vor allem dem persönlichen Einsatz seines Gottes, der

wie ein verzehrendes Feuer selbst vor dir hinüberzieht. Er wird sie beseitigen, und er wird sie dir unterwerfen, so dass du sie ausrotten und unverzüglich vertilgen kannst, wie es JHWH dir zugesagt hat (9,3).

Das zuvorkommende und begleitende Handeln Gottes also ermöglicht Israel, das Land in Besitz zu nehmen. Israel weiß das zwar, könnte aber den Grund für dieses Gotteswirken in seiner „eigenen Gerechtigkeit“ (בצדקתי) finden. Denn nach altorientalischer Vorstellung ist jeder Krieg ein Gottesurteilsverfahren, sodass durch Sieg oder Niederlage zugleich eine Rechtsentscheidung gefällt wird. Wer gewinnt, ist im Recht, wer verliert, im Unrecht. Israel könnte sich deshalb nicht nur den Nationen Kanaans gegenüber „im Recht“ sehen, sondern auch Gott gegenüber als gerecht. Diese Anmaßung wird in 9,4 zitiert und im Folgenden von den V.5 f. widerlegt.³³ Sie nivellieren das Unrecht der Kanaanäer angesichts der Halsstarrigkeit Israels und stellen seine Selbstgerechtigkeitserklärung unter ein Gottesurteil. Wenn Israel das Land trotz seines ständigen Versagens erhält, dann nicht aufgrund eines Rechtsanspruchs, sondern allein aufgrund der Treue JHWHs zu dem Eid, den er den Patriarchen geschworen hat, das heißt aber als Geschenk reiner Gnade. Der Text lautet:

^{9,4} Wenn JHWH, dein Gott, sie [die Nationen Kanaans] vor dir herjagt, sage nicht in deinem Herzen: „Um meiner Gerechtigkeit willen (בצדקתי) lässt mich JHWH in dieses Land hineinziehen, damit ich es in Besitz nehme. Um der Schuld (ברשעת) dieser Nationen willen rottet sie JHWH vor dir aus.“³⁴

⁵ Nicht um deiner Gerechtigkeit (בצדקתך) und der Geradheit deines Herzens (לבבך) willen kannst du in ihr Land ziehen, um es in Besitz zu nehmen, sondern um der Schuld (ברשעת) dieser Nationen willen rottet JHWH, dein Gott, sie vor dir aus, und um die Zusage einzulösen, die JHWH deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob mit einem Schwur bekräftigt hat.

⁶ Du sollst erkennen (וידעת): Nicht um deiner Gerechtigkeit willen (בצדקתך) gibt JHWH, dein Gott, dir dieses gute Land, damit du es in Besitz nimmst. Denn du bist ein halsstarriges Volk.

³³ Zum Folgenden siehe *Lohfink*, Hauptgebot, 201–204; *Braulik*, Rechtfertigungslehre, 21–24.

³⁴ Ob das Zitat Israels erst hier oder schon am Ende von 9,4a endet, hat *Lohfink*, Hauptgebot, 201–203, diskutiert. Das Problem ergibt sich durch das letzte Wort מפניך „vor dir“. *Lohfink* zeigt, dass in V.4b offenbar wie auch bei anderen Zitaten im Deuteronomium, z. B. in 1,8, der Schluss des Zitates schon wieder in die Rede Moses zurückgleitet. Von der Form der Rechtsrede her, die im Hintergrund von 9,4 f. steht, – ich komme umgehend darauf zu sprechen – ist der Halbvers unentbehrlich. V.4b gehört noch zur natürlichen Reaktion Israels auf den Gotteskrieg. Ohne diese zweite Hälfte der Auffassung Israels wäre die Zweiteiligkeit der Urteilsformulierung der V.4 f. verlassen und ginge die in V.5b darauf gegebene Antwort Moses ins Leere. Deshalb muss man also in 9,4 mit einer gleitenden Zitatbeendigung rechnen.

Leitwort ist die dreimal wiederholte „eigene Gerechtigkeit“ (בצדקתי). Sie bezeichnet das eigentliche Problem und bildet das Rückgrat der Argumentation. Das Wort wird in V.5 durch die „Geradheit des Herzens“, also „Rechtchaffenheit“ gedeutet. Im Deuteronomium erinnert diese hier einmalige Wendung an das Klischee „tun, was gerade ist in den Augen JHWHs“ (6,18; 12,25.28; 13,19; 21,9), das heißt, was er richtig findet, was ihm gefällt. Die Formel hat immer auch eine richtende Konnotation und misst den Gerechtigkeitsanspruch Israels an seinem Gehorsamsverhältnis Gott gegenüber. Norbert Lohfink hat davon ausgehend – meines Wissens erstmals – die theologische Brücke zur paulinischen Rechtfertigungslehre geschlagen, wenn er in seiner Monographie „Das Hauptgebot“ schreibt:

Damit wird jene Dimension erreicht, die später auch den paulinischen Begriff der *dikaioσynē* kennzeichnen wird. Die Modellvorstellung eines richtenden Vergleichs zwischen Israel und den *gōjim* (vgl. 9,4.5) wird dadurch beiseitegeschoben, daß unter diesem Aspekt beide Partner als schuldhaft erwiesen werden (Rö 1,18–3,30). Als Modell, von dem aus dann der Gerechtigkeitsbegriff geprägt wird, dient die Vorstellung eines Prozesses, in dem Gott und Mensch die beiden Parteien darstellen. Hier kommt dann Gott die Aussage der Gerechtigkeit zu, während der Mensch keine eigene Gerechtigkeit beanspruchen darf, auch der Jude nicht, da er ja sein Gesetz nicht beobachtet hat. Wenn dann Gott dennoch im Glauben, dessen großes Modell Abraham ist, den Menschen rettet, dann entspricht das genau dem, daß Jahwe nach Dtn 9,1–7 dennoch Israel im Krieg mit den Nationen des Westjordanlandes den Sieg zuspricht, und zwar weil er seine Verheißung einzulösen hat, die er Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen hatte.³⁵

Aufgrund der Abgrenzung und Struktur der Perikope ist auch 9,7 noch in die Rechtsrede einzubeziehen. Der Vers setzt die Selbsterkenntnis Israels als eines „halsstarrigen Volkes“ (V.6) voraus. Israel muss sich als immer schon der Sünde verfallen wahrnehmen:

Ruf dir ins Gedächtnis (זכר), vergiss es nicht (אל תשכח), dass du in der Wüste den Zorn JHWHs, deines Gottes, erregt hast. Von dem Tag an, als du aus dem Land Ägypten auszogst, bis du an diesen Ort gelangt bist, wart ihr in Auflehnung gegen JHWH (V.7).

Woran sich Israel nach diesem Vers also „erinnern“ soll, ist – im Gegensatz zum üblichen Thema des ersten Glieds des Schemas „Faktum – Erkenntnis – Appell“ – kein Heilshandeln Gottes, sondern die eigene Sündengeschichte. Den Beweis dafür liefert im Folgenden (von V.8 an) die Geschichte der Horeb-Sünde und der anderen Wüstensünden (V.22–24), an deren Anfang bereits der Unglaube Israels stand (V.23).³⁶ Die „Erkenntnis“, die im zweiten Glied des Schemas von Israel verlangt wird, gilt in V.6 der Annahme der Deutung eines Faktums – der völlig unverdienten Übergabe des prächtigen Landes: „Nicht um deiner Gerechtigkeit willen gibt JHWH, dein Gott, dir

³⁵ Lohfink, Hauptgebot, 203 f.

³⁶ Die in 9,26–29 anschließende Fürbitte Moses bringt die Begründung für die Rechtfertigungslehre von 9,4–5, JHWH werde trotz der Sünde Israels seine Verheißung an den Vätern wahr machen. Denn am Horeb hatte Mose unter Hinweis auf die Patriarchen Gott dazu gebracht, den unterbrochenen Bundesschluss doch zu vollenden und den Aufbruch ins Land der Verheißung zu befehlen (Lohfink, Deuteronomium 9,1–10,11, 143 f.).

dieses gute Land, damit du es in Besitz nimmst“. Entscheidend aber ist, dass die als drittes Glied obligatorische paränetische Formel „du sollst die Gebote beobachten“ (zum Beispiel in 8,6) in 9,4–7 fehlt. Denn V.4 verlangt keine Gebotsbeobachtung, sondern untersagt einen intellektuellen Akt – die Selbstgerechtigkeitserklärung Israels: „Sag nicht in deinem Herzen: Um meiner Gerechtigkeit willen lässt mich JHWH in dieses Land hineinziehen ...“. Sie nimmt also

genau jene Position ein, an der sonst stets der Gebotsgehorsam eingeschärft wird. So wird – ohne Polemik gegen eine Gesetzesbeobachtung, aber in einer, für den Hörer damals verständlichen Anspielung darauf – eine ‚Werkfrömmigkeit‘ abgelehnt, die meinte, aufgrund eigener Rechtschaffenheit einen Rechtsanspruch gegenüber Gott zu besitzen.³⁷

Die psychologische Haltung, die 8,17 in säkularen und 9,4 in religiösen Kategorien beschwören, ist also an beiden Stellen das Pochen auf die eigene Leistung und Gerechtigkeit. Trotz der (im Griechischen) gleichlautenden Einleitungsformel dürfte Paulus in Röm 10,6 eher auf den Diskurs in Dtn 9,4–7 angespielt haben. Denn Paulus spricht bereits in Röm 10,3 von der *ἰδία δικαιοσύνη*, der „eigenen Gerechtigkeit“, verwendet also den Schlüsselbegriff von Dtn 9,4–6, bevor er in Röm 10,6 die paränetische Eröffnung „Sag nicht in deinem Herzen“ aus Dtn 9,4 aufgreift. Ihr Kontext widerlegt in den V.4–7

implizit die These, wonach ‚im Alten Testament nur der Gemeinschaftstreue, nie der Gottlose ... gerechtfertigt wird‘ und daß ‚das rechtfertigende Handeln Jahwes von seinen voraussetzungslosen, gnadenhaften Taten ... und von solchen, die in einer Verheißung begründet sind, klar geschieden‘ wird [gegen K. Koch].³⁸

Die Verse beschreiben anhand der Inbesitznahme des Verheißungslandes, womit Rechtfertigung theologisch charakterisiert wird, dass nämlich

Gott sich dem Sünder zuwendet, der diese Zuwendung in keiner Hinsicht verdient hat ... Gottes Heilshandeln ist zugleich Gericht über den Menschen. In diesem Gericht wird der Mensch mit seiner Schuld konfrontiert und dennoch ‚gerecht gesprochen‘/gerechtfertigt. Diese Rechtfertigung sprengt das zugrunde liegende juristische Vorstellungsmodell und bestätigt es zugleich.³⁹

Vor diesem Hintergrund erscheint die Mahnung „Sag nicht in deinem Herzen“ jedenfalls nicht als eine aussageleere Einleitungsflöskel, sondern als der von seinem Kontext theologisch aufgeladene hermeneutische Schlüssel für das folgende Zitat. Die in Röm 10,6–8 anschließenden Zitate aus Dtn 30,12–14 sollen also im Lichte von 9,4–7 gelesen werden. Allerdings bleibt die Frage, warum Paulus dann nicht Dtn 9,4–6, sondern 30,12–14 zitiert.⁴⁰

³⁷ Braulik, Gesetz, 147 f.

³⁸ Ebd. 150.

³⁹ J. Werbick, Rechtfertigung des Sünders – Rechtfertigung Gottes, in: KuD 27 (1981), 45–57, 47.

⁴⁰ So schreibt K. Hacker, „Ende des Gesetzes“ und kein Ende? Zur Diskussion über *τέλος νόμου* in Röm 10,4, in: K. Wengst/G. Saß (Hgg.), Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift für Wolfgang Schrage zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1998, 127–138, 138: „Mir scheint, daß die in [Röm] 10,6 nur kurz anklingende Anspielung auf Dtn 9,4 ... der eigentliche ‚Schriftbeweis‘ zu 10,3 und 4 ist, weil in Dtn 9,4.5.6 dreimal hintereinander

„Wie kommt er auf den Gedanken, diese Lobrede auf das Gesetz als Begründung der Glaubensgerechtigkeit anzuführen?“ Etwa, „weil er in erster Linie nicht vom Begriff ‚Gerechtigkeit‘, sondern von Christus sprechen will, von einer Person, die ‚des Gesetzes Ende‘ [vgl. Röm 10,4]⁴¹ ist – und von der Nähe des Wortes“? Ist also „Christus für Paulus an die Stelle des Gesetzes getreten“, wie oft behauptet wird?⁴²

4. Die Gnadentheologie von Dtn 30,1–14 – das „nahe Wort“ im beschnittenen Herzen

Wie Dtn 9,4 kann auch das von Paulus verkürzt wiedergegebene Zitat von 30,12–14 nur in seinem exegetisch stimmig abgegrenzten Zusammenhang verstanden werden; nur in diesem Kontext lässt sich auch seine christologische *relecture* richtig bewerten.⁴³ Dabei darf man sich nicht – wie es meistens geschieht – auf Dtn 30,11–14 beschränken.⁴⁴ Denn diese Verse bilden eine Coda zu 30,1–10 und sind schon durch das einleitende כִּי, „denn“, an die Kausalreihe von V.9b–10 zurückgebunden:⁴⁵

^{30,9b} Denn (כִּי) JHWH wird sich, wie er sich an deinen Vätern gefreut hat, an dir wieder freuen und dir Gutes tun.

¹⁰ Denn (כִּי) du wirst auf die Stimme JHWHs, deines Gottes, hören und auf seine Gebote und Gesetze achten, die in dieser Urkunde der Weisung einzeln aufgezeichnet sind. Denn (כִּי) du wirst zu JHWH, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zurückkehren.

davor gewart wird, Gottes Zuwendung zu den Israeliten als Lohn für deren eigene Gerechtigkeit mißzuverstehen. Darauf folgt in 9,7 ff. die Erinnerung an Israels wiederholtes Versagen auf der Wanderschaft durch die Wüste. Vor dem Hintergrund solcher Erinnerungen wird die in Röm 10,5 zitierte Aussage von Lev 18,5 als eine *vorletzte* Wahrheit erwiesen, ebenso vorläufig wie der in Röm 2,13 von Paulus (!) vertretene Grundsatz, daß diejenigen gerechtfertigt werden, die das Gesetz tun.“

⁴¹ Röm 10,4 wurde oft „als Summe oder Fazit der Theologie des Paulus“ bewertet (*Hacker*, 127). Zur Eingrenzung der möglichen Bedeutungen von τέλος durch Syntax und Semiotik siehe ebd. 129–136. Zur Forschungsgeschichte, Übersetzung und Auslegung siehe z. B. G. S. Oegema, *Versöhnung ohne Vollendung? Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit*, in: *F. Avernier/H. Lichtenberger* (Hgg.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, Tübingen 1996, 229–261. Oegema selbst plädiert für die Übersetzung „Christus ist die Vollendung der Tora zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt“ (ebd. 255–257).

⁴² Zum Beispiel gegen E. *Aurelius*, *Heilsgegenwart im Wort. Dtn 30,11–14*, in: *R. G. Kratz/H. Spieckermann* (Hgg.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*, Göttingen 2000, 13–29, 27 f.; und H. *Schlier*, *Der Römerbrief*, Freiburg i. Br. 1977, 311.

⁴³ Gegen L. *Wehr*, „Nahe ist dir das Wort“ – die paulinische Schriftinterpretation vor dem Hintergrund frühjüdischer Parallelen am Beispiel von Röm 10,5–10, in: *J. Hainz* (Hg.), *Unterwegs mit Paulus. Otto Kuss zum 100. Geburtstag*, Regensburg 2007, 192–206, 198, der meint: „Paulus gelingt die Verwendung von Dtn 30,12–14 als Aussage über die Gerechtigkeit des Glaubens dadurch, dass er den ursprünglichen Kontext unberücksichtigt lässt.“

⁴⁴ Wie man sich das Verständnis verbaut, wenn man „die Beweggründe dafür, daß Paulus Dtn 30,11–13 [sic; G. B.] zitiert, in der Aussage und den Begriffen des Abschnittes selbst“ meint suchen zu müssen, illustriert die Exegese von *Eckstein*, 213–219, Zitat 213.

⁴⁵ Vgl. zum Folgenden N. *Lohfink*, *Der Neue Bund im Buch Deuteronomium?*, in: *Ders.*, *Studien V*, 9–36, 31 f. Ferner *Ehrenreich*, 211 f.

Diese Begründungssätze gehören zu der mit V.8 neu einsetzenden Periode: „Du aber wirst umkehren, auf die Stimme JHWHs hören ...“ Sie lenkt nochmals zum Ausgangspunkt des Kapitels 30 zurück und beschreibt als Begründung des Segens im Land, was die Bekehrung Israels im Exil schon zuvor beinhaltet. Im Anschluss daran führen die V.11–14 auf der Zeitlinie nochmals weiter zurück: Israel wird sich, so ergänzt dieser Abschnitt, im Exil nur deshalb bekehren können, weil ihm die deuteronomische Tora (Kapitel 5–28) in diesem Augenblick aufgrund der göttlichen Zuwendung bereits ganz nahe ist. Die Nominalsätze über die Nähe oder Ferne „dieses Gebots“ (30,11 beziehungsweise 14) sind syntaktisch für die von Mose vorhergesagte Situation des Exils offen.⁴⁶ Dass sie sich tatsächlich darauf beziehen, ergibt sich aus einer übergreifenden palindromischen Stichwortstruktur, die 30,1–14 zu einer Einheit verbindet.⁴⁷ Sie überlagert den ebenfalls palindromischen Aufbau der darin enthaltenen kleineren Einheit der V.1–10. Ihre Leitwörter sind לבב, „Herz“, und שוב, „umkehren, zurückkehren, wenden“. Ich komme noch darauf zurück. Entscheidend bei diesen ineinander verschränkten konzentrischen Figuren – wie immer man sie auch im Einzelnen bestimmt⁴⁸ – ist, dass beide ihr gemeinsames literarisches und theologisches Zentrum in V.6 haben.⁴⁹ Hier findet sich die Zusage einer von Gott selbst vorgenommenen „Beschneidung des Herzens“. Theologisch bedeutet sie die „Rechtfertigung“ des Sünders. Ich gehe im Folgenden den Text kurz durch und akzentuiere dabei seine Aussagen im Blick auf die Rechtfertigungslehre. In Dtn 30,1–14 zieht Mose die Bilanz aus der schon in Moab vorausgesehenen Katastrophe des Exils. Wenn Segen und Fluch über Israel gekommen sind, wird es in der Verbannung in sich gehen und sich bekehren:

^{30,1} Und es wird geschehen: Wenn alle diese Worte über dich gekommen sind, der Segen und der Fluch, die ich vor dich hingelegt habe, dann⁵⁰ wirst du sie dir zu Herzen nehmen mitten unter den Völkern, unter die JHWH, dein Gott, dich versprengt hat,

² und wirst zu JHWH, deinem Gott, zurückkehren und wirst auf seine Stimme hören

⁴⁶ *St. R. Coxhead*, Deuteronomy 30:11–14 as a Prophecy of the New Covenant in Christ, in: WTJ 68 (2006), 305–320, 305–311, diskutiert die verschiedenen Möglichkeiten einer Wiedergabe der Konjunktion כִּי, plädiert in den V.11 und 14 für eine kausale Übersetzung, für die sich auch die Septuaginta entschieden hat, und interpretiert die V.11–14 – allerdings ohne die Veröffentlichungen von Braulik und Lohfink zu erwähnen – im Zusammenhang mit der vorausgehenden Perikope futurisch. Die Septuaginta übersetzt das כִּי kausal, lässt es in V.14 unübersetzt und gibt die Verse mit ἔσται, also präsentisch, wieder.

⁴⁷ Zum Beispiel gegen *Aurelius*, 14 f. Zu weiteren Lexemen, die das ganze Kapitel 30 zur (redaktionellen) Einheit verklammern, siehe *J. Gamberoni*, „Dieses Gebot ... ist nicht zu schwer für dich ...“ – Zu Dtn 30,11–14: ein vernachlässigter Ansatz?, in: *J. Ernst/St. Leimgruber* (Hgg.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. Festschrift für Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt*, Paderborn 1996, 279–290, 281 f.

⁴⁸ Eine Übersicht bietet *Ehrenreich*, 62–66. Die weitere Untergliederung muss für unser Thema nicht diskutiert werden.

⁴⁹ Siehe dazu und zum Folgenden *G. Braulik*, Deuteronomium II, 16,18–34,12, Würzburg 1992, 217–220.

⁵⁰ Dass die Apodosis des einleitenden Temporalsatzgefüges bereits in 30,1b beginnt, hat *Lohfink*, *Neue Bund*, 31, nachgewiesen.

Bei der Wendung *שוב* Hifil + *אל לבב*, „sich zu Herzen nehmen“, fehlt in V.1 (wie sonst nur noch in 4,39) ein Akkusativobjekt. Das bedeutet: Bei der Bekehrung Israels liegt jeder Gedanke an eine zu erfüllende Bedingung fern, die Gott anschließend damit belohnen würde, dass er Israels Geschick wendet, sich seiner wieder erbarmt, sich ihm zukehrt (*שוב*), es aus allen Völkern sammelt und in das Land zurückbringt (30,3–5). Denn „alle diese Worte“ (*כל הדברים האלה*), die Mose in der deuteronomischen Tora vorgelegt hat (V.1) – den Segen und Fluch (vgl. Kapitel 28) –, geben den Anstoß zur Selbstreflexion Israels.⁵¹ Das heißt für die „Rechtfertigung des Sünders“: Ein von JHWH abgefallenes Israel kann sich zwar auf die Bekehrung vorbereiten, aber das Aufgeben des Widerstandes gegen Gott, die Öffnung für ihn, ist vermittelt durch Gottes Wort, das Israel erfahren hat. Geht es um das Halten der Gebote, greift Gott selbst schöpferisch ein:

^{30,6} JHWH, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, sodass du JHWH, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben kannst (*לאהבה*), damit du Leben hast.

⁸ Du wirst umkehren, auf die Stimme JHWHs hören und alle seine Gebote, auf die ich dich heute eidlich verpflichte, halten.

Es genügt also nicht mehr, wie noch Dtn 10,16 von Israel verlangte: „Ihr sollt die Vorhaut eures Herzens beschneiden und nicht länger halsstarrig sein.“ Jetzt muss das Herz, der Sitz von Verstand und Freiheit Israels, beschnitten werden. Ohne Bild: „Es reicht nicht, einen Zugang zu schaffen, einen neuen Beginn zu setzen; vielmehr muss die Untauglichkeit und Unfähigkeit des Organs beziehungsweise der Menschen beseitigt werden.“ Vor allem muss jetzt Gott selbst diese Beschneidung, zu der Israel nicht imstande war, vollziehen. „Wozu das unbeschnittene Herz Israels ungeeignet war, lässt sich dann an der Wirkung der göttlichen Beschneidung ablesen: Durch sie kann Israel seinen Gott wieder ‚mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben‘.“⁵² Das heißt, dass nun möglich wird, was 6,4 f. zu Beginn der deuteronomischen Tora voraussetzungslos als Hauptgebot und Bundesbedingung gefordert hatte, woran Israel aber, wie das Exil beweist, gescheitert war: „Höre, Israel! ... Du sollst JHWH, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“ An beiden Stellen ist der eigentliche Partner Gottes das ganze Volk, so sehr natürlich das Herz der einzelnen Israeliten und Israelitinnen betroffen ist. Außerdem wird die Herzensbeschneidung nicht nur der Exilgeneration als eine einmalige Zuwendung Gottes versprochen. Sie wird auch den künftigen Geschlechtern zugesichert, weil Gott das Leben Israels will. Denn die aus reiner Gnade ermöglichte Liebe Israels wird sofort mit der ebenfalls fundamentalen Gabe

⁵¹ Vgl. dagegen den beinahe psychologisch geschilderten Bekehrungsprozess in 1 Kön 8,46–51.

⁵² G. Braulik, Gibt es „sacramenta veteris legis“? Am Beispiel der Beschneidung, in: G. Braulik/N. Lohfink, Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 369–401, 390 f.

des Lebens belohnt. Das neue Gottesverhältnis wird Israel ja geschenkt, bevor es im Land wieder die Fülle der Segensgüter erlangt. Auch seine Liebe kann sich erst dort zum vollen Gehorsam gegenüber der mosaischen Gesellschaftsordnung entfalten. Weil aber nach 30,20 Gott selbst חַיִּיךָ, „dein Leben“, ist, ist er „damit Objekt, Ermöglichungsgrund und in gewisser Hinsicht auch letztes Ziel der in 30,6 verheißenen Liebe“⁵³. Im Übrigen fehlt in 30,6 jeder Hinweis auf die Halsstarrigkeit Israels (10,16; vgl. 9,6). Die ganze sündenerfüllte Geschichte, die sie früher wachrief, erscheint jetzt als annulliert. So existieren wieder die reine Liebe des Anfangs und der Gehorsam als Erweis von Israels Gegenliebe.

Diese theologische Bedeutung der Herzensbeschneidung wird auch durch die stilistische Gestaltung von 30,1–10 unterstrichen. Sie zeigt sich zum Beispiel in der subtilen Verteilung des Gottesnamens. Er ist hier 14-mal (= 2 x 7-mal) belegt. Davon finden sich jeweils sechs Belege vor und sechs Belege nach V.6.⁵⁴ Ferner wird das Leitverb שׁוּב 7-mal verwendet (V.1.2.3.3.8.9.10). In der rhetorischen Architektur des Deuteronomiums werden theologische Schlüsselaussagen häufig durch Siebenergruppen von Ausdrücken hervorgehoben.⁵⁵ שׁוּב wird systematisiert verwendet: In 30,1 f., 8 und 10 ist Israel das Subjekt des Verbs, die Rückkehr zu JHWH ist in diesen Versen mit dem Hören auf seine Stimme verbunden, und nur hier wird auch von der deuteronomischen Gesellschaftsordnung, ihrer Verpflichtung und Beobachtung gesprochen. In den dazwischengeschobenen V.3 und 9 ist dagegen Gott das Subjekt von שׁוּב, aber auch des Segens, den er Israel in überreichem Maß schenken wird.

Für unser Thema entscheidend ist, dass die Herzensbeschneidung nicht nur in der Mitte von 30,1–10, sondern auch im Zentrum von 30,1–14 steht. Das ergibt sich aus dem Gebrauch des Schlüsselwortes לֵבָב, „Herz“, sowie der Wendung „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele“. Dabei spricht V.6 im Brennpunkt der palindromischen Stichwortstrukturen sogar 3-mal von „Herz“:

A diese װױרטע ... dir zu HERZEN nimmst (V.1)

B zu JHWH, deinem Gott, zurückkehrst ... mit ganzem HERZEN und mit ganzer Seele (V.2)

C JHWH, dein Gott, wird dein HERZ und das HERZ deiner Nachkommen beschneiden. Dann wirst du JHWH, deinen Gott, mit ganzem HERZEN und mit ganzer Seele lieben können (V.6)

B' zu JHWH, deinem Gott, mit ganzem HERZEN und mit ganzer Seele zurückkehrst (V.10)

A' das װױרט ... in deinem HERZEN (V.14).

⁵³ Ehrenreich, 186.

⁵⁴ Vgl. Lohfink, Neue Bund, 32.

⁵⁵ Vgl. G. Braulik, Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium, in: *Ders.*, Studien zu den Methoden, 77–109.

Das gnadenhaft verwandelte „Herz“ Israels ist somit der „Ort“ des „Wortes“, also des geinnerten deuteronomischen Gesetzes (V.1 und 14) wie der Bekehrung (V.2 und 10) und der Liebe (V.6).

Die Verbindung von 30,11–14 zum Liebesgebot in V.6 ergibt sich noch aus einer anderen Beobachtung. Die Doppelaussage von V.14 „das Wort (הַדְּבָר) ist ... in deinem Mund und in deinem Herzen“ nimmt nämlich im Rückblick auf das Gesetz die Lernparänese auf, mit der Mose in 6,6 f. seine Verkündigung begonnen hat. Auch sie folgt unmittelbar auf das Liebesgebot in 6,5 und dient seiner Konkretisierung. V.6 f. verlangen, dass „diese Worte“ (הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה), das heißt die Kapitel 6–26,⁵⁶ „auf deinem Herzen“ – wie auf einer Tafel geschrieben – sind, also auswendig gewusst werden, und dass man sie ständig „rezitiert“, das heißt im Munde führt. Mund und Herz sind somit an beiden Stellen der Platz eines „meditativen Prozesses ... , der zwischen Nachsprechen, Rezitieren mit dem Mund und Verinnerlichung im Herzen pulsiert“⁵⁷. Im Unterschied zu 6,6 f. ist das Wort in 30,14 sogar das Subjekt der Aussage.⁵⁸

Neben dem Rückbezug auf 6,6 f. schlägt 30,14 noch einen zweiten Bogen zum Anfang der Paränese, und zwar zum Proömium der deuteronomischen Tora in Dtn 4,5–8.⁵⁹ In dieser Großperiode konstituiert Mose die formale Rechtssituation für die Verkündigung der deuteronomischen Tora. Die „Gesetze und Rechtsentscheide“, die er dabei Israel lehrt (V.5), sind Israels „Weisheit und Bildung“ (V.6). Das deuteronomische Gesetz wird also in den Augen der Weltöffentlichkeit mit der Weisheit gleichgesetzt. Wenn Israel es im Verheißungsland bewahrt und hält, wird es auch selbst als „weises und gebildetes Volk“ gelten. Mit V.7 f. ist der Höhepunkt der Perikope erreicht: Zwei als rhetorische Fragen gestaltete, parallele Unvergleichlichkeitsaussagen kommentieren das Bekenntnis der Völker. Sie formulieren, was Israel zu einer ihnen ebenbürtigen „großen Nation“ macht und zugleich von ihnen abhebt: die Nähe JHWHs und die einzigartig soziale Gerechtigkeit der Gebote. Beide verdeutlichen die Weisheit des deuteronomischen Gesetzeswerkes. Im ersten Unterscheidungsmerkmal findet die

⁵⁶ Siehe dazu G. Braulik, „Die Worte“ (*badd' bärīm*) in Deuteronomium 1–11, in: R. Achenbach/ M. Arntz (Hgg.), „Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 2009, 200–216, 209–215.

⁵⁷ *Ehrenreich*, 226.

⁵⁸ Die in 30,14 gegenüber 6,6 f. geänderte Abfolge – zuerst „in deinem Mund“, dann „in deinem Herzen“ – spricht nicht gegen die Anspielung. Sie kann z. B. durch den neuen Kontext am Ende der mosaischen Verkündigung in Moab bedingt sein. „In deinem Mund“ würde im Lehr- und Lernvorgang das Nachsprechen der Worte Moses meinen, die dann in einem zweiten Schritt „in deinem Herzen“ verankert werden müssen – so K. Finsterbusch, Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld, Tübingen 2005, 286.

⁵⁹ Zum Folgenden siehe G. Braulik, „Weisheit“ im Buch Deuteronomium, in: *Ders.*, Studien zum Buch, 225–271, 247–255.

besondere Nähe des Wortes (קרוב אליך הדבר מאד) von 30,14 ihren nächsten Vergleichspunkt:

^{4,7} Welche große Nation hätte einen Gott [Götter] ihr so nahe (אלהים קרבים אליו)⁶⁰, wie JHWH, unser Gott, uns nah ist, wo und wann immer wir ihn anrufen?

⁸ Oder welche große Nation besäße Gesetze und Rechtsentscheide, die so gerecht sind wie alles in dieser Weisung (תורה), die ich heute vor euch hinlege?

Die Nähe Gottes ist ein Ruf-Hör-Antwort-Kontakt, der an keinen Ort und keine Zeit gebunden ist. Wann aber ruft Israel zu seinem Gott (קרא אל יהוה)? Das Thema kehrt im Deuteronomium nur noch an zwei Stellen wieder – dort, wo der Arme zu Gott schreit, weil ihm sein Bruder kein Darlehen zum Überleben geben will (15,9), und dann, wenn der Tagelöhner nicht zu Gott ruft, weil sein Bruder ihm seinen Lohn schon vor Sonnenuntergang ausbezahlt hat. Deshalb segnet er ihn und spricht ihm dadurch „Gerechtigkeit“, das „Im-Recht-Sein vor JHWH“, zu, was sonst nur die Priester können (24,13).⁶¹ Hier, wo das Deuteronomium durch seine unvergleichlich „gerechten Satzungen und Rechtsentscheide“ (4,8) eine Gesellschaft ohne Arme konstruiert, wird JHWH als „Nahgott“ (4,7) erfahren. 30,14 drückt dieselbe Nähe vom „Wort“ und damit vom „Gebot“ (V.11), der deuteronomischen Paränese und den Einzelgesetzen, aus.⁶²

Gott hat sich nicht in ferne Welten zurückgezogen, sondern in das Wort des Gesetzes gegeben. Dass das Wort in dieser Gestalt wirken kann, hat er selbst bewirkt: durch die Herzensbeschnidung. Der Raum im Herzen für das Wort, nämlich das geschriebene Wort der Tora, ist Gottes eigene Tat.⁶³

Es wird durch das beschnittene Herz (30,6) zum Ort der Gottesbegegnung und vermittelt, weil es im Mund präsent ist und getan werden kann, die Liebe zu Gott, das Gelingen sozialen Lebens und die Fülle des Segens (30,6–10). Es ist somit ein „Wort“ der Gnade und des sie annehmenden Glaubens.

⁶⁰ Die Septuaginta gibt den Ausdruck singularisch wieder: θεός ἐγγύζων αὐτοῖς, „ein ihnen so nahe kommender Gott“.

⁶¹ Zu dieser Gerechtigkeit als Rechtfertigungsgnade, die sich in der Beobachtung des deuteronomischen Gesetzes auswirkt, siehe *Braulik*, Gesetz, 138–140.

⁶² Vgl. *W. E. Lemke*, The Near and the Distant God. A Study of Jer 23:23–24 in Its Biblical Theological Context, in: JBL 100 (1981), 541–555, 545: “The Nearness of God which the writer [of Deut 4:8] has in mind here surely must be that mediated by the Torah. He who lives by God’s laws and commandments shall experience the nearness of God. ... This interpretation is further supported by another passage coming from the deuteronomic framework to the code, namely Deut 30:11–14 ... To be sure, the predication of nearness is not made of God, but of his word. But in the light of the fact that this word was believed to have been given by Yahweh himself, it, just like his name or his glory, may be viewed as mediating God’s own presence and essential being. The nearness of God here suggests his knowability and dependability.” Siehe auch Ps 119, 151 f.

⁶³ *H. Spieckermann*, Mit der Liebe im Wort. Ein Beitrag zur Theologie des Deuteronomiums, in: *Ders.*, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2001, 157–172, 171.

5. Warum der Römerbrief das Deuteronomium zitiert – zur hermeneutischen und soteriologischen Funktion von Deuteronomium 30

Wir sind von der Frage ausgegangen, ob das in Mund und Herz „nahe Wort“ (Dtn 30,14) von der „Glaubensgerechtigkeit“ spricht, ob Paulus also in Röm 10,6–8 das Deuteronomium analog zum „Wort des Glaubens, das wir verkünden“, zitieren kann. Weitere Fragen betrafen die theologische Eignung dieses Gesetzestextes, den Paulus für den Diskurs über die δικαιοσύνη ausgewählt und kommentiert hat. Auf sie habe ich bisher zu antworten versucht. Weil das Deuteronomium aber ein Teil des Pentateuchs ist, muss im Folgenden noch die besondere Funktion geklärt werden, die 30,12–14 als Teil von Kapitel 30 in diesem kanonischen Großkontext erfüllt. Sie dürfte Paulus auch dazu veranlasst haben, nicht mit dem „neuen Bund“ des Jeremia-Buches zu argumentieren.

Paulus führt das Deuteronomium in Röm 10,6 treffend mit der Paränese „Sag nicht in deinem Herzen“ aus 8,17 beziehungsweise 9,4 ein. Werden diese Verse in ihrem Kontext gelesen, sind es zwei Spitzentexte alttestamentlicher Rechtfertigungstheologie, die sich eng mit den Aussagen des Paulus berühren.⁶⁴ Unter ihrem Vorzeichen zitiert Paulus dann Dtn 30,12–14 für die Glaubensgerechtigkeit und kommentiert sie angesichts der Wirklichkeit Jesu Christi. Dabei versteht er die Verse in ihrem Zusammenhang mit 30,1–10. Doch reicht die Deutungsfunktion von 30,11–14 weit darüber hinaus. Ernst Ehrenreich hat jüngstens in seiner Studie „Wähle das Leben!“ überzeugend nachgewiesen, dass Kapitel 30 nicht nur für das Deuteronomium, sondern für den ganzen Pentateuch hermeneutisch und gnadentheologisch das letzte und entscheidende Wort zu sagen hat.⁶⁵ Dadurch weist auch die Herzensbeschneidung in 30,6 eine Schlüsselfunktion für den gesamten Pentateuch auf. Seine Rechtspraxis fordert zunächst das Befolgen der Gesetze und verheißt ihm Segen. Hier hat die „Gesetzesgerechtigkeit“ ihren Ort, die Röm 10,5 mit Lev 18,5 belegt. In zahlreichen kritischen Bemerkungen zur Leistungsfähigkeit Israels und in den Ausblicken auf das Exil, vor allem in Levitikus 26, verändert sich im weiteren Pentateuch je-

⁶⁴ Vgl. dazu *Hieronymus*, Dialogi contra Pelagianos libri 3 (CL 0615, lib. 1, par. 37): in deuteronomio, qui liber praeteritorum enumeratio est, perspicue demonstratur non operibus nostris atque iustitia, sed dei nos misericordia conseruari, dicente domino per moysen: ne dicas in corde tuo, cum subuerterit eos dominus deus tuus a facie tua: in iustitia mea introduxit me dominus, ut possideam terram hanc, quia in impietate gentium istarum dominus consumet eos a facie tua; non in iustitia tua et directione cordis tui intrabis, ut possideas terram eorum, sed in impietate eorum dominus deus tuus consumet eos a facie tua, ut suscitetur uerbum quod locutus est patribus tuis, abraham et isaac et iacob.

⁶⁵ Zur Bedeutung von Dtn 30,1–10 beziehungsweise 30,11–14 für die Hermeneutik der gesamten Tora siehe *Ehrenreich*, 197–200 beziehungsweise 227–232. Siehe auch *ders.*, Tora zwischen Scheitern und Neubeginn. Narrative Rechtshermeneutik im Licht von Dtn 30, in: *G. Fischer / D. Markl / S. Paganini* (Hgg.), *Deuteronomium – Tora für eine neue Generation*, Wiesbaden 2011, 213–226.

doch die Perspektive: Das Gesetz rückt in den Horizont des Scheiterns. Die Frage, ob es danach noch weiter gilt, lässt sich nur an Lev 26,39–45, die Zusage einer heilsvollen Wende nach der Deportation Israels am Ende des Heiligkeitgesetzes, und an Dtn 30,1–14, die deuteronomische Heimkehrverheißung, stellen.⁶⁶ Zwar spricht Lev 26,41 davon, dass die Israeliten im Feindesland „ihr unbeschnittenes Herz demütigen und ihre Schuld bezahlen werden“. Diesem geläuterten Rest gegenüber schließt Gott seinen Abscheu und Widerruf des Bundes ausdrücklich aus. Er wird des Väterbundes gedenken. Zugleich weckt die Herausführung aus Ägypten Hoffnung auf einen neuen Exodus. Über die Gesetze aber schweigt der Text; nur der Sabbat kommt in den Blick.⁶⁷ Anders ist es im Deuteronomium. Hier schafft Gott angesichts des Versagens der „eigenen Gerechtigkeit“ Israels (9,4–6) durch das Beschneiden des Herzens die Voraussetzung dafür, dass Israel ihn mit ganzem Herzen und ganzer Seele lieben (30,6) und seine Gebote verwirklichen kann (30,10.14).

Mose sagt nicht, von der Wende im Exil an werde Israel neu verpflichtet sein, die deuteronomischen Gesetze zu beobachten. Er sagt, Israel werde sie beobachten, und damit ist die Fortdauer ihrer Geltung im Land, in das Israel heimgekehrt ist, wie selbstverständlich vorausgesetzt. Nur hier im ganzen Pentateuch wird so etwas gesagt. Aber die Aussage steht an prominentem Ort. Sie bezieht sich direkt allein auf die deuteronomische Tora. Diese wird nach der Heimkehr gelten und verwirklicht werden.⁶⁸

Die innere Verwandlung Israels und seine anschließende Beobachtung des Gesetzes haben ihre sachliche Entsprechung in Jer 31,31–34, der Stelle vom neuen Bund. Da heißt es: „Ich hatte meine Tora in eure Mitte gegeben, aber ich werde sie nunmehr auf euer Herz schreiben“ (V.33).

In der Textgestalt des MT [masoretischen Textes; G. B.] erinnert Gott demgemäß zunächst an die Gabe der Tora, seiner Weisung am Anfang der israelitischen Geschichte, und stellt sie der kommenden Gabe am Ende, in der Zukunft, entgegen. Die erste Gabe war der öffentliche und äußere Erlass der Weisung, wie er besonders in Ex 20; 24,3–8 geschildert ist, die künftige nochmalige Gabe derselben Tora wird anders erfolgen: JHWH wird sie ins Innere, nämlich auf das Herz der Israeliten schreiben. Dieselbe Tora, die früher für das Volk mitten in seiner Versammlung in der Öffentlichkeit erlassen worden war, wird inskünftig auf die Herzen in der Innerlichkeit der Menschen geschrieben werden.⁶⁹

⁶⁶ Vgl. N. Lohfink, Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuchs, in: *Ders.*, Studien V, 181–231, 214 f.

⁶⁷ Vgl. H. U. Steymans, Verheißung und Drohung: Lev 26, in: H.-J. Fabry/H.-W. Jüngling (Hgg.), *Levitikus als Buch*, Berlin 1999, 263–307, 282 f., 292–294 und 298–301.

⁶⁸ Lohfink, Prolegomena, 215.

⁶⁹ A. Schenker, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, Göttingen 2006, 31. Zur Begründung der oben zitierten Übersetzung des masoretischen Textes von Jer 31,33 und zu ihrer Auslegung durch Schenker siehe ebd. 26–31. Dagegen lautet der Vers in der Septuaginta: „Gebend werde ich meine Gesetze (νόμους μου) in ihr Inneres geben, und auf ihre Herzen werde ich sie schreiben“ (Jer 38,33LXX). Die „Gesetze“ (Plural) bezeichnen hier eine offene Vielzahl von Weisungen und können auch solche einschließen, die Gott erst in der Zukunft geben wird. Zur Auffassung vom Neuen Bund in der Septuaginta siehe ebd. 32–47.

Diese Verheißung zeigt eine so tiefe Veränderung, „dass man von einer Neuschöpfung sprechen darf“⁷⁰. Gott beseitigt also im neuen Bund wie in der Beschneidung die sündige Unfähigkeit Israels – „rechtfertigt“ es aus reiner Gnade (Jer 31,34). Jetzt ist die Tora nicht mehr Forderung von außen, sondern Teil des Innersten und seiner Beziehung zu Gott. In Deuteronomium 30 wird das Gesetz durch die Beschneidung des Herzens (V.6) zum nahen Wort (V.14) der Glaubensgerechtigkeit. Deshalb kann Paulus mit Dtn 30,12–14 argumentieren und braucht zu ihrer christologischen Begründung keine prophetischen Heilsverheißungen oder den neuen Bund Jeremias heranzuziehen. Die aus dem Deuteronomium zitierten Texte zeigen nämlich, dass die Glaubensgerechtigkeit, wie sie die Christusbotschaft begründet, dem Zeugnis der Schrift entspricht.⁷¹ Deshalb wird auch das Gesetz durch den Glauben nicht „außer Kraft gesetzt“, sondern „aufgerichtet“ (Röm 3,31).⁷²

⁷⁰ H. Weippert, Das Wort vom Neuen Bund in Jeremia xxxi 31–34, in: VT 29 (1979), 336–351, 347. Zu diesem Ergebnis kommt sie aufgrund einer genauen Analyse der Perikope vom neuen Bund und authentischer Jeremiatexte, auf die sich Jer 31,31–34 zurückbezieht. Dieser Text stammt allerdings nicht von Jeremia selbst, sondern gehört zu einer deuteronomistischen Schicht, die durch 31,31–34 den Schlusssatz eines alten Jeremia-Gedichtes in 31,22 „JHWH erschafft etwas Neues im Land“ kommentiert (N. Lohfink, Die Gotteswortverschachtelung in Jer 30–31, in: Studien II, 107–123, 117).

⁷¹ Vgl. R. E. Ciampa, Deuteronomy in Galatians and Romans, in: M. J. J. Menken/St. Moyise (eds.), Deuteronomy in the New Testament, New York 2007, 99–117, 109: „Paul seems to understand that God himself has turned his chosen people’s heart back to him through the death and resurrection of Christ (that one, world-transforming, act of obedience) and the proclamation of the same.“

⁷² „Die Tora gründet in Gottes grundloser Befreiungstat und dient der Ausgestaltung und Bewahrung der geschenkten Freiheit. Da sie als Rechtsordnung auf den Schutz der Schwachen zielt und zugleich Ausdruck von Gottes Sühne- und Vergebungswillen ist, enthält sie nicht nur ‚Gesetz‘ – im Sinne des systematischen Begriffs –, sondern ist selbst eine grundlegende Gestalt des Evangeliums. Wenn Paulus in Röm 3,21 von der von ihm verkündeten Gerechtigkeit Gottes sagt, dass sie zwar ohne das Tun der Tora wirksam wird, dass aber eben das von der Tora und den Propheten bezeugt ist, und dass dann durch diese Gerechtigkeit wiederum die Tora aufgerichtet, d. h. neu in Kraft gesetzt wird (3,31), dann entspricht diese Struktur genau dem, was in der Tat an der Tora selbst zu beobachten ist. Dafür ist einmal auf die Voraussetzung ihrer Geltung und zum anderen auf die Sündenvergebung als Teil der Tora zu verweisen“ (F. Crüsemann, Die Tora und die Einheit Gottes, in: Maßstab: Tora. Israels Weisung und christliche Ethik, Gütersloh 2003, 38–48, 43. Siehe ferner: Ders., Gott glaubt an uns – Glaube und Tora in Röm 3, ebd. 67–85).



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 4 · 2011

ABHANDLUNGEN

Georg Braulik OSB

Die „Glaubensgerechtigkeit“ im Buch Deuteronomium. Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln der paulinischen Rechtsfertigungslehre 481

Wolfgang Fritzen

Die Bibel im posttraditionalen Parlament der Geschichten 503

Helmut Jakob Deibl OSB

Der Entzug heiliger Namen 523

Martina Roesner

Ursprung – Hervorgang – Innestehen. Trinitarische Grundstrukturen eines nachmetaphysischen Selbstseins im Ausgang von Meister Eckhart, Hegel und Heidegger 551

BEITRAG

Friedo Ricken S.J.

Menschenwürde und Recht auf Leben 574

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main;
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. P. DDR.

DR. H.C. GEORG BRAULIK OSB

Freyung 6 (Schottenabtei)

A-1010 Wien

Österreich

georg.braulik@univie.ac.at

DR. WOLFGANG FRITZEN

In den Teilern 6

55129 Mainz

w.fritzen@gmx.de

DR. HELMUT JAKOB DEIBL OSB

Abt-Berthold-Dietmayr-Straße 1

A-3390 Melk

Österreich

helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

DR. MARTINA ROESNER

Alfried-Krupp-Wissenschaftskolleg

Martin-Luther-Straße 14

17489 Greifswald

martina.roesner@laposte.net

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S.J.

Hochschule für Philosophie

Kaulbachstraße 31a

80539 München

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Die Bibel im posttraditionalen Parlament der Geschichten

VON WOLFGANG FRITZEN

Hape Kerkeling fragt in seinem Bestseller „Ich bin dann mal weg“, ob die Bibel und die anderen Heiligen Schriften vielleicht „komplizierte, schlecht ins Deutsche übersetzte Bedienungsanleitungen für einen hochwertigen japanischen DVD-Player“ seien, denn:

Es wird einem schon alles halbwegs richtig erklärt. Aber da ist was falsch übersetzt, dort ist was zu kompliziert, hier fehlt ein Wort, da gibt es Sinnverfälschungen, Widersprüche, Absurditäten und dann fehlt wieder ein Wort. Und am Ende sitzt man dann doch mit dem schweigenden DVD-Player allein da und muss so lange selbst herumexperimentieren, bis endlich Bild und Ton aus dem angeschlossenen TV-Gerät kommen.¹

Der Vergleich bringt zunächst pointiert die weitverbreitete Distanz zum „Buch der Bücher“ auf den Punkt: Vielen gilt die Bibel als schwer verständliche Kost, die Geschichten enthält, die kaum glaubwürdig scheinen, und die Forderungen erhebt, die moralisch fragwürdig sind. Schwerer wiegt ein zweiter Aspekt des Vergleichs. Für die Bedienungsanleitung wie für die Bibel gilt offensichtlich, dass man im Zweifelsfall auch ganz gut ohne sie auskommt: Denn am Ende läuft der DVD-Player ja; ebenso „laufen“ gegenwärtige Sinnstiftung und Lebensführung auch in autonomer Gestaltung beziehungsweise im Rückgriff auf leichter handhabbare Modelle. Allerdings enthält der Vergleich noch einen dritten Aspekt, den man nicht überlesen sollte, da er ebenfalls bezeichnend sein dürfte für die spätmoderne Perspektive auf die Bibel: Zwar bekommt man den DVD-Player auch ohne Bedienungsanleitung irgendwie zum Laufen, aber gerade da es sich um ein „hochwertiges“ Gerät handelt, könnte man Bedienungsfehler vermeiden und dessen Möglichkeiten sicher besser nutzen, wenn man die Anleitung lesen und verstehen würde. Im Vergleich steckt also auch eine Ahnung dafür, dass die Bibel für das Verstehen meiner selbst, des Lebens und der Welt wertvoll sein könnte.

Aus theologischer Sicht wird man das Problem der Distanz gegenüber der Bibel natürlich noch einmal anders wahrnehmen als im saloppen Vergleich des pilgernden Entertainers: Die Bibel ist nicht eine letztlich entbehrliche Anleitung zum Leben, sondern unentbehrliche Grundlage christlichen Glaubens und Lebens. Dass die Bibel für die meisten Zeitgenossen so wenig (Positives) bedeutet, stellt nicht nur einen Sprachverlust, sondern damit zugleich einen Sachverlust dar; denn mit den alten Worten der Bibel entzieht sich nicht nur ein großes Traditionsgut, sondern Gott selbst.² Oder, mit dem

¹ H. Kerkeling, *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*, München 2006, 59 f.

² Mit U. H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 38 f.

bekanntes Wort des Hieronymus gesprochen: „Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen.“³

Ich möchte daher nach einem heute hilfreichen Modell fragen, das Distanz und Kritik gegenüber der Bibel beziehungsweise ihren bisherigen Vermittlungsversuchen ernst nimmt, die angesprochene Ahnung ihrer Bedeutsamkeit aufgreift und ihrer theologischen Bedeutung gerecht wird und so zu einer neuen Begegnung mit biblischen Texten führen kann.

1. Ein narratives Modell von Sinnfindung und Identitätsbildung

Ein guter Ausgangspunkt dafür scheint mir die Bedeutung des Erzählens und der Geschichten für Leben und Identität des Menschen zu sein. Es lässt sich „ein grundsätzliches und allgemeines Bedürfnis, sich zu erzählen“, beobachten.⁴ Lebensgeschichtliche Erzählungen in einem weiten Sinn sind allgegenwärtig: Sie reichen von kleinen alltäglichen Geschichten unter Freunden und Kollegen über Berichte vom Tag in der Familie oder im Blog im Internet und rückblickende Erzählungen im Bewerbungsschreiben, im Krankenbett, im Sprechzimmer des Therapeuten, im Beichtstuhl oder anlässlich eines Geburtstags oder Klassentreffens bis hin zur autobiographischen Lebensbilanz. Die Identitätsforschung betrachtet Selbstnarrationen als zentrales Medium und als Ergebnis gelingender Identitätsarbeit: Situative Selbstthematizierungen, Teilidentitäten sowie Identitätsentwürfe und -projekte werden über biographische Narrationen zu übergeordneten Identitätsformationen integriert.⁵

Erzählungen sind für Identität und Leben so wichtig, weil mit ihnen die notwendige Kohärenzbildung gelingt. Sie organisieren Handlungen, Ereignisse und Erfahrungen in einer zeitlichen Folge und bilden ein Grundschema von Anfang, Mitte und Ende aus; sie stellen thematische und kausale Verknüpfungen her und nehmen implizit oder explizit emotionale und evaluative Qualifizierungen der zur Sprache gebrachten Zustände, Ereignisse und Prozesse vor.⁶ Die vielfältigen Fragmente der eigenen Erfahrungen wer-

³ *Hieronymus*, *Commentariorum in Esaiam libri, Prologus*, CChr.SL 73 I 2, 1: „ignoratio scripturarum, ignoratio Christi est“.

⁴ W. *Drechsel*, *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh 2002, 340; U. *Beck*, *Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse*, in: *Ders./W. Vossenkuhl/U. E. Ziegler* (Hgg.), *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannteste Gesellschaft, in der wir leben*, München 1995, 9–174, 45, spricht gar von einem „Erzählzwang“.

⁵ Vgl. F. *Straus/R. Höfer*, *Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit*, in: H. *Keupp* (Hg.), *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*, Frankfurt am Main 1997, 270–307, hier 273–284.297 f.; H. *Keupp* [u. a.], *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek b. Hamburg, 4. Auflage 2008, 207–217.

⁶ Vgl. J. *Straub*, *Geschichten erzählen, Geschichten bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung*, in: J. *Straub* (Hg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*, Frankfurt am Main 1998, 81–169, hier 110–114, im Anschluss an Ergebnisse einer Studie zum Erzählerwerb bei Kindern.

den im Zuge der Ausbildung von Narrationen gesichtet, geordnet und verbunden, sodass das zunächst zusammenhangslos Erscheinende durch den narrativen Kontext zu etwas Bestimmten und Bedeutungsvollen qualifiziert und integriert wird.⁷

Das Besondere des narrativen Modells hat vor allem Paul Ricœur präzise beschrieben: Es fasst die für Lebenssinn und Identität notwendige Kohärenz nicht als abstrakte Gleichheit und Unveränderlichkeit auf, sondern als eine Form der Beständigkeit in der Zeit, die nicht unbedingt Unveränderlichkeit impliziert, sondern eher eine Verbindung von Permanenz und Veränderung darstellt. Identität wird als Selbstheit, nicht als Selbigkeit aufgefasst.⁸ Denn die Erzählung schließt Veränderung und Kontingenz nicht aus, sondern ist zu ihrer Entwicklung auf sie angewiesen. Dadurch aber, dass Kontingenz zum Fortgang der Erzählung beiträgt, wird sie in das Ganze der Erzählung eingebettet. Das Besondere der narrativen Operation besteht also gerade darin, dass sie Kontingenz „in Ehren“ hält, zugleich aber „die irrationale Kontingenz in eine geregelte, bedeutsame, intelligible Kontingenz“⁹ verwandelt. Ihre Leistung lässt sich daher treffend als „*Synthesis des Heterogenen*“¹⁰ beschreiben.

Die narrative Strukturierung stiftet zwischen den Handlungen, Ereignissen und Geschehnissen also einen einsehbaren Zusammenhang, der diesen Bedeutung verleiht. Zu dieser Deutungsfunktion kommt die Orientierungsfunktion hinzu: „Ich kann die Frage ‚Was soll ich tun?‘ nur beantworten, wenn ich die vorgängige Frage beantworten kann: ‚Als Teil welcher Geschichte oder welcher Geschichten sehe ich mich?‘“¹¹ Durch Erzählungen versuchen wir unsere Vergangenheit zu verstehen, uns in der Gegenwart zu orientieren und auf Zukunft hin zu entwerfen. Selbst und Leben des Menschen sind daher „als narrative Form zu denken“; der Mensch lässt sich als „ein Geschichten erzählendes Tier“¹² auffassen.

Welche Geschichten ich wie von mir und meinem Leben erzähle, ist natürlich nicht einfach Ergebnis freier und autonomer Setzungen. Einerseits sind lebensgeschichtliche Erzählungen – zumindest wenn sie authentisch

⁷ Vgl. *Straub* (siehe Anmerkung 6), 143–162; *Keupp u. a.*, Identitätskonstruktionen (siehe Anmerkung 5), 7–9; *D. Fulda*, Sinn und Erzählung – Narrative Kohärenzansprüche der Kulturen, in: *F. Jaeger/B. Liebsch* (Hgg.), *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart 2004, 251–265, hier 253 f.

⁸ Vgl. *P. Ricœur*, *Zeit und Erzählung III. Die erzählte Zeit*, München 1991, 395 f.; *ders.*, *Narrative Identität*, in: *Ders.*, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 209–225, hier 209 f.; *ders.*, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 142–147.

⁹ *P. Ricœur*, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 11.14; vgl. ebd. 12–20 sowie *ders.*, *Identität* (siehe Anmerkung 8), 213, und *ders.*, *Selbst* (siehe Anmerkung 8), 175 f.

¹⁰ *P. Ricœur*, *Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung*, München 1988, 7 und 106; ähnlich spricht *Ricœur*, *Identität* (siehe Anmerkung 8), 215, von der „diskordanten Konkordanz der Geschichte“.

¹¹ *A. C. MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1987, 288.

¹² *MacIntyre* (siehe Anmerkung 11), 275.288.

bleiben – abhängig von der „Faktizität“ des jeweiligen Lebens, also von den jeweiligen Ereignissen, Handlungen, Entscheidungen und Erfahrungen. Denn sie sind deren „Nachahmung“ (Mimesis), wenn auch stets „von einer *schöpferischen* Nachahmung“¹³ auszugehen ist. Andererseits ist lebensgeschichtliches Erzählen abhängig von den im sozialen und kulturellen Kontext vorhandenen Erzählmustern, Topoi und Idealen. Sie strukturieren die eigene Wahrnehmung, sie verleihen den eigenen Geschichten Sprache und ermöglichen deren soziale Verstehbarkeit und Anerkennung.¹⁴ Von dieser doppelten Abhängigkeit des eigenen Erzählens her lässt sich Wilhelm Schapps bekanntes Wort verstehen: „Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt.“¹⁵ Dabei sind mit „Geschichten“ bei Schapp vor allem „lebendige Geschichten“ gemeint, also Geschichten, in die wir selbst oder andere Menschen, die uns bekannt sind, als Hauptpersonen verstrickt sind, aber auch die zwischenmenschlich ausgetauschten Geschichten; gedruckte Narrationen und das in Film und Fernsehen, Liedtexten und Berichten Erzählte gehören natürlich dazu. „Das Wesentliche, was wir von den Menschen kennen, scheinen ihre Geschichten und die Geschichten um sie zu sein. Durch seine Geschichte kommen wir mit einem Selbst in Berührung.“ Denn das Verstricktsein in Geschichten ist „der Kern des menschlichen Seins“ und „die Grundlage für jede Rede von Mensch oder Seele“.¹⁶ Durch die Geschichten, in die wir verstrickt sind, sehen und verstehen wir uns selbst, unser Leben und unsere Welt und mit ihrer Hilfe können wir uns einander verständlich machen. Jeder Mensch lässt sich daher als „ein Ensemble seiner Geschichten“¹⁷ verstehen.

2. Vom Ende der großen Erzählungen

Ohne deutende und orientierende Erzählungen kommt der Mensch also nicht aus. Die „Erzähllandschaft“ hat sich jedoch tiefgreifend gewandelt. Als heuristische Perspektive zu ihrer Erkundung bietet sich die prominente These Jean-François Lyotards vom Ende der großen Erzählungen an. Unter großen Erzählungen oder Metaerzählungen versteht Lyotard universalistische Diskurse, die Institutionen, soziale und politische Praktiken, Denkweisen und Weltansichten legitimieren. Ihre legitimierende Funktion nehmen

¹³ Ricœur, Zeit I (siehe Anmerkung 10), 77, dort ohne Hervorhebung.

¹⁴ Vgl. u. a. Chr. Roesler, Individuelle Identitätskonstitution und kollektive Sinnstiftungsmuster. Narrative Identitätskonstruktionen in den Lebensgeschichten chronisch Kranker und Behinderter und die Bedeutung kultureller Sinngebungsangebote, Freiburg i. Br. 2002, 2–25; W. Kraus, Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne, Herbolzheim, 2. Auflage 2000, 170–184; und Drechsel, Lebensgeschichte (siehe Anmerkung 4), 153–190.

¹⁵ W. Schapp, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg 1953, 1.

¹⁶ Schapp (siehe Anmerkung 15) 105.12.160.

¹⁷ O. Marquard, Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens, in: K.-H. Lembeck (Hg.), Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtsenphänomenologie Wilhelm Schapps, Würzburg 2004, 45–56, hier 49.

sie durch die Erzählung einer bestimmten Geschichtsperspektive und Zukunftsverheißung wahr. Richtungsweisende Großerzählungen solcher Art waren die Erzählungen von Emanzipation durch Vernunft und Aufklärung, von Fortschritt und Wohlstand, von Revolution und Sozialismus sowie vom Heil der Seelen durch Bekehrung zur christlichen Liebesbotschaft. Der Niedergang dieser Metaerzählungen ist nach Lyotard Kennzeichen unserer Zeit.¹⁸ Zustimmung behauptet Wolfgang Welsch, dass diese „keine Kräfte der Gegenwart mehr“ seien.

Denn schon seit langem glauben wir nicht mehr an die Möglichkeit von Gesamtdeutungen, welche die Vielfalt der Entwürfe und Praktiken noch einmal zu umfassen und auf ein gemeinsames Ziel zu verpflichten vermöchten.¹⁹

Das Ende der großen Erzählungen „hindert Milliarden von kleinen und weniger kleinen Geschichten nicht daran, weiterhin den Stoff des täglichen Lebens zu weben“.²⁰ Diese kleinen Geschichten seien aber „durch einen Abgrund voneinander geschieden“²¹ und ließen sich daher nicht mehr zu einer einheitlichen Sicht von Leben und Welt zusammenführen und versöhnen. Grundlegendes Kennzeichen der Gesellschaften nach dem Ende der Metaerzählungen sei daher die Verfassung radikaler Pluralität und Heterogenität, die Lyotard mit dem Begriff des prinzipiell unentscheidbaren „Widerstreits“²² kennzeichnet. Seine These will aber nicht nur deskriptiv verstanden sein; sie ist mit einer emphatischen Wertung verbunden: Jede Suche nach Einheit ver falle einer „transzendente[n] Illusion“, für die „der Preis des Terrors zu entrichten“ sei; daher ruft er zum „Krieg dem Ganzen“ auf: „aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens“.²³ Die Auflösung des Ganzen und die „Multiziplität“ sei also nicht nur „vorbehalt- und ressentimentlos anzuerkennen“, „sondern in ihrer Positivität und ihrem inneren Wert zu erkennen und zu begrüßen“.²⁴

Zweifellos ist die Landschaft der identitäts- und sinnverbürgenden Erzählungen durch massive Tendenzen zur Auflösung von Einheit geprägt, die sich zu fünf Veränderungsströmen systematisieren lassen:

1. Die Geschichten verlieren an verbindlicher und verbindender Kraft, aber auch an restriktiver Macht. Die Dynamik der Individualisierung, zu deren unmittelbaren Voraussetzungen Entinstitutionalisierung und Enttra-

¹⁸ Vgl. *J.-F. Lyotard*, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz, vollständig überarbeitete Fassung 1986, 12–14.96–119; *ders.*, *Randbemerkungen zu den Erzählungen* (1984), in: *Ders.*, *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985*, Wien 1987, 32–37, hier 32–35.

¹⁹ *W. Welsch*, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, 3., durchgesehene Auflage 1991, 172 f.

²⁰ *Lyotard*, *Randbemerkungen* (siehe Anmerkung 18), 35.

²¹ *J.-F. Lyotard*, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?* (1982), in: *Ders.*, *Postmoderne* (siehe Anmerkung 18), 11–31, hier 30.

²² So der Titel seines sprachphilosophischen Hauptwerkes; vgl. dazu auch *W. Reese-Schäfer*, *Lyotard zur Einführung*, Hamburg, 2., erweiterte Auflage 1989, 60–67.88; und *Welsch*, *Moderne* (siehe Anmerkung 19), XV.5 f.82.320.

²³ *Lyotard*, *Beantwortung* (siehe Anmerkung 21), 30 f.

²⁴ *Welsch*, *Moderne* (siehe Anmerkung 19), 33.

ditionalisierung gehören, macht die Konstruktion von Sinn und Identität zur Aufgabe des Einzelnen. Vereinheitlichende Vorgaben und Vorstellungen scheinen das Leben immer weniger zu prägen, die „Normalbiographie“ wird zunehmend sowohl zur „Wahlbiographie“ (Katrin Ley) wie zur „Risikobiographie“ (Ulrich Beck).

2. Die Geschichten übergreifen nicht mehr ohne Weiteres alle Lebensbereiche. Die funktionale Differenzierung führt zu einem Nebeneinander von ungleichartigen, aber prinzipiell gleichrangigen gesellschaftlichen Teilsystemen (Niklas Luhmann). Deren Spezialisierung und Verselbständigung ist die Voraussetzung für ihre enorme Leistungsfähigkeit. Da kein Teilsystem ganz auf die Person zugreifen kann und im Regelfall auch gar nicht will, gewinnt der Einzelne Freiheitsräume, steht aber auch einer Tendenz zur Partikularisierung von Identität und Leben gegenüber.
3. Die Geschichten müssen keine einheitliche Quelle haben, sondern speisen sich aus pluralen, mitunter spannungsreichen Traditionen und Angeboten. Der durch Globalisierungsprozesse verschärfte Pluralismus führt zu einer großen Menge und Vielfalt von Orientierungen in einer Gesellschaft und einer intensiven Durchdringung der Handlungs- und Lebensbereiche verschiedener Gruppen. Im Supermarkt wie im Bereich der Sinnstiftung sieht sich der Einzelne in einer „Multioptiongesellschaft“ (Peter Gross).
4. Die Geschichten umgreifen tendenziell nicht mehr das ganze Leben als Einheit, sondern beschränken sich zunehmend auf Lebensphasen oder -situationen. Die zunehmende Beschleunigung des technischen und sozialen Wandels sowie des Lebenstempos (Hartmut Rosa) erschwert langfristige Entwicklungsperspektiven und begünstigt kurzfristigere Projekte und Veränderungen. Identität wird weniger als stabile denn als fluide oder gar situative Größe aufgefasst.
5. Die Geschichten zielen im Regelfall nicht auf die Ewigkeit – auch nicht auf ein generationenübergreifendes Projekt –, sondern sind für hier und jetzt. Im Zuge einer Immanentsierung des Bewusstseins kommt es zu einer Verlagerung von den großen, jenseitigen „Transzendenzen“ zu den mittleren und zunehmend zu den kleinen „Transzendenzen“, wie sie sich im Wunsch nach Selbstverwirklichung oder unmittelbarer Erlebnisorientierung ausdrücken (Thomas Luckmann).

Eine Tendenz von den großen zu den kleinen Erzählungen lässt sich also in mehreren Perspektiven feststellen. Insofern ist Lyotards These zunächst zutreffend und in ihrer Zuspitzung anregend. Auch Lyotards positive Wertung der faktischen Pluralisierungsvorgänge ist angesichts der fatalen Folgen des Einheitsstrebens vieler Großerzählungen plausibel – man denke nur an die tödliche Brutalität des Nationalsozialismus, an die Entwicklung des real existierenden Sozialismus und an die verheerenden Folgen eines blinden Fortschrittsoptimismus und Kapitalismus, aber auch an die Schattenseiten kirchlicher Machtausübung. Der Bezug auf nur eine Geschichte ist

damit zu Recht diskreditiert. Nur eine Geschichte gelten zu lassen, ist gefährlich; wer dagegen in viele Geschichten verstrickt ist, „hat durch die jeweils eine Geschichte Freiheit von der jeweils anderen et vice versa und durch weitere Inferenzen vielfach überkreuz“. Solche „polymythische Geschichtenvielfalt“ bedeutet „Gewaltenteilung“.²⁵ Wie bei der politischen Gewaltenteilung kommt es auch bei der polymythischen Gewaltenteilung zur gegenseitigen Kontrolle und heilsamen Begrenzung, die Freiheit ermöglicht. Außerdem kann Polymythie zur Bereicherung durch Vielfalt und zur belebenden Konkurrenz führen, die die Deutungs- und Orientierungskraft von Erzählungen durch Abgrenzung von anderen und durch Ergänzung durch andere erhöhen kann.

3. Große Erzählungen nach ihrem Ende

Allerdings kann es als fraglich gelten, ob die Entwicklung so einlinig ist, wie hier bisher suggeriert, und ob sie so uneingeschränkt begrüßenswert ist, wie Lyotard unterstellt. Die Anfrage richtet sich also sowohl auf die deskriptive wie die normative Ausrichtung der Annahme eines Endes der Metaerzählungen.

Gibt es nicht auch Hinweise auf die Persistenz alter und die Macht neuer Metaerzählungen? Lyotard selbst weist auf eine Metaerzählung hin, die keineswegs am Ende ist, sondern sehr erfolgreich wirkt: Es finde eine „Ausdehnung des ökonomischen Diskurses auf Sätze, die nicht der Tauschregel unterliegen“, statt, sodass der ökonomische Diskurs „ein universales Idiom“ werde.²⁶ Die Diskussion um die „Ökonomisierung“ der Gesellschaft, die seit Anfang der 1990er-Jahre im Gang ist, lässt sich entsprechend als Beleg für die vereinheitlichende Macht der ökonomischen Metaerzählung gerade in der Spätmoderne lesen.²⁷ Viele traditionsreiche Metaerzählungen haben sicher an Einfluss verloren, Identitätsforscher betonen aber heute, dass „der Einfluß der neuen Metaerzählungen nicht unterschätzt werden darf“. Denn der Erzählstoff für unsere scheinbar so individuellen Narrationen wird weiterhin „kulturell angeliefert“, wobei vor allem die multimediale Kulturindustrie eine große Rolle spielt. Selbstnarrationen stehen weiterhin unter

²⁵ O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie (1978), in: *Ders., Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Stuttgart 2003, 46–71, hier 53; sein Vorwurf ebd. 55, dass mit dem Ende des Polytheismus auch das Ende der Polymythie gekommen sei und der biblische Monotheismus die vielen Geschichten liquidiert habe, halte ich aber für unzutreffend. Diese pauschale Folgerung und sein „Lob des Polytheismus“ unterbietet das Niveau der treffenden, im Folgenden herangezogenen Bemerkung, dass man sehr wohl „polymythisch“ und „monogam“ denken und leben kann.

²⁶ J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München, 2., korrigierte Auflage 1989, 288.292; vgl. auch Welsch (siehe Anmerkung 19), 241: „Die ökonomische Diskursart ist auf dem Weg zur absoluten Hegemonie. Uniformierung geschieht seit langem durch Monopolisierung dieser Diskursart.“

²⁷ Vgl. den knappen und hilfreichen Überblick bei U. Schimank/U. Volkmann, Ökonomisierung der Gesellschaft, in: A. Maurer (Hg.), *Handbuch der Wirtschaftssoziologie*, Wiesbaden 2008, 382–393.

„dem sozialisatorischen Effekt, der formierenden, identitätsstiftenden Kraft von Metaerzählungen“. ²⁸ Heiner Keupp listet gar zehn neue Metaerzählungen auf: Neben den Erzählungen von der stets fitten und allseits flexiblen Person und vom allseits konsumierenden, Optionen nutzenden Menschen, die dem bereits erwähnten ökonomischen Diskurs zuzurechnen sind, nennt er zum Beispiel die Erzählung vom „psychologisch befreiten Menschen“, die das Subjekt zu Selbstfindung und Selbstvertrauen ermutigt, wobei „Echtheit“ und „Authentizität“ als Kompass dienen. Andere Metaerzählungen haben eine fundamentalistische Ausrichtung und wollen durch den Rückzug auf ethnisch-nationale oder konfessionell-fundamentalistische Identitätskonstruktionen Orientierung bieten. Keupp selbst favorisiert schließlich Metanarrationen, die die Geschichte von der Herausbildung eines „reflexiv-kommunitären Selbst“ erzählen, welche eine gelungene Balance Autonomie und solidarischer Bezogenheit verheißt. ²⁹

Diesen knappen Hinweisen auf neue und nicht ganz so neue Metaerzählungen entsprechen Gegenbewegungen zu den oben festgehaltenen Veränderungsströmen, die einer einlinigen Interpretation des Entwicklungsprozesses widersprechen.

1. So bedeutet die Individualisierungsdynamik zwar eine Befreiung von traditionellen Vorgaben, nicht aber automatisch einen Gewinn an Autonomie. Paradoxerweise bewirkt sie sogar Standardisierungen. Denn an die Stelle der traditionellen Beziehungen und Bindungen treten neue, unter denen der Arbeitsmarkt, die Medienlandschaft, die Konsumangebote, sozialrechtliche Regelungen und Strukturen des Bildungssystems besonders wirkmächtig sind.
2. Gegen die Tendenz zur Partikularisierung von Identität und Leben steht besonders der nicht nur anhaltende, sondern sogar zunehmend starke Wunsch nach stabiler Partnerschaft und Familie als verlässlicher Ort der Gemeinschaft. Zwar gehen hier Wunsch und Wirklichkeit oft auseinander, doch ist die Sehnsucht nach einem sozialen Ort, an dem ich nicht nur in meiner Rolle als Funktionsträger, sondern als ganze Person gemeint bin, unübersehbar.
3. Die kulturelle Pluralisierung wird zu Recht von den meisten Menschen als Bereicherung wahrgenommen. Ihre fortschreitende Durchsetzung lässt aber zunehmend deutlich werden, dass sensible, aber engagierte Debatten um Integration, verbindende Werte und eine Kultur des Miteinanders unerlässlich sind beziehungsweise wären.
4. Die Fluidität und Veränderlichkeit kann als Chance, aber auch als Last empfunden werden: Während Herbert Grönemeyer durchaus „mehr Schiffsverkehr“ will und sich freut, „endlich auf hoher See“ und auf der

²⁸ Keupp [u. a.], Identitätskonstruktionen (siehe Anmerkung 5), 187 f. 59.289.

²⁹ Vgl. H. Keupp, Wer erzählt mir, wer ich bin? Identitätsofferten auf dem Markt der Narrationen, in: Psychologie und Gesellschaftskritik 20 (1996), 39–64.

„Überholspur“ zu sein (Titel song des Nummer1-Albums „Schiffsverkehr“), würde die Band Silbermond ein „kleines bisschen Sicherheit“ bevorzugen und wünscht sich „irgendwas, das bleibt“ (Nummer1-Hit „Irgendwas bleibt“ von 2009).

5. Dem Trend zur Immanentisierung der Deutungen von Welt und Leben steht m. E. keine ebenbürtige „Rückkehr der Religion“ gegenüber. Dennoch sind mindestens ein verstärktes „postsäkulares“ Interesse an Religion und eine verbreitete Sehnsucht nach einer Spiritualität wahrzunehmen, die hinter einer vordergründigen Vielheit einen Zusammenhang erschließt.

Zu diesen Tendenzen seien noch zwei Beobachtungen zu wichtigen Phänomenen der Gegenwartskultur hinzugefügt: „Die Chroniken von Narnia“ (1950–56) von Clive S. Lewis und „Der Herr der Ringe“ (1954/55) von John R. R. Tolkien, Joanne K. Rowlings „Harry Potter“ (1997–2007) und Cornelia Funke „Tintenherz“-Trilogie (2003–2007) fanden in den letzten Jahren ungeahnt viele Leser und Zuschauer; offensichtlich üben die einheitlich konzipierten Fantasie-Welten, die jeweils in vielbändigen Erzählungen beziehungsweise mehrteiligen Filmreihen entfaltet werden, gerade in überdeutlichen Zeiten eine besondere Faszination aus. Auffällig ist außerdem der Boom autobiographischer Erzählgattungen:³⁰ Literarische Autobiographien und Memoiren bekannter Persönlichkeiten finden zahlreiche Leser, und die vielfältigen Formen der Selbstdarstellungen im Internet, besonders in Blogs und sozialen Netzwerken, sind überaus populär. Hier äußert sich besonders deutlich ein Bedürfnis nach Zusammenhang und Bedeutung, Sinn und Identität.

Solche Tendenzen und Beobachtungen kehren die zuvor geschilderten Veränderungsströme nicht um; sie verbieten aber eindimensionale Beschreibungen und Wertungen. Denn man macht es sich zu einfach, wenn man diese und andere Tendenzen der Suche nach Einheit, Kohärenz oder Konsistenz pauschal als regressive Tendenzen deutet – auch wenn sie das im Einzelfall sicher immer wieder sind –, denn zum einen gibt es genügend der Regression unverdächtige Beispiele, und zum anderen wird man durchgängig ernstzunehmende Anliegen und Sehnsüchte hinter den Tendenzen sehen müssen.

Der Verabschiedung der großen Erzählungen wird man also nicht ganz so vollmundig zustimmen können. Als pointierter Hinweis auf die angesprochenen Veränderungen der gesellschaftlichen „Erzähllage“ hat sie analytischen Wert, und als Mahnung vor den Gefahren überzogener Einheitsvorstellungen hat sie normative Dignität. Eine pauschale Rede vom Ende der großen Erzählungen dürfte aber weder als deskriptive Aussage zutreffen

³⁰ Vgl. W. Fritzen, Autobiographik und Religion. Grundüberlegungen und Beispiele zu einem Wahrnehmungsfeld praktischer Theologie, in: M. Delgado/H. Waldenfels (Hgg.), Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche, Fribourg/Stuttgart 2010, 378–396, hier 378–380.

noch als normative Aussage zustimmungsfähig sein. Denn auch in der pluralisierten Gesellschaft wirken weiterhin große Erzählungen, auch wenn sie zum einen nicht unbefragt und unkritisiert und zum anderen nicht für alle Menschen gelten. Wir wünschen und brauchen große Erzählungen – aber nur solche, die erstens pluralitätsfähig sind, also der faktischen und grundsätzlich begrüßenswerten Pluralität gerecht werden, und die zweitens humanisierende und befreiende Kraft haben.

Das eingangs skizzierte narrative Modell von Lebenssinn und Identität bewährt sich angesichts dieser Situation. Denn das seit den 1980er-Jahren entwickelte Modell ist einerseits bereits Ausdruck all der genannten Veränderungsströme: Vielfalt und Reichtum der Geschichten werden betont und gewürdigt, Identität wird nicht als stabile Vorgabe, sondern als Ergebnis narrativer Gestaltung und damit „diskonkordanter Konkordanz“ gedeutet, die Einheit des Lebens als „die Einheit einer narrativen Suche“³¹ verstanden. Andererseits bedroht die Radikalisierung dieser Entwicklungen auch die Durchführung dieses Modells: Denn Narrativität lebt von einem Mindestmaß an Kohärenz und Konsistenz. Wo sich die Entwicklung von den großen zu den kleinen Erzählungen radikalisiert und der Bruch mit der Einheit radikal vollzogen wird, kann eine narrative Fassung von Identität und Lebenssinn kaum mehr gelingen. Geschichten und Geschichtchen könnten dann zwar noch erzählt werden, aber keine mehr, die persönliche Identität und Sinn lebenslang tragen könnten. Doch das Bedürfnis nach Zusammenhang und Bedeutung, Sinn und Identität ist auch im digitalen Zeitalter und bei einem der Rückwärtsgewandtheit wohl unverdächtigen Menschen wie dem Autor, Regisseur und Aktionskünstler Christoph Schlingensief (1960–2010) lebendig. In seinem „Tagebuch einer Krebserkrankung“ schreibt er, dass er sich sehr danach sehnt, „dass meine Internetseite mehr Struktur bekommt, damit man sehen kann, was in den 47 Jahren alles passiert ist, was der Typ in seinem Leben so gemacht hat“ und dass er seine Arbeiten geordnet zu sehen wünscht, denn er will „sehen können, dass die Ereignisse meines Lebens zusammenhängen“.³²

4. Zur Größe der biblischen Erzählung(en)

Wie passt nun die Bibel in die so vermessene „Erzähllandschaft“ zwischen dem Ende der Metaerzählungen und der Sehnsucht nach kohärenzstiftenden Geschichten hinein? Ist sie nicht selbst eine große Erzählung und damit von Lyotards Verdikt betroffen? Tatsächlich lässt sich die biblische Gottes-

³¹ *MacIntyre* (siehe Anmerkung 11), 292.

³² *Chr. Schlingensief*, So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung, Köln 2009, 31 f. Wer es repräsentativer mag: Nur 1 % der Befragten in einer Umfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie sehen „keinen Sinn“ im Leben (*Institut für Demoskopie*, Spaß muss sein, Allensbach 2002, 7 [Befragung im Februar 2002, über 2.000 Befragte]).

geschichte als große Erzählung verstehen – entwirft sie doch eine Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zum Ende der Welt, ist Grundlage christlichen Glaubens und legitimiert die Hoffnung auf Erlösung und Heil. Außerdem berief und beruft sich eine über Jahrhunderte äußerst machtvolle Institution auf sie. Diese Einschätzung der Bibel als „große Erzählung“ ist jedoch in dreifacher Hinsicht zu relativieren.

Zum ersten hat die historisch-kritische Erforschung der Bibel das Bewusstsein dafür geschärft, dass die Bibel nicht ein monolithischer Block ist, sondern eine Pluralität von Texten und Textschichten, von Entstehungskontexten und Autoren versammelt sowie divergierende und spannungsreiche theologischen Themen und Sichtweisen bietet. Sie ist keine einsinnige Geschichte und Weisung, sondern ein vielfältiges Angebot an Geschichten und Weisungen. So erweist sich die Bibel schon in ihrer Grundstruktur als „Lernschule der Pluralität“³³ und als „ein großartiges Dokument innerer Pluralitätsfähigkeit und Pluralitätsfreude“³⁴. Historisch-kritisch gesehen stellt sich die Bibel so eher als Bibliothek denn als Buch dar. So berechtigt und anregend diese Betrachtungsweise ist, so hat der „canonical approach“, wie er in den 1970er-Jahren von Brevard S. Childs entwickelt wurde und seit den 1990er-Jahren auch in der deutschsprachigen Exegese viele Befürworter gefunden hat, doch mit Recht darauf verwiesen, dass sie einseitig ist und zur Vernachlässigung des Kanons, der Einheit der Schrift führt. Den vielfältigen Ansätzen, die sich im Anschluss an den „canonical approach“ entwickelt haben, ist gemeinsam, dass sie den kanonischen Endtext auslegen wollen und dass dabei der biblische Kanon als erster und privilegierter Kontext gilt. Die kanonische Exegese steht nun allerdings ihrerseits unter dem Verdacht einer harmonistischen und ungeschichtlichen, mithin ideologischen Lektüre. Die lebendige Diskussion um den kanonischen Zugang³⁵ hat deutlich gemacht, dass auch ein solcher historisch und kritisch sein muss³⁶ und dass die Relativität der biblischen Kanongestalten zu berücksichtigen ist³⁷; vor allem aber darf er nicht zu einer Harmonisierung und Verflachung der verschiedenen theologischen

³³ O. Fuchs, Die Bibel als Lernschule der Pluralität (1989), in: *Ders.*, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004, 182–189.

³⁴ J. Kügler, Ferne Zeichen lesen lernen. Wie mit der Bibel umgehen?, in: R. Bucher (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 203–219, hier 215.

³⁵ Gute Überblicke über die Debatte bieten zum Beispiel G. Steins, Kanonisch lesen, in: H. Utzschneider/E. Blum (Hgg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 45–64; und J. Barthel, Die kanonhermeneutische Debatte seit Gerhard von Rad. Anmerkungen zu neueren Entwürfen, in: B. Janowski (Hg.), Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel, Neukirchen-Vluyn 2007, 1–26.

³⁶ Zum Verständnis einer historischen und kritischen Exegese, die keine historisch-kritische sein muss, vgl. W. Fritzen, Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen, Stuttgart 2008, 51 f.

³⁷ Vgl. P. Brandt, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel, Berlin 2001; A. Budde, Der Abschluss des alttestamentlichen Kanons und seine Bedeutung für die kanonische Schriftauslegung, in: BN 87 (1997), 39–55.

Stimmen im Kanon führen, sondern muss sie – im Gegenteil – sichtbar machen. Die Bibel sollte daher nicht voreilig als *ein* Text und *ein* in sich geschlossenes Buch verstanden werden. Hilfreicher sind die im Kontext der kanonischen Debatte entstandenen Bilder des Kanons als „Arena“ oder „Forum“, „Netzwerk“ oder „Gespräch“. Sie versuchen deutlich zu machen, dass der Kanon „Grenze und Spielraum zugleich“³⁸ ist. Die einzigartige Vermittlung der Bibel von Kohärenz und Pluralität bringt auch ihr traditioneller Ehrentitel „Buch der Bücher“ vorzüglich auf den Punkt: Sie ist *das* Buch zwischen den vielen Büchern, und sie ist ein Buch aus Büchern. Ebenso bezeugt das Wort „Bibel“ diese Vielfalt und Einheit, da es sich sowohl auf den griechischen Plural *tà biblía* als auch auf den lateinischen Singular *biblia* rückbezieht.

Diese Vielfalt ist kein Zufall oder gar Unfall, sondern hat theologische Gründe, die als zweiter und dritter Aspekt der Relativierung einer Einstufung der Bibel als Groß Erzählung im Sinne Lyotards geltend zu machen sind. Gott und sein Wort können als einheitsstiftender Grund erfahren werden. Doch dieser Gott gibt sich nach dem Zeugnis der Bibel selbst ganz in die Partikularität und konkrete Vielfalt der menschlichen Lebensgeschichten hinein, in ultimativer Weise in die Lebensgeschichte Jesu. Die narrative Grundstruktur der Bibel macht deutlich, dass Gott sich nicht durch Definitionen eindeutig festlegen lässt, sondern in der Vielfalt konkreter Geschichten und Begegnungen erfahrbar wird. Der Gott der Bibel ist „kein an sich seiender Gott der Herrschaft, der Allmacht, sondern ein Gott der Geschichte als der Lebensgeschichte“³⁹.

Damit hängt ein dritter Aspekt zusammen. Schaut man sich die Geschichte der Begegnungen an, dann ist sie keine Geschichte der Sieger, keine Geschichte, die die bestehenden Verhältnisse einfach legitimiert, sondern es ist die Geschichte Gottes mit den Menschen, eines Gottes, der immer wieder überraschend erfahren wird, der Menschen herausfordert und hinterfragt. Bei aller Vielfalt und allen Überraschungen bleibt Gott sich in mindestens einem treu: Er steht an der Seite derer, die benachteiligt und ausgegrenzt werden. In seinem Auftrag haben die Propheten daher immer wieder Einspruch erhoben gegen die bestehenden Verhältnisse und haben Gerechtigkeit und Barmherzigkeit angemahnt. In besonderer Deutlichkeit kommt dieser Aspekt in Jesu Gerichtsrede (Mt 25,31–46) zum Ausdruck, die nicht zufällig zu einem Schlüsseltext der Theologie der Befreiung geworden ist: Jesus ist den Hungrigen, Durstigen und Fremden, den Nackten, Kranken und Gefangenen so nah, dass jede Zuwendung zu ihnen als Zuwendung zu Christus selbst gelten kann. Daher darf sie nicht als Metaerzählung im pejorativen Sinn des Wortes gelesen werden, denn sie ist „nicht die

³⁸ *Steins* (siehe Anmerkung 35), 53.

³⁹ *Drechsel* (siehe Anmerkung 4), 256 f.; vgl. auch ähnlich *O. Fuchs*, Narrativität und Widerspenstigkeit. Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichten und christlichem Handeln (1988), in: *Ders.*, Hermeneutik (siehe Anmerkung 33), 155–181, hier 157 f. 169.

Rechtfertigungsgeschichte einer machtvollen (oder machtvoll gewesenen) Organisation von Wahrheitsbesitzern und Rechthabern“, sondern eine „Zukunft für die Gescheiterten einklagende Gegengeschichte gegen die Rechtfertigungs- und Siegeregeschichten“⁴⁰.

Zu diesen Merkmalen in Struktur und Inhalt der Bibel selbst kommt die Pluralisierung durch die Auslegung der Bibel hinzu. Diese Seite der Pluralisierung wird durch den Trend in den Literaturwissenschaften und der Exegese zu rezeptionsästhetischen Auslegungsmodellen offengelegt und gefördert: Solche Modelle betonen den Einfluss der Mitarbeit der Leserinnen und Leser an Sinn und Bedeutung des Werkes. Auch hier wird man die Pluralisierung nicht so weit treiben, dass man die Bedeutung eines Textes völliger Beliebigkeit anheimgibt und so die Mühe der Auslegung überflüssig macht. Vielmehr wird man sich an das präzise Bild vom Text als einer „Partitur“⁴¹ halten können: Es sind einerseits sehr vielfältige Aufführungsweisen vorstellbar und werden oft auch tatsächlich umgesetzt, aber sie können nur so lange als Aufführungen ebendieses Stückes gelten, als der Bezug auf diese Partitur hinreichend deutlich erkennbar ist. Insofern gibt es gegen beliebige Auslegungen eine Widerständigkeit der Partitur wie des (biblischen) Textes, die es zu berücksichtigen gilt.

Die Größe der biblischen Erzählung(en) besteht also gerade darin, dass sie eine große Erzählung bietet beziehungsweise bieten, ohne die negativen Seiten dieser Kategorie zu teilen. Die Bibel weist Kohärenz auf und kann sie stiften, repräsentiert aber eine bereichernde Vielfalt, die in der Vielfalt der Gottesbegegnungen ihren theologischen Grund hat und die nicht für die Sieger, sondern für die Benachteiligten optiert. Diese Größe muss sich dann aber auch in Theologie und Verkündigung, Pastoral und christlichem Leben abbilden.

Dazu brauchen sie eine Hermeneutik, die nicht singularisierend „die eine einzige richtige und sozusagen heilsabsolute Lesung der Bibel festzulegen“⁴² versucht, sondern eine literarische Hermeneutik, die pluralitätsoffen die Vielfalt der Stimmen im Kanon wahrnimmt und lebendig hält und die zu einer Vielfalt von Lesarten ermuntert. Folgen wir hier also Lyotards Weisung und „aktivieren wir die Differenzen“, um einseitige und vereinfachende Annahmen, was „die“ Bibel zu sagen habe, zu vermeiden. Die Pluralität des Kanons kann so „als Ausdruck von Lebendigkeit und als heilsame Nötigung zur Dauerreflexion“⁴³ kennengelernt werden. Bei der Wahrneh-

⁴⁰ J. Werbick, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992, 331 f.

⁴¹ Dieses Bild findet sich in zwei Schlüsseltexten der Rezeptionsästhetik: W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München, 2., durchgesehene und verbesserte Auflage 1984, 177; und H. R. Jauf, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, in: R. Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München 1975, 126–162, hier 129.

⁴² O. Marquard, *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist* (1979), in: *Ders., Zukunft* (siehe Anmerkung 25), 72–101, hier 83.

⁴³ Chr. Dobmen/M. Oeming, *Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie*, Freiburg i. Br. 1992, 108.

mung der Differenzen können wir jedoch nicht stehen bleiben. Wer die Bibel ihrer Intention gemäß als Wort Gottes versteht, hört und liest „alle Einzelreden auf einen Namen bezogen“. Wer daher das Wort Gottes verstehen will, muss nach den Worten Ricœurs „dem Richtungspeil seines Sinnes“ folgen, der auf einen verbindenden und verbindlichen Horizont verweist.⁴⁴ Die Bibel erweist sich so als vielfältiger Erzählkosmos unterschiedlicher Begegnungen mit dem einen Gott, der in diesem seinen einheitlichen Erzählhorizont hat. Eine der Bibel und dem skizzierten Diskussionsstand angemessene Hermeneutik kann weder bei der verwirrenden Vielfalt der Menschenworte stehen bleiben noch sich den Einheitsblickwinkel Gottes anmaßen. Sie wird vielmehr in einer ständigen Doppelbewegung singularisierender und pluralisierender Hermeneutik zugleich den Reiz und Reichtum biblischer Vielfalt zu erhalten suchen, als auch die Kohärenz des Gotteswortes in ihrer tröstenden, orientierenden und herausfordernden Wirkung zu Gehör bringen. Die Bibel führt vor, wie man gleichzeitig „polymythisch“ und „monogam“ leben kann.⁴⁵

5. Biblische Tradition in posttraditionaler Gesellschaft

Unabhängig von solchen Überlegungen scheint die Bibel allein dadurch ins Abseits zu geraten, dass ihr der scharfe Wind der Enttraditionalisierung ins Gesicht weht. Für das moderne Bewusstsein sind Zukunftsorientierung und Fortschrittsglaube prägend, Bestände der Tradition gelten daher *per se* als „unmodern“; Obligationen und Grenzen sollen der Optionensteigerung weichen.⁴⁶ Die Verdächtigungsregel der Moderne lässt sich so formulieren: „in dubio contra traditionem (sive conventionem)“.⁴⁷ Zwar lassen sich Ansätze eines Antitraditionalismus bis ins hohe Mittelalter zurückverfolgen und werden in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts dann Programm, doch war noch die moderne Industriegesellschaft ein „Amalgam von Tradition und Modernität“. Erst in den 1960er- und 1970er-Jahren setzt sich die enttraditionalisierte Gesellschaft durch: Der traditional geprägte bäuerlich-handwerkliche Sektor verschwindet, die Großgruppenmilieus lösen sich auf, und die traditionellen Vorgaben für Familie und Frauenrolle werden aufgegeben.⁴⁸ Unter dem Einfluss der Globalisierung kommt der Prozess der

⁴⁴ P. Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: *Ders./E. Jünger* (Hgg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 24–45, hier 43.42; vgl. daran anschließend auch U. H. J. Körtner, Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006, 148; sowie Fuchs, *Narrativität* (siehe Anmerkung 39), 157 f.169.

⁴⁵ Dieses Begriffspaar ist einer treffenden Bemerkung bei Marquard, *Geschichten* (siehe Anmerkung 17), 50, entnommen, die dort allerdings nicht auf die Bibel bezogen ist.

⁴⁶ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Kirche und Religion in moderner Gesellschaft*, in: *Ders.*, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 14–31, hier 19–28; P. Gross, *Die Multioptionengesellschaft*, Frankfurt am Main 1995, 16.71–92.

⁴⁷ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen* (1984), in: *Ders.*, *Zukunft* (siehe Anmerkung 25), 146–168, hier 151.

⁴⁸ Vgl. K. Gabriel, *Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft*, in: *D. Wieder-*

Enttraditionalisierung dann zum Abschluss; er bezieht neben den Institutionen der westlichen Gesellschaften nun erstens auch das Alltagsleben ein und erfasst zudem zweitens die nicht-westlichen Länder. Die globalisierte Gesellschaft ist endgültig eine „posttraditionale Gesellschaft“.⁴⁹ In ihr wird die Tradition zum knappen Gut, verschwindet aber nicht einfach. Doch die Tradition verliert in posttraditionalen Gesellschaften ihre selbstverständliche Gültigkeit und wird immer seltener auf herkömmliche Weise bewahrt, also aufgrund des ihr inhärenten Wahrheitsanspruches und mit Hilfe der ihr zugehörigen Institutionen, Rituale und Symbole. Vielmehr wird sie Gegenstand der kritischen Reflexion und muss sich im Hinblick auf Erkenntnisse diskursiv rechtfertigen, die ihrerseits nicht dieser Tradition entnommen sind.⁵⁰

Im Zuge des Schwindens der Tradition tritt in der späten Moderne eine Reflexivisierung und Relativierung des die Moderne so prägenden Prozesses der Enttraditionalisierung ein: Es wird öffentlich darüber nachgedacht, ob die Verabschiedung der Tradition nicht einen erheblichen Verlust bedeutet; und wo die Tradition nicht mehr als mächtig und bedrängend empfunden wird, sondern eher als vom Aussterben bedroht erscheint, ist sie wieder willkommen – zumindest als Gast und im Zitat. So boomt die Wallfahrt nach Santiago, die regionale Küche mit ihren Traditionen ist gefragt, an traditionelle asiatische Heilpraktiken wird vielerorts angeknüpft, traditionelle Werte und Tugenden werden beschworen. Und so kann sich auch Ben Becker auf die Bühne des ausverkauften Berliner Tempodroms stellen und den rund 3.000 Zuhörern die Bibel vorlesen – von der Schöpfung bis zur Apokalypse in einem breiten Best-of. Natürlich ist das Publikum auch wegen Orchester und Band, Multimedia-Show und Prominenten-Status gekommen, hat aber offensichtlich nichts daran auszusetzen, dabei die biblische Tradition vorgesetzt zu bekommen. Es zeigt sich im Gegenteil begeistert und feiert den Bibelleser mit *standing ovations*. Auch bei den alljährlichen Aufführungen von Bachs Passionsmusiken und seines Weihnachtsoratoriums begegnet die biblische Tradition in vielen Kirchen einem großen Publikum. „Einer Gemeinde aus gläubigen und ungläubigen Hörern wird ein Geschehen vorgeführt, dessen entscheidende Voraussetzungen kaum noch die ihren sind – und das sie sich trotzdem gefallen lässt.“ Der ästhetische Zugang scheint „eine Atmosphäre der Leichtigkeit“ zu erzeugen, „in der erstarrte Traditionen wieder verflüssigt werden können“.⁵¹

kehr/K. Gabriel (Hgg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, Freiburg i. Br. 1991, 69–88, hier 75–81.

⁴⁹ Vgl. *A. Giddens*, *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt am Main 2001, 51–67.

⁵⁰ Vgl. *A. Giddens*, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1997, 54; *ders.*, *Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft*, in: *U. Beck/A. Giddens/S. Lasb* (Hgg.): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main 1996, 113–194, hier 190–193; *Gabriel* (siehe Anmerkung 48), 81–85.

⁵¹ *Th. Erne*, *Die theologische Großzügigkeit der Musik. Hans Blumenbergs Matthäuspassion*, in: *Magazin für Theologie und Ästhetik* 10 (2010), o. S.

Aber auch im philosophischen Kontext geschieht eine Öffnung für die Potenziale der Tradition: Bei der durch Jürgen Habermas populär gewordenen Perspektive der postsäkularen Gesellschaft geht es um eine Zuwendung zur Religion in „dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken“. ⁵² Dabei kann Habermas zugestehen, dass

in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrhunderte hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden

sind. ⁵³ Auch Anthony Giddens versteht seine Rede von der „posttraditionalen Gesellschaft“ keineswegs traditionsfeindlich, sondern betont vielmehr, dass Gesellschaften auch heute der Tradition bedürfen: „Traditionen sind notwendig und werden ewig überdauern, weil sie dem Leben Kontinuität und Form verleihen.“ ⁵⁴ Auch das postmoderne Denken entdeckt erneut den Wert der Traditionen: So stuft der Postmoderne-Theoretiker Wolfgang Welsch „Elemente von Tradition“ als „sehr wichtig für diese Postmoderne“ ein; sie „bereichert die Moderne – ohne deren Niveau zu unterschreiten, wohl aber ihren Horizont erweiternd – um Elemente der Tradition“. ⁵⁵

Ganz nüchtern und unemphatisch hat Odo Marquard ein lebenszeitökonomisches Argument für die Tradition eingebracht: Zwar wünsche sich der Mensch Individualität, doch durch das Dasein des Menschen zum Tode

ist das Leben des Menschen stets zu kurz, um sich von dem, was er schon ist, in beliebigem Umfang durch Ändern zu lösen: er hat schlichtweg keine Zeit dazu. Darum muß er stets überwiegend das bleiben, was er geschichtlich schon war: er muß ‚anknüpfen‘. ... Darum muß man, wenn man – unter den Zeitnotbedingungen unserer *vita brevis* – überhaupt begründen will, nicht die Nichtwahl begründen, sondern die Wahl (die Veränderung): die Beweislast hat der Veränderer. ⁵⁶

Daher gilt: „Wir Menschen sind stets mehr unsere Traditionen als unsere Experimente.“ ⁵⁷ Es überrascht daher auch nicht, dass im Gegenzug zur Veränderung und Beschleunigung des Lebens eine Pflege der Langsamkeit und eine Bewahrungskultur erwachse:

Das Zeitalter der Entsorgungsdeponien ist auch das Zeitalter der Verehrungsdeponien, der Museen, der Naturschutzgebiete und Kulturschutzmaßnahmen: der Denkmal-

⁵² J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 29.

⁵³ J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: *Ders.*, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 106–118, hier 115.

⁵⁴ Giddens, *Welt* (siehe Anmerkung 49), 60; vgl. ebd. 190–193.

⁵⁵ Welsch (siehe Anmerkung 19), 104 f.

⁵⁶ O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*. Auch eine autobiographische Einleitung (1981), in: *Ders.*, *Zukunft* (siehe Anmerkung 25), 11–29, hier 23.

⁵⁷ O. Marquard, *Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften* (1985), in: *Ders.*, *Zukunft* (siehe Anmerkung 25), 169–187, hier 174.

pflege, der Hermeneutik als Altbausanierung im Reiche des Geistes, der Ökologie, der erinnernden Geisteswissenschaften.⁵⁸

Und bei anderer Gelegenheit fügt Odo Marquard, der sich als „halbgekippter Heide“ bezeichnet, hinzu, dass er sich auch auf die biblische Tradition „gern einlassen“ würde, wenn sie denn nicht singularisierend ausgelegt würde.⁵⁹

Ebenso wie die großen Erzählungen auch nach der Proklamation von deren Ende nicht einfach verschwinden, lebt also auch die Tradition in post-traditionaler Gesellschaft weiter. Aber sie gilt nicht mehr als selbstverständlich und lässt sich auch nicht mehr machtförmig durchsetzen. Der antitraditionale Impetus der Moderne verliert spätmodern deshalb aber an Bedeutung und ungeteilter Zustimmung, weil Tradition kaum noch auf traditionelle Weise bewahrt wird und der Wert der Tradition angesichts ihrer Schwächung neu wahrgenommen und geschätzt werden kann. Daher stößt sie, wo sie ohne Hang zum Zwang und ästhetisch ansprechend vorgetragen wird, zunehmend auf offene Ohren.

6. Die vielen Stimmen im Parlament der Geschichten

Wo der Einzelne nicht mehr wie selbstverständlich durch eine Tradition geprägt ist und sich nicht mehr an einer großen Erzählung orientieren kann und muss, sondern einer bereichernden wie verwirrenden Vielzahl von Stimmen und Einflüssen gegenübersteht, hat dies erhebliche Konsequenzen für seine Selbstkonstitution und Lebensführung. Das Selbst lässt sich dann nicht mehr als „unteilbare psychische Monade verstehen und beschreiben“, sondern als komplexes Beziehungsgeflecht aus verschiedenen Anteilen der Persönlichkeit, die sich zueinander sowohl kooperativ als auch antagonistisch verhalten können. Entsprechend hat Helm Stierlin von der systemischen Therapie herkommend das Bild „eines innerpsychischen Regierungssystems oder Parlaments“ vorgeschlagen.⁶⁰ Das Bild eignet sich hervorragend, um wichtige Aspekte der bisherigen Überlegungen zur gesellschaftlichen „Erzählage“ anschaulich zusammenzufassen und sie mit der psychologisch-anthropologischen Ebene zu verbinden.

– Denn das Bild beschreibt erstens die Auswirkungen der pluralisierten Situation auf Selbst und Gesellschaft: Es kommen viele verschiedene Stimmen und Einflüsse zusammen, die sich zu wechselnden Mehrheiten und Abstimmungslagen zusammenfinden. Tradition kann in solcher

⁵⁸ O. Marquard, *Zeit und Endlichkeit* (1991), in: *Ders., Zukunft* (siehe Anmerkung 25), 220–233, hier 228; vgl. ebd. 225–230.

⁵⁹ So Odo Marquard auf einer Veranstaltung der Evangelischen Paulusgemeinde Gießen am 8. Juli 2004; zitiert nach: <http://www.bibelwelt.de/html/gottesvielfalt.html> (Abruf: 09.11.2011).

⁶⁰ So H. Stierlin, *Ich und die anderen. Psychotherapie in einer sich wandelnden Gesellschaft*, Stuttgart 1994, 105–108, der dieses Bild von seinem Freund und Mitarbeiter Gunther Schmidt übernommen hat.

„parlamentarischen Diskussion“ nur im Modus der Argumentation und Verhandlung eingebracht werden. Im posttraditionalen Kontext muss daher derjenige, der der Tradition einen hohen Stellenwert einräumen will, ihr Funktionieren und ihre Bedeutung verstehen lernen und zumindest rudimentär darlegen können. Das stellt natürlich eine anspruchsvolle Herausforderung dar. Eine wichtige Aufgabe heutiger Pastoral ist es daher, Christinnen und Christen die Kompetenz zu vermitteln, sich nicht zu fürchten und stets bereit zu sein, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 4,15). Darin liegen dann auch die Chance und Einladung, neu zu entdecken, was die biblische Tradition für heutiges Glauben und Leben bedeuten kann.

- Zweitens werden in einem Parlament zwar die Sitze verschieden und immer wieder neu besetzt, bleiben aber nicht auf Dauer leer. Daher kann Selbstbestimmung nicht gegen den Einfluss der Tradition geltend gemacht werden; Selbstbestimmung und Tradition sind keine realistischen Alternativen. Wer den Einfluss (biblischer) Tradition ablehnt, wird von anderen Stimmen beeinflusst und bestimmt. Die Frage kann nicht sein, ob Menschen von gesellschaftlich relevanten Erzählungen bestimmt werden, sondern nur, von welchen und in welcher Weise. Daher müssen sich Individuum wie Gesellschaft fragen, welchen Geschichten es beziehungsweise sie Raum geben möchten.
- Drittens sind in Parlament und Regierung effektive Arbeit und effektive Außenvertretung nur möglich, wenn Spannungen zwar wahrgenommen und ausgehalten werden, letztlich aber Kompromisse zustande kommen. Bei der Suche nach Kompromissen und Entscheidungen zeigen sich dann die wahren Machtverhältnisse und schließlich möglicherweise auch die Durchsetzungsfähigkeit manch großer Erzählung.

Die Texte der biblischen Tradition sehen sich im inneren wie im gesellschaftlichen Parlament heute wohl eher in der Minderheit und umgeben von einer Vielzahl ganz anders gelagerter Geschichten und Traditionen. Doch ihre Stimmen können durchaus gehört werden und Einfluss haben. Voraussetzung dafür ist zum einen, dass sie sich im posttraditionalen Parlament der Geschichten den demokratischen Spielregeln unterwerfen, sich also als Teil des vielstimmigen Parlaments verstehen und mit den anderen Teilen im Gespräch bleiben. Zum anderen müssen sie sich geschickt zu artikulieren verstehen und zeigen können, dass sie etwas Hilfreiches und Wichtiges beizutragen haben. Vielleicht finden sich für biblische Positionen dann auch Mehrheiten; zumindest aber können biblische Geschichten so gute Oppositionsarbeit leisten: Kritik und Kontrolle ausüben, Kultur bereichern und Alternativen aufzeigen. Das ist in der Parteien- wie in der Geschichtenlandschaft auch schon eine ehrenwerte und wichtige Aufgabe.

7. In biblische Geschichten verstricken

Die biblische Tradition scheint sich auf den ersten Blick in einer denkbar ungünstigen Lage zu befinden. Angesichts des proklamierten Endes der großen Erzählungen und des machtvollen Prozesses der Enttraditionalisierung sehen viele sie auf verlorenem Posten stehen. Zum einen aber zeigt sich, dass zu beiden gesellschaftsanalytischen Annahmen, die zweifellos Richtiges aussagen, deutliche Gegentendenzen beobachtbar sind: Die großen Erzählungen sind keineswegs völlig am Ende, und es zeigen sich Anzeichen einer neuen Wertschätzung der Tradition. Zum anderen lässt sich die Bibel nicht ohne Weiteres als große Erzählung einstufen, sondern erweist ihre Größe gerade in einer Spannung von Kohärenz und Vielfalt. Die Modelle der narrativen Identität, der Geschichtenverstrickung und des inneren Parlaments zeigen zudem, dass Geschichten und ihr Einfluss notwendig und gefragt sind. Diese Überlegungen bedeuten für sich genommen keinerlei automatischen Bedeutungsgewinn für die Bibel; sie geben aber das Modell vor, das plausibel machen kann, dass und wie die biblischen Erzählungen gehört, verstanden und wirksam werden können.

Im Parlament der Geschichten sind immer Sitze frei und durchaus auch biblische Kandidaten erwünscht. Sie haben aber nur Chancen auf Sitze und Einfluss, wenn sie sich auf die pluralistische Situation des Parlaments einlassen und wenn sie zeigen können, dass sie etwas zu sagen haben. Dann aber ist die Hoffnung begründet, dass biblische Geschichten Einfluss gewinnen – wie angemerkt allerdings vermutlich eher in der Opposition. Diese Modellvorstellung ist m. E. geeignet, einen Umgang mit der Bibel grundzulegen, der zwei entgegengesetzte, aber gleichermaßen inadäquate und schädliche Wege zu vermeiden hilft, die gegenwärtig immer wieder zu beobachten sind: Der eine Weg wäre der Versuch, umfassende Kenntnis und Normativität der biblischen Aussagen zu postulieren und die Bibel gegen die Spätmoderne in Stellung zu bringen. Der andere Weg ist wesentlich verbreiteter und geht davon aus, dass die Bibel kaum noch zu vermitteln ist – oder allenfalls in „homöopathischen Dosen“ und mit gebührender Vorsicht. Entsprechend werden dann Schülerinnen und Schüler zumindest der höheren Jahrgangsstufen möglichst wenig mit biblischen Texten behelligt, im Sonntagsgottesdienst kommen aus angeblich pastoralen Rücksichten statt der (mit dem Antwortpsalm) vier biblischen Texte meist nur zwei zu Gehör, und in Seelsorge, Katechese und Erwachsenenbildung spielt die Bibel oft eine ganz untergeordnete Rolle.

Der beschriebenen Situation wie dem kirchlichen Grundauftrag, die biblische Botschaft zur Seele des Lebens werden zu lassen, ist es wesentlich angemessener, die Bibel als Teil eines vielfältigen Parlaments der Geschichten zu betrachten, in dem sie längst nicht allein ist, das ohne sie aber eine wichtige Stimme und Kraft verlieren würde. Theologie und Kirche dürfen daher ihre Kräfte weder in verbissener Gegenwehr noch ängstlichem Rück-

zug verpuffen lassen, sondern können sich zuversichtlich und im Selbstbewusstsein, einen wertvollen Schatz zu tradieren, an die Aufgabe machen, sich selbst und andere Menschen in biblische Geschichten zu verstricken. Dazu gilt es, unaufdringlich, aber einladend biblische Geschichten so zu erzählen und zu erschließen, dass Menschen der Spätmoderne sie als lebendigen Teil ihres Lebensgewebes beziehungsweise Lebenstextes einflechten können und wollen.

Vor allem wird man niederschwellige, pluralitätsfähige und ästhetisch ansprechende Begegnungen mit biblischen Texten zu ermöglichen suchen. Dazu ist nach wie vor der Wortgottesdienst ein vorzüglicher, privilegierter Ort, der dann aber auch genutzt werden muss: Die Lesungen werden vollständig und ansprechend vorgetragen; es wird kurz zu ihnen hingeführt, und sie werden hilfreich ausgelegt. Daneben sind andere Orte des Hörens auf biblische Texte wünschenswert, wo größere Textzusammenhänge zu Gehör gebracht werden.⁶¹ Außerdem sind alle Bemühungen zu begrüßen und zu fördern, gute Medien für das Lesen und Hören biblischer Texte zur Verfügung zu stellen. Beim Hören und Lesen biblischer Texte muss nicht umgehend auf Antwort und Entscheidung gedrängt werden. Zunächst kann es genügen, den Text zur Entfaltung zu bringen, in seine Welt einzutauchen und zur Besinnung zu kommen⁶² und so eine Verstrickung in biblische Geschichten anzuregen – im Vertrauen darauf, dass sie im Leben der Hörerinnen und Hörer ihre kritische und befreiende, tröstende und heilsame Wirkung entfaltet.⁶³

Neben dem Lesen und Hören wird man auch zum vertieften Verstehen der Bibel anleiten und zur kritischen Auseinandersetzung mit ihr einladen. Dabei kann die Bibel in ihrer Fremdheit und in ihrer kanonischen Dialogizität, aber auch in ihrer einheitsstiftenden Perspektive einer Geschichte vor und mit Gott erschlossen werden. So kann sie für Christen zum Modell werden, wie man heute „polymythisch“ und „monogam“ leben und glauben kann.

⁶¹ Vgl. das entsprechende Plädoyer und die Beispiele bei *L. Schenke*, Szenische und liturgische Lesung der Evangelien als Gesamttext, in: *BiKi* 62 (2007), 175–179.

⁶² Mit *Körtner*, Hermeneutik (siehe Anmerkung 44), 146.

⁶³ Über die unmittelbare Begegnung mit den Texten der Bibel hinaus kann und soll ihre Botschaft in Seelsorge und Katechese wie im Zeugnis des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens von Christen implizit und explizit zum Ausdruck kommen. Auch in der Begegnung mit Menschen können so die biblischen Texte zu einem neuen Verstehen von Selbst, Leben und Welt führen und ihre heilsame und befreiende Kraft entfalten. Dazu aber müssen Christen, vor allem haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter in der Pastoral, die Bibel in ihrer Vielfalt kennen, verstehen und lieben, intensiv in biblische Geschichten verstrickt sein. Eine wichtige Frage für die Zukunft christlichen Glaubens und Lebens ist es daher, inwiefern sie dazu angeleitet und darin unterstützt werden.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
 Hermann-Herder-Str. 4
 D-79104 Freiburg im Breisgau
 Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
 E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 4 · 2011

ABHANDLUNGEN

Georg Braulik OSB

Die „Glaubensgerechtigkeit“ im Buch Deuteronomium. Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln der paulinischen Rechtsfertigungslehre 481

Wolfgang Fritzen

Die Bibel im posttraditionalen Parlament der Geschichten 503

Helmut Jakob Deibl OSB

Der Entzug heiliger Namen 523

Martina Roesner

Ursprung – Hervorgang – Innestehen. Trinitarische Grundstrukturen eines nachmetaphysischen Selbstseins im Ausgang von Meister Eckhart, Hegel und Heidegger 551

BEITRAG

Friedo Ricken S.J.

Menschenwürde und Recht auf Leben 574

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.

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main;
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. P. DDR.

DR. H.C. GEORG BRAULIK OSB

Freyung 6 (Schottenabtei)

A-1010 Wien

Österreich

georg.braulik@univie.ac.at

DR. WOLFGANG FRITZEN

In den Teilern 6

55129 Mainz

w.fritzen@gmx.de

DR. HELMUT JAKOB DEIBL OSB

Abt-Berthold-Dietmayr-Straße 1

A-3390 Melk

Österreich

helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

DR. MARTINA ROESNER

Alfried-Krupp-Wissenschaftskolleg

Martin-Luther-Straße 14

17489 Greifswald

martina.roesner@laposte.net

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S.J.

Hochschule für Philosophie

Kaulbachstraße 31a

80539 München

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Der Entzug heiliger Namen

VON HELMUT JAKOB DEIBL OSB

Denn so spricht der Hohe und Erhabene,
der ewig Thronende, dessen Name „Der Heilige“ ist:
Als Heiliger wohne ich in der Höhe,
aber ich bin auch bei den Zerschlagenen und Bedrückten,
um den Geist der Bedrückten wieder aufleben zu lassen
und das Herz der Zerschlagenen neu zu beleben.
(Jesaja 57, 15)

1. Vorweg

Der Titel dieses Aufsatzes knüpft an Heideggers späten Text „Der Fehl heiliger Namen“ an. Die folgenden Ausführungen versuchen eine kursorische Interpretation dieses Textes, der dabei gleichsam als ein Vermächtnis Heideggers betrachtet wird. Fragmente des Textes zeigt der Band „Gedachtes“, der in den Jahren 1974–1975 entstanden und Frau Elfriede Heidegger gewidmet ist.¹ Dass Heidegger jene kurzen Bruchstücke schließlich zu einem einheitlichen Text versammelt hat, welcher in der Einleitung zur englischen Übersetzung als „highly concentrated“² bezeichnet wird, mag ein Hinweis auf die Bedeutung dieses Textes sein.

Zu finden ist „Der Fehl heiliger Namen“ im Band „Aus der Erfahrung des Denkens“ (Band 13 der Gesamtausgabe/I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910–1976), der – ähnlich wie „Reden und Zeugnisse eines Lebensweges“ (Band 16) – eine Sammlung von Texten darstellt, die einen Bogen über 66 Jahre spannen; erste und letzte Veröffentlichungen Heideggers finden sich darin. „Aus der Erfahrung des Denkens“ vermittelt den Eindruck der Kontinuität eines Denkweges. Zeitlich geordnet versammelt Heidegger darin kleinere Schriften, die sich gleichmäßig (mit Ausnahme einer längeren Unterbrechung von 1917–1932) über die Jahre seines Schaffens verteilen. Will man darin eine Richtung der Entwicklung von Heideggers Denken erkennen, so liegt diese wohl in einem Fragen, das immer fragender werden müsse³. „Der Fehl heiliger Namen“ erweckt dabei gegen Ende des Bandes den Eindruck, als wolle er den Denkweg Heideggers rekapitulieren – jedoch nicht in eine Summe des in eine Antwort Überführten; die „Erfahrung des Denkens“ stellt sich vielmehr immer deutlicher als Erfahrung eines Fehls heraus.

¹ Vgl. *M. Heidegger*, *Gedachtes* (= GA 81), Frankfurt am Main 2007, 38–47; 357.

² *M. Heidegger*, *The want of holy names* (translated by *B. Radloff*), in: *Man and World* 18/3 (1985), 261–267, 261.

³ Vgl. *M. Heidegger*, *Aus der Erfahrung des Denkens* (= GA 13), Frankfurt am Main 2002, 239.

Den Beiträgen des Buches eignet kein einheitliches Genre. Zu finden sind Ansprachen und gedichtartige Texte, Übersetzung und Dialog, Briefe und Worte an Freunde, Gruß- und Gedenkworte sowie kleinere Abhandlungen. Dabei erzählt es – und dies scheint neben der Kontinuität der zeitlichen Entwicklung das zusammenhaltende Band zu sein – von der Gemeinschaft mit Dichtern, Künstlern, Philosophen und Freunden, teils weit in die Geschichte zurückgehend, teils mit Zeitgenossen Heideggers. Jenes Buch lässt einen gemeinschaftlich geteilten Raum entstehen, der Heideggers Fragen immer wieder auf den Weg bringt.

Heideggers Denken gelangt in seinen spätesten Veröffentlichungen in eine Armut und eine Erfahrung des Verdankt-Seins. Darin akzentuiert sich eine Befremdlichkeit oder besser, eine Unheimlichkeit, wie sie seinen Denkweg wohl von Beginn an durchzieht, gegen Ende aber noch einmal in verstärkter Dringlichkeit eine Sprache findet. In diesem Umfeld ist auch „Der Fehl heiliger Namen“ zu sehen. Viele andere Bezüge innerhalb des umfangreichen Korpus der Schriften Heideggers müssen in den folgenden Ausführungen unberücksichtigt bleiben. Es ist nicht Ziel dieser Interpretation, den zu befragenden Text in einem sich schließenden Gewebe mannigfaltiger Relationen aufzulösen, ihn gleichsam vollständig in eine fiktionale Heidegger-Welt zu integrieren, d. h. Heidegger nur immer wieder mit Heidegger selbst zu erklären, ohne dabei die Option einer Deutung zu treffen. Der Text muss dagegen ein sperriges Moment der Diskontinuität und Singularität bewahren, sonst vermögen wir – uns in der Aufhellung aller denkbaren Bezüge über den Text stellend – jenes Erstaunliche vielleicht nicht zu hören, dass Heidegger für diesen späten Text ein genuin religiöses Thema wählt: die heiligen Namen – um doch von deren Fehl zu sprechen. Es gilt, Heideggers Wort vom Fehl heiliger Namen aufmerksam zu hören, ohne unmittelbar zu den Zuschreibungen „Atheismus“ oder „Theismus“ auszuweichen, auch wenn unser Denken dazu neigt, „unmittelbar auf seinen Gegenstand loszugehen, zum Beispiel auf Heideggers sogenannte Gottesfrage“.⁴

Vor eine Schwierigkeit stellt die Frage, welchem Genre „Der Fehl heiliger Namen“ angehört. Der Zeilenumbruch ist nicht zufällig, wie im Blocksatz, sondern an bestimmten Stellen gesetzt, was dem Text ein versartig gegliedertes Aussehen verleiht. Die Absätze wirken dadurch wie Strophen. Diese Gestalt unterscheidet den Text von einem Aufsatz im klassischen Sinne. Allerdings lässt sich keinerlei durchgängige Struktur erkennen, wie man sie

⁴ *Th. Ch. W. Oudemans*, Untergehen im Angesicht des abwesenden Gottes – Die Nüchternheit im Denken Heideggers, in: *P.-L. Coriando* (Hg.), „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Die Gottesfrage bei Martin Heidegger, Frankfurt am Main 1998, 117–133, 117. Eine ausführliche Kommentierung gibt Holger Helting in: *H. Helting*, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen. Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse, Berlin 1999, 577–595. Für eine Kurzzusammenfassung vgl. *P.-L. Coriando*, Sprachen des Heiligen, in: *N. Fischer/F.-W. von Herrmann* (Hgg.), Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema, Hamburg 2007, 207–211.

von einem lyrischen Text erwarten könnte: Die Strophen haben unterschiedliche Länge; es gibt weder Reim noch Versmaß noch eine einheitliche Anzahl an Silben pro Zeile. Die „Verse“ stellen meist keine Sinneinheiten dar, sondern sind – wie bei Hölderlin – von harten Enjambements geprägt. Heideggers Text unterscheidet sich wohl auch darin von einem Gedicht, dass man ihn unter Auflösung der Versgliederung im Aussehen eines Prosatextes setzen könnte. Die eigentümliche Gestalt des Textes selbst stellt uns vor eine Frage, die wir nicht durch ein etwaiges Aufgreifen der in der Germanistik umstrittenen Bezeichnung „Prosagedicht“ abkürzen dürfen. Es gilt, auf jene Erfahrung zurückzugehen, die sich in jenem Zwischen von Prosa und Gedicht, von philosophischer Abhandlung und Lyrik zum Ausdruck bringt. Heidegger gibt dazu in „Aus der Erfahrung des Denkens“ selbst zwei Hinweise:

Zum einen findet sich darin eine Reihe kleiner gedichtartiger Texte, die mit dem Wort „Winke“ überschrieben sind. Der Titel verweist auf Hölderlins Gedicht ‚Rousseau‘: „... und Winke sind / Von Alters her die Sprache der Götter“⁵. Der Dichter habe, wie Heidegger ausführt, diese Winke der Götter aufzufangen und den Menschen weiterzureichen, er stehe „zwischen den Göttern und den Menschen“⁶. Heidegger versteht sich jedoch selbst nicht als Dichter – die „Winke“, wie er sie zu sagen sucht, „sind keine Dichtungen“, sie sind ein „Sagen des Denkens“, welches „im Unterschied zum Wort der Dichtung bildlos“ ist. „Und wo ein Bild zu sein scheint, ist es weder das Gedichtete einer Dichtung noch das Anschauliche eines ‚Sinnes‘, sondern nur der Notanker der gewagten, aber nicht geglückten Bildlosigkeit.“⁷ Die Winke (als Sprache der Götter) zu sagen, darf kein Bruch der Bildlosigkeit sein, sondern muss eine tiefere Einweisung in sie darstellen. Wenn Dichtung die Sprache der Dichter ist und Prosa diejenige der Philosophie, so möchte Heidegger nach einem Zwischen suchen, das die Bildlosigkeit des Denkens vollzieht (dabei um das Erbe der Philosophie weiß) und die Freundschaft zu den Dichtern hält. Jenes Zwischen von Prosa und Dichtung sucht ein Denken, das, anders als die Dichtung, nicht mit einer Fülle der Bilder und Vorstellungen (Gottes) umgehen kann und, anders als die Philosophie, sich von der (hier offensichtlich unterstellten) Tendenz lösen muss, entweder atheistisch das Nichts oder metaphysisch Gott als letzten Grund in einem Bild zu positivieren. So ist auch der abschließende Satz der „Winke“ als Einweisung in die Bildlosigkeit und nicht als deren Unterlaufen im Sinne einer nahenden Enthüllung des Göttlichen zu lesen: „Anfänglich naht verhüllt die Zeit / Der Inständigen des letzten Gottes.“⁸ Wenn Heidegger von

⁵ F. Hölderlin, Rousseau, V 31 f., zitiert nach: J. Schmidt (Hg.), Friedrich Hölderlin. Sämtliche Gedichte, Frankfurt am Main 2005, 238.

⁶ M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt am Main 1996, 47.

⁷ Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, 33.

⁸ Ebd. 32.

Gott (oder den heiligen Namen) spricht, ist das kein Ausfüllen eines Fehlens, das sich sonst in der Sprache zeigte, und keine Besetzung eines letzten Geheimnisses, sondern muss im Sinne einer tieferen Eröffnung der Bildlosigkeit gedeutet werden. Hier wird nicht bildhaft der Anfang einer neuen Gottesoffenbarung beschrieben, die aus der Verhülltheit noch hervorzutreten habe. Vielmehr ist ein Zeitverständnis angedacht, welches der Zeit anfangenden, sich eröffnenden Charakter zuspricht, der gleichwohl nie in eine Präsenz beziehungsweise eine Präsentierbarkeit übergeführt werden kann, wie dies die chronologische Zeit suggeriert. Dieses Nahen der Zeit wird im Gegenüber zu einem Gott ausgesprochen, worin sich das klassische theologische Verständnis des Advents Gottes in der Zeit zu einem Nahen der Zeit selbst umkehrt. Der Theologe mag vom Nahen Gottes sprechen, der Denkende muss die Struktur der Zeit, die sich darin anzeigt, zu explizieren suchen. Diese Thematik kann hier nicht weiterverfolgt werden. Festzuhalten ist aber, dass es bei Heidegger nicht nur eine Frage nach „Sein und Zeit“ und deren Umkehrung „Zeit und Sein“ gibt, sondern auch eine Frage nach „Zeit und Gott“⁹. Der Dichter, so lässt sich vermuten, hat jenen Rhythmus, der Anfangen, Nahen und Sich-Verhüllen verbindet, im Wort zu sagen. Dies führt uns zur zweiten Überlegung bezüglich dem Zwischen von Prosa und Lyrik, welche Heideggers Text eignet.

Heidegger stellt zum anderen in einem späten Text zum Dichter Arthur Rimbaud die Frage, was es heiße: „Die Sprache der Dichtung bringt das Wirkliche in ihren Rhythmus im Sinne des Gleichmaßes“.¹⁰ Vermag Dichtung, weil sie ein Sagen ist, das in die Nähe des Unverfügbaren gehört, „aus diesem Gehören das Ganze der Welt in den Rhythmus der dichtenden Sprache“¹¹ zu bringen? Die Versammlung der Vollständigkeit der Welt in der dichterischen Sprache war die Eigenart griechischer Dichtung und Epik, wie Hegel in den Reflexionen über das geistige Kunstwerk ausführt. So geht auch Heidegger, wenn er im nächsten Schritt eine Klärung des Wortes „Rhythmus“ anstrebt, auf die Welt griechischer Dichtung zurück. Der Rhythmus verbürgt als die Transzendenz der Sprache (im Sinne bloßer Mitteilung, eines instrumentellen Charakters oder von Denotation) die „Nähe des Unzugangbaren“ und als diese ist er das „den Menschen haltende Verhältnis“¹². Aus diesem Gehaltenwerden erwächst der Aufenthalt des Menschen, sein Wohnen auf der Erde. Gehalten wird der Mensch mithin nicht von einer *arché*, einem letzten metaphysischen Grund (und sei er als ein Gott vorgestellt), auf den er mittels einer Genealogie, d. h. einer Kette lückenloser Ableitung, die seine Verbindung mit dem Ursprung darstellt, zu-

⁹ Vgl. K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, 102–134.

¹⁰ Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 226.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd. 227.

rückbezogen wäre, sondern aus einem Ver-Hältnis (einer Ausgespanntheit¹³), welches nicht mehr auf einen primordialen Einheitspunkt rückführbar ist.¹⁴ Der Mensch hat keinen Halt im Sein, sondern lebt aus einer sprachlichen Erschlossenheit, die sich in der Dichtung einen besonderen Ausdruck im Rhythmus von Bild und Wort gibt. Der Rhythmus ist dabei das Ineinander von Maß und Maßlosigkeit, von Diskretion und Kontinuität und zeigt so die Aufgespanntheit, die der Mensch *ist*. Dieses Motiv führt Heidegger in dem ebenfalls aus derselben Zeit stammenden Text „Das Wohnen des Menschen“ aus.¹⁵ Heidegger bezieht sich hier auf Hölderlins Prosa-text „In lieblicher Bläue“, wo – in Prosa – das bekannte Wort vom dichterischen Aufenthalt des Menschen zu lesen ist: „Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde.“ Umgeben wird jenes Wort von der Frage nach dem Maß: „Gibt es auf Erden ein Maß? Es gibt keines.“¹⁶ Bestimmend, so Heidegger, sei für den Menschen des heutigen Weltalters, dass er, entgegen dem Wort Hölderlins, dass es auf der Erde kein Maß gebe, sein Maß aus dem errechenbaren Quantum nehme. Dieser Weltumgang, der nicht vom Rhythmus der Dichtung durchstimmt ist, schlägt in seiner vergegenständlichenden Tendenz auf den Menschen selbst zurück und reißt ihn ins Maßlose fort, was sich wohl am deutlichsten in der unumschränkten Herrschaft quantifizierter chronologischer Zeit zeigt. Während der Rhythmus der Dichtung den Menschen aufgespannt sieht zwischen Maß und Maßlosigkeit und ihm dadurch ein Wohnen ermöglicht, gibt der Weltumgang des technologischen Weltalters den Menschen der Zerrissenheit des mechanischen Maßes des Quantums preis, das keine innere Einheit kennt und in die Maßlosigkeit im Sinne schlechter, sich rasend perpetuierender Unendlichkeit umschlägt. Erst ein Maßnehmen an der Maßgabe der Himmlischen ermögli- che ein Sagen der Dichter, das den Sterblichen den Aufenthalt in einer (auf Zukunft jenseits der sich ins Unendliche perpetuierenden Zeit hin) offenen Gegend gewährt und damit ihre Unverfügbarkeit, Verletzlichkeit und Gefährdetheit zur Sprache bringen kann, was durch das alles bestimmende quantifizierende Maß beständig verschleiert wird. Heidegger bleibt nun aber nicht bei dieser kritischen Bestimmung unseres Zeitalters stehen. Eingedenk Hölderlins gelte es, den undichterischen Aufenthalt des Menschen heutigen Weltalters zu denken und gerade darin das Dichterische zu erkennen. Heidegger gelangt mithin nicht zu einer schroffen Gegenüberstellung eines wesentlichen, dichterischen und eines unwesentlichen, undichterischen Weltaufenthalts, sondern möchte öffnen für die

¹³ Vgl. dazu etwa *H.-D. Bahr*, *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, Tübingen 2008, 103–110.

¹⁴ Eine großartige Darstellung der Bedeutung genealogischer Rückbindungen an einen Ursprung gibt *K. Heinrich*, *Parmenides und Jona*. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Basel/Frankfurt am Main ³1982.

¹⁵ Vgl. *Heidegger*, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 213–220.

¹⁶ *F. Hölderlin*, *In lieblicher Bläue ...*, zitiert nach: *Schmidt* (Hg.), *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Gedichte*, 479.

Erfahrung eines Entzugs, der sich im Denken des Undichterischen zeigen soll. Heidegger spricht nicht vom Wechsel einer Identität, das heißt eines Weltumgangs, zur anderen, was selbst wieder ein zufälliger Akt der Wahl bliebe. Erst aus der Erfahrung des Entzugs kann sich ein anderer Weltumgang anzeigen, sonst blieben wir immer bei technischen Konstrukten. Der Entzug sei „das Dichterische im Undichterischen“¹⁷. „Der Fehl heiliger Namen“ fragt nun genau nach jenem Entzug und hält sich an eine dichterische Sprache, verbleibt aber im undichterischen Weltalter und ist nicht schon Einstimmen in den dichterischen Gestus. „*Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch / verhüllt.*“¹⁸ Es bleibt die Frage, ob Heidegger davon ausgeht, dass einmal Denken selbst dichterischen Charakter annehmen könnte, jenseits der Alternative von Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit.

2. Offenheit der Sprache?

Der Titel eines Textes stimmt seinen Grundton an. Er vermag die dann folgenden Überlegungen in einem Wort zu sammeln, ihnen eine bestimmte Richtung zu geben oder sie in eine Spannung zu versetzen, indem er zum diskreten Gegenpol der kontinuierlichen Entwicklung eines Textes wird. In welches Wort sammelt Heidegger seine rekapitulierenden Überlegungen? Der Titel des Textes lautet:

DER FEHL
HEILIGER NAMEN

Am Ende seines Denkwegs, der durch so viele Werke der Philosophie und Dichtung geschritten ist, bezieht sich Heidegger nicht auf Erreichtes und zur Klärung Gebrachtes, sondern auf die Erfahrung eines Fehlens. Unter diesem Vorzeichen steht Heideggers später Text. Welchen Charakter hat jenes Fehlen? Nicht dass Heidegger rückschauend beklagt, er habe wesentliche Fokuspunkte abendländischen Denkens ausgelassen – von den Vorsokratikern bis zur Reflexion über das technologische Weltalter, von der Einkehr bei den Dichtern bis zur Begegnung mit fernöstlichem Denken reicht der beeindruckende Bogen seiner Besinnung. Es ist ein Fehlen, das nicht in der Erinnerung an Geleistetes zutage tritt, sondern das sich *in* der Er-innerung selbst auftut und wohl um so deutlicher wird, je tiefer das Andenken und die Besinnung in die Geschichte zurückgehen (vom technologischen Weltalter über die Geschichte der Neuzeit bis zur Antike).

Der Titel vom Fehl heiliger Namen kann zunächst in einer zweifachen Weise gehört werden: Er meint das Ausbleiben heiliger Namen als Kennzeichen der Zeit des technologischen Weltalters. Die Erfahrung dieses Fehlens

¹⁷ Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 220.

¹⁸ Ebd. 84 (Hervorhebung von Heidegger).

lässt sich nicht auf ein Etwas, auf diesen oder jenen Gegenstand lokalisieren; sie deutet auf ein Fehlen in der Sprache. Doch es sind nicht einfach Wörter für das Heilige, die der Sprache abgehen, es geht nicht bloß um fehlende Bezeichnungen, die sich einführen ließen, um allenfalls auftretende Lücken der Sprache zu schließen. Ein Nennen des Heiligen bleibt aus. Diese Erfahrung eines Fehlens ist nicht partikulär, sonst ließe sie sich ausgleichen; sie hat fundamentalen Charakter. Auch Heideggers Rückgang zu den Urworten der Vorsokratiker, zu den Worten der großen Dichter und das Gespräch mit den fernöstlichen Traditionen vermag hier keine Abhilfe zu schaffen. Ragt dieses Fehlen tiefer in unsere Sprache, als dass es sich durch jene Form der Erinnerung ausgleichen ließe? Wenn es keine Erzählungen und Worte mehr gäbe, die das Heilige in unserer Zeit zu nennen vermögen, würde unserer Sprache dann etwas fehlen – wäre sie schlichtweg unvollständig?

Der Genitiv birgt aber noch eine andere Lesart. Er spricht von jenem Fehl, der in den heiligen Namen selbst waltet und mithin nicht zufällig ist, sondern aus ihrem Innern selbst uns begegnet. Heilige Namen verweisen auf eine Unverfügbarkeit, die in keinen Rahmen mehr zu bringen ist, sich jeglicher Funktionalisierung entzieht und nicht mehr „etwas“ bezeichnet. Sie wären dann nicht Abschluss der Sprache, indem sie als Wort, um das Höchste zu bezeichnen, gleichsam die Vollständigkeit der Sprache gewährleisten, sondern, indem sie konstitutiv von einem Fehlen sprechen, Chiffre für deren Offenheit. Heilige Namen wären dann nicht die Positivierung eines letzten Geheimnisses, sondern gerade der Verweis auf eine Bildlosigkeit, die inmitten der Sprache selbst auftritt, wo die Namen nicht mehr bildhaft etwas (re)präsentieren, sondern lediglich eine Abwesenheit zu schützen vermögen. Sprache erschiene nicht als Instrument vollständiger Beschreibung und damit Bemächtigung der Welt, sondern als Entzug. Sie wäre Verweis auf Re-alität, im Sinne einer nicht mehr in einen Rahmen zu bringenden Andersheit und Unverfügbarkeit der Welt. Diese Andersheit als Re-alität der Welt bedeutete entgegen ihrer Fiktionalisierungen, die immer eine Form der Bemächtigung der Welt darstellen, weil sie sie in einem geschlossenen System vermeinen abbilden zu können, erst ihre Anwesenheit. In diesem Sinne gälte Heideggers Satz: „Abwesen entbirgt Anwesen“¹⁹.

Beide Weisen, das Wort vom Fehl heiliger Namen zu hören, müssen zusammengehalten werden. In den heiligen Namen waltet selbst eine Abwesenheit, ein Fehlen, eine Bildlosigkeit, die zum Verweis auf die Offenheit der Sprache wird. Diese gilt es zu schützen, um einer fortschreitenden Funktionalisierung und Fiktionalisierung der Welt zu widerstehen, welche die Welt durch eine geschlossene Sprache, Intellektualität etc. meint, ersetzen und beherrschen zu können. Wenn die Erzählungen, die um heilige Namen wissen und diese zur Sprache bringen, gänzlich verstummen, fehlt eine

¹⁹ Ebd. 183.

Tradition, die sich im Bekenntnis der heiligen Namen auch für die Unverfügbarkeit der Welt und des Anderen in Anspruch nehmen lässt. Jenes Waltens eines Entzugs in den heiligen Namen kann aber nur vor dem Hintergrund des technologischen Weltalters, dem die heiligen Namen zusehends abhandenkommen, gehört werden. Kann die Abwesenheit der heiligen Namen, wenn sie gedacht wird, selbst noch einmal zum Verweis auf den in ihnen waltenden Entzug werden und somit auch zu deren vertieftem Verständnis führen?

Diese Fragen lassen sich nicht unmittelbar beantworten. Dies sagt uns schon der Titel, denn er deutet als Anspielung und freies Zitat auf ein Wort Hölderlins zurück. Er weist uns an, auf jenen Dichter zu hören und „den Horizont auf[zunehmen, bei dem er selbst angekommen“²⁰ war – die Welt der entflohenen Götter, der Trennung einer göttlichen und menschlichen Sphäre, in der die heiligen Namen fehlen.

3. Bekenntnis, Frage und Dank

Heideggers Text beginnt mit dem Verweis auf ein Bekenntnis, das eine eigentümliche Struktur aufweist. Das Bekenntnis ist nicht in eigenem Namen gesagt, sondern als Zitat. Was jedoch der Dichter Hölderlin in seiner Ode „Dichterberuf“ ausspricht, trägt nicht unmittelbar den Charakter eines Bekenntnisses, sondern wird erst aus der Distanz durch Heideggers Interpretation als solches kenntlich. Ein Wort ohne Pathos gesprochen und des eigenen Sagen-Wollens sich enthaltend wird zum Bekenntnis und eröffnet den Text.

In der vorletzten Strophe seiner Ode
„Dichterberuf“ bekennt Hölderlin:

„Und gern gesellt, damit verstehen sie
Helfen, zu anderen sich ein Dichter.“

Wer sind diese „anderen“? Sind es andere Dichter?
Sind es solche, die auf eine andere Weise als die
Dichter sagen? Vielleicht denkende? Sie sollen
„verstehen helfen“. Was heißt hier verstehen?
Wie kann hier Hilfe gebracht werden? Vor
allem – was gilt es hier zu verstehen?

Hölderlins Wort, oder gar Jenes, was den Dichter
allem zuvor und unablässig in sein Sagen
nötigt?

Fragen über Fragen, in die erst Klarheit
kommt, wenn wir
aufmerksam hören

...

²⁰ Ebd. 225.

Heidegger verdankt Hölderlin das erste Wort. Die genaue Angabe des Ortes dieses Verses, die noch vor dem eigentlichen Zitat steht, streicht heraus, dass es sich nicht bloß um eine irgendwo aufgefundene Beschreibung der Gestalt des Dichters handelt. Die Herkunft des Wortes ist entscheidend, ist es doch von Hölderlin, von dem Heidegger an anderer Stelle sagt, er habe in dem Bemühen gedichtet, den Beruf des Dichters eigens zu sagen. Was sagt Hölderlins Wort?

Es ist ein Wort, das eine Not anzeigt; ein Wort auch von Geselligkeit und Gemeinschaft, vom Gast, der sich anderen gern zugesellt. Wie der Gastgeber dem Gast das erste Wort überlässt, so Heidegger dem Dichter. Dieser spricht davon, dass er die Nähe anderer suche, auf dass sie verstehen helfen. Doch wer können diese anderen sein? Dies ist die erste der vielen von Heidegger in der Folge gestellten Fragen. Es ist die grundlegende Frage nach einer Gemeinschaft, die ein Band gemeinsamen Verstehens ermöglichen könnte, wo die Erinnerung einer Gesellschaft, die mit früheren Zeiten verbindet, zu zerfallen droht. Zuerst sieht Heidegger den Dichter nur in der Gemeinschaft mit anderen Dichtern, um diese Geschlossenheit in der nächsten Frage auszuweiten hin auf jene, „die auf eine andere Weise [...] sagen“. Heidegger mutmaßt, es seien vielleicht denkende; der Blick wendet sich auf eine von der dichterischen unterschiedene Gestalt der Sprache. Wo die Welt der Dichtung und der Denkenden in sich geschlossen bleibt und sich nicht der Übersetzung stellt, gelangt sie in kein Verstehen. Was Heidegger als Bekenntnis Hölderlins ausspricht, ist eine fundamentale gegenseitige Verwiesenheit von Dichter und Denker, wie sie der Text bereits durch seine Gestalt in einem Zwischen von Prosa und Dichtung evoziert. Aus dieser gegenseitigen Verwiesenheit spricht der gesamte folgende Text.

Geht es um ein Verstehen dessen, was im Titel von Heideggers Text sammelt ist, kann es keinen unmittelbareren Einfall in die Thematik geben. Jeder selbstmächtig gesetzte Anfang und jedes erste Wort in eigenem Namen wären in der Anmaßung gesprochen, wir würden über einen Standpunkt (und eine Sprache) verfügen, um die Frage nach den heiligen Namen und deren Fehl zu bewältigen. Überhaupt erst *aus* dem Versuch einer Übersetzung in eine andere Weise des Sagens und in der Begegnung mit einer anderen Sprachgestalt lässt sich etwas zum Ausdruck bringen, das den Horizont des eigenen (sich nicht zuletzt sprachlich manifestierenden) Geltungsanspruches übersteigen kann.

Alles, was Heidegger selbst zunächst auszusprechen vermag, sind Fragen. Hölderlins Bekenntnis hat Heidegger in einen Raum des Fragens gebracht, ihm ein Fragen ermöglicht. Richtet sich das intentionale Fragen zu Beginn noch auf einzelne Wörter des kurzen Verses, so erfährt es schließlich selbst eine Fraglichkeit und Befremdlichkeit. Es verklingt in die Worte: Fragen über Fragen ..., ohne in eine Antwort überzugehen. Darin zeigt sich ein wichtiges Motiv von Heideggers spätesten Texten.

Diese verzichten, wenn mein Eindruck nicht trägt, zunehmend auf jene sprachlichen Verdrehungen²¹, die Heideggers Schriften ab den dreißiger Jahren durchziehen und dem unablässigen Bemühen geschuldet sind, eine Unverfügbarkeit zu sagen, die am Rande des Sagbaren liegt: „Seyn“, das durchkreuzte Sein, „Ex-istenz“, „Es gibt“ ... Vermochten diese Verdrehungen einen konstruierten Gestus wohl nicht gänzlich abzulegen und standen damit immer noch unter einem (sprachlich vermittelten) Geltungsanspruch, so gehen Heideggers späteste Texte die mühsam langen Wege in das immer Einfachere und eine zunehmende Armut.²² Seltener findet sich „Seyn“²³, das durchkreuzte „Sein“ tritt nicht mehr auf. Dagegen taucht mehrmals die Formulierung auf, dass das Fragen selbst immer fragender werden müsse, so etwa im Gespräch mit Fridolin Wipplinger. Was Heidegger damit Wipplinger bei seinem letzten Besuch sagte, galt wohl auch für ihn selbst.²⁴ Anlässlich eines Kolloquiums über Naturwissenschaft und Technik adressiert er dieses Wort dann sogar als Gruß:

Die Frage, mit der ich sie grüße, ist die einzige, die ich bis zu dieser Stunde immer fragender zu fragen versuche. Man kennt sie unter dem Titel ‚die Seinsfrage‘.²⁵

Eine Befremdlichkeit tritt in Heideggers je neuer Annäherung an eine am Rande der Sagbarkeit liegende Unverfügbarkeit selbst hervor und äußert sich als ein Fragen, das nicht mehr auf ein bestimmtes Ziel und eine Beantwortung verweist, sondern in den Gestus des Fragens einzuschwingen hat, dem der Anspruch auf Bewältigung der Welt verloren geht. Waren in all den Sprachverdrehungen die Intentionalität des Aussagens und ein damit verbundener Geltungsanspruch noch maßgeblich? Waren all die Fragen Heideggers vielleicht noch zu sehr in eigenem Namen gestellt? Wie kann hier Hilfe gebracht werden? Heidegger lenkt den Blick auf die Gemeinschaft der Dichter und Denker.

Die Gemeinschaft der Dichter und Denkenden steht ganz unter dem Titel des Helfens; dieses Wort steht in der zweiten Zeile des Hölderlin-Zitats an der Spitze. Diesem Helfen, das hier von einer Reihe von Fragen begleitet wird, korrespondiert der Dank, dem Heidegger im kurzen Wort „*Stiftender* ...“, einem der letzten veröffentlichten Texte, eine fundamentale Bedeutung zuspricht. Der Dank geht über das Wort der Dichter und den Weg der Denkenden hinaus und ermöglicht eine Gemeinschaft, die ursprünglicher ist als ein Verstehen, das heißt aus der ein Verstehen erwachsen kann. Im Dank zeigt sich eine Unverfügbarkeit, ein Voraus, das reflexiv oder vorstellend nicht mehr eingeholt zu werden vermag – ein Verdankt-Sein.

²¹ Vgl. *M. Flatscher*, Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein, Freiburg i. Br. 2011.

²² Vgl. *Heidegger*, Aus der Erfahrung des Denkens, 223.

²³ „Seyn“ findet sich etwa noch in: *Heidegger*, Aus der Erfahrung des Denkens, 241.

²⁴ Vgl. *Heidegger*, Aus der Erfahrung des Denkens, 237–239.

²⁵ *M. Heidegger*, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (= GA 16). Frankfurt am Main 2002, 747.

Stiftender ...
 Stiftender als Dichten,
 gründender auch als Denken,
 bleibt der Dank.
 Die zu danken vermögen,
 bringt er zurück vor
 die Gegenwart des Unzugangbaren,
 der wir Sterbliche
 anfänglich ge-eignet sind.²⁶

Im Dank begegnen einander noch vor dem Wort der Dichter und den Wegen, auf denen die Denker gehen, der / das Unzugangbare und die Sterblichen (wobei der Genitiv an dieser Stelle offen lässt, ob mit dem Unzugangbaren eine personale Dimension verbunden ist). Im Danken können der Anspruch und das Ideal von Stiftung, Gründung und Begründung aufgegeben werden, sodass wir hellhörig auf ein Verdankt-Sein werden und eine Gegenwart, die den Charakter eines Geschenkes hat. Der Dank strebt niemals nach dem ersten Wort, er verweist auf ein Voraus, welches erst jeden Beginn zu gewähren vermag, dem wir „anfänglich ge-eignet“ sind. Diese Struktur eines Voraus, die zurückbringt auf eine Gegenwart, der wir Sterblichen ge-eignet sind, muss hellhörig werden lassen – entspricht sie doch der Bewegung des Seins zum Tode als einem Vorlaufen, das erst auf die Gegenwart zurückkommen lässt. Wir sind einer Gegenwart des Unzugangbaren ge-eignet, die sich aus dem Dank erschließt. Heidegger hat damit dem Sein zum Tode eine Bedeutung gegeben.

Fragend und im Hören auf Hölderlin hat sich für Heidegger ein Raum der Geselligkeit und Freundschaft von Dichtern und Denkenden, ein Raum des Helfens und des Dankes eröffnet, der um das Bemühen, zu verstehen, kreist. Was hier verstehen bedeuten kann und um welche Art des Zugangs es gehen kann, bleibt vorerst ungewiss. Gerade um diesen Zugang, um einen bestimmten Blick, wird es zu tun sein. Zunächst verweilt Heidegger jedoch bei der Frage, was es hier zu verstehen gilt.

Hölderlins Wort, oder gar Jenes, was den Dichter
 allem zuvor und unablässig in sein Sagen
 nötigt?

Am Beginn einer neuen Strophe gibt Heidegger eine schnelle Antwort: „Hölderlins Wort“, um diese dann auf eine grundlegendere Ebene zu führen. Um das, was Hölderlin, den Dichter des Dichtens, ins dichterische Sagen nötigt, scheint es zu gehen. Heidegger möchte nicht aus Hölderlins Dichtung gleichsam philosophische Lehren gewinnen und sie in Prosa übersetzen, sondern sich in ein Fragen hineinnehmen lassen. Worauf ist Hölderlins Dichtung selbst Antwort? Dies nennt Heidegger vorsichtig, und um es nicht verfrüht einer Deutung zuzuführen, mit einem Ferne wahren, sich jedem unmittelbaren Zeigen des „Dieses“ enthaltenden „Jenem“ –

²⁶ Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 242.

geschrieben mit großem Anfangsbuchstaben. Entleert jeder bildhaften Vergegenständlichung und Nähe, hält der große Anfangsbuchstabe eine Erinnerung an eine personhafte Dimension der Anrede, des Sich-Adressierens fest.

4. Sichtsagenlassen

Jenes Verdankt-Sein, dem sich Dichter und Denkende verpflichtet fühlen, findet in einem nachdenksamen Hören seinen Ausdruck, was Heidegger auch am Beginn eines späten, René Char gewidmeten Textes mit dem Titel „Dank“ in großer Prägnanz und Schlichtheit zum Ausdruck bringt: „Sich-verdanken: Sichtsagenlassen“²⁷. Lesen wir nun den nächsten Abschnitt von Heideggers Text:

Fragen über Fragen, in die erst Klarheit
kommt, wenn wir
nachdenksam hören
Hölderlins Wort,
weitvorausblickendes:
Herrschaft und Gemächte der Titanen.

Die Titanen
„Nicht ist es aber
Die Zeit. Noch sind sie
Unangebunden. Göttliches trifft untheilnehmende
nicht.“

Was den Dichter in das Sagen nötigt, ist eine
Not. Sie verbirgt sich im Ausbleiben des An-
wesens des Göttlichen.

Heideggers Text hat seinen Ausgang von einem Bekenntnis genommen, das er Hölderlin verdankt, das er sich mithin hat sagen lassen, das gleichsam nur in der Wiederholung ausgesprochen werden konnte. Als die vielen davon angestoßenen Fragen in das „Fragen über Fragen“ verklingen und der Fortgang des Textes nicht aus sich selbst gewährleistet scheint, verweist Heidegger erneut auf ein Wort Hölderlins und bestimmt unser Auffassen dessen als ein nachdenksames Hören. Mit einem „wir“ nimmt er Leserin und Leser mit auf die mit Hölderlin betretenen „leichtgebauten Brücken“²⁸, an die er sich nun auch fortan halten möchte. Jenes Wort, das Klarheit in die Fragen bringen kann, vermag er nicht selbst auszusprechen, sondern muss es sich sagen lassen. Dass das Fragen selbst immer fragender werden müsse, bedeutet mithin nicht, aus sich heraus bloß immer neue Fragen zu stellen, sondern aufmerksam zu hören – ein Wort, das sich in seiner Fremdheit unserem Weltumgang nicht schon immer eingefügt hat, sondern an dem ein

²⁷ Ebd. 224.

²⁸ *F. Hölderlin*, Patmos. V 8, zitiert nach: *Schmidt* (Hg.), Friedrich Hölderlin. Sämtliche Gedichte, Frankfurt am Main 2005, 350.

Nachdenken erwächst und das den Raum für eine Besinnung eröffnen kann, die Klarheit bringt.

Hölderlins Wort trägt den Titel „Die Titanen“. So zitiert Heidegger das Wort auch, verwandelt aber dessen Titel in seiner Ankündigung, wo er es ein „weitvorausblickendes“ nennt, zu „Herrschaft und Gemächte der Titanen“. Gemächt steht, der Bibelübersetzung Luthers und Bubers / Rosenzweigs folgend, für das von Menschen selbstmächtig gemachte Widergöttliche, das vom Hören auf das Wort entfremdet.²⁹ Gemachte Götterbilder (Gemächte) nehmen die offen gehaltene Stelle des Fehls heiliger Namen ein und verbergen diesen. Vor Augen gestellt wird damit die Geschlossenheit eines Systems und die darin waltende maßlose Tendenz, die Herrschaft über alles Sein auszuweiten.

Nicht in dem, *was* Hölderlin in seinem Fragment bespricht, ist dieses für Heidegger aufzunehmen, sondern – wie die eigentümliche Fassung des Titels anzeigt – als eine ganz bestimmte Welterfahrung, der Hölderlin eine Sprache verleiht. Die Erweiterung des Titels von „Die Titanen“ zu „Herrschaft und Gemächte der Titanen“ und die Weite des Blicks, die Heidegger in diesem kurzen Wort zu vernehmen meint, wenn er es ein weitvorausblickendes nennt, sprechen Hölderlins Wort einen Blick in unsere Zeit des technologischen Weltalters zu: Darin zeige sich, so scheint Heidegger zu vermuten, heute eine maßlose Tendenz, alles Sein zu vereinnahmen. Diesen Blick aufzufangen und zu verstehen (helfen), ist Aufgabe des Denkers.

Besonders hervorgehoben wird dieser Blick, wenn Heidegger dem Wort weitvorausblickend zugesteht, eine ganze Zeile für sich allein zu umspannen. Die fortschreitende Konzentrierung, welche der Text nach dem Resümee „Fragen über Fragen, in die erst Klarheit“, durch Zeilen, die sich aus immer weniger Wörtern zusammensetzen, erfährt, mündet schließlich in dieses einzelne Wort und gibt dann Raum für den Titel „Herrschaft und Gemächte der Titanen“ frei. Was will das Wort von den Titanen sagen? Jochen Schmidt sagt in seinem Kommentar zu diesem Fragment:

Die Aussage des Satzes ‚Noch sind sie / Unangebunden‘ [...] meint im Zusammenhang mit dem folgenden ‚Göttliches trifft unteilnehmende nicht‘ die Menschen, die in der Gegenwart unteilnehmend sind, weil die widergöttlichen Kräfte, deren Mythologisierung die ‚Titanen‘ sind, noch stark und frei – ‚unangebunden‘ – herrschen und damit die Offenheit für das ‚Göttliche‘, wie es in ebenfalls mythologisierender Redeweise heißt, fehlt.³⁰

Unangebunden sind die titanischen Kräfte sich ins Maßlose erstreckend und werden zum alles in sich fassenden Schicksal, das keinen Ausweg bietet. Noch herrscht ihr wüstes Wesen. Sie stehen für einen alles in sich integrierenden, maßlos-ungebundenen Blick jenseits der Zeit. Es fehlt ihnen – un-

²⁹ Vgl. A. *Dunshirn*, Kat-echeten des Seins: Destruktion, Kehre und Gemächt bei Paulus und auch Heidegger, in: *Existential. An international Journal of Philosophy* 20 (2010), 1–18, 16.

³⁰ *Schmidt* (Hg.), Friedrich Hölderlin. Sämtliche Gedichte, 1066.

angebunden – der Rhythmus der Zeit, den die Dichtung in ihrer Sprache entbirgt. Der zeitlos-unteilnehmende Blick und die Zeit und Sprache gewährende Dichtung sind einander entgegengesetzt. Die Unteilnehmenden an der Zeit nehmen Teil am Blick der Titanen, was ihnen den Einblick in jene Not, die den Dichter ins Sagen nötigt, verwehrt. Diese Not ist das Ausbleiben des Anwesens der Götter. Die Unteilnehmenden vermögen diese Not nicht zu sehen, weil das Gemächte der Götterbilder jeden Fehl aufzufüllen und zu verbergen vermag. Wenn es später im Fragment Hölderlins heißt: „Viel offenbaret der Gott“, so ist dies offensichtlich nur mehr in einem „Ausbleiben des Anwesens des Göttlichen“ erfahrbar, das sich jeder unmittelbaren Präsentifizierung entzieht. Heidegger gibt hier eine erste Antwort auf die Frage, was den Dichter in das Sagen nötigt. Sein Nachvollzug der Worte Hölderlins ist bereits ein Versuch, den Blick des Unteilnehmenden aufzugeben und zu einem Teilnehmenden zu werden.

In der letzten Strophe seiner Elegie „Heimkunft“ gelangt dieser Ausbleib in das einfache, alles klärende und gleichwohl geheimnisvolle Wort:

„es fehlen heilige Namen,“.

Die große Gewährnis, die einem Verstehen der Not helfen könnte, wäre der Einblick in das Eigentümliche dieses „Fehls“ durch die Erfahrung seiner Herkunft, die sich vermutlich in einem Vorenthalt des Heiligen verbirgt und ein treffendes Nennen der ihm gemäßen und es selbst lichternden Namen verwehrt.

Aus der Gemeinschaft mit dem Dichter ergibt sich die Frage nach dem Einblick in die Not. Doch bevor Heidegger sich dieser Frage nun selbst jenseits der Bildhaftigkeit des dichterischen Sagens aussetzen kann, muss er noch einen Schritt mit Hölderlin gehen. Die Erfahrung, die sich in „Herrschaft und Gemächte der Titanen“ erst verstreut andeutet, wird nun in einem einfachen Wort zusammengefasst, das erneut eine klärende Bedeutung haben könne. Wenn Heidegger dieses klärende Wort gleichwohl ein geheimnisvolles nennt, drückt er aus, dass es sich jeder unmittelbaren Aufschlüsselung oder Entdeckung seiner Bedeutung sperrt und Klärung erst auf einem Weg des Denkens bringt, der dieses Wort nicht mehr bildhaft zu füllen versucht, sondern dem Verlust nachdenkt, der in ihm nachhallt. Wir gelangen vor eine Dichtung, die nicht Dichtung über etwas (über den Fehl heiliger Namen) ist, sondern die als Dichtung Ausdruck dessen ist, was sie in jenes einfache Wort bringt. Darin liegt der alles klärende Gestus. Heidegger sieht in diesem Wort die Versammlung der gesamten Welterfahrung.

Das Wort des Dichters ist nicht das erlösende Wort, es kann aber etwas sagen, zeigen, was jenem Fehl eine Sprache gibt. Bis hierher hat Heidegger sich auf seinem Weg von Hölderlin begleiten lassen – er kann nun die Frage nach dem Fehl heiliger Namen nachsprechen und damit auch nachdenkend

stellen. Drückt Hölderlin das Fehlen heiliger Namen verbal aus, so tut dies Heidegger, wie schon der Titel seines Textes sagt, in einer Substantivierung, um ihm die Doppeldeutigkeit einer Genitivkonstruktion, gleichsam eine dialektische Spannung, zu verleihen. Dieser Übergang zur Substantivierung deutet sich noch in den Anführungszeichen, die das Wort Fehll umschließen, an. Die Verwendung des kaum geläufigen Fehll scheint erneut ein Bezug auf Hölderlin zu sein, der am Ende seiner Ode „Dichterberuf“ vom „Fehll Gottes“ spricht:

Furchtlos bleibt aber, so er es muss, der Mann
Einsam vor Gott, es schützt die Einfalt ihn,
Und keiner Waffen brauchts und keiner
Listen, so lange, bis Gottes Fehll hilft.

Diese Strophe schließt direkt an das von Heidegger zitierte Wort über die Gemeinschaft von Dichtern und Denkenden an. Der Fehll Gottes erscheint hier als Verlust und vermag dennoch auf ein Moment der Hilfe zu verweisen, steht also ebenso in besagter Dialektik. Das Wort vom Fehll Gottes greift Heidegger früher immer wieder auf³¹, und es hat auch in der Rezeption Widerhall gefunden. Heidegger, der Denkende, spricht es hier, in jenem späten Text, nicht mehr unmittelbar aus. Subtiler lässt er Hölderlin vom Fehlen heiliger Namen reden, was in noch deutlicherer Weise das Auseinanderbrechen einer göttlichen und menschlichen Sphäre zum Ausdruck bringt, dem Hölderlin selbst eine Sprache geben wollte. Vielleicht muss das Wort vom Fehll Gottes fortan dem Dichter in der bildhaften Sprache und dem Theologen in der Treue zur Erzählung der Schrift vorbehalten bleiben. Für den Denkenden gilt es, nach der Struktur zu fragen, die jenem Fehll innewohnt.

Die im Titel des Textes angesprochene Thematik ist nun erreicht, die bisherigen Überlegungen scheinen zu einem bloßen Vorweg herabgestuft. Doch Heidegger erinnert sofort daran, dass die Frage, der er sich aussetzen muss, die nach einem „Verstehen der Not“ und nicht unmittelbar die Gottesfrage ist. Die uns von den ersten Strophen an begleitende Frage taucht erneut auf und ist keineswegs zurückgelassen. Sie bedarf des Einblicks in das Eigentümliche des Fehlls, dessen Betrachtung nicht Selbstzweck ist. Die Not hat sich vorher in dem mit großem Anfangsbuchstaben geschriebenen „Jenes“ zusammengefasst, das nun eine konkretere Bestimmung erhalten hat – freilich kaum mehr als eine Richtung der Fragestellung. Eines scheint an dieser Stelle jedoch klar zu werden: Heidegger geht es um das Verstehen jener Not. Er ist weder Dichter noch Theologe, wenn der Dichter aus der Erfahrung der Not ins dichterische Sagen genötigt ist und der Theologe darauf verpflichtet ist, in Treue zur Schrift die Gottesfrage, also die Frage nach den heiligen Namen (und nach deren Fehll), zu stellen. Was Heidegger als dem Denken Verpflicht-

³¹ M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt am Main ⁸2003, 248; ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 28; ders., Vorträge und Aufsätze, Stuttgart ¹⁰2004, 183.

teter erfragen möchte, ist jene Not. Dies führt ihn nahe an die dichterische Sprache und vor die Frage nach den heiligen Namen.

Freilich ist, ähnlich dem Denker, eine unmittelbare Thematisierung der Gottesfrage im Bild oder Wort auch dem Dichter und dem Theologen nicht möglich. Der Unterschied der Zugangsweisen scheint vielmehr darin zu liegen, dass der Dichter dem Sagen in der Sprache verpflichtet ist, der Denker dem Fragen nach einem allgemeinen geistigen Gehalt, der Theologe einer bestimmten Erzählung.

Die Frage nach jener Not ist für Heidegger von größter Bedeutung. Was klingt in diesem Wort nach? Es ist die Übersetzung des griechischen *thlipsis*, auf das sich Heidegger schon in seinen frühen Vorlesungen zu den Thessalonicherbriefen bezieht:

Die Erwartung der *parousia* des Herrn ist entscheidend. [...] Das Erfahren ist eine absolute Bedrängnis (*thlipsis*), die zum Leben der Christen selbst gehört. Das Annehmen (*dechesthai*) ist ein Sich-hinein-Stellen in die Not. Diese Bedrängnis ist ein Grundcharakteristikum, sie ist eine absolute Bekümmernis im Horizont der *parousia*, der endzeitlichen Wiederkunft.³²

Die Erwartung der Wiederkunft, die Heidegger in diesen Vorlesungen als eine authentische Weise, die Zeitlichkeit zu leben³³, ansieht, stellt in eine Not, weil sie kein Wissen über Wann und Wie der *parousia* zu bieten vermag, sondern jede Positivierung des kardinalen Bezugspunkt und jede Objektivierung des Lebenszusammenhangs als eines von außen beobachtbaren und distanzierbaren destruiert. Der Erfahrung der Not entspricht die Aufforderung des Apostels Paulus, wach und nüchtern zu sein.

Wenn es in „Der Fehl heiliger Namen“ heißt „Was den Dichter in das Sagen nötigt, ist eine / Not. Sie verbirgt sich im Ausbleiben des An-/wesens des Göttlichen“, so zeigt sich darin eine der Erwartung der *parousia* ganz ähnliche zeitliche Struktur. Heidegger weist in den Vorlesungen darauf hin, dass sich die Bedeutung des griechischen Terminus *parousia* mit der christlichen Verwendung ändert, weil er die Erwartung des Wiederscheins Christi meint, dieses sich aber nicht mehr als ein bestimmter Punkt auf einer Zeitlinie verorten lässt, es mithin die „Gestalt“ eines Ausbleibens hat. Ausbleiben und Anwesen folgen nicht zeitlich aufeinander, wechseln einander nicht ab. Der in der *parousia* erwartete Christus ist der, der in seinem Ausbleiben nicht aufgehört hat, nicht zum Anwesen zu gelangen. Christliche Existenz ist notwendig Zwischenexistenz; sie steht in der dialektischen Spannung von Ausbleiben und Anwesen Christi und ist damit dem Ort des Dichters nicht unähnlich. Heidegger greift in seinem späten Text mit der Frage nach der Not und der Verschränkung von Ausbleiben und Anwesen Motive auf, die er in seinen frühesten Arbeiten als

³² M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (= GA 60), Frankfurt am Main 1995; 97 f.

³³ Vgl. ebd. 104.

christliche Erfahrung zu entwickeln versucht hat. Später stellt er freilich die Frage nicht mehr, ob die Not, die er im Sagen der Dichter vernimmt und deren allgemeinen Gehalt er zu deuten versucht, genuines Moment der christlichen Erzählung selbst ist. Aber dies wäre die Aufgabe des Theologen, wenn er sich gerne zu den anderen, zum Dichter und Denkenden gesellt.

Dass es nicht allein um ein Vergessen heiliger Namen zu tun ist, die dann fehlen, wird an dieser Stelle deutlich. Es geht um ein Verstehen der Not durch den Einblick in das Eigentümliche dieses Fehls, den es nicht als ein Bedauern zu konstatieren gilt, sondern der gedacht werden soll. Dieses Denken bestimmt Heidegger aber nicht mehr als Reflexion, sondern als Einblick. Diesem Blick muss ein Aufgang, eine Lichtung, vorausgehen, die nicht Produkt der Reflexion des Bewusstseins ist. So spricht Heidegger hier von der Erfahrung einer Herkunft, der er nicht schon eine Beschreibung geben kann. Der Absatz bleibt fast gänzlich im Konjunktiv und im Gestus der Vermutung, er vermag nur eine Richtung der Herkunft anzuzeigen. Heidegger sagt darüber zweierlei: Sie verbirgt sich vermutlich in einem Vorenthalt des Heiligen und sie verwehrt das treffende Nennen der Namen des Heiligen. Keine Antwort gibt er auf die Frage, was dieses Heilige sei, das das ihm gemäße und es selbst lichtende Nennen seiner Namen verberge. Heidegger möchte Einblick nehmen in das Eigentümliche des Fehls, das heißt, dessen Struktur, nicht aber den Rückgang auf eine arché, einen primordialen Ausgangspunkt, beschreiben. Das Denken muss im Bedenken des Ausbleiben-Anwesens die Bildlosigkeit wahren und nicht schon in Vorstellungen oder (Spiegel)Bilder der Reflexion fallen, wenn Reflexionstätigkeit ein Sich-Einschreiben in die Welt meint und diese zum eigenen Spiegelbild werden lässt. Über ein Sich-Lichten des Heiligen, über einen Aufgang jenseits von Bildlosigkeit und Bildhaftigkeit, kann an dieser Stelle thetisch nichts weiter gesagt werden. Das Heilige ist weder durch Synonyme noch durch Definitionen zu nennen. Jedes weitere Wort bedarf erst eines langen Weges des Erfahrens, der einen Verlust unmittelbaren Verstehen-Wollens bedeutet, worauf die Worte „Fehl“, „Vorenthalt“, „verbergen“ und „verwehren“ hinweisen. Verlust meint allerdings kein willentliches Verzichten, weil dieses nie ein Verlassen der Intentionalität wäre, sondern mir gewährt sein muss. Um den nicht herstellbaren ereignishaften Charakter jenes Gewährns herauszustellen, spricht Heidegger in Analogie zu Wörtern wie Bekenntnis, Zeugnis und Ereignis von einer großen Gewährnis, die den Einblick in das Eigentümliche des Fehls durch die Erfahrung seiner Herkunft freigeben könnte. Die Bildung des sonst kaum belegten Wortes mittels des abstrahierenden Suffixes -nis zeigt an, dass es dabei um einen Vorgang des Denkens des allgemeinen Gehaltes jener Struktur, der sich einem zuspricht, geht, nicht um ein zufälliges Ergriffenwerden.

5. Denken des technologischen Weltalters – Erfahrung der Gegenwart

Im folgenden Absatz gibt Heidegger eine konkretere Deutung jener Gewährnis, die Einblick geben und damit ein Verstehen der Not gewähren solle. Heidegger spricht nicht vom Einbruch einer Diskontinuität, der unerwarteten Einblick ermöglichen könnte, sondern schlicht von einer Gewährnis, die ein zu Denkendes freigibt. Es geht nicht um das Pathos (oder die Illusion) eines neues Denkens, sondern um den Weg, den ein sachgerechtes Denken einschlagen müsste. Nicht (mehr) im epochal Umstürzenden, meint Heidegger, sei jener Weg und jenes Erfahren zu finden, sondern – teilnehmend – in der Besinnung auf den Weltumgang der Zeit, wie sich schon im Hölderlin-Wort „Göttliches trifft untheilnehmende / nicht“ angedeutet hat.

Vermöchte das technologische Weltalter die es bestimmende Macht der Gestellnis zu erfahren, und zwar dergestalt, dass sich zeigte, wie – nämlich auf eine verstellte Weise – der „Fehl“ in ihr waltet, dann wäre dem Dasein des Menschen die Gegend des Rettenden als offene zur Teilnahme zugeteilt. Aber kennen wir schon das Wegfeld solchen Erfahrens? Wissen wir auf eine zureichende Weise das Eigentümliche des Weges, den ein sachgerechtes Denken als Erfahren einschlagen müsste?

Dies scheint der Fall zu sein.

Achten wir zunächst auf die Struktur dieses Textstückes: Einem Konditionalsatz folgen zwei Fragesätze, wobei der erste eine zweifelnde Einschränkung oder Entgegensetzung impliziert, der zweite hingegen eine knappe Antwort nach sich zieht.

Als technologisches Weltalter emblematisiert Heidegger die gegenwärtige Zeit. Damit ist jedoch ihr Wesen, das selbst, wie Heidegger anmerkt, nichts Technisches ist, nicht erkannt. Sich bloß an die Beschreibung verstreuter (technischer) Erscheinungsformen zu halten, ließe die es bestimmende Macht nicht erfahren. Dies bedarf eines anderen Einblicks, der aus der völligen Aufgehobenheit in einer technisierten Welt einen Ausgang findet. Heidegger hat den ersten Hinweis darauf der Ferne des weit vorausblickenden Wortes Hölderlins entnommen und darin vom ungebundenen Walten maßloser (titanischer) Kräfte, die ein strikt quantifizierendes Maß aller Dinge setzen, gehört. Er fasst nun das Walten der das technologische Weltalter bestimmenden Macht in einem verstörenden, sich der unmittelbaren Verständlichkeit entziehenden Wort (Gestellnis) zusammen, von dem er an anderer Stelle sagt, es sei die von Meister Eckhart gestiftete Übersetzung des lateinischen *forma*.³⁴ Was die formgebende Versammlung des technologischen Weltalters in die Gestellnis sein kann, ist nicht schon aus überlegener Haltung anzugeben – zu sehr sind wir darin selbst verwoben. Der Wissens-

³⁴ Vgl. Heidegger, *Gedachtes*, 286.

gehalt einer Zeit, der Standpunkt, von dem aus eine Zeit alles in den Blick nimmt, gleichsam der Spiegel, in dem sich alle ihre Umgangsformen zeigen, ist das Innerste und Opake, das sich selbst einer unmittelbaren Betrachtung und intellektuellen Bewältigung entzieht. Es bedarf eines Erfahrens jener bestimmenden Macht der Gestellnis, die eine Erfahrung eigener Ohnmacht wäre. Nur auf eine verstellte Weise sieht sie das Walten eines Fehls, der selbst zu keiner differenzierten Bestimmung gebracht werden kann. Das Fehlen heiliger Namen im technologischen Weltalter und in der dieses bestimmenden Macht wäre noch nicht das Erfahren des Entzuges, der in den heiligen Namen selbst waltet – mithin der gedoppelten Bedeutung des Genitivs im Titel des Textes. Aber es wäre ein unserem Zeitalter nicht akzidenteller, sondern wesenhafter Ort des Erfahrens eines Vorenthaltes, der eine Besinnung auf den Weg bringen könnte, weil in ihm ein Wissen-Wollen und ein Bewältigen-Wollen zerbricht.

Heidegger hat sich vom Dichter Hölderlin die Frage nach dem Fehl heiliger Namen sagen lassen und gibt seinem Text mit dem Hinweis auf das technologische Weltalter einen Neueinsatz, der ihm vom gesellschaftlichen Bewusstsein unserer Zeit vorgegeben ist. Die Frage nach dem „Fehl“ in dieser Ohnmacht (d. h. der Unmöglichkeit, selbstmächtig einen Anfang zu setzen) zu erfahren, könnte eine Teilnahme an der „Gegend des Rettenden“ eröffnen, wobei dies hier keine nähere Bestimmung erfährt. Jene Frage lässt sich aber, so können wir festhalten, nicht vorbei am technologischen Weltalter stellen. Dies unterstreicht Heidegger in seiner Antwort an Bernhard Welte anlässlich dessen in den siebziger Jahren mehrfach gehaltenen Vortrags „Gott im Denken Heideggers“, wenn er anmerkt, Welte hätte zu seinen Ausführungen auch noch das Problem der Technik behandeln sollen.³⁵ Es gilt, das Wesen der Technik zu denken: „wenn wir uns dem *Wesen* der Technik eigens öffnen, finden wir uns unverhofft in einen befreienden Anspruch genommen“³⁶. Heidegger nimmt in diesem Wort eine Wenn-dann-Relation auf, die inhaltlich derjenigen des oben erwähnten Konditionalsatzes entspricht: Sie handelt von einer bestimmten Öffnung dem Wesen der Technik gegenüber beziehungsweise von der Erfahrung der Macht der Gestellnis, wodurch der Mensch in einen befreienden Anspruch und in die Gegend des Rettenden als offene gelangen könnte. Oudemans stellt in einem Aufsatz, der von diesem Konditionalsatz seinen Ausgangspunkt nimmt, jedoch gerade diese Struktur infrage: Zeigt sich in dieser Wenn-dann-Verbindung nicht eine „Ökonomie der Heimkehr“³⁷, die letztlich Heideggers Bestimmung der Unheimlichkeit unterliefe? Über eine Inter-

³⁵ Vgl. B. Welte, Denken in Begegnung mit den Denkern II. Hegel – Nietzsche – Heidegger, Freiburg i. Br. 2007, 208.

³⁶ Heidegger, Vorträge und Aufsätze, 29.

³⁷ Th. Ch. W. Oudemans, Eine exzentrische Bahn, in: H. Kimmmerle (Hg.), Poesie und Philosophie in einer tragischen Kultur. Texte eines Hölderlin-Symposiums mit einem Bildteil, Würzburg 1995, 49–72, 62.

pretation Hölderlins und des befremdlichen Momentes, das Heidegger bei ihm zu finden meint, legt Oudemans dar, dass die Teilnahme an der Gegend des Rettenden den Gedanken der Rückkunft in eine Heimat einer primordialen Geborgenheit nicht impliziere. Das Denken habe gerade jenem Befremdlichen nachzufragen, indem es dem „Gang der Dichtung durch die Sprache auf seine eigene Weise“³⁸ folge. Was aber heißt denken, wenn es nicht die intellektuelle Bewältigung und distanzierte Beurteilung der Phänomene der Zeit sein kann?

Heidegger spricht vom Denken als Erfahren und bezieht sich damit, wie zu vermuten ist, auf die Einleitung der „Phänomenologie des Geistes“, welcher er ausführliche Kommentierungen gewidmet hat. „Erfahren“ hat dort immer mit einem Zerbrechen der Maßstäbe zu tun, anhand derer wir die Gegenstände unseres Bewusstseins beurteilen, einordnen und damit verfügbar machen. Wo könnte es ein solches Erfahren geben? Heidegger fragt explizit, ob wir schon Orte und Wege kennen, die jener Erfahrung entsprechen könnten. Kennen wir ein sachgerechtes Denken, welches aus der zu denkenden Sache spricht und nicht jeden Gegenstand zum Spiegel seines eigenen Geltungsanspruchs macht?

Die Dramatik der Frage nach einem Denken als Erfahren verbergen wir uns, wie Heidegger in der Kürze der Aussage „Dies scheint der Fall zu sein“ andeutet – es ist der kürzeste Absatz des Textes, der nicht einmal mehr ein Absatz ist, weil er keine Entwicklung, keinen Weg innerhalb seiner zulassen kann.

6. Denken als Weg – Erfahrung der Neuzeit

Heidegger gibt nun dieser undifferenzierten, allzu schnellen Stellungnahme eine Verzögerung und weist auf den Weg einer Besinnung auf das neuzeitliche Denken, das er im selben Atemzug vor Augen stellt – nicht um den Eindruck zu erwecken, es unmittelbar begreifen zu können, sondern um den Hintergrund zu klären, vor dem die weiteren Überlegungen anzustellen sind. Heidegger will die Errungenschaften der Neuzeit nicht in einem Romantizismus für das Griechentum dahingeben:

Denn am Beginn des neuzeitlichen Denkens stehen dem Range nach vor aller Erörterung der Sache des Denkens Abhandlungen über die Methode: Descartes' „Discours de la méthode“ und die „Regulae ad directionem ingenii“. Und in der Epoche der Vollendung dieses Denkens – im Schlussteil von Hegels „Wissenschaft der Logik“ – werden die Methode des Denkens und dessen Sache sogar ausdrücklich identisch.

³⁸ Oudemans, Eine exzentrische Bahn, 68 f.

Helting weist in seinem Kommentar darauf hin, dass jenes Denn, mit dem diese Strophe einsetzt, im Gegensatz zu den anderen Passagen des Textes einen klassisch begründenden Gestus evoziert:

Dieses „Denn“ soll begründen, wieso es der Fall zu sein scheint, dass ein sachgerechter Denkweg der Philosophie bereits bekannt ist. Diese klassische Form des (linear-)argumentativen Begründens, die sich hier krass von dem bisherigen Stil des ‚Gedichtes‘ abhebt, erklärt sich aus dem „Inhalt“ dieser Strophe, der auf die Methodenlehre der neuzeitlichen Metaphysik hinweist. Heidegger verwendet also eine „solide Begründungsstruktur“, um die Vorhandenheit einer Methode des Denkens auf klassische Weise mit einem Beleg zu begründen ...³⁹

Heidegger unterscheidet, ohne den Unterschied zunächst genauer auszuführen, die Erörterung der Sache des Denkens von den Abhandlungen über die Methode, und gibt an, das neuzeitliche Denken habe Letzterer an seinem Beginn den Vorrang gegeben und könne am Ende beide identifizieren. Mithin gewinne die Abhandlung über die Methode schließlich auch eine inhaltliche Komponente und vermöge diese auch zu umfassen. Mit dieser starken Betonung der Methode des Denkens scheint gewährleistet, dass das Eigentümliche des Weges des Denkens hervortreten kann. Heidegger möchte demgegenüber jedoch einen Unterschied von Methode und Weg des Denkens herausstellen und lässt, indem er das Wort „allein“, gefolgt von einem Gedankenstrich, dem nächsten Absatz voranstellt, die Überlegungen innehalten.

Allein – sind Methode und Weg des Denkens das Gleiche? Ist es gerade im technologischen Weltalter doch an der Zeit, sich auf die Eigentümlichkeit des Weges im Unterschied zur Methode zu besinnen?
In der Tat – es gilt, diesen Sachverhalt zu prüfen. Er lässt sich am deutlichsten in der griechischen Sprache nennen, wengleich der folgende Satz sich nirgends im Denken der Griechen findet.
He hodos – mepote methodos
der Weg (ist) niemals ein Verfahren.

Einen Unterschied von Weg und Verfahren zu bedenken wird im technologischen Weltalter zur dringlichen Aufgabe. Verhärtet sich durch eine zunehmende Steigerung des Versuchs, alles Sein methodisch zu bewältigen, bevor es überhaupt ein Erfahren geben kann, die Differenz von Methode und Weg? Es bedarf einer Besinnung des Weges des Denkens, auf dass dieser nicht gänzlich im verfahrensmäßig Bestellbaren untergehe. Was die Sache des Denkens ist, ließe sich dann nicht mehr durch eine Logik, die methodische Folgerichtigkeit anzeigt, aussagen.

Die Frage zu Methode und Weg gießt Heidegger in einen Satz griechischer Sprache, der als selbst schon übersetzter nun unseres Rück-über-setzens harrt: „He hodos – mepote methodos / der Weg (ist) niemals ein Ver-

³⁹ Helting, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen, 585.

fahren“. Durch diesen doppelten Übersetzungsvorgang gelangt in den in diesen Zeilen skizzierten Weg und in jenes Wort eine Befremdlichkeit, die sich einem unmittelbaren Zugriff begrifflicher Einordnung versagt. Vielleicht ist die von uns unmittelbar gebrauchte Sprache, welche eine Sprache der Neuzeit ist, selbst zu sehr in der Herrschaft unseres methodischen Vorgehens verhaftet, als dass sie jene Differenz überhaupt hörbar werden lassen könnte, wohingegen die griechische nicht nur den Unterschied, sondern auch noch die trügerische Nähe der Worte *hodos* und *met-hodos* sagt.

Diese trügerische Nähe wird noch in der nun folgenden Auslegung des Unterschieds deutlich, wenn Heidegger zur Erläuterung des Verfahrens (der Methode) auf Wörter aus dem Feld des Gehens (und damit der dem Weg entsprechendsten Tätigkeit) zurückgreifen muss: Vor-gehen, nach-gehen, ver-folgen, nachstellen. Zeigt sich darin, dass auch die Methode ohne den Weg des Denkens nicht auszukommen vermag? Ist dieser ursprünglicher als die Abhandlung der Methode, auch wenn sie am Ende des neuzeitlichen Denkens, wie Heidegger im letzten Absatz andeutet, dessen Sache eingeholt und umfasst zu haben scheint? Kommt die Methode, die auf das Einrichten eines starren Gerüsts des Denkens und auf lückenlose Exaktheit abstellt (auf ein Gestellnis), nicht ohne die auf einen Weg verweisende Übertragung der Meta-phorik aus, wie die vielen Metaphern aus dem Bereich des Gehens anzeigen? Wartet – freilich verstellt – deren Tragendes noch im sich jedes inhaltlichen Grundes (das heißt jeder Sache des Denkens) entziehenden Formalen des Verfahrens?⁴⁰

Darin deutet sich ein leiser Hoffnungsgedanke im Denken Heideggers an. Die sich ins Maßlose steigernde Herrschaft der Methode wäre dann nicht aus ihr selbst erklärbar, sondern hätte in ihrer Tiefendimension Wegcharakter, der freilich verschüttet, nur als Fehl, in ihr anwesend sein kann. Die Brücke eines Denkens, das den Charakter des Weges hat, zum scheinbar geschlossenen Gestellnis methodischen Vorgehens wäre nicht völlig abgebrochen, sondern könnte vielleicht ein neues Verhältnis zur Methode und zur Technik anbahnen. Die das technologische Weltalter bestimmende Macht des Gestellnis zu erfahren, weist uns nicht an etwas Mystisches, dessen Entbergen wir harren, sondern an eine gesteigerte Wahrnehmung des Wegcharakters des Denkens.

Verfahren – heiße die Einrichtung des denkenden Vorgehens gegen ..., das einer Sache als Gegenstand Nachgehen, sie verfolgen, ihr nachstellen, um sie dem Zugriff des Begriffs verfügbar zu machen. Dergleichen ist dem Weg fremd.

Weg ist im Unterwegs,
das führt und lichtet,
bringt, weil dichtet.

⁴⁰ Vgl. *H.-D. Bahr*, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994, 90–137.

Dichten – meint hier: sich sagen lassen den reinen Anruf des Anwesens als solchen, und sei dieses auch nur und gerade ein Anwesen des Entzugs und des Vorenthaltes.

Weg kennt kein Verfahren
kein Beweisen, kein Vermitteln.

Ist dem Weg ein Verfügen über ... fremd, so bleibt er selbst auch jeder Definition fremd. Er *ist* im Unterwegs. Um ihn auszusagen, rückt Heidegger wieder nahe an die Dichtung heran. Wird erst in der Dichtung („weil dichtet“) das, was der Weg eines Zeitalters ist, eröffnet, das heißt gelichtet? Dichten ist kein methodisches Herstellen und Verfahren, sondern wird selbst erst, indem es sich den Anruf des Anwesens sagen lässt. Sagt auch das Dichten nur das Anwesen des Entzuges im Sinne eines Fehlens, eines Vorenthaltes, so vermag es diesen in seinem nicht herstellenden Sagen, das heißt, indem es in den Rhythmus einschwingt, zu verkehren in das Sagen eines Entzuges als Unverfügbarkeit (im zweiten Sinne der Deutung des Genitivs des Titels).

7. Denken und Lichtung – Erfahrung der Antike

Um den ersten Kreis, der das Denken der Neuzeit umspannt, schließt sich in drei Absätzen ein weiterer Kreis, der – erfahrbar durch ein Denken, das in sich Wegcharakter hat – noch weiter ins Andenken der Geschichte des Seins zurückzugehen vermag.

Erst ein Denken, das in sich Wegcharakter hat, könnte die Erfahrung des Fehls vorbereiten. So könnte es dem Dichter, der die Not des Fehls zu sagen hat, „verstehen helfen“. Hierbei meint verstehen nicht: verständlich machen, sondern: ausstehen die Not, nämlich jene anfängliche, aus der erst die Not des Fehls „heiliger Namen“ entspringt: die Seinsvergessenheit, d. h. das Sichverbergen (Lethe) der Eigentümlichkeit des Scheins als Anwesen.

Nimmt Heidegger zunächst die Freundschaft und Hilfsbereitschaft von Dichter und Denker wieder auf, so gibt er hier dem Verstehen-Helfen der Not des Fehls eine weitere Dimension, indem er entgegen einem Verständlich-Machen des noch Unverstandenen von einem Ausstehen spricht. Dies ist die Übersetzung des Griechischen *anamenein* (ausharren, ausstehen), das im Zusammenhang mit der Erfahrung der *thlipsis* in Heideggers Vorlesungen zu den Thessalonicherbriefen eine große Rolle spielt.⁴¹ Denken meint ein Ausstehen der Bedrängnis eines anfänglichen Sich-Verbergens, das heißt eines Sich-Verbergens, das im Anfang waltet. Anfang entbirgt sich nicht als etwas, zu dem das Denken zurückgehen könnte. Im Denken gibt es keinen

⁴¹ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 96 f.

positivierbaren Anfang mehr. Dies ist die Struktur, die auch im Entzug heiliger Namen waltet. Der Anfang besteht in einer Vergessenheit. Dichtung umkreist diese Vergessenheit im Sagen des Wortes, das Denken im bildlosen Fragen nach dem Sein (Seyn) als Seinsvergessenheit, die Religion im Entzug, der in den heiligen Namen waltet.

Die Erfahrung dieses Entzuges taucht an herausragenden oder unscheinbaren Momenten in den Lücken auf, die sich dem aufmerksam Hörenden auftun. Weder Denken noch Religion können diese als Wissen konservieren, sich in jener Erfahrung beständig halten – als ginge es um eine Kenntnis, die, einmal verständlich gemacht, verfügbar sei. Am ehesten ist es vielleicht die Dichtung, die sich in der Nähe jenes Sich-Verbergens hält und dieses als Vergessenheit zu schützen vermag. Darum setzt Heidegger wohl in diesem Text auch immer wieder mit der Erfahrung der Dichter ein.

„Seinsvergessenheit“ nennt dem nächsten Anschein nach einen Mangel, eine Unterlassung. In Wahrheit ist das Wort der Name des Geschicks der Lichtung des Seins, insofern dieses als Anwesen nur offenkundig werden und alles Seiende bestimmen kann, wenn die Lichtung des Seins, die *Aletheia*, an sich hält, sich dem Denken vorenthält, was im Anfang des abendländischen Denkens und als dessen Anfang geschah und seitdem die Epochen der Seinsgeschichte bis heute in das technologische Weltalter kennzeichnet, das die Seinsvergessenheit, ohne von ihr zu wissen, gleichsam als ihr Prinzip befolgt.

Der Vorenthalt der Lichtung des Anwesens als solchen verwehrt es jedoch, den Fehl „heiliger Namen“ als Fehl eigens zu erfahren.

„Seinsvergessenheit“ bedeutet nicht Mangel. Das Wort ist der Name des Geschicks der Lichtung des Seins, das sich nur in seinem Sich-Verbergen entbergen kann, das heißt, indem es sich gerade kein Anwesen gibt, also nicht aus der *lethe* ins Anwesen, sondern in die *a-letheia*, die Unverborgenheit tritt. Das Sein hört nicht auf, nicht zur Anwesenheit zu kommen. Käme ihm Anwesenheit zu, würde es in die völlige Geschlossenheit (es könnte als Anwesen nicht mehr offenkundig werden) und Ausweglosigkeit und Maßlosigkeit (es könnte alles Seiende nicht mehr bestimmen) umschlagen. Dies wäre der alles zernichtende Nihilismus, der das Nichts nicht in seinem Entzug denkt, sondern positiviert.⁴² Die Lichtung des Seins enthält sich dem Denken vor, d. h., Denken ist nicht die umfassende Widerspiegelung des Seins als seine Bewältigung oder seine vollständige Erhellung und Durchdringung. Vielmehr muss Denken Andenken sein – Andenken nicht bloß an dies und das, sondern an die abendländische Geschichte des Irrens und der

⁴² Vgl. K. Appel, Theologie im Zeichen des Nihilismus. Herausforderungen der katholischen Theologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: ET-Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology 1 (2010), 91–110, 95–110.

Versuche, das Sein verfügbar zu machen. Dabei aber muss es jener Lücken gewahr werden, an denen ihm ein Blick für die Unverfügbarkeit gewährt wird. Abendländische Geschichte ist aus der irrenden Differenz zum Sein als Sich-Verbergen, d. h., sie entwickelt sich (im Anfang und als Anfang) in einer Vergegenständlichung des Seins, das jedoch (aufgrund seines sich verbergenden Charakters) niemals mit dieser Vergegenständlichung zusammenfällt.

Heideggers (bildloses) Denken ist von dem (untergründigen) Hoffnungsgedanken getragen, dass die Differenz, die selbst als Seinsvergessenheit im Sinne des Vergessens der Unverfügbarkeit des Seins und als menschliche Geschichte, die immer eine Geschichte der Vergegenständlichung ist, waltet, an wenigen großen Augenblicken (darum spricht er auch von einer großen Gewährnis, wo er doch sonst so sehr das Stille hervorkehrt in seinen späten Schriften) lesbar wird hin auf jene Differenz, die gerade die geistvolle Ferne zum Sein als dem Unverfügbaren wahr. Heidegger deutet dies allenfalls dunkel an, wenn er davon spricht, dass die abendländische Geschichte am Anfang und als deren Anfang mit einem Vorenthalt des Seins beginnt, den sie vergegenständlicht (wohl am deutlichsten in der Technik). Ihr Prinzip ist gerade diese Seinsvergessenheit als Vergegenständlichung.

Heideggers Hoffnungsgedanke liegt darin, dass die Geschichte noch als eine Kontinuität lesbar geblieben ist oder bleiben muss (worum er ja in seinem Werk seit der sogenannten „Kehre“ ringt), weil die Vergegenständlichung nie eine Totalität erreicht hat – dass mithin in der Differenz als Vergegenständlichung immer noch die geistvolle Ferne der Differenz als Unverfügbarkeit kenntlich werden kann – und im Fehlen der heiligen Namen deren Fehl. Darum wendet Heidegger das konstatierende Wort Hölderlins („es fehlen heilige Nahmen“) im Titel in eine Substantivierung, welche die doppelte Bedeutung des Genitivs freigibt.

Dieser Hoffnungsgedanke ist ein Punkt, an dem sich Heideggers Denken einer dezidierten Aussage entzieht und der Option und des Risikos einer Interpretation bedarf, doch scheint die wiederholte Aufnahme des Gedankens des Rettenden, das sich in der Bedrängnis noch zeigen kann, davon motiviert. Andernfalls müsste man es als eine dialektische Bestimmung im Sinne eines gleichsam mechanischen Umschlagens sehen, das in der Gefahr ein rettendes Moment hervorbringt (wo sich doch Heidegger später explizit gegen die Herrschaft der Dialektik jeglicher Art wendet) oder als eine Form diskontinuierlichen Einbruchs, der sich dem Denken entzieht. Heidegger bleibt in der Bildlosigkeit eines Denkens und wird weder zum Dichter noch zum Theologen. Dies bedeutet aber nicht, dass er Geschichte gänzlich der Heillosigkeit oder der Atomisierung ausliefert.

Wir sind heute weiter denn je von der Möglichkeit entfernt, diese Sachverhalte zur Kenntnis zu bringen und als erkannte walten zu lassen.

Denn wir bleiben ohne Einblick und Einstand in den Wegcharakter des Denkens, der erst eine Erfahrung der Seinsvergessenheit, d. h. der Herkunft des „Fehls“ verbürgen könnte.

Gewiss – das Erblicken des Wegcharakters des Denkens fällt der heute herrschenden Gewohnheit des Vorstellens schwer. Denn der Wegcharakter des Denkens ist allzu einfach und darum unzugänglich für das herrschende, in eine Unzahl von Methoden verstrickte „Denken“. Schon allein die Herrschaft der Dialektik jeglicher Art verstellt den Weg zum Wesen des Weges.

Wenn sich hier ein Hoffnungsgedanke im Denken Heideggers angezeigt hat, dann in größter Vorsicht. Er schließt den weiten Bogen, den er zuvor mit dem Satz „Dies scheint der Fall zu sein“ eröffnet hat. In diesem Bogen hat sich die Gewissheit zerstört, wir wüssten, was der Wegcharakter des Denkens als Erfahrens bedeutet. Es bleibt die Frage, wo sich heute Erfahrungen des Fehls im Sinne eines Versetzungsschrittes zeigen können, eines Schrittes, der uns die Möglichkeit nimmt, die Welt in Methoden und Verfahren immer schon eingeholt zu haben. An dieser Stelle tritt die Frage Heideggers, welche Rolle die Technik spielen könnte, nicht mehr auf.

8. Blickumkehr als Option für die Zukunft

Die letzten beiden Strophen wollen sagen, dass es im Denken um eine Verantwortung geht, um die Einübung eines Blickes, den Heidegger „Wegblick“ nennt. Der Wegblick möchte dafür aufmerksam sein, wo im Ausbleiben und Vorenthalten als einem Fehlen ein Anwesen waltet, wo auch das Fehlen heiliger Namen zum Verweis werden kann auf den Entzug, der in den heiligen Namen selbst waltet – ja auf das Heilige. Der Wegblick geht nicht naiv von einer Logik der Geschichte aus, die in all ihrem Scheitern schon immer umfassen wäre von einem Gestus der Rettung, sondern meint die Hoffnung, die im Unterwegs des Weges („Weg ist Weg im Unterwegs“) liegt, dass sich Geschichte (aufgrund des anfänglichen Verbergens des Seins) niemals endgültig zum Bestand, der im Verfahren bestellbar ist, verfestigen und mithin im Gestellnis nicht gänzlich aufgehen kann. Dies nötigt aber zu einer Blickumkehr, die sich vom rechnend-verfügenden Umgehen zum Denken als Verdankt-Sein vollzieht.

Doch solange uns der Wegblick dafür versagt ist, dass und wie auch im Entzug und im Vorenthalten eine eigene Weise des Anwesens waltet, solange bleiben wir blind und unbetroffen vom bedrängenden Anwesen, das dem Fehl eignet, der den Namen des Heiligen und mit ihm dieses selbst in sich birgt, und jedoch verbirgt.

Nur ein Aufenthalt in der offenen Gegend, aus der her der Fehl anwest, gewährt die Möglichkeit eines Einblicks in das, was heute *ist*, indem es fehlt.

Der Fehl heiliger Namen steht hier nicht vorrangig in der Logik von Mangel und Erfüllung, sondern stellt sich als offene Gegend dar, insofern er – in beiden Lesarten des Genitivs – zur bedrängenden Frage wird, die uns einer Besinnung aussetzt und auf den Weg eines Nachdenkens zu bringen vermag. Der Aufenthalt in jener offenen Gegend, das heißt in jener Fraglichkeit, ist Dichtern und Denkenden nur in einem gemeinsamen Bewohnen möglich. Deren aufeinander verwiesenes, doch unterschiedliches Sagen weist im letzten Absatz die Fraglichkeit noch einmal über sich hinaus in die Entscheidung eines Heute – es ist dies der Einblick in das, was heute ist, indem es fehlt. Dies ist der Blick, den die „untheilnehmenden“ aus Hölderlins Fragment „Titanen“ abhalten, was keine Präsenz des Heute zu gewähren vermag: „Nicht ist es aber / Die Zeit“. Der Einblick in das, was heute *ist*, kann nicht mehr der eines Sich-Zurückziehens und eines äußerlichen, untheilnehmenden Standpunktes sein, sondern verlangt nach einer Option.

In der letzten Strophe nimmt Heidegger das Motiv der offenen Gegend wieder auf, das an dieser Stelle bereits wie eine geprägte Wendung erscheint. Jedoch weder der Gedanke der offenen Gegend noch jener der Rettung, den er in diesem Zusammenhang nicht mehr aufgreift, haben eine explizite Erklärung erfahren. So müssen wir die Frage nach der „Gegend / des Rettenden als offene zur Teilnahme“ noch einmal stellen. Sie zielt nicht auf eine Erklärung, sondern auf einen Blickwechsel, eine Änderung der Wahrnehmung, die sich einstellen soll. Beachten wir, dass Heidegger nicht von Rettung, sondern von einer Gegend des Rettenden spricht. Er wahrt auch an dieser Stelle die Distanz zum Theologen, die aber vielleicht gerade ein Verstehen-Helfen ermöglichen kann. Meine Überlegungen zu Heideggers Text lassen sich in der Vermutung zusammenfassen, dass die Gegend des Rettenden mit einer bestimmten Wahrnehmung der Zeit zu tun hat – spricht Heidegger doch von der Teilnahme an jener Gegend im Unterschied zu den untheilnehmenden, wo die Zeit nicht ist.

Der Entzug heiliger Namen meint den Verlust jeglicher noetischer (im Denken gesetzter), bildhafter (im Dichten gesagter) und religiöser (in der Offenbarung gewährter) Sicherheiten, jeder Positivierung, sei es des Nichts, eines Bildes oder des Absoluten, und weist in eine Präsenz, wie die Überlegungen zum letzten Absatz gezeigt haben. Das Risiko dieser Gegenwärtigkeit, das die Erfahrung der Not und Bedrängnis (*thlipsis*) einer Nichtverortbarkeit und Unheimlichkeit ausspricht, eröffnet ein Heute⁴³, dem die

⁴³ Vgl. K. Appel/Th. Auinger, Zum Verhältnis von Glauben und Wissen in seiner Relevanz für das „Heute“, in: A. Arndt/K. Ball/H. Ottmann (Hgg.), Hegel-Jahrbuch 2003. Glauben und Wissen, Teil 1, Berlin 2003, 90–95, 91.

Entscheidung eines Ist entspricht. Das „ist“ der letzten Strophe ist das einzige kursiv hervorgehobene Wort des gesamten Textes. Die Offenheit des Fragens, wie sie besonders den Beginn des Textes prägt, schlägt in das Heute einer unbedingten Option eines Wegblickes um, der sich (im Unterschied zum zeitlosen Verfahren und der Methode) einer Zukunft („die Gegend / des Rettenden als offene zur Teilnahme“) öffnet. Vergangenheit, die sich nie zum Bestand verfestigen darf, soll im Wegblick auf diese Zukunft hin lesbar bleiben.

9. Ausblick

Die Überlegungen zu Heideggers spätem Text „Der Fehl heiliger Namen“ machten den Versuch, diesen Text in seiner singulären Gestalt und seiner abgeschlossenen Ganzheit ernst zu nehmen, ohne ihn sofort in eine Geschichte seiner Interpretationen und Bezüge aufzulösen. Wenn diese Deutung aber nun selbst nicht im Text gefangen bleiben darf, muss sie auch einen Ausweg aus ihm kenntlich machen. Dies könnte statthaben, indem sie einen gewandelten Blick auf andere Texte Heideggers freizugeben vermag.

Ein Ausgang aus Heideggers Text zeigt sich über das Wort vom Fehl heiliger Namen an, zumal dieses Wort gerade nicht letzte Bestimmung oder *telos* eines sich schließenden Systems ist, sondern in seiner Fraglichkeit und Befremdlichkeit, die es herrschender Methodik einschreibt, gehört werden muss. Wohin deutet dieses Wort? In großer Nähe zum Fehl heiliger Namen ist auf den ersten Seiten des Aufsatzes „Wozu Dichter?“ in Heideggers „Holzwegen“ vom „Fehl Gottes“ die Rede.⁴⁴ Die bisherigen Überlegungen lassen vermuten, dass es sich dabei um eine zentrale Stelle in der Konzeption des Buches handelt, und schlagen eine Interpretationsrichtung vor, die von den Motiven des Wegblicks und der offenen Gegend den Ausgangspunkt nimmt. Richten wir den Blick auf den Ort, an dem die Rede vom „Fehl Gottes“ auftritt, und betrachten diesen nicht statisch, sondern als Teil eines Weges, dann eröffnet sich eine Dynamik im Übergang der Texte ineinander. Der vierte Aufsatz der Holzwege, „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“, endet mit der überraschenden Frage, wie wir den Schrei *de profundis* des tolleren Menschen aus Nietzsches Aphorismus 125 der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu hören vermögen, in welchem ein Denkender Gott suche. Das Motiv des Verlustes und der Suche nach Gott greift „Wozu Dichter?“, der folgende Aufsatz, auf, indem er vom Fehl Gottes spricht und sich zunächst auf Hölderlin bezieht (später auf Rilke). Dieser Wegblick schlägt eine Verbindung von Nietzsche zu Hölderlin. Sind damit die beiden Gestalten, Denkender und Dichtender, in den Blick gerückt, deren Sagen etwas ins Wort bringt, das uns überhaupt eine Sprache gibt, um ein Nachdenken über unsere Epoche zu eröffnen? Würde sich von hier ein Weg in Heideggers Holzwege lichten, der ein Stück weit in sie hineinführen könnte?

⁴⁴ Heidegger, Holzwege, 269–273.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 4 · 2011

ABHANDLUNGEN

Georg Braulik OSB

Die „Glaubensgerechtigkeit“ im Buch Deuteronomium. Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln der paulinischen Rechtsfertigungslehre 481

Wolfgang Fritzen

Die Bibel im posttraditionalen Parlament der Geschichten 503

Helmut Jakob Deibl OSB

Der Entzug heiliger Namen 523

Martina Roesner

Ursprung – Hervorgang – Innestehen. Trinitarische Grundstrukturen eines nachmetaphysischen Selbstseins im Ausgang von Meister Eckhart, Hegel und Heidegger 551

BEITRAG

Friedo Ricken S.J.

Menschenwürde und Recht auf Leben 574

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.

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main;
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. P. DDR.

DR. H. C. GEORG BRAULIK OSB

Freyung 6 (Schottenabtei)

A-1010 Wien

Österreich

georg.braulik@univie.ac.at

DR. WOLFGANG FRITZEN

In den Teilern 6

55129 Mainz

w.fritzen@gmx.de

DR. HELMUT JAKOB DEIBL OSB

Abt-Berthold-Dietmayr-Straße 1

A-3390 Melk

Österreich

helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

DR. MARTINA ROESNER

Alfried-Krupp-Wissenschaftskolleg

Martin-Luther-Straße 14

17489 Greifswald

martina.roesner@laposte.net

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie

Kaulbachstraße 31a

80539 München

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Ursprung – Hervorgang – Innestehen

Trinitarische Grundstrukturen eines nachmetaphysischen Selbstseins im Ausgang von Meister Eckhart, Hegel und Heidegger

VON MARTINA ROESNER

1. Heideggers Hegeldeutung, oder: Die ontotheologische Geist-losigkeit des Logos

Im Zeichen eines nachmetaphysischen Denkens scheint die Möglichkeit des philosophischen Redens über Gott von einer ganzen Reihe charakteristischer Einschränkungen begleitet zu sein, die auf die Ausschaltung oder zumindest radikale Infragestellung all jener Grundbegriffe und Topoi hinauslaufen, in denen sich nicht nur die gut zweieinhalbtausend Jahre alte Geschichte einer metaphysisch fundierten Rationalität, sondern auch die wechselseitige Durchdringung und Anreicherung dieses Rationalitätsparadigmas mit der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums auskristallisiert hat. Die weniger durch die biblische Offenbarungstradition selbst als vielmehr durch ihre philosophische Reflexion und Einholung geprägten Gottesbegriffe beziehungsweise -attribute wie die der „Transzendenz“, des „Absoluten“, der „Unendlichkeit“, der als *nunc stans* verstandenen „Ewigkeit“, des „reinen Seins (beziehungsweise Denkens)“, der „causa sui“ usw. verfallen damit ebenso dem Verdikt des postmetaphysisch Überwundenen wie all jene Ansätze einer philosophischen Anthropologie oder Subjekttheorie, die – offen oder verdeckt – mit bestimmten theologisch konnotierten beziehungsweise aus einem ursprünglich theologischen Kontext stammenden Begriffen wie dem der „Person“, der zur Begründung der menschlichen Würde bemühten „Gottesebenbildlichkeit“ oder auch der sich daran anknüpfenden Vorstellung einer individuellen Unsterblichkeit der menschlichen Seele nach dem Tod operieren. Die Überwindung des metaphysisch überformten Gottes der Offenbarung und die destruirende Infragestellung des Menschen als eines theo-ontologisch ausgezeichneten Vernunftsubjektes gehen damit Hand in Hand und prägen die Art und Weise, in der sich das nachmetaphysische Philosophieren der Frage nach Gott wie auch der Frage nach der Bestimmung des Menschseins zuwendet. Unabhängig davon, wie die Antworten konkret ausfallen, gilt dabei in beiden Fällen mindestens als ausgemacht, dass die Vorstellung einer aktuell oder virtuell unendlichen, ihre Objekte hervorbringenden beziehungsweise sich ihrer bemächtigenden Subjektivität korrigiert werden muss zugunsten eines sich je anders ereignenden, endlichen Erscheinens von Gott, Mensch und Ding im Kontext einer ebenso verendlichten Welt.

Heideggers Denken kann mit Recht als die erste und konsequenteste Durchführung einer solchen entsubjektivierten Neuauslegung von Gott und Mensch vor dem Hintergrund einer phänomenologisch radikalisierten

Auslegung von Welt betrachtet werden. Die Kritik an der Umformung der neutestamentlichen Glaubensbotschaft und frühchristlichen Existenzform durch die Terminologie der spätantiken, griechisch-hellenistischen Philosophie und die spiegelsymmetrisch dazu betriebene Eliminierung aller – vermeintlich oder tatsächlich – kryptotheologischen Kategorien aus der phänomenologischen Auslegung der Faktizität des Daseins bilden seit den frühen zwanziger Jahren zwei wesentliche Grundmotive seines Philosophierens.¹ Die beiden Bereiche des offenbarungstheologisch fundierten Glaubens einerseits und des als Analytik des Daseins konzipierten philosophischen Denkens andererseits erscheinen damit als zwei heterogene Sphären, an denen auf je eigene Weise die prinzipielle Nichtabsorbierbarkeit der Faktizität in den Begriff sichtbar wird. Sowenig die Fundamentalontologie den Ursprungscharakter des faktischen Lebens begrifflich einholen kann, so wenig vermag die begriffliche Ausformulierung der Offenbarungsinhalte im Rahmen der theologischen Wissenschaft je den Glauben als unmittelbar gelebte Existenzform zu ersetzen.² Dadurch, dass in beiden Phänomenbereichen der Boden der Faktizität das unvorgänglich Erste ist, widersetzen sich aber auch die beiden Haltungen der gläubigen beziehungsweise philosophischen Daseinsform als je verschiedene Ausformungen einer existenzial verankerten Welteröffnung jeder begrifflichen Vermittlung untereinander oder gar einer Aufhebung in der einen oder anderen Richtung.

Die von Heidegger ausdrücklich betonte Anerkennung des Glaubens „als einer eigenen Weise, in der Wahrheit zu stehen“³, geht von einem Wahrheitsverständnis aus, das primär als vorbegriffliches Verstehen von Sein innerhalb eines endlichen, je spezifischen Auslegungs- und Deutungshorizontes von Phänomenalität bestimmt wird. Die grundsätzlich bestehende Möglichkeit, diese implizit „ontologische“ Wahrheit noch einmal im Rahmen einer explizit durchgeführten Ontologie begrifflich zu fassen,⁴ bedeutet jedoch nicht, dass der vorbegriffliche Zugang zur Phänomenalität damit als uneigentliche, provisorische „Vorstellung“ eines naiven Gegenstandsbewusstseins entlarvt und das innerweltliche Erscheinen zu einer Manifestation des Begriffs umgedeutet würde. In dem Moment, wo für die Phänomenologie im husserlschen und heideggerschen Sinne das Erscheinen und nicht der Begriff das Primäre ist,⁵ entfällt auch die Möglichkeit, die verschie-

¹ Vgl. *M. Heidegger*, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), Frankfurt am Main 1995, 22–29; *id.*, *Zur Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Frankfurt am Main 1995, 97.

² Vgl. *M. Heidegger*, *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Frankfurt am Main 1987, 95–97; *id.*, *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main 1976, 59–61.

³ Vgl. *M. Heidegger*, *Einführung in die Metaphysik* (im Folgenden *EiM*), Tübingen 1987, 6.

⁴ Vgl. *M. Heidegger*, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Frankfurt am Main 1975, 398–400; *id.*, *Sein und Zeit* (= *SZ*), Tübingen 1993, 212–214.

⁵ Husserl kritisiert an Hegel keineswegs den ja auch von ihm selbst geteilten prinzipiellen Anspruch der Philosophie, Wissenschaft im absoluten Sinne zu sein, sondern den nicht an den Maßstäben selbstgebender Anschauung ausweisbaren, spekulativ-metaphysischen „Konstruktiv-

denen Sphären und Formen der Phänomenalität unter dem Gesichtspunkt der in ihnen mehr oder weniger weit vorangetriebenen Annäherung oder gar Identität von ursprünglich erschlossener phänomenaler Gegenständlichkeit, phänomenologischem Begriff und phänomenologisierendem Bewusstsein zu hierarchisieren.

Insofern nimmt es nicht wunder, dass die von Hegel postulierte Aufhebung der Religion in Philosophie innerhalb der Manifestationsstufen des Absoluten ebenfalls schon früh in den Fokus von Heideggers Kritik gerät.⁶ Eine gewisse Rolle mag dabei auch die durch seinen Lehrer Carl Braig vermittelte Kenntnis der Theologie der Katholischen Tübinger Schule gespielt haben, deren Hauptvertreter – namentlich Johann Baptist Kuhn und Franz-Anton Staudenmaier – bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts in deutlicher Abgrenzung zu Hegel den wesentlich historischen, nicht begrifflich einzebennenden Positivitätscharakter der christlichen Offenbarung betont hatten.⁷ Im weiteren Verlauf von Heideggers denkerischer Entwicklung wird die Kritik an Hegel immer grundsätzlicherer Natur und mündet in die These, sein System sei die letzte und deutlichste Ausprägung des onto-theologischen Grundcharakters der abendländischen Metaphysik⁸ und der endgültige Triumph des sie prägenden Gestus der Reduktion allen Seins auf Objektivität, d. h. auf die rein funktionale Eigenschaft restlos durchschauter Gegenständlichkeit für das Denken.⁹

Heideggers Lektüre der hegelschen Dialektik als *Onto-theo*-logie bleibt allerdings von einer seltsamen Unschärfe gekennzeichnet; konzentriert er sich doch, was den Aspekt des Logos anbelangt, auf dessen Rolle als block-

onscharakter“ seines Systems, insbesondere mit Blick auf seine Geschichtsphilosophie (vgl. *E. Husserl*, ‚Philosophie als strenge Wissenschaft‘, in: *Id.*, Aufsätze und Vorträge [1911–1921] [Hua XXV], Dordrecht 1987, 3–62, hier 5–8; sowie *id.*, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch [Hua III], Den Haag 1950, 42; vgl. dazu insgesamt *R. Boehm*, ‚Husserl et l’idéalisme classique‘, in: RPL 57 [1959], 351–396). Auch Heidegger macht sich den antispekulativen Phänomenbegriff Husserls zu eigen und behält ihn trotz seiner wachsenden Kritik an Husserls transzendentalphänomenologischem Grundansatz bei (vgl. SZ, 28–31.).

⁶ „Sofern innerhalb der Philosophie das religionsphilosophische Problem angefaßt wird, ist zu vermuten, daß die jetzt ständig wachsende Annäherung an Fichte und Hegel ohne Zweifel zu einer Erneuerung der religionsphilosophischen Spekulation führen wird. Mit dem Herantragen dieser Prinzipien wird das religionsphilosophische Problem in eine bestimmte Richtung gedrängt, die wir später kritisch ablehnen werden“ (GA 60, 22 f.).

⁷ Vgl. *F.-A. Staudenmaier*, Philosophie des Christentums oder Metaphysik der Heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte; Band 1: Die Lehre von der Idee. In Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos, Gießen 1840. Zum Verhältnis Heideggers zur Katholischen Tübinger Schule vgl. den Beitrag der Verf. in ‚La phénoménologie aux prises avec la facticité. L’influence de Carl Braig sur le développement philosophique du premier Martin Heidegger‘, in: *S. Jollivet/C. Romano* (Hgg.), Heidegger en dialogue (1912–1930). Rencontres, affinités et confrontations, Paris 2009, 69–89.

⁸ Vgl. *M. Heidegger*, Hegels Phänomenologie des Geistes (GA 32), Frankfurt am Main 1980, 143.

⁹ Vgl. *EiM*, 144 f.; sowie *M. Heidegger*, Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis] (GA 65), Frankfurt am Main 1994, 213–215.

haftes Synonym „des“ Geistes insgesamt zum Sein als solchen: „Das Logische ist theo-logisch und dieser theo-logische Logos ist der *logos* des *on*“¹⁰, formuliert er unmissverständlich an einer Stelle seiner Vorlesung über Hegels *Phänomenologie des Geistes*, so, als sei die theologische Dimension des hegelschen Ansatzes nicht mehr als die konsequente Weiterführung und Ausgestaltung derselben ontologisch-theologischen Doppelgesichtigkeit, die dem metaphysischen Denken bereits seit Aristoteles eigen ist. Ausgeblendet bleiben damit zwei Aspekte, die eindeutig über die aristotelische Metaphysik hinausgehen, nämlich sowohl die von Hegel vorgenommene Ausdifferenzierung des Logos als eines Moments der innertrinitarischen Dynamik als auch das vor diesem Hintergrund neu zu interpretierende Verhältnis von göttlich-unendlichem und menschlich-endlichem Bewusstsein.

Heideggers Nichtbeachtung beziehungsweise Ausklammerung dieser im engeren Sinne christologisch-trinitarischen Bedeutung des Logos bei Hegel ließe sich in zweifacher Hinsicht deuten: Zum einen scheint Heideggers grundsätzliche Ablehnung einer Verunendlichung des philosophischen Denkens – ausgedrückt in der launigen Forderung, die Philosophen müssten sich abgewöhnen, sich mit dem lieben Gott zu verwechseln, wie das bei Hegel Prinzip sei¹¹ – konsequenterweise auf eine ebenso radikale Eliminierung all jener Grundstrukturen hinauszulaufen, in denen sich bei Hegel die Dialektik des Geistes artikuliert. In dem Moment, wo Philosophie nicht mehr „nach-denkender“ Mitvollzug des Absoluten, sondern nur noch wesentlich endliches Denken sein kann, tritt an die Stelle der triadischen Konvergenz des dialektischen Fortschritts die ekstatisch-divergierende Trias der existenzialen, wesentlich endlichen und als solche nicht mehr begrifflich vermittelten Zeitlichkeit. Der an den Grundmustern trinitarischen Selbstbewusstseins orientierte Dreischritt der spekulativ betriebenen *Onto-theologie* wird daher ersetzt durch die dreidimensional aufgefächerte „*Ontochronie*“, die den Primat der ursprünglichen Zeitlichkeit vor jeder Form von Logos zum Ausdruck bringt.¹²

Das, was bei Hegel die Stärke des philosophierenden Bewusstseins ausmacht, nämlich das vollzugshafte Sich-Einbeschreiben in den Selbstentfaltungs- und Phänomenalisierungsprozess des göttlichen Bewusstseins, wird von Heidegger dementsprechend zurückgenommen in die vom Standpunkt des endlichen Denkens aus zu erhellende Phänomenalität eines gerade nicht erscheinenden, sondern „geflohenen“, „ausbleibenden“, „sich verweigernden“, bestenfalls „zu erwartenden“ und radikal „verzeitlichten“

¹⁰ GA 32, 144.

¹¹ „Menschliches Verstehen, ich betone: *menschliches* Verstehen des Seienden ist möglich aus der Zeit. Ich betone ‚menschliches‘, weil wir uns in der Philosophie abgewöhnen müssen, uns mit dem lieben Gott zu verwechseln, wie das bei Hegel Prinzip ist“ (*M. Heidegger*, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [GA 21], Frankfurt am Main 1976, 267; Hervorhebung von Heidegger).

¹² Vgl. GA 32, 144.

Gottes.¹³ Dabei lässt er keinen Zweifel daran, dass dieser Gott, den er selbst im Rahmen einer nicht mehr logisch-dialektisch, sondern „epochal“ strukturierten Seinsgeschichte zu denken versucht, seinem Verständnis nach nichts mehr mit dem christlichen Gottesbild zu tun haben soll.¹⁴ Unter dieser Prämisse wäre es in der Tat einleuchtend, dass Heidegger keine Notwendigkeit mehr sieht, dem, was Hegel im Zusammenhang mit dem spezifisch christlich-trinitarischen Gottesbegriff unter „Logos“ versteht, noch weiter in differenzierter Form nachzugehen.

Eine andere, provokantere Deutungsvariante bestünde indes darin, Heideggers mangelnde Vertiefung der hegelschen Verknüpfung von Logosbegriff und Dreifaltigkeitsproblematik als Indiz dafür zu nehmen, dass sich darin womöglich etwas ankündigt, was seiner eigenen These des massiv onto-theologischen, auf grenzenlose Beherrschung der Objektivität ausgerichteten Grundcharakters des Systems der Dialektik widerspricht. Für Hegels Deutung der Dreifaltigkeit als Dynamik der Selbsterkenntnis des göttlichen Geistes bildet bekanntlich – wie auch schon für viele Denker vor ihm – das Johannesevangelium und näherhin der Beginn des Johannesprologs den maßgeblichen Grundtext.¹⁵ Gerade in der johanneischen Trinitätstheologie und der an sie anknüpfenden mittelalterlichen Deutungstradition liegt aber bereits ein Schlüssel zur Überwindung des onto-theologischen Metaphysikschemas, insofern es dabei gerade nicht mehr um das Verhältnis von Denken und Sein, sondern um die gegenseitige Beziehung von Subjektivitäten, oder neutraler formuliert: von lebendigen Selbstheiten und um ihre innere, wesentlich korrelative Dynamik geht.

Bezeichnenderweise ist sich der junge Heidegger dieser an der Logos- und Geistthematik sichtbar werdenden Verwandtschaft zwischen dem deutschen Idealismus und bestimmten Strömungen der mittelalterlichen Philosophie durchaus noch bewusst. Auf den letzten Seiten seiner Habilitationsschrift über den pseudo-scotischen Traktat *De modis significandi* projiziert er das im bedeutungstheoretischen Kontext maßgebliche, statisch-strukturelle Verhältnis von individuell-psychologischem Denkakt und logisch-idealem (und insofern „transzendente“) Sinn des Gedachten auf das für die mittelalterliche Weltansicht so bedeutsame Vollzugsverhältnis der individuellen menschlichen Seele zum transzendenten Gott und definiert es in philosophischen Termini als das Problem „des lebendigen Geistes und seiner Beziehung zum metaphysischen ‚Ursprung‘“.¹⁶ Interessanterweise ist zu diesem Zeitpunkt für Heidegger dieser theologisch-metaphysisch verstandene Begriff der „Transzendenz“ noch keineswegs im Sinne einer Entfremdung des mensch-

¹³ Vgl. M. Heidegger, *Besinnung* (GA 66), Frankfurt am Main 1997, 235–256.

¹⁴ Vgl. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1994, 338; sowie GA 65, 403.

¹⁵ Vgl. G. W. F. Hegel, ‚Das Leben Jesu‘, in: *Id.*, *Theologische Jugendschriften* (herausgegeben von H. Nohl), Tübingen 1907, 73–136.

¹⁶ M. Heidegger, *Frühe Schriften* (GA 1), Frankfurt am Main 1978, 410.

lichen Daseins von seiner eigentlichen, wesentlich endlichen Seinsweise negativ konnotiert, sondern impliziert eine lebendige, dynamische Reziprozität von endlichem und unendlichem Geist. Heidegger schreibt:

Die Transzendenz bedeutet keine radikale, sich verlierende Entfernung vom Subjekt – es besteht eben ein auf Korrelativität aufgebauter Lebensbezug, als welcher er nicht einen *einzig* starren Richtungssinn hat, sondern dem hin- und zurückfließenden Strom des Erlebens in wahlverwandten geistigen Individualitäten zu vergleichen ist, wobei allerdings die absolute Überwertigkeit des einen Gliedes der Korrelation nicht mitbeachtet wird. Die Wertsetzung gravitiert also nicht ausschließlich ins Transzendente, sondern ist gleichsam von dessen Fülle und Absolutheit reflektiert und ruht im Individuum.¹⁷

In den letzten Absätzen seiner Habilitationsschrift deutet Heidegger an, in welche zwei Richtungen dieses Motiv eines lebendigen Bezugs von endlicher und unendlicher Subjektivität philosophiehistorisch weiterzuverfolgen wäre. Zum einen verweist er auf die Notwendigkeit, vor diesem Hintergrund das Verhältnis der klassischen scholastischen Philosophie zur mittelalterlichen Mystik neu zu durchdenken, anstatt sie einfach in undifferenzierter Weise unter den Schlagworten „Rationalismus“ beziehungsweise „Irrationalismus“ zu subsumieren.¹⁸ Zum anderen verlangt für ihn eine solche Untersuchung der mittelalterlichen Konzeption des „lebendigen Geistes“ aber in einem zweiten Schritt wie von selbst

nach einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, als welches es alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problemotive in sich aufgehoben hat, mit Hegel.¹⁹

Nachdem Hegel in Heideggers Habilitation solcherart auf spektakuläre Weise buchstäblich das letzte Wort behalten hat, verschwindet er jedoch mit samt dem genannten Projekt einer Untersuchung der verschiedenen spekulativen Konfigurationen des „lebendigen Geistes“ gleichsam in einer philosophischen Donauversickerung. Der nach der Habilitation gehaltenen Probevorlesung Heideggers *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* ist als Motto ein Zitat Meister Eckharts vorangestellt; doch wird das ursprüngliche Vorhaben einer verknüpfenden Deutung von mittelalterlicher Mystik und spekulativem Idealismus in der Vorlesung nicht mehr erwähnt und scheint bereits verdrängt von der Einsicht in den begrifflich nicht einholbaren, absolut einzigartigen Bedeutungscharakter der geschichtlichen Zeit als Ausprägung eines je individuellen Lebenszusammenhangs.²⁰ In dem 1918/19 ausgearbeiteten Entwurf einer nicht gehaltenen Vorlesung über *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*²¹ erscheint Meister Eck-

¹⁷ GA 1, 409.

¹⁸ Vgl. GA 1, 410.

¹⁹ GA 1, 411.

²⁰ Vgl. GA 1, 431–433.

²¹ GA 60, 301–337.

hart nun bezeichnenderweise als Vertreter eines spezifisch zu verstehenden „Irrationalismus“, der zwar nicht mit der wirren, ungeordneten Fülle des Vorrationalen gleichzusetzen ist, aber auf die sukzessive Ausschaltung aller begrifflich-rationalen Bestimmungen hinausläuft und letztlich in die absolute Indifferenz und Leere der unterschiedslosen Einheit von Gott und Seelengrund einmündet.²² Heidegger lokalisiert diese Vollzugeinheit in der „Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens“²³ und betont ausdrücklich, für Eckhart besitze weder die theoretische noch die praktische Vernunft, sondern die im Begriff der „Abgeschiedenheit“ liegende „absolute Gegensatzlosigkeit“²⁴ des überzeitlichen Seelengrundes den Primat. Diese Unmittelbarkeit des mystischen Erlebens wird von Heidegger zu diesem Zeitpunkt als beispielhafte Instanz für den vorbegrifflichen, bruchlosen Charakter des vortheorietischen Lebens als solchen angeführt, was es dann auch nur konsequent erscheinen lässt, dass Eckhart im weiteren Verlauf der heideggerschen Denkentwicklung, die vom Urphänomen des Lebens zur begrifflichen Ausarbeitung der Phänomene der Zeitlichkeit, der daseinhaften Transzendenz und der ihnen zugrundeliegenden ontologischen Differenz fortschreitet, nicht als maßgeblicher Denker des lebendigen, differenzstiftenden *Geistes* Erwähnung finden kann.

So sehr in Eckharts Denken das neuplatonische Motiv des absoluten Einheitsgrundes in der Tat eine zentrale Stellung einnimmt,²⁵ so sehr unterschlägt Heideggers Interpretation dabei, dass Eckhart – im Gegensatz etwa zu Johannes Tauler oder Heinrich Seuse – durchaus kein Vertreter der gefühlsbetonten Erlebnismystik, sondern der wesentlich begrifflich orientierten, spekulativen Mystik ist.²⁶ Der essentielle Unterschied zwischen diesen beiden Paradigmen des Mystischen besteht darin, dass es bei Eckhart keineswegs um eine unmittelbar psychologisch „erlebte“ Einheit von Gott und Seele, sondern um den im Rahmen einer Intellekt- und Erkenntnistheorie begrifflich entwickelten Gedanken einer dynamisch-differenten Korrelationseinheit von endlichem und unendlichem Geist geht. Dass die sogenannte „Einheit“ von Gott und Mensch bei Eckhart nicht Gott als Gott und den Menschen als Menschen betrifft, sondern beide nur insofern, als sie Geist- und Vernunftwesen sind, ist eine Tatsache, die nicht von Heidegger, wohl aber in sehr zutreffender Weise von Hegel gesehen wurde. Im einleitenden Teil seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* bemerkt er:

²² Vgl. GA 60, 315–318.

²³ GA 60, 315.

²⁴ GA 60, 318.

²⁵ Vgl. dazu W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des ‚Opus tripartitum‘ Meister Eckharts*, Leiden [u.a.] 1997.

²⁶ Vgl. K. Flasch, ‚Meister Eckhart. Ein Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten‘, in: P. Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München 1988, 94–110.

Hier genüge es, über den vermeintlichen Gegensatz der Religionsphilosophie und der positiven Religion nur zu bemerken, daß es nicht *zweierlei Vernunft* und *zweierlei Geist* geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die *schlechthin verschieden* wären. Die menschliche Vernunft, das Bewußtsein seines Wesens, ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen; und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und tätig. Die Religion ist ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern Werk des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm.²⁷

Diese Univozität von göttlichem und menschlichem Geist in ihrer nicht einfach unmittelbar *vorliegenden* (d. h. im schlechten Sinne „pantheistischen“), sondern begrifflich-spekulativ *zu verwirklichenden* Vollzugseinheit, die es dem Menschen erlaubt, Gott in der innersten Tiefe seines Wesens zu erkennen, wird von Hegel im weiteren Verlauf der Vorlesung erneut thematisiert – diesmal unter ausdrücklicher Berufung auf Meister Eckhart, den er mit folgenden Worten zitiert:

Meister Eckhart, ein Dominikanermönch, sagt unter anderem in einer seiner Predigten über dies Innerste: ‚Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können‘.²⁸

In dem von Hegel zitierten Passus aus einer deutschen Predigt Eckharts²⁹ klingt nicht nur die absolute Reziprozität dieses „Sehens“ an, das im eigentlichen Sinne natürlich ein intellektuelles Erkennen ist, sondern auch die Aufhebung der kausalen Asymmetrie der Abhängigkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf. Insofern die Vernunft nur *eine* sein kann, ist sie gerade nicht geschaffen, sondern auch als Vernunft des Menschen Teil derselben göttlichen Vernunft, die sich in Form einer immanenten Differenz selbst erkennt. Dieser Gedanke, der letztlich auch den Möglichkeitsgrund der hegelschen Dialektik bildet, wird von Meister Eckhart in seinem deutschen Predigtwerk, aus dem auch das obige Zitat stammt, zwar häufiger erwähnt; seine ausführlichste und anspruchsvollste Entfaltung findet er allerdings in Eckharts Kommentar zum Johannesevangelium, einem Text, der – wie im Übrigen das gesamte Textkorpus von Eckharts lateinischen Schriften – zu Hegels Zeit noch verschollen und somit unbekannt war und erst 1936 von Karl Christ im Rahmen der von Joseph Koch besorgten Edi-

²⁷ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion; Band 1, Frankfurt am Main ³1995, 40 (Hervorhebung von Hegel).

²⁸ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion; Band 1, 209.

²⁹ Genau genommen stammen die Sätze aus verschiedenen Predigten, nämlich aus Predigt 12 (*Qui audit me*), in: Die deutschen Werke; Band I (herausgegeben von J. Quint; im Folgenden DW I), Stuttgart 1958, 201; Predigt 39 (*Justus in perpetuum vivet*), in: Die deutschen Werke; Band II (herausgegeben von J. Quint; im Folgenden DW II), Stuttgart 1971, 265 f.; sowie Predigt 52 (*Beati pauperes spiritu*), in: DW II, 504.

tion der *Lateinischen Werke* kritisch ediert wurde.³⁰ Die begriffliche Dichte und spekulative Steilheit dieses Textes beweist, dass Hegel sich – wenn auch in einer Art intuitiver Extrapolation auf den ihm unbekanntem Teil des eckhartschen Opus hin – für seinen geistmetaphysischen Ansatz zu Recht auf ihn beruft. Der bereits im 19. Jahrhundert von Joseph von Bach geprägte Ehrentitel Eckharts als „Vater der deutschen Spekulation“³¹ erscheint damit im Nachhinein mehr als gerechtfertigt und charakterisiert sein Denken sicher wesentlich treffender als Heinrich Denifles uncharmanten Bemerkung, Eckhart sei ein „Wirkkopf“ und zweit- bis drittklassiger Scholastiker, der „nicht die geistige Begabung [besaß], über die Scholastik hinauszugehen und doch innerhalb der Grenzen der Wahrheit zu bleiben“.³²

Obwohl aus einem Brief Heideggers an Hannah Arendt klar hervorgeht, dass er die 1936 erschienene Edition von Eckharts Johanneskommentar sehr wohl kannte und gelesen hatte,³³ bezieht er sich in seinen veröffentlichten Schriften nie explizit auf ihn. Dieses Faktum ist umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, dass Eckhart darin seine intellekttheoretisch gefasste Deutung der Dreifaltigkeit vor dem Hintergrund einer Metaphysik entwirft, die einen dezidiert anti-ontotheologischen Grundcharakter besitzt. Eine Analyse der Grundzüge der eckhartschen Logospekulation wird daher zeigen, inwieweit darin bestimmte Grundmuster und strukturelle Motive zum Tragen kommen, die nicht nur in gewisser Weise Hegel vorwegnehmen, sondern auch Heideggers eigenem, ab 1936 in den *Beiträgen zur Philosophie* entwickelten Ansatz eines gewandelten, von onto-theologischen Schemata freien Subjekts- und Gottesverständnisses zugrunde liegen. Um diese Tatsache näher zu erläutern, ist es erforderlich, zunächst eine gedankliche Exkursion an die mittelalterliche Sorbonne zu unternehmen, an der der oft allzu einseitig als „Lebemeister“ wahrgenommene Eckhart über etliche Jahre hinweg nicht nur studiert, sondern auch „gelesen“, d. h. gelehrt hat.

³⁰ *Meister Eckhart*, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, in: *Die lateinischen Werke*; Band III (herausgegeben von K. Christ; im Folgenden LW III), Stuttgart (1936) ²1994.

³¹ Vgl. J. von Bach, *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation*. Als Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit, Wien 1864.

³² H. Denifle, ‚Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre‘, in: *ALKGMA* 2 (1886), 417–640. 673–687, hier 519. 522.

³³ Vgl. M. Heidegger/H. Arendt, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Aus den Nachlässen herausgegeben von U. Ludz, Frankfurt am Main ³2002, 112. 294. Das in dem Brief vom 27.06.1950 angeführte Zitat aus Eckharts Johanneskommentar „ipsa cogatio [...] spirat ignem amoris“ findet sich in LW III, 440.

2. Meister Eckhart in Paris, oder: Wie man als mittelalterlicher Denker die Onto-theologie kritisiert³⁴

Unsere heutige Sicht der mittelalterlichen Philosophie krankt häufig daran, dass wir dazu neigen, diese Epoche der Geschichte in zu undifferenzierter Weise wahrzunehmen und Strömungen, Schulrichtungen und Tendenzen, die sich im Laufe der Jahrhunderte, oft erst mit Beginn der Neuzeit, herausgebildet und verfestigt haben, auch schon über die früheren Perioden dieses Geschichtsabschnitts zu projizieren. Eine solche Vorgehensweise ist insofern problematisch, als damit eine Eindeutigkeit der Positionen und eine Geschlossenheit der Ansätze unterstellt wird, die es zu dieser Zeit so nie gegeben hat. Es ist zweifellos richtig, dass im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit innerhalb der jeweiligen Ordensgemeinschaften die Entwicklung dahin ging, ein oder zwei ihrer berühmten Mitglieder, die im 13./14. Jahrhundert in Paris studiert beziehungsweise gelehrt und sich dort ihre Meriten erworben hatten, zu maßgeblichen Vertretern der Ordensdoktrin zu erheben und ihre Werke als Grundlage für die philosophisch-theologische Ausbildung der künftigen Ordensangehörigen mehr oder weniger verbindlich festzuschreiben. So kam es, dass nach und nach die Dominikaner als prinzipiell thomistisch, die Franziskaner dagegen als scotistisch beziehungsweise ockhamistisch orientiert angesehen werden konnten. Dass dieses Phänomen einer quasi-offiziellen „Ordensdoktrin“ jedoch für das 13. Jahrhundert noch keineswegs zutrifft, zeigt sich besonders deutlich am Beispiel der deutschen Dominikaner – namentlich Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, um nur die wichtigsten zu nennen –, die auch als jüngere Zeitgenossen des Thomas von Aquin beziehungsweise als Angehörige der auf ihn folgenden Dominikanergeneration sich die Freiheit nehmen, keine Thomisten zu sein, sondern sich von der Lehre des Aquinaten überall dort abzugrenzen, wo sie es von der Sache her als gerechtfertigt und notwendig erachten.

Ein wesentlicher Divergenzpunkt betrifft dabei die Frage, ob das „Sein“ oder der „Geist“ (beziehungsweise „Intellekt“) als Zentralbegriff des jeweiligen metaphysischen Grundansatzes und in eins damit auch als privilegiertes Synonym des philosophischen Gottesbegriffes fungieren soll. Sowohl Dietrich von Freiberg als auch Meister Eckhart optieren für die zweite Variante und setzen sich damit von Thomas' Position deutlich ab. Auch wenn Eckhart seine eigene Metaphysikkonzeption nicht in ebenso durchgängiger Weise wie Dietrich in expliziter, teilweise polemischer Opposition zu Thomas entwirft, machen seine lateinischen Schriften doch deutlich, dass er das Verhältnis von Sein und Denken in Gott keinesfalls mehr wie sein italienischer Ordensbruder im Sinne einer einfachen Konvertibilität versteht, der

³⁴ Die Überschrift dieses Abschnitts ist in Anlehnung an den Titel der überaus reichhaltig kommentierten lateinisch-französischen Separatausgabe der *Quaestiones parisienses* formuliert: E. Zum Brunn/A. de Libera [et al.], Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie, Paris 1984.

zufolge Gottes Sein lediglich identisch sei mit seinem Denken.³⁵ In zwei uns überlieferten, während Eckharts erstem Pariser Lehraufenthalt 1302/03 entstandenen Quästionen, den sogenannten *Quaestiones parisienses*, entwickelt er die These, dass in Gott Sein und Denken keineswegs nur konvertibel und in gleichursprünglicher Weise von ihm aussagbar seien, sondern dass Gott vielmehr in eigentlicher, ursprünglicher Weise Erkenntnis beziehungsweise Erkennen sei und dass diese intellektuelle Erkenntnis als Grundlage und Fundament seines Seins angesehen werden müsse. Es heißt also nicht mehr wie bei Thomas: *deus est ipsum esse*, sondern: *deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*.³⁶ In sich ist Gott nicht das Sein und noch viel weniger das oberste Seiende, sondern Intellekt und als solcher über dem Sein. Diese Heterogenität von Sein und Intellekt ist in zweifacher Hinsicht zu verstehen: Einerseits gilt sie im Hinblick auf die Natur des Intellekts als solche, d. h. in Bezug auf seine generelle Funktionsweise; andererseits kommt sie in spezifischer, eminenter Bedeutung dem göttlichen Intellekt zu, und zwar vor dem Hintergrund eines neuplatonisch beeinflussten Schöpfungsverständnisses, das nicht von einer analogen Ähnlichkeit, sondern einer prinzipiellen Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, Ursprung und Hervorgegangenem ausgeht.

Was den erstgenannten Aspekt der Souveränität des Denkens gegenüber dem Sein anbelangt, so argumentiert Eckhart dahingehend, dass unser Intellekt sich auf Dinge beziehen kann, die nicht nur *de facto* nicht existieren, sondern die selbst Gott aufgrund ihres innerlich widersprüchlichen Charakters nicht erschaffen, d. h. ins Sein rufen könnte, wie zum Beispiel ein Feuer, das nicht brennt. Da der Intellekt aber diese von Gott selbst nicht zu erschaffenden Dinge zu denken vermag, ist damit bewiesen, dass er „oberhalb des Seins“ wirkt und insofern nichts mit diesem gemeinsam hat.³⁷ Dies wäre die erste, allgemeinere Variante dessen, was man als die „meontologische“ Ausrichtung der eckhartschen Erkenntnistheorie oder – um die noch provokantere Formulierung Vladimir Losskys zu gebrauchen – als seinen „intellektuellen Nihilismus“ (*nihilisme intellectuel*) bezeichnen könnte.³⁸

Für die zweite, ontologisch stärkere Fassung der These des Primats des Intellekts gegenüber dem Sein stützt sich Eckhart auf die berühmte Proposition 37 des *Liber de causis*, die da lautet: *prima rerum creatarum est esse* – das erste aller geschaffenen Dinge ist das Sein.³⁹ Insofern der göttliche Intel-

³⁵ „In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse“ (*Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 14, a. 4 c [ed. P. Caramello], Torino/Roma 1952, 79).

³⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, Quaestio parisiensis I, n. 4, in: Die lateinischen Werke; Band V (herausgegeben von B. Geyer; im Folgenden LW V), Stuttgart 2006, 40.

³⁷ Vgl. Quaestio parisiensis I, n. 7 (LW V, 43 f.).

³⁸ Vgl. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1998, 219.

³⁹ Vgl. P. Magnard/O. Boulnois [et al.], *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du 'Liber de causis'*, Paris 1990, 44.

lekt in wirkursächlicher Weise Ursprung des Seins der Geschöpfe ist, hat er mit deren geschaffenen *esse* nichts gemeinsam. Dies bedeutet nicht, dass ihm das Sein lediglich in ungleich höherem Grade zukäme, sondern „Sein“ ist für Eckhart in diesem Zusammenhang *per se* und ausschließlich ein kreatürliches Prädikat: *Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam*⁴⁰ – „sobald wir daher zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf“, formuliert Eckhart in nicht zu überbietender Deutlichkeit. Nicht in Bezug auf das Sein, sondern lediglich in Bezug auf das intelligible Wesen der Dinge, ihre *essentia*, verhält sich Gott im Modus der *causa exemplaris*, die eine wirkliche Ähnlichkeit und ontologische Kontinuität zum Ausdruck bringt.⁴¹ Mit Blick auf das Sein dagegen fungiert er lediglich in äußerlicher Weise als *causa efficiens*, die dem Geschaffenen etwas verleiht, was sie selbst gerade *nicht* ist.

Vor dem Hintergrund dieser doppelten Überhobenheit des *intellectus* gegenüber dem *esse* zieht Eckhart den Schluss, dass die „Weisheit“, insofern sie dem Bereich des Intellekts zuzurechnen ist, ungeschaffen und unerschaffbar sein muss: *sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis*.⁴² Dies scheint im Zusammenhang mit den Pariser Quästionen in eigentlicher Form nur für die göttliche Weisheit, d. h. den Logos zu gelten, in dem Gott alles geschaffen hat; zitiert Eckhart diesbezüglich doch für seine These des innergöttlichen Primats des Erkennens vor dem Sein den ersten Vers des Johannesprologs: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“ und fügt mit einer feinen antithomistischen Ironie hinzu: „Der Evangelist hat jedoch nicht gesagt: ‚Im Anfang war das Sein, und Gott war das Sein‘“. (*Non autem dixit evangelista: in principio erat ens et deus erat ens.*)⁴³

Im Hinweis auf den grundsätzlich und auch im Falle der menschlichen Erkenntnis „überseienden“ Charakter der intellektuellen Sphäre beginnt sich jedoch bereits abzuzeichnen, dass Eckhart nicht nur in noetischer, sondern auch in ontologischer Hinsicht dem menschlichen Intellekt gegenüber dem geschaffenen Sein einen Sonderstatus zubilligt. In seinem bezüglich des Abfassungszeitpunktes nicht genau zu datierenden, auf alle Fälle aber einige Jahre später als die *Quaestiones parisienses* entstandenen Johanneskommentar unternimmt Eckhart daher eine Analyse der konkreten Dynamik des göttlichen Geistes, insofern dieser als Ursprung eines doppelten, teils immanent bleibenden, teils sowohl die endlichen Intellekte als auch das welthafte, kreatürliche Sein aus sich entlassenden Hervorgangs fungiert. Die Besonderheit von Eckharts Ansatz besteht darin, dass seine Interpretation des Johannesprologs die erklärte Absicht verfolgt, das darin Entfaltete – immerhin

⁴⁰ Quaestio parisiensis I, n. 4 (LW V, 41).

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

das innertrinitarische Verhältnis von Gott Vater und Gott Sohn – nicht als offenbarungstheologisches Sondergut zu betrachten, sondern es *exponere per rationes naturales philosophorum*,⁴⁴ es also allein mit den Mitteln der natürlichen Vernunftgründe der Philosophen auszulegen, ja mehr noch: es als noetisches Grundmodell der intellektuellen Erkenntnis als solcher zu interpretieren.

Eckharts Deutung der trinitarischen Bezüge als Momente eines intellektuellen Selbsterkenntnisprozesses ist als solche nicht neu. Während in den ersten christlichen Jahrhunderten vor dem Hintergrund der diversen christologischen Häresien der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater in erster Linie als Zeugung der göttlichen Natur (*ousia / physis / natura / substantia / essentia*) verstanden wurde, um den Aspekt der Wesensgleichheit zu betonen,⁴⁵ setzt sich im Mittelalter die Tendenz durch, diesen Prozess in rein intellektuellem Sinne zu verstehen und den Logos als gleichursprüngliches geistiges Abbild zu verstehen, in dem das Urbild, d. h. Gott Vater, sich selbst in vollkommener Weise erkennt. Auch Thomas von Aquin vertritt diese intellektorientierte Deutung des Bezuges der ersten und zweiten Person der Dreifaltigkeit als *emanatio intelligibilis*,⁴⁶ doch ist bei ihm dieser von vollkommener Reziprozität und wechselseitiger Transparenz geprägte Erkenntnistypus eindeutig den göttlichen Personen vorbehalten.⁴⁷ Auf der Ebene der menschlichen Erkenntnis ist der Intellekt dagegen wesentlich von Endlichkeit geprägt und auf die Erkenntnis der nur in Verbindung mit der Materie anzutreffenden Formen verwiesen. Daraus ergibt sich, dass „Wahrheit“ für den endlichen, geschaffenen Verstand darin besteht, seine wirklichkeitsbezogenen Aussagen den von ihm unterschiedenen Sachverhalten anzumessen. Wahrheit ist damit in erster Linie eine Eigenschaft des Verhältnisses zwischen erkenntnisartikulierenden Urteilen und erkannten Dingen, die als Ent-sprechung und Angleichung (*adaequatio*) gefasst wird.⁴⁸

Eckharts Erkenntnismetaphysik negiert nicht Thomas' Adäquationsmodell, doch bestreitet er, dass es die ursprünglichste und eigentlichste Form der Wahrheit darstellen könne. Eine wahre Aussage kann in Eckharts Au-

⁴⁴ Quaestio parisiensis I, n. 2 (LW III, 4).

⁴⁵ Vgl. etwa die dogmatischen Definitionen der frühen Konzilien in: *H. Denzinger/A. Schönmetzer* (Hgg.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona [et al.]³³1965, 52 (§ 125), 69 (§ 163) und 181 (§§ 542–543).

⁴⁶ „Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, [...] sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis“ (*Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 27, a. 1 c; loc. cit., 147).

⁴⁷ „Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale: eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. [...] Relinquitur ergo, quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellecti creati“ (*Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 12, a. 4 c; loc. cit., 54 f.).

⁴⁸ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1 c; q. 1, a. 9 c (ed. *R. Spiazzi*), Torino/Roma 1953, 3. 18.

gen nur dann vom Aussagenden wirklich als solche vollzogen werden, wenn er selbst mit der zu erkennenden Sache eins ist, also selbst das *ist*, was er erkennt. Dieses Prinzip der Angleichung im Sein kann in zweifacher Hinsicht verstanden werden: Zum einen bezieht es sich auf den in Aristoteles' *De anima* formulierten Topos, dem zufolge im Erkenntnisakt der Erkennende und das Erkannte eins sind.⁴⁹ Diese Einheit besteht nun gerade nicht auf der Ebene des natürlichen Seins der Dinge, sondern kommt dadurch zustande, dass der Erkennende das Erkannte in einer von ihm assimilierbaren, entmaterialisierten Weise, nämlich unter dem Gesichtspunkt der intelligiblen Form, rezipiert. Insofern diese intelligible Form aber nicht schon wie die sinnlichen Eigenschaften der Dinge einfach vorliegt, sondern erst von der tätigen Vernunft „aktualisiert“ werden muss, kann sie als ihr wesensgleiches „Erzeugnis“ angesehen werden. Insofern läge der eigentliche Wahrheitsgrund darin, dass die Vernunft die Dinge nicht in dinglicher Weise erkennt, sondern sie sich unter dem Gesichtspunkt ihrer Begrifflichkeit, d. h. Vernunftgemäßheit, „erzeugt“ und ihnen somit im geforderten Medium einer ontologischen Kontinuität begegnen kann.

Diese erste Form der „ontologischen Wahrheit“ auf der Ebene der intelligiblen Form ist für Eckhart jedoch immer noch nicht die schlechthin ursprünglichste und tiefste; kann doch beispielsweise auf diese Weise auch ein Blinder, dem man Unterricht in Optik erteilt, auf intelligibler Ebene den Begriff der Farbe bilden und solcherart „von“ Farben reden, ohne diese für die Wahrheit erforderliche Gemeinsamkeit im Sein doch je wirklich im Modus der realen Wahrnehmung verwirklicht zu haben. Die eigentlichste und vollkommenste Form der Wahrheit besteht daher für Eckhart darin, dass der Erkennende wirklich *in dem ist*, was er erkennt. Dies wird dort besonders deutlich, wo es nicht nur um die Erkenntnis einzelner sinnlicher Qualitäten oder sonstiger Dingeigenschaften, sondern um spezifisch den Menschen betreffende Grundphänomene geht. Auch ein Verbrecher kann den Begriff der Gerechtigkeit oder der Tugend und ein Lügner den Begriff der Wahrhaftigkeit bilden, ihn auf der intellektuellen Ebene somit in gewisser, nämlich äußerlicher Weise assimilieren, zu wahren Urteilen darüber gelangen und so darüber reden wie ein Blinder von den Farben, doch im eigentlichen, innerlichen Sinne erkennt nur der die Gerechtigkeit, der von seinem Wesen her selbst schon gerecht *ist*, und die Wahrheit nur der, der bereits *in* der Wahrheit steht.

Zwischen der Gerechtigkeit und dem Gerechten beziehungsweise zwischen der Wahrheit und dem, der sie erkennt, besteht jedoch kein lediglich attributives Verhältnis, so, als seien „gerecht“ und „wahrhaftig“ bloße Eigenschaften, die den Betreffenden in nachträglicher Weise *unter anderem* eben auch zukämen. Vielmehr wird der Gerechte von der ungeschaffenen

⁴⁹ Vgl. *Aristoteles*, *De anima* III 2, 425b 26 f.

Gerechtigkeit *erzeugt*, ist also im wahrsten Sinne des Wortes ein „Sohn der Gerechtigkeit“ und erkennt sie kraft einer Wesensgleichheit im Sein.⁵⁰ Ausgehend von diesem Erkenntnisparadigma, das auf der Vorstellung eines erzeugenden Hervorgangs in ontologischer Gleichwertigkeit beruht, kann Eckhart die innertrinitarische Beziehung zwischen Gott Vater und Gott Sohn, zwischen absolutem Ursprung und hervorgegangenem Logos, als die Beziehung des absoluten Intellekts zu dem von ihm erzeugten „Begriff“ (*conceptus*) deuten – im Umkehrschluss aber auch den menschlichen Intellekt, der der Wahrheitserkenntnis in gleicher Weise fähig sein soll, anhand desselben ontologischen Paradigmas des Gezeugt-, nicht Geschaffenseins interpretieren.

Mit diesem kühnen Gedanken greift Eckhart eine Grundeinsicht auf, die sein älterer Mitbruder Dietrich von Freiberg im Rahmen seiner Intellekttheorie entwickelt hatte, nämlich dass die endlichen Intellekte aus Gott auf wesentlich andere Weise hervorgehen als die naturhafte, dingliche Wirklichkeit: Während Letztere sich in einem lediglich äußerlichen Verhältnis der Angleichung oder *adaequatio* zu dem Begriff befindet, den sich Gott von ihr macht, ist der endliche Intellekt nicht ein sich angleichendes Abbild einer partiellen Idee oder Wesenheit *in* Gottes Intellekt, sondern wesensgleiches Ebenbild seiner intellektuellen Natur *als solcher im Ganzen*, d. h. ein von der lebendigen Ursprungsinstanz gesetztes, in seiner *Gesetztheit* zwar von ihr unterschiedenes, in seinem lebendigen Spontaneitätscharakter jedoch ihr wesensgleiches Zentrum nicht naturkausaler Aktivität und Produktivität, die darin besteht, in wesenhafter Weise beständig den eigenen Ursprung, d. h. Gottes Wesen, zu erkennen.⁵¹

Eckhart dekliniert diese von Dietrich in theologisch neutralen, noetischen Termini formulierte Grundeinsicht anhand des johanneischen Evangelientextes durch, wobei die traditionelle trinitätstheologische Begrifflichkeit des „einen Wesens in drei Personen“ eine spürbare Bedeutungsverschiebung und intellekttheoretische Neutralisierung erfährt. Auf ihre reinen Erkenntnisbezüge reduziert, erscheinen „Gott Vater“ und „Gott Sohn“ in der Tat nur mehr als exemplarische Instanzen eines dynamischen Schemas, das als solches nichts Exklusives, spezifisch Offenbarungstheologisches mehr an sich hat. Der Logos als der vom Vater als absoluter Ursprung erzeugte „Begriff“ hat keinen besonderen, wie auch immer umgrenzten sachlichen Gehalt mehr. Insofern die beiden in strenger Gleichursprünglichkeit einander

⁵⁰ Vgl. LW III, 156–159 (nn. 188–190); vgl. dazu insgesamt *J. Casteigt*, *Connaissance et vérité* chez Maître Eckhart, Paris 2006, vor allem 55–90.

⁵¹ „Emanat enim talis intellectus a suo principio, Deo, altiore quodam et nobiliore modo quam res aliae productae a Deo. [...] Talis autem intellectus [...] processit in esse [...] secundum quandam formalem defluxum essentiae suae ab illa summa et formalissima essentia, quae Deus est, intellectualiter procedens ab ea et eo capiens suam essentiam, quod intelligit illam summam essentiam“ (*Dietrich von Freiberg*, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.7 [2], in: *Id.*, *Schriften zur Intellekttheorie* [Opera omnia I, herausgegeben von *B. Mojsisch*], Hamburg 1977, 43).

korrelativ und insofern gleichwertig sind, sagt er nichts anderes aus als das Ursprungsein des Ursprungs selbst (*nec est igitur pater sine filio et e converso, et per consequens filius non excludit nec tacet, sed enarrat patrem esse patrem*).⁵² Was er aus-spricht, ist also nicht die Einheit des Ursprungs, insofern sie Einheit ist, sondern die Einheit, insofern sie sich selbst auf den Begriff bringt und sich dadurch als solche erkennt.

Dieser Hervorgang des Logos aus dem Ursprung ist in seiner unvorgänglichen Wechselseitigkeit etwas, das im guten Sinne des Wortes als grundlos bezeichnet werden kann und keine Frage nach dem Warum mehr zulässt, weil es selbst das Warum, d. h. der Möglichkeitsgrund aller Dinge ist (*non habet quare, sed ipsum est quare omnium et omnibus*).⁵³ Der Ursprung – das *principium* beziehungsweise die *arché* in der Terminologie des Johannesprologs – ist gerade kein letzter (oder erster) „Grund“, sondern als „ursprungsloser Ursprung“ (*principium sine principio*) ohne Warum: Als Aufhebung alles begründenden Denkens ist er gleichbedeutend mit der grundlosen Dynamik des Lebens selbst, insofern „Leben“ für Eckhart gerade dadurch definiert ist, keinen Ursprung mehr außer sich selbst zu haben (*hoc enim proprie vivit, quod est sine principio*).⁵⁴

Die grundlose, deswegen aber nicht sinnlose, sondern den Spielraum möglicher intellektueller Erkenntnis und möglichen Sinnes eröffnende Ursprungsdynamik erscheint damit als Ereignis einer unvorgänglichen, doch immanent bleibenden Differenz. Das Novum in Eckharts Deutung der Intellekterkenntnis liegt nun darin, dass er auch den menschlichen Intellekt nicht als eigentlich *menschlichen*, d. h. geschaffenen, versteht, sondern ihn als integralen Bestandteil desselben letztlich immanent bleibenden Auszeugungs- und Ausdifferenzierungsprozesses versteht wie den göttlichen Logos.⁵⁵ Dies erlaubt ihm die theologisch wie epistemologisch ebenso weitreichende wie brisante Schlussfolgerung, dass wir, nicht insofern wir Menschen, sondern insofern wir Vernunftwesen sind, dem eingeborenen Sohn wesensgleich und somit wie er in der Lage sind, Gott so zu erkennen, wie er ist. Wenn Wahrheit im ursprünglichen Sinne darin besteht, eines Wesens mit dem zu sein, was man erkennt, der menschliche Intellekt aber kraft seines nicht naturhaften Erzeugtwerdens durch den Ursprung aus diesem nicht in veräußerlichernder Weise herausfällt, sondern in seinem beständigen Hervorgang zugleich in ihm einbehalten bleibt, lässt dies nur den Schluss zu, dass wir allein mit unserer Vernunft Gott in seinem eigenen, d. h. vernünftigen Wesen zu erkennen vermögen.⁵⁶

⁵² LW III, 166 f. (n. 197).

⁵³ LW III, 41 (n. 50).

⁵⁴ LW III, 16 (n. 19).

⁵⁵ Vgl. LW III, 93–96. 557 f. (nn. 109–111. 641–642).

⁵⁶ Vgl. LW III, 157 f. (n. 188).

Diese Interpretation läuft, wie man leicht erkennen kann, auf eine entanthropologisierte Deutung des Menschen hinaus, die jedoch ebenso wenig in befriedigender Weise als bloß offenbarungsgläubig fundierte Theologisierung charakterisiert werden kann. Vielmehr versetzt Eckhart das korrelative Aufeinander-Verwiesensein von Gott und Mensch in das neutrale, nicht historisch-positive, sondern spekulativ-spielerische Medium des „überseienden“ Intellekts, wodurch im Grunde sowohl das traditionelle christliche Gottesverständnis als auch das damit zusammenhängende Menschenbild einer tiefgreifenden Revision unterzogen werden. Insofern unser Intellekt Teil des ewigen Selbstdifferenzierungs- und Selbsterkenntnisprozesses Gottes ist, in Gott aber nichts Grundlegenderes ist als sein Erkennen, kann Eckhart mit Fug und Recht behaupten, Gottes Gottsein hänge an uns und sei unabdingbar auf uns angewiesen.⁵⁷

Diese These ist keineswegs als Hybris oder Verleugnung der eigentlichen menschlichen Natur zu werten. Eckharts Deutung zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass bei ihm das Verhältnis von Gott und Mensch unter Absehung von aller welt- oder elementhaften Naturwirklichkeit als binnenintellektueller Differenzierungsprozess erscheint, dessen spekulative Einholung das endliche Subjekt zu seinem eigentlichen, wahren Selbst führt. Eckharts Logospekulation zielt also nicht, wie so viele asketisch-mystische Ansätze der christlichen oder allgemein religiösen Tradition, auf ein Abstreifen oder Verleugnen der Ichheit und ihr Aufgehen im unterschiedslosen Meer der Indifferenz ab, sondern intendiert die Ersetzung des „uneigentlichen“, kreatürlich-naturhaften Ich durch das absolute und als solches allein von adäquater Selbstheit gekennzeichnete Ich Gottes. Ichheit ist – wie Eckhart unter Berufung auf die Selbstmanifestation Jahwes in *Exodus* 3,14 und die zahlreichen „Ich bin ...“-Aussagen Jesu im Johannesevangelium darlegt – im strengen Sinne ein exklusiv göttliches Prädikat, aber nicht einfach deswegen, weil Gott Gott ist, sondern insofern er lebendiger Intellekt im schlechthin ursprünglichen, d. h. ursprungslosen Sinne ist.⁵⁸ Die Frage „Wer bin ich?“ beziehungsweise „Wer sind wir?“ beantwortet sich für Eckhart nicht unter Verweis auf unsere *animalitas* oder durch eine verfallende Selbstdeutung aus dem welthaften Seienden her, sondern allein aus dem wechselseitigen, gleichursprünglichen Bezogensein unseres ekstatisch-überseienden Intellekts auf den Ursprung, der als solcher weder ontologischer noch eigentlich theologischer und erst recht nicht onto-theologischer, sondern im Grunde allein spielerisch-abgründiger Natur ist.

⁵⁷ „Daß Gott Gott ist, dafür bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht Gott“ (DW II, 504).

⁵⁸ Vgl. DW II, 68; sowie *Meister Eckhart*, Die deutschen Werke; Band III (herausgegeben von J. Quint [=DW III]), Stuttgart 1976, 339–341, 447.

3. Die trinitarisch-spekulativen Wurzeln seinsgeschichtlicher Selbstheit

Nach dieser johanneischen Höhenwanderung auf den Spuren Meister Eckharts stellt sich uns zum Abschluss die Aufgabe, Heideggers Kritik des onto-theologischen Grundcharakters der abendländischen Metaphysik im Allgemeinen und der hegelschen Dialektik des Geistes im Besonderen im Lichte des bisher Dargelegten nochmals genau zu betrachten und die darin erkennbar werdenden Auslassungen und Ausklammerungen im Hinblick auf das Profil seines eigenen Gegenentwurfs zu deuten.

Die *Beiträge zur Philosophie*, in denen sich die „seinsgeschichtliche“ Wende in Heideggers Denken erstmals in aller Deutlichkeit manifestiert, sind von dem Bestreben getragen, die Grundphänomene, die bereits in *Sein und Zeit* im Rahmen einer Analytik des Daseins erörtert worden waren – Seinsverständnis, Wahrheit, Zeitlichkeit, aber auch das Selbstverständnis des Daseins als solches – in einer neuen, besonders gearteten Perspektive zu wieder-holen und einzuholen. Die für *Sein und Zeit* charakteristische, scheinbar einseitige Untersuchungs- und Deutungsrichtung – von einem bestimmten, ontisch-ontologisch ausgezeichneten Seienden *hin* zu den transzendentalen Strukturen seines Seins- und Weltverständnisses – wird nunmehr zugunsten einer fundamentalen Reziprozität der Bezüge korrigiert beziehungsweise ergänzt. Dieser Neuansatz ist nicht nur von einer Kritik der bisherigen Behandlung der Seinsfrage durch die traditionelle Metaphysik begleitet, sondern schließt auch eine Revision all derjenigen fundamental-ontologischen Termini ein, in denen noch metaphysische beziehungsweise transzendentalphilosophische Bedeutungsresiduen mitschwingen.

Die wohl grundlegendste Fehldeutung, die der in *Sein und Zeit* verfolgte Ansatz von Seiten der Zeitgenossen erfahren hatte, betraf die scheinbar „anthropologische“ Grundausrichtung seiner Analysen, insofern sich diese nicht in einer Auslegung der transzendentalen Strukturen der Subjektivität als des Möglichkeitsgrundes theoretischer Erkenntnis erschöpfen, sondern mit der „Sterblichkeit“, der „Sorge“, der „verfallenden Neugier“ usw. gerade diejenigen Phänomene in den Mittelpunkt stellen, die untrennbar mit der Faktizität der vorthoretischen Existenz verbunden sind. Dieser Ansatz, der Heidegger von niemand Geringerem als Husserl den Vorwurf des „Anthropologismus“ eingebracht hatte,⁵⁹ zielt jedoch gerade auf eine Überwindung sowohl der transzendental-universalen Neutralisierung der „jemeinigen“ Existenz als auch deren beruhigter, selbstgenügsamer Einkapselung in den Verdrängungsstrukturen konkreter, alltäglicher Verfallenheit. Nicht nur das transzendente Ego, sondern auch das faktische Ich im Sinne der empirischen Person werden damit als unzureichend zurückgewiesen und machen die Notwendigkeit einer ganz anderen, nicht mehr von der

⁵⁹ Vgl. E. Husserl, ‚Phänomenologie und Anthropologie‘, in: *Id.*, Aufsätze und Vorträge [1922–1937] (Hua XXVII), Dordrecht 1989, 164–181.

Vorstellung wie immer substrathaft gefasster Einzelinstanzen, sondern vom Gedanken wesentlicher, dynamischer Korrelativität geprägten Auffassung des Selbstseins Platz.

Dieser Neuansatz, dessen Notwendigkeit sich in *Sein und Zeit* zwar indirekt in negativer Form abgezeichnet hatte, in diesem Werk aber nicht wirklich zur Durchführung gekommen war, wird nun in den *Beiträgen* in systematischer Weise entfaltet. Gegenüber der in *Sein und Zeit* verwendeten Begrifflichkeit springt dabei eine terminologische Differenzierung ins Auge, durch die Heidegger etwaige Missverständnisse oder Verwechslungen mit herkömmlichen ontologischen Ansätzen zu vermeiden versucht. So ist für ihn das „Sein“ (mit „i“) gleichbedeutend mit dessen metaphysischer Deutung als allgemeinsten und grundlegendsten Eigenschaft all dessen, was ist. Das solcherart bestimmte „Sein *des Seienden*“, das die prinzipielle Zugänglichkeit und Verstehbarkeit aller Dinge für das vorstellende, begründende Denken zum Ausdruck bringt, erklärt sich jedoch nicht aus sich selbst heraus, sondern verdankt sich der ursprünglichen Hinordnung des Daseins auf ein nicht mehr als statische „Seiendheit“, sondern als Ereignis ursprünglicher Differenz zu verstehendes „Seyn“ (mit „y“).⁶⁰

Das Verhältnis von Dasein, Sein, Denken und Gott erfährt damit auf allen Ebenen eine grundlegende Entontifizierung, die die möglichen Bezüge zwischen all diesen Phänomenbereichen vor dem Hintergrund eines Wahrheitsverständnisses entfaltet, das nicht mehr in der Angleichung zwischen objektivierenden Aussagen und einzelnen Sachverhalten besteht und auch nicht mehr als transzendental verankertes Grundkonstitutivum des Daseins als solches fungiert, sondern als „Inständigkeit“ in einem wechselseitigen Übereignungsprozess bestimmt wird, der das Dasein nicht mehr als „Ich“, wohl aber als „Selbst“ im eminentem Sinne erscheinen lässt. Heidegger schreibt:

Die Verhaltenheit ist die stärkste und zugleich zarteste Bereitschaft des Daseins für die Ereignung, das Geworfenwerden in das eigentliche Innestehen in der Wahrheit von der *Kehre im Ereignis*. [...] Diese Verhaltenheit vermag allein Menschenwesen und Menschenversammlung auf es selbst, d. h. in die Bestimmung seines Auftrags: die Beständigkeit des letzten Gottes, zu sammeln. [...] Die Verhaltenheit des Daseins [...] stimmt nur als ereignete Zugehörigkeit zur Wahrheit des Seins.⁶¹

Und an anderer Stelle führt er aus:

Das Selbstsein ist Wesung des Da-seins, und das Selbstsein des Menschen vollzieht sich erst aus der Inständigkeit im Da-sein. [...] Selbstheit entspringt als Wesung des Daseins aus dem Ursprung des Da-seins. Und der Ursprung des Selbst ist das Eigentum. [...] Die Eignung ist zumal Zueignung und Übereignung. [...] Aber das Zu-sich-kommen ist eben nie eine zuvor abgelöste Ich-vorstellung, sondern Übernahme der Zugehörigkeit in die Wahrheit des Seins, Einsprung in das Da.⁶²

⁶⁰ Vgl. GA 65, 73–77.

⁶¹ GA 65, 34 f.

⁶² GA 65, 319 f.

Diese „Zugehörigkeit“ ist keine bloß partielle Eigenschaft des Daseins; vielmehr geht das Dasein mitsamt seinem Seinsverständnis und dem darin liegenden, ursprünglichen Bezug zur Wahrheit in einem nicht ontisch-kausalen, sondern „entwerfenden“ Hervorgang aus dem Seyn hervor: „Im Dasein und als Da-sein ereignet sich das Seyn die Wahrheit [...] Dazu vermag der Mensch nichts zu leisten [...]“. ⁶³ Es geht also hier nicht um den Ursprung des Menschen als eines ontisch vorfindlichen und analysierbaren Naturwesens, sondern um seinen „zweiten Hervorgang“ als „Entwurf“ des Seyns im ursprünglichen Sinne, der ihn dazu befähigt, nicht nur im abgeleiteten, propositionalen Sinne die Wahrheit *zu sagen*, d. h. wahre Sätze zu formulieren, sondern in ganz grundlegender Weise in der Wahrheit *zu stehen*.

Dies führt Heidegger auch zu einer überraschenden Neubestimmung der Begriffe von „Wissen“ und „Glauben“ und ihres wechselseitigen Bezugs:

Wenn das Wesen der Wahrheit ist: die Lichtung für das Sichverbergen des Seyns, dann ist Wissen [...] kein bloßes Für-wahr-halten irgend eines oder eines ausgezeichneten Wahren, sondern ursprünglich: das *Sichhalten im Wesen der Wahrheit*. [...] Nimmt man daher ‚Wissen‘ im bisherigen Sinn des Vorstellens und Vorstellungsbesitzes, dann ist freilich das wesentliche Wissen kein ‚Wissen‘, sondern ein ‚Glauben‘. Allein, dieses Wort hat dann einen ganz anderen Sinn, nicht mehr den des Für-wahr-haltens [...], sondern den des Sich-in-der-Wahrheit-Haltens. Und dies ist als Entwurfhaftes immer ein Fragen [...] Die *Fragenden* dieser Art sind die ursprünglich und eigentlich Glaubenden, d. h. diejenigen, die es mit der Wahrheit *selbst*, nicht nur mit dem Wahren von Grund aus ernst nehmen [...]. ⁶⁴

Der solcherart verstandene „Glaube“ als synonym mit dem nicht mehr „absoluten“, sondern „wesentlichen“ Wissen unterläuft das vermeintlich statische Gegenüber von profan-vernunftgemäßer Philosophie und lediglich gläubig entgegenzunehmender historischer Offenbarung zugunsten einer Zurückführung *beider* Phänomene auf die ursprüngliche Zugehörigkeit des Daseins zur Wahrheit des Seyns. Konsequenterweise wird auch die denkerische Bestimmung Gottes von Heidegger dahingehend revidiert, dass er nicht mehr als oberste Instanz an der Spitze der onto-theologischen Seins-hierarchie thront, sondern in seiner „Bedürftigkeit“ erkennbar wird, d. h. in seiner unhintergehbaren Hinordnung und Angewiesenheit auf das Dasein, nicht insofern dieses Mensch ist, sondern insofern dieses in ursprünglicher Weise dem Seyn und dessen überseiender, nichtshafter Wahrheit zugehört: „Dann ist, für diesen Augenblick, das Seyn als das innigste Zwischen gleich dem Nichts, der Gott übermächtig den Menschen und der Mensch übertrifft den Gott, unmittelbar gleichsam und beides doch nur im Ereignis, als welches die Wahrheit des Seyns selbst ist.“ ⁶⁵

⁶³ GA 65, 20 (Hervorhebung von Heidegger).

⁶⁴ GA 65, 369.

⁶⁵ GA 65, 415.

Die vollkommene Wechselseitigkeit der Bezüge hebt damit die traditionelle schöpfungstheologische Auffassung einer asymmetrischen Abhängigkeit im Sein zwischen Gott und Mensch auf zugunsten ihres reziproken Aufeinander-Angewiesenseins unter dem Gesichtspunkt der ursprünglichen Wahrheit und des gegenseitigen Sichernehmens. Die von Heidegger so scharf kritisierte Bestimmung des schöpfungstheologischen beziehungsweise metaphysischen Gottes als „Vergötterung der ‚Kausalität‘ als ‚Kausalität‘“⁶⁶ wird von ihm korrigiert zugunsten der Einsicht, dass der Gott nicht in ursprünglicher Weise aus seinem Bezug zur Welt, sondern primär in seinem wesenhaften, nicht ontischen Bezugscharakter zum Dasein gedacht werden muss, das ihm die Stätte für die Möglichkeit seines innerweltlichen Erscheinens zu bereiten hat.

Vor dem Hintergrund all dieser Grundzüge des seinsgeschichtlichen und insofern von seinem Anspruch her nicht mehr metaphysischen Ansatzes der *Beiträge* in Bezug auf Selbstheit, Gott, Sein und Wahrheit erscheint Heideggers scheinbare Nichtbeachtung der trinitarischen Dimension von Hegels Logospekulation umso frappierender; gelangt Hegel doch damit an einen Punkt, der das, was Heidegger am traditionellen metaphysischen Paradigma von „Sein und Denken“ kritisiert hatte, gerade hinter sich lässt. Hegels johanneisch geprägte Auslegung der Trinität im Rahmen der dialektischen Deutung der christlichen Religion und die nochmalige spekulative Einholung dieses im Kontext der Religion nur „vorgestellten“ Inhaltes auf der Ebene des im absoluten Sinne selbst-bewussten Denkens läuft keineswegs, wie Heideggers Deutung es nahelegen versucht, auf die schlechte Verunendlichung und hyperbolische Aufgipfelung all jener Strukturen hinaus, die er selbst auf der Ebene der menschlichen Subjektivität als Indikatoren des „vor-stellenden“, seine Gegenstände begründen- und beherrschendenden Denkens diagnostiziert hatte.⁶⁷ So fasst Hegel die innertrinitarische Dynamik nicht als die spekulative Aneignung eines vom göttlichen Bewusstsein ursprünglich als verschieden erlebten Objekts, sondern als die im guten Sinne „grundlose“ und insofern spielerische Dynamik, in der sich das absolute Bewusstsein in einer radikal ursprünglichen, aber nicht wirklich äußerlich trennenden Differenz als von sich selbst verschieden setzt, um gerade dadurch seine eigene Identität zu erfahren, „ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist“.⁶⁸ Auch Heideggers Kritik am traditionellen Personbegriff könnte schwerlich als Argument für seine Ignorierung dieser spielerisch-differenten Konzeption der Dreifaltigkeit herhalten, da Hegel die triadische Struktur in Gott bewusst nicht anhand des traditionellen Musters der Intersubjektivität dreier Personen, sondern rein in der Begriff-

⁶⁶ Vgl. GA 66, 240.

⁶⁷ Vgl. EIM, 143.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion; Band 2, Frankfurt am Main 1996, 222; vgl. auch ebd. 242.

lichkeit der immanenten Differenzierung von Subjektivität und Selbstbewusstsein entwirft.⁶⁹

Auch ohne den Buchstaben von Eckharts Johanneskommentar zu kennen, konzipiert Hegel unter Verwendung derselben Anfangsverse des Evangelienprologs seine eigene spekulative Deutung der Dreifaltigkeit in ganz ähnlicher Form als Prozess der immanenten Ausdifferenzierung und Selbsterkenntnis des absoluten Geistes wie der deutsche Dominikanermönch und versucht, auch die Schöpfung der Welt als Moment dieses göttlichen Erscheinens und Hervortretens zu denken.⁷⁰ Der trinitarische Gott ist kein oberstes Seiendes, sondern setzt zunächst den Sohn als reziproke, aber noch diesseits des Seins befindliche Andersheit. Erst in dem Moment, wo die Unterschiedenheit des Anderen als solche festgehalten wird, verfestigt sie sich zum Sein der Welt, die als solche aber „außer der Wahrheit ist, *Welt der Endlichkeit*“.⁷¹ Das Sein ist gleichsam nur das Gesicht, unter dem Gott als der sich different Setzende mit Blick auf die Sphäre des welthaften Seins erscheint. In sich ist er jedoch reines Spiel der Wahrheit als Differenz oberhalb des Seins und insofern nicht in aristotelischer Manier lediglich der Gipfelpunkt einer onto-theologischen Stufenpyramide der Wirklichkeit. Während das endliche, welthafte Sein wirklich in einer äußeren Differenz zu Gott verharrt und sich damit außerhalb der Wahrheit stellt, ist der Bezug des endlichen Selbstbewusstseins zu Gott dort, wo es die Verlorenheit an das objektivierende Denken überwunden hat, von der Art einer reziproken Dynamik des gegenseitigen Sich-Erkennens oberhalb des Seins, d. h. in der Wahrheit.

Nach alledem wird deutlich, dass Heidegger gerade dort, wo er, wie in den *Beiträgen*, beansprucht, sowohl das Paradigma der bisherigen Metaphysik als auch das des christlichen Glaubens überwunden zu haben, in impliziter Weise auf Schemata und Bezugsmodelle rekurriert, die der nicht mehr onto-theologischen, sondern abgründig-spielerischen Dimension der trinitarischen Logospekulation bei Meister Eckhart und Hegel entstammen. Beiden Denkern ist gemeinsam, dass sie das statische Gegenüber von vernunftbasierter Metaphysik und historisch-positiver Offenbarung im Bewusstsein der *einen* unteilbaren Wahrheit zu überwinden versucht haben, in der der Mensch jeweils immer schon stehen muss, um wirklich er selbst zu sein. Eckhart war sich der Kühnheit und Un-erhörtheit dieses Vorhabens durchaus bewusst, wie der berühmte Schlusssatz der Predigt 52 klar erkennen lässt:

⁶⁹ Vgl. dazu P. Travençolo, *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*, Würzburg 2002, 60.

⁷⁰ Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; Band 2, 244.

⁷¹ Vgl. ebd. 245 (Hervorhebung von Hegel).

Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn, solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen; denn dies ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar.⁷²

Zu Beginn der *Beiträge* formuliert Heidegger als trotzig-resignatives Echo auf Eckharts still lächelndes Bewusstsein des Unverstandenseins: „Niemand versteht, was ‚ich‘ hier *denke*: aus der *Wahrheit des Seyns* (und d. h. aus der Wesung der Wahrheit) das Da-sein entspringen lassen“.⁷³ Das „Ich“ ist bezeichnenderweise in Anführungszeichen gesetzt, so, als wolle Heidegger damit zum Ausdruck bringen, dass nicht er als empirische Person – Husserl hätte von sich gesagt: als „armseliges philosophisches Kriechtier“ – es ist, der den ereignishaften Zusammenhang von Dasein, Wahrheit und Gott artikuliert, sondern dass dies bereits das Werk seines in der Wahrheit des Seyns stehenden, eigentlichen Selbst ist. Damit aber gehörte auch eigentlich das „Niemand“ in Anführungsstriche; verbirgt sich doch dahinter – nicht etwa Eckhart als Eckhart oder Hegel als Hegel, sondern das, was in Eckharts und Hegels johanneisch geprägter Logosmetaphysik die Onto-theologie immer schon aus ihrem eigenen Bereich hinausgespielt hat.

⁷² DW II, 504 (neuhochdeutsche Übersetzung von J. Quint, in: *Meister Eckhart*, Werke [in 2 Bänden; herausgegeben von N. Largier]; Band I, Frankfurt am Main 1993, 563).

⁷³ GA 65, 8 (Hervorhebung von Heidegger).



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
 Hermann-Herder-Str. 4
 D-79104 Freiburg im Breisgau
 Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
 E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 4 · 2011

ABHANDLUNGEN

Georg Braulik OSB

Die „Glaubensgerechtigkeit“ im Buch Deuteronomium. Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln der paulinischen Rechtsfertigungslehre 481

Wolfgang Fritzen

Die Bibel im posttraditionalen Parlament der Geschichten 503

Helmut Jakob Deibl OSB

Der Entzug heiliger Namen 523

Martina Roesner

Ursprung – Hervorgang – Innestehen. Trinitarische Grundstrukturen eines nachmetaphysischen Selbstseins im Ausgang von Meister Eckhart, Hegel und Heidegger 551

BEITRAG

Friedo Ricken S.J.

Menschenwürde und Recht auf Leben 574

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.

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main;
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. P. DDR.

DR. H.C. GEORG BRAULIK OSB

Freyung 6 (Schottenabtei)

A-1010 Wien

Österreich

georg.braulik@univie.ac.at

DR. WOLFGANG FRITZEN

In den Teilern 6

55129 Mainz

w.fritzen@gmx.de

DR. HELMUT JAKOB DEIBL OSB

Abt-Berthold-Dietmayr-Straße 1

A-3390 Melk

Österreich

helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

DR. MARTINA ROESNER

Alfried-Krupp-Wissenschaftskolleg

Martin-Luther-Straße 14

17489 Greifswald

martina.roesner@laposte.net

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie

Kaulbachstraße 31a

80539 München

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Menschenwürde und Recht auf Leben

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Werfen die Biotechnologien, deren Gegenstandsbereich das menschliche Leben ist, ethische Probleme hinsichtlich unserer demokratischen Werte auf? Demokratische Werte sind Werte, auf die eine demokratische Gemeinschaft sich in einem konsensualen Verfahren einigen kann. Seit die biopolitische Debatte in Deutschland sich mit den Frühstadien des menschlichen Lebens beschäftigt, sei, so beklagt Michael Quante (= Q.)¹, das Rationalitätspotenzial dieser Diskurse rückläufig; der Begriff der Menschenwürde werde nicht dazu genutzt, um in bioethischen Debatten voranzukommen, sondern um sie abrupt zu beenden.

Im Mittelpunkt dieser Debatte stehen zwei Fragen. (a) Die eine bezieht sich auf das Ende des menschlichen Lebens. Hängt das Recht auf Leben von der Lebensqualität ab? Ist das Tötungsverbot an die Lebensqualität gebunden? Dürfen wir die Lebensqualität eines Menschen bewerten, um anhand des Kriteriums der Lebensqualität zu entscheiden, ob wir ihn töten dürfen? „Die Intuition, dass eine Lebensqualitätsbewertung mit Menschenwürde unvereinbar ist [...], stellt eine weit verbreitete Prämisse in unseren Debatten über biomedizinische Ethik dar“ (29). Q. will „diese weit verbreitete Prämisse in Zweifel ziehen und folgende Frage stellen: Ist es wirklich wahr, dass jede Form von Lebensqualitätsbewertung mit Menschenwürde unvereinbar ist?“ (30) (b) In der anderen Frage geht es um den Beginn des menschlichen Lebens. Kommt menschlichen Embryonen Menschenwürde zu? Verstößt ihre Zerstörung zur Gewinnung von Stammzellen gegen ihre Menschenwürde? Hier lautet Q.s abschließende Antwort:

„Analog zur Ausdifferenzierung unserer Einstellungen zu Sexualität und Fortpflanzung ist es denkbar, dass man in Bezug auf die Institution des forschenden und therapeutischen Umgangs mit dem beginnenden menschlichen Leben [...] diese Formen beginnenden menschlichen Lebens nicht unter das Prinzip der Menschenwürde fallen lässt“ (66).

I.

Das Buch umfasst drei Teile. Im Mittelpunkt des ersten Teils „Menschenwürde“ stehen Präimplantationsdiagnostik und Stammzellenforschung. Themen des zweiten Teils sind Klonieren und Neuro-Enhancement. Der dritte Teil bringt eine detaillierte Analyse des Problems der informierten Zustimmung im Falle der genetischen Diagnostik und Beratung und geht dann auf die „Hilfe bei der Herbeiführung des Todes“ (169) und die Patientenverfügung ein.

Warum ist das Rationalitätspotenzial der bioethischen Diskurse rückläufig? Der Begriff der Menschenwürde, den Q. zugrunde legt, umfasst drei Merkmale (vgl. 46). (a) Er lässt sich nicht auf menschliches Leben unterhalb des Organismus anwenden. (b) Die Menschenwürde ist nicht gegenüber anderen Werten abwägbar. (c) Ein Träger der Menschenwürde darf niemals vollkommen instrumentalisiert werden. Am Beispiel der Präimplantationsdiagnostik zeigt Q., dass diejenigen, die auf den Begriff der Menschenwürde zurückgreifen, in ihrer Argumentation voraussetzen, „dass die Bewertung des menschlichen Lebens und seine Selektion aufgrund einer Lebensqualitätsbewertung [...] mit der Würde des Menschen unvereinbar sind“ (29). Dem stellt er die These entgegen, dass Lebensqualitätsbewertungen, die auf einem „angemessenen Verständnis“ von Lebensqualität basieren, mit Menschenwürde vereinbar sind, „wenn wir ein angemessenes Verständnis von Menschenwürde zugrunde legen“ (33). Dieser angemessene Standard ist der „intersubjektiv-rationale Standard [...]“. Er beruht auf den Merkmalen,

¹ M. Quante, Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften. Hamburg: Meiner 2010. 249 S., ISBN 978-3-7873-1949-7.

die rationale Subjekte vernünftigerweise wählen würden, sofern es sich bei ihnen um menschliche Wesen handelt“ (34). Er verhält sich komplementär zum personalen Standard, dem evaluativen Verhältnis, das Personen zu ihrer eigenen Existenz haben. Der „intersubjektiv-rationale und der personale Standard“ sind „komplementäre Aspekte der Lebensqualitätsbewertung“ (35). Nach diesem einen Standard wird „das Leben eines menschlichen Wesens beurteilt, das sein Leben nicht als Person führen kann“ (34).

Wird also einem menschlichen Wesen, das diese Merkmale nicht aufweist, die Menschenwürde abgesprochen? Diese Folgerung scheint unausweichlich. „Bei Fällen, in denen das Verbot der Tötung eines menschlichen Lebewesens ethisch bewertet werden muss [...], müssen wir offensichtlich Lebensqualitätsbewertungen als ethisch relevant in Erwägung ziehen“ (30). Aber wird hier nicht Menschenwürde gegen Lebensqualität abgewogen und damit ein Wesensmerkmal der Menschenwürde aufgegeben? Q. antwortet mit einer Unterscheidung. Nicht „die Menschenwürde wird hier gegen Anderes abgewogen, sondern das Recht auf Leben wird gegen personale Autonomie und individuelles Wohl abgewogen“. Will man Menschenwürde „nicht schlicht in dem biologischen Faktum der Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies verankern oder auf eine theologische Prämisse der Gottebenbildlichkeit stützen, dann bleibt als alternative Möglichkeit ein Vorschlag, sie auf die Besonderheit des menschlichen Lebens zu gründen: die Fähigkeit zu einer personalen Lebensführung in sozialen Anerkennungs- und Interaktionsverhältnissen“. Daraus folgert Q.: Durch die Berücksichtigung der Anerkennungsstruktur gelingt es, „die Würde auch auf Menschen auszudehnen, die nicht zu einer autonomen personalen Lebensführung fähig sind. Denn auch diese Menschen stehen in sozialen Interaktionen und partizipieren daher an unserer die Menschwürde konstituierenden Lebensform“ (57 f.). Wie ist diese Aussage zu vereinbaren mit der These von der Relevanz der Lebensqualitätsbewertung und den dafür aufgestellten Kriterien? In dem eben zitierten Satz wird die Menschenwürde offensichtlich auch Individuen der biologischen Spezies Mensch zugesprochen, auf die die genannten Qualitätskriterien nicht zutreffen. Kriterium der Würde ist hier, dass ein Individuum in sozialen Interaktionen steht, und das trifft für jedes Individuum der Spezies Mensch vom Augenblick der Zeugung an zu.

Für die Frage nach der ethischen Bewertung der Stammzellenforschung ist entscheidend, ob das Prinzip der Menschenwürde auf alle Phasen des beginnenden menschlichen Lebens anzuwenden ist. Verstößt die Zerstörung menschlicher Embryonen zur Gewinnung von Stammzellen gegen die Menschenwürde? Q. unterscheidet zwei Strategien, um diese Frage zu beantworten. (a) Die extensionale Strategie schränkt den Geltungsbereich des Prinzips der Menschenwürde ein. Diese Strategie habe weitreichende Folgen. „Sind z. B. Embryonen erst einmal aus dem Geltungsbereich der Menschenwürde herausgenommen, dann können sie in anderen Problemfeldern nicht wieder in diesen hineingenommen werden“ (52). (b) Die intensionale Strategie, für die Q. plädiert, beruht nicht darauf, bestimmte Formen menschlichen Lebens aus dem Geltungsbereich des Prinzips auszuschließen; vielmehr „wird die Verträglichkeit bestimmter Handlungsformen mit der Menschenwürde einer Entität behauptet und muss entsprechend überprüft werden“ (51). Q. vertritt die Auffassung, dass die Tötung sogenannter überzähliger Embryonen, die länger als fünf Jahre eingefroren sind und deshalb aufgrund von Risikoabwägungen nicht mehr implantiert werden können, zugunsten hochrangiger ethischer Ziele vertretbar sei. Abschließend stellt er die intensionale Strategie jedoch infrage. „In langfristiger Perspektive wird eine Anwendung der extensionalen Strategie jedoch vielleicht nicht zu vermeiden und für die Gesamtheit der ethischen Probleme mit dem beginnenden menschlichen Leben die angemessenere Lösung sein“ (65). Er plädiert für den für mich nicht nachvollziehbaren nominalistischen Vorschlag von Ludwig Siep, eine vollständige Trennung von reproduktivem und therapeutischem Umgang mit den beginnenden Formen des menschlichen Lebens bis hin zu frühen Embryonen zu erwägen.

Im Kapitel „Sterbehilfe“ fragt Q., ob Töten und Sterbenlassen moralisch unterschiedlich zu bewerten sei. Eine handlungstheoretische Begründung lehnt er ab. „Es gibt keine auf der Ebene der kausalen Verursachung allein verankerte moralische Differenz“ (172). Dagegen verweist er mit Thomas Fuchs auf einen Unterschied auf der biologischen

Ebene. Während Sterben die irreversible Desintegration des Organismus als Ergebnis eines Krankheitsprozesses sei, sei eine Tötung ein Ereignis, in dem der Organismus von einer äußeren Einwirkung gewissermaßen überwältigt werde.– Das Problem der moralischen Bewertung der direkt aktiven Herbeiführung des Todes eines Menschen schränkt Q. ein auf das Problem der direkt aktiven Herbeiführung durch medizinisches Handeln. Es ist zu unterscheiden zwischen der freiwilligen direkt aktiven Herbeiführung des Todes in dem Falle, wo ein autonomer Tötungswunsch des Patienten vorliegt, und der nichtfreiwilligen Herbeiführung, wo das nicht der Fall ist. „Eine generelle intrinsische, sich auf das ärztliche Berufsethos stützende Begründung“, dass es dem Arzt als Arzt ausnahmslos verboten ist, diesem Tötungswunsch zu entsprechen, sei „im Falle der freiwilligen absichtlichen Herbeiführung des Todes nicht plausibel“ (181), denn es ergäben sich zwei Optionen: „Entweder man überlässt die Tötungshandlung einem anderen Berufsstand des medizinischen Personals (zum Beispiel Pflegern) oder man hält den auf dem Autonomieprinzip aufruhenden Tötungswunsch für derart stark, dass aus ihm eine das Berufsethos überstimmende ethische Verpflichtung abgeleitet werden kann“ (180). Beide Begründungen lassen Fragen stellen. Auch wenn der Arzt die Ausführung der Tötungshandlung etwa einem Pfleger überlässt, so ist doch er es, der die Entscheidung treffen muss, ob dem Wunsch entsprochen werden soll, und der folglich die Verantwortung dafür trägt. Und ist die Stärke eines Wunsches ein Kriterium für dessen moralische Berechtigung?

Auch die nichtfreiwillige direkt aktive Herbeiführung des Todes lasse sich nicht aufgrund des ärztlichen Berufsethos kategorisch ausschließen. Hier müsse anstelle der intersubjektiv nachvollziehbaren Lebensqualitätsbewertung dessen, der getötet werden möchte, ein „objektiver Bewertungsmaßstab“ (182) angelegt werden, der wesentlich schwieriger zu begründen sei. Es komme „auf eine den Einzelfall berücksichtigende Wertung der Situation und eine Abwägung konkurrierender Ansprüche an. Eine direkt aktive Herbeiführung des Todes eines Menschen lässt sich daher weder kategorisch noch intrinsisch als in jedem Fall ethisch falsch bezeichnen. Sollten sich die Mitglieder der medizinischen Berufe allerdings auf den Standpunkt stellen, eine solche Handlung sei mit dem Berufsethos von Ärzten (oder Pflegern) nicht vereinbar, müsste eine andere Berufsgruppe diese Handlungen vollziehen“ (183). Aber sprechen vielleicht „extrinsische Gründe“ gegen diesen Handlungstyp? Hier sind vor allem die Schiefe-Ebene-Argumente zu nennen, die auf kausale Folgen verweisen, die daraus erwachsen, dass eine bestimmte Handlungsweise als ethisch akzeptabel eingeführt wird. Auch extrinsische Gründe dieser Art, „wenn sie denn überhaupt plausibel sind“, können „nur ein Faktor in der allgemeinen Abwägung sein“.– Als Fazit des Kapitels über die Sterbehilfe „bleibt festzuhalten, dass sich ein kategorischer oder prinzipieller Unterschied zwischen den verschiedenen Formen der Sterbehilfe nicht begründen lässt“. Aufgabe der philosophischen Ethik kann nur sein, „die jeweiligen relevanten Gesichtspunkte herauszustellen, die es dann gegeneinander abzuwägen gilt“ (187).

II.

Das grundsätzliche Problem, mit dem das Buch konfrontiert, ist das Verhältnis von Menschenwürde und Recht auf Leben. (a) Q. verweist auf zwei Traditionen der Menschenwürde. Das ist einmal die theologische Tradition von der „Heiligkeit des menschlichen Lebens“; hier werde der besondere Status des menschlichen Lebens dadurch gerechtfertigt, „dass Gott dem menschlichen Leben diesen besonderen ethischen Wert verliehen hat“. Diese Begründung sei, wie Q. wiederholt betont, in einer pluralistischen und säkularen Gesellschaft problematisch. Eine andere Tradition sehe die Begründung in der Fähigkeit der Menschen, „ihr Leben autonom zu führen, und zwar in dem Sinn, dass sie im Lichte selbst gegebener moralischer Regeln entscheiden und urteilen können“ (37). (b) Das Prinzip der Menschenwürde ist vom Recht auf Leben zu unterscheiden. Q. unterscheidet zwei Bedeutungen von ‚Recht auf Leben‘. In der strikten Bedeutung folgt aus dem Recht auf Leben auch eine Pflicht zu leben. In seiner schwächeren Bedeutung lässt das Recht auf Leben dagegen die Möglichkeit zu, „dass ein Mensch

aufgrund einer autonomen Entscheidung sein Leben beendet oder beenden lässt“ (47). Die Menschenwürde im Sinne der Heiligkeit des Lebens impliziert das Recht im strikten Sinne. Q.s alternative Deutung verbindet die Menschenwürde „mit dem nicht zugleich auch als Pflicht aufgefassten Recht auf Leben. Es ist wichtig zu sehen, dass beide, Menschenwürde und Recht auf Leben, nicht als bedeutungsgleich angesehen werden können“ (48). „Ein kategorisches Verbot jeder Bewertung der Qualität eines menschlichen Lebens führt letzten Endes [...] auf die Lehre von der Heiligkeit des menschlichen Lebens zurück“ (177).

Mit Q. bin ich der Auffassung, dass Menschenwürde durch Autonomie zu begründen ist. Ebenso ist das Recht auf Leben in der Autonomie des Menschen begründet. Das Leben ist die grundlegende Voraussetzung der Autonomie; nur wer lebt, kann sich autonom entscheiden. Jede Form der Tötung ist eine Aufhebung der Autonomie; die Selbsttötung als Akt der Autonomie ist der Akt, in dem die Autonomie sich selbst beendet; sie ist ein Grenzfall, von dem her das Verhältnis von Leben und Autonomie beziehungsweise Menschenwürde nicht bestimmt werden kann. Die Autonomie kann nur dadurch geschützt werden, dass das Leben geschützt wird; Schutz des Lebens ist Schutz der Autonomie. Menschenwürde und Recht auf Leben sind unterschiedliche Begriffe, aber beides ist insofern untrennbar miteinander verbunden, als das Leben Voraussetzung der Autonomie und damit der Menschenwürde ist. Der Begriff *Recht* auf Leben besagt, dass das Leben kein absolutes, unantastbares Gut ist, denn wie jedes Recht, so kann auch das Recht auf Leben verwirkt werden. Darauf verweist die Tradition, indem sie den Akt der Tötung, der in sich schlecht ist (*actio intrinsece mala*), bestimmt als direkte Tötung eines *Unschuldigen*.

Begründet man das Recht auf Leben durch die Autonomie, so ist fragen, welchen Begriff der Autonomie man hier zugrunde legt. Autonomie bedeutet nicht Willkür, so dass man nach Belieben über sein eigenes Leben verfügen könnte; es bedeutet vielmehr Verantwortung. Was ergibt sich daraus für Q.s Unterscheidung zwischen dem Recht auf Leben in der strikten und in der weiteren Bedeutung? Versteht man Autonomie als Verantwortung, so folgt daraus ein Recht auf Leben in einem strikten Sinne, d.h. die Pflicht zu leben in dem Sinne, dass die Entscheidung, das eigene Leben zu beenden, verantwortet werden muss und nicht willkürlich getroffen werden darf. Das Ende des Lebens ist das Ende der Autonomie, d.h. der Verantwortung. Das Ende der Verantwortung muss verantwortet werden können. Das Gewicht dieser Entscheidung liegt darin, dass durch die Selbsttötung die Verantwortung beendet wird und die Selbsttötung damit eine Möglichkeit ist, sich der Verantwortung zu entziehen und sie letztlich aufzuheben. „Wenn der Selbstmord erlaubt ist, dann ist alles erlaubt“ (Wittgenstein, Tagebücher, 10. Januar 1917). Ein richtig verstandenes Recht auf Leben in der strikten Bedeutung setzt nicht die theologische, nach Q. nicht mehr konsensfähige Lehre von der Heiligkeit des Lebens voraus; es ergibt sich ebenso aus einem zu Ende gedachten Begriff der Autonomie.

Wie steht es mit dem Verbot, die Qualität des menschlichen Lebens zu bewerten und einen Menschen aufgrund dieser Bewertung zu töten? Führt es auf die Lehre von der Heiligkeit des Lebens zurück, und ist es nur durch diese zu begründen? Die Bewertung der Qualität des Lebens eines anderen Menschen in diesem Sinne und mit diesen Folgen ist ein extremer Akt des Paternalismus; er hebt die Autonomie des Anderen auf. Personen stehen „in einem irreduzibel evaluativen Verhältnis zu ihrer eigenen Existenz“ (35). Diese Möglichkeit wird ihnen genommen; ein Anderer nimmt die Evaluation ihrer Existenz vor und beendet mit ihrem Leben ihre Autonomie. Man könnte einwenden, das Ergebnis der Lebensqualitätsbewertung sei ja gerade, dass diese Individuen zu einem solchen evaluativen Verhältnis zu ihrer eigenen Existenz nicht fähig sind. Darauf ist zu antworten: Auch sie „stehen in sozialen Interaktionen und partizipieren daher an unserer die Menschenwürde konstituierenden Lebensform“ (58).



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
 Hermann-Herder-Str. 4
 D-79104 Freiburg im Breisgau
 Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
 E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

86. Jahrgang · Heft 4 · 2011

ABHANDLUNGEN

Georg Braulik OSB

Die „Glaubensgerechtigkeit“ im Buch Deuteronomium. Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln der paulinischen Rechtsfertigungslehre 481

Wolfgang Fritzen

Die Bibel im posttraditionalen Parlament der Geschichten 503

Helmut Jakob Deibl OSB

Der Entzug heiliger Namen 523

Martina Roesner

Ursprung – Hervorgang – Innestehen. Trinitarische Grundstrukturen eines nachmetaphysischen Selbstseins im Ausgang von Meister Eckhart, Hegel und Heidegger 551

BEITRAG

Friedo Ricken S.J.

Menschenwürde und Recht auf Leben 574

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.

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold, Dieter Böhler S.J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main;
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. P. DDR.

DR. H.C. GEORG BRAULIK OSB

Freyung 6 (Schottenabtei)

A-1010 Wien

Österreich

georg.braulik@univie.ac.at

DR. WOLFGANG FRITZEN

In den Teilern 6

55129 Mainz

w.fritzen@gmx.de

DR. HELMUT JAKOB DEIBL OSB

Abt-Berthold-Dietmayr-Straße 1

A-3390 Melk

Österreich

helmut.jakob.deibl@univie.ac.at

DR. MARTINA ROESNER

Alfried-Krupp-Wissenschaftskolleg

Martin-Luther-Straße 14

17489 Greifswald

martina.roesner@laposte.net

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie

Kaulbachstraße 31a

80539 München

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementpreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

FÖRSTER, ECKART, *Die 25 Jahre der Philosophie*. Eine systematische Rekonstruktion (Philosophische Abhandlungen; 102). Frankfurt am Main: Klostermann 2011. 400 S., ISBN 978-3-465-03710-1.

Auf die Veröffentlichung von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ folgte eine wohl nur der Philosophie im klassischen Athen vergleichbare Zeit der Blüte. Obwohl diese Feststellung von niemandem ernsthaft in Zweifel gezogen wird, herrscht bis heute wenig Klarheit über die Frage, was die im Gefolge Kants entstandenen philosophischen Entwürfe tatsächlich gemeinsam haben. E. Förster (= F.) versucht in seiner geradezu spannend geschriebenen Studie, Kants Vernunftkritik, Fichtes frühe Wissenschaftslehre, Schellings Naturphilosophie und Hegels „Phänomenologie des Geistes“ auf einen gemeinsamen Philosophiebegriff festzulegen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die 25 Jahre zwischen 1781 und 1807 nicht nur einen Höhepunkt systematischen Denkens bilden, sondern auch insofern abgeschlossen sind, als Philosophie nach Hegel anders betrieben werden müsse. Die Alternative zu den idealistischen Systementwürfen erblickt F. in Goethes Methode des morphologischen Denkens. Doch bevor ich näher auf diese Kernthese des Buches eingehe, sei einiges zum Gedankengang gesagt.

Das Buch zerfällt in zwei Teile, deren erster Kant, der zweite hingegen Fichte, Schelling und Hegel gewidmet ist. Den Ausgangspunkt bildet Kants Frage nach der Metaphysik als Wissenschaft. Mit ihr ist F. zufolge „das Problem nicht-empirischer wahrheitsfähiger Referenz“ angezeigt (14). In der Elementarlehre der „Kritik der reinen Vernunft“ trägt Kant nicht nur diejenigen reinen Anschauungen, Begriffe und Ideen zusammen, die für ein solches Unternehmen eine Rolle spielen, sondern erklärt darüber hinaus das Scheitern aller bisherigen Metaphysik aus ganz bestimmten in der Natur der Vernunft gelegenen Widersprüchen. Solange die Einsicht in die transzendente Idealität des Raumes und der Zeit fehlt, sind diese Widersprüche in Kants Augen prinzipiell unauflösbar. „Eine Metaphysik, die nicht die Idealität von Raum und Zeit zugrunde legt, kann sich nur dogmatisch auf einen der antinomisch entgegengesetzten Sätze festlegen, ohne auch nur im Prinzip dessen kontradiktorisches Gegenteil widerlegen zu können. Sie ist also gar nicht wahrheitsfähig und kann darum nie Wissenschaft werden. Wirkliche Metaphysik hat es damit vor Kant gar nicht gegeben“ (47). Erst in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ von 1784 nahm Kants Ausgangsfrage ihre geläufige, nun auch die Moral umfassende Form an: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Außer der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ befasste sich Kant in der Folge auch mit den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“. In ihnen vervollständigte er den Nachweis der objektiven Gültigkeit der Kategorien um die Konstruktion des Begriffs der Materie als des Beweglichen im Raum. – Bevor F. auf die zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ zu sprechen kommt, geht er auf den durch Jacobi ausgelösten Streit über die Philosophie Spinozas ein. Besondere Beachtung schenkt er Goethes Kritik an Jacobis Deutung. Indem dieser Spinoza zum Rationalisten stilisiere, übersehe er die wichtige dritte Art der Erkenntnis. Für Goethe entscheidend sei „nicht die Frage, ob jede rationale Philosophie unweigerlich im Spinozismus enden müsse, sondern die Tatsache, dass Spinoza mit der *scientia intuitiva* ein Erkenntnisideal aufgestellt hat, das jeder rationalistischen Erklärung überlegen zu sein beansprucht und das von Jacobi noch nicht einmal gefasst wurde“ (104). Kant widmete sich unterdessen nicht bloß der Überarbeitung seiner ersten, sondern auch der Abfassung einer zweiten „Kritik“, worin er das sittliche Gesetz als unhintergebares Faktum der Vernunft ausgibt. Daraus folgt die Realität der Freiheit, von der Kant nun sagen kann, sie bilde den Schlussstein des Systems der reinen (spekulativen und praktischen) Vernunft. Infolge der Bedeutungsverschiebung des Begriffs der Transzendentalphilosophie – vom Problem der Begriffe a priori von Gegenständen über-

haupt hin zu der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori – stellte sich für Kant ferner die Aufgabe, die Urteile des dritten Gemütsvermögens, des Gefühls der Lust und der Unlust, zu untersuchen. So entstand die „Kritik der Urteilskraft“. Was die Geschmacksurteile anbelangt, unterbreitet F. einen erwägenswerten Vorschlag, wie Kants Rede vom freien Spiel der Erkenntnisvermögen zu verstehen ist (139f.), und liefert eine eingängige Erklärung des Zusammenhangs zwischen Ästhetik und Moral (143f.). Den für alles Weitere entscheidenden Punkt findet er allerdings in den Paragraphen 76 und 77 der Dialektik der teleologischen Urteilskraft. Dort begründet Kant die Notwendigkeit teleologischer Erklärungen mit der Diskursivität des menschlichen Verstandes. Nur wenn wir einen intuitiven Verstand besäßen, könnten wir in der Naturbetrachtung direkt vom Allgemeinen zum Besonderen gehen. Die Idee eines solchen Verstandes ist wohl gemerkt nicht dasselbe wie die intellektuelle Anschauung und lässt ihrerseits noch einmal eine Unterscheidung zu, je nachdem, ob sich der intuitive Verstand auf die Natur als Ganzes oder auf einzelne Organismen richtet. F. unterstreicht den zweifachen Ursprung des Gedankens in der vorkritischen Physikotheologie einerseits und in der kritischen Charakterisierung des menschlichen Verstandes andererseits (159f.).

Die in der „Kritik der Urteilskraft“ angedeutete Möglichkeit eines intuitiven Verstandes bildet für F. das Bindeglied zur Geschichte des nachkantischen Idealismus. Nach einem kurzen Blick auf Reinholds Grundsatzphilosophie kommt er auf Fichte zu sprechen. Mit ihm beginnt der zweite Teil des Buches. In seiner „Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre“ bestimmt Fichte das Prinzip der Philosophie als eine in intellektueller Anschauung vollzogene Tathandlung. Dabei werden ein ursprünglich gesetztes absolutes Ich und ein diesem entgegengesetztes Nicht-Ich als sich gegenseitig einschränkend gedacht. Diese Tathandlung stellt für Fichte das erste und oberste synthetische Urteil dar, von dem alle weiteren philosophischen Sätze und Begriffe abgeleitet werden. Im achten und neunten Kap. schließt F. eine garfaffe, äußerst hilfreiche Gesamtdarstellung des theoretischen wie des praktischen Teils der Wissenschaftslehre von 1794 an. – Der junge Schelling entwickelte seine Naturphilosophie gleichsam parallel zu Fichtes Theorie des Bewusstseins. Ähnlich wie Fichte im Ich, sucht Schelling in der Natur nach einem Einheitspunkt von Produktivität und Produkt. In seinem „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ von 1799 spricht er von einer ursprünglichen Duplizität in der Identität. Zugleich kritisiert er Kants auf dem Wechselspiel von Attraktion und Repulsion beruhenden Begriff der Materie. Um die Hemmung der ersten beiden zu erklären, müsse eine dritte Kraft, die Schwere, angenommen und als absolute Identität gedacht werden. Da die Materie in der Naturphilosophie als das Gegebene erscheint, kann sie jedoch nicht, wie Schelling meinte, in intellektueller Anschauung erkannt werden. Stattdessen setzt die Naturphilosophie F. zufolge einen intuitiven Verstand voraus. – Im elften Kap. kommt F. daher ausführlicher auf Goethe zu sprechen. Dieser verbinde „die Forderung Spinozas, für jedes Einzelding, das wir erkennen wollen, diejenige ‚Idee‘ aufzufinden, welche die bewirkende Ursache zum Ausdruck bringt und aus der sich alle Eigenschaften des Gegenstandes herleiten lassen, mit der Kantischen Forderung, dass zur Erkenntnis von lebendigen Dingen gezeigt werden können muss, wie Ganzes und Teile eines Organismus sich wechselseitig bedingen und hervorbringen“ (257). Goethes Entdeckung liege darin, dass es vor allem auf die Beobachtung der Übergänge ankomme. So beginne er seine Farbenlehre etwa mit Beobachtungen, wie das menschliche Auge Komplementärfarben erzeuge (Blau – Orange, Rot – Grün, Gelb – Violett); die Anordnung des Farbkreises erkläre er sodann aus der Abdunklung des Hellen (Gelb – Orange) beziehungsweise der Aufhellung des Dunklen (Blau – Violett). Nicht anders verfare Goethe in der Morphologie der Pflanzen, wenn er das Wachstum der Blätter, der Blüte und schließlich der Frucht als den dreistufigen Zyklus einer Urpflanze beschreibe.

Während Goethe seine Abhandlung „Zur Farbenlehre“ erst 1810 veröffentlichte, also drei Jahre nach Hegels „Phänomenologie des Geistes“, lag sein botanisches Hauptwerk seit 1790 vor. Der Gedanke der Metamorphose der Pflanzen wirkte außerdem auf den Direktor des Jenaer Botanischen Gartens, K. J. Schelver, mit dem Hegel freundschaftlich verbunden war. Für F. kommt deshalb der „Einfluss Goethes“ (295) zum Tragen,

wenn Hegel in dem sogenannten zweiten Jenaer Systementwurf aus dem Jahr 1804/05 erstmals eine logische Kategorie in die folgende übergehen lässt. Kurz darauf begann Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie zu halten, weil ihm klar geworden war, dass es im Bereich des Geistes, anders als auf dem Feld der Natur, keine sich jedes Jahr wiederholenden Zyklen, sondern eine fortschreitende Entwicklung gibt. Da der vollständige Begriff beziehungsweise die absolute Idee nicht schon am Anfang, sondern erst am Ende steht, sah sich Hegel mit der Schwierigkeit konfrontiert, das natürliche Bewusstsein zum philosophischen Wissen hinführen zu müssen. Einer solchen Einleitung in das System der Philosophie sollte die „Phänomenologie des Geistes“ dienen. Im vorletzten und zugleich längsten Kap. des Buches schildert F. die Gestalten des Bewusstseins von der sinnlichen Gewissheit (I.) bis hin zum Abschnitt über die tätige Vernunft (V. B). Dort wird das natürliche Bewusstsein der wahren Übereinstimmung des Subjekts mit dem Objekt beziehungsweise seiner selbst mit dem Gegenstand inne. Doch hat Hegel sein Ziel noch nicht erreicht, denn das Wissen fällt immer noch in das philosophierende Subjekt. Den Abschluss des Buches sollte deshalb ein mit „C. Die Wissenschaft“ überschriebener und nur als Fragment erhaltener Abschnitt bilden. Tatsächlich änderte Hegel jedoch seine Pläne, was ihm nicht nur Streit mit seinem Verleger einbrachte, sondern auch den Umfang des Werks auf mehr als das Doppelte anwachsen ließ. Wiederum unter dem Einfluss Goethes, so lautet F.s These, habe Hegel erkannt, dass dem Aufstieg zur absoluten Idee der Abstieg zu den Phänomenen folgen müsse, damit die Realität des Begriffs als erwiesen gelten könne. „Das Kapitel V. C, statt Endpunkt der Einleitung zu sein, wird damit zu deren Mitte, genauer: zum Wendepunkt, in welchem nach erfolgtem Aufstieg zum Standpunkt des Geistes der Abstieg ins Besondere beginnt“ (358). Während Hegel anschließend ein alles Wissen seiner Zeit umfassendes System der Realphilosophie ausarbeitete, beschritt Goethe den umgekehrten Weg „von den konkreten Phänomenen zu den ihnen entsprechenden Ideen“ (362). Damit ist F. bei seiner Pointe angelangt: Was mit Kant begann, nämlich die Suche nach Metaphysik als Wissenschaft, ist 25 Jahre später bei Hegel abgeschlossen. Da sich zugleich die Möglichkeit des intuitiven Erkennens als Alternative zum diskursiven Denken erwiesen hat, ist jedoch mit dem Untergang der idealistischen Systeme nicht auch schon die Philosophie als Wissenschaft an ihr Ende gelangt.

Trotz ihrer Ausführlichkeit reicht diese Inhaltsangabe bei Weitem nicht aus, um F.s Überlegungen gerecht zu werden. Viele auch im Detail für die Idealismusforschung interessante Befunde konnten hier nicht einmal erwähnt werden. Zur sprachlichen Form sei lediglich vermerkt, dass sich bei der Stellung der Nebensätze bisweilen Anglizismen eingeschlichen haben, beispielsweise wenn F. schreibt: „Das Bewusstsein, weil es zugleich das Bewusstsein eines Ansich und Bewusstsein seines Wissens davon ist, ...“ (303). Außerdem beginnen am Anfang einige Relativsätze mit ‚dass‘ statt ‚das‘ (29, 33, 73f.). Was hingegen die Grundthese des Buches anbelangt, dass unter Philosophie ihrem Wesen nach die wissenschaftliche Erkenntnis des Absoluten zu verstehen sei, wozu außer der Darstellung der Idee auch der Nachweis ihrer Entsprechung mit der Wirklichkeit gehöre, und dass dazu nicht unbedingt das intuitive Wissen eines göttlichen Verstandes erforderlich sei, sondern das geduldige Beobachten und Sammeln eines Naturforschers, betritt F. zweifellos Neuland. Aufgrund der allenfalls versteckten Hinweise in den Schriften Goethes erscheint die Behauptung eines Einflusses auf Hegel philologisch nicht leicht zu belegen. Andererseits könnten die Erwägungen über die Grenzen des diskursiven Verstandes in der Kritik der teleologischen Urteilskraft tatsächlich eine *Art missing link* bilden, das den Zusammenhang zwischen Kants Vernunftkritik, Hegels „Phänomenologie“ und Goethes Naturforschung begrifflich macht. Es bleibt die Frage, wie F.s Schlussbemerkung zu verstehen ist: „Die Zukunft einer Philosophie, die als Wissenschaft wird auftreten können, hat gerade erst begonnen“ (371). Träfe Hegels Begriff des Absoluten zu, bliebe uns als seinen Nachfahren die Aufgabe, von möglichst vielen Phänomenen ein intuitives Wissen in dem Sinne zu erlangen, dass wir die Idee hinter ihnen erblickten. An dem Punkt kann ich freilich meine Ratlosigkeit nicht verbergen. Während F. Hegels System der Realphilosophie für nicht zu retten hält (vgl. 362–364), äußert er sich weniger klar über den philosophischen Wahrheitsgehalt von Goethes Farbenlehre und Morphologie der Pflanzen. Zugespitzt könnte man fra-

gen, ob seinem Buch nicht genau das fehlt, was Hegel dazu bewogen hat, die letzten langen Kap. der „Phänomenologie“ zu schreiben, nämlich der Abstieg zum Besonderen. Weniger verklassuliert ausgedrückt: Ich hätte mir das eine oder andere konkrete Beispiel gewünscht, wie eine *scientia intuitiva* auf der Höhe unserer Zeit aussehen könnte. Hält man sich aber an F.s Darstellung der Geschichte des Programms einer nicht-empirischen Erkenntnis des Übersinnlichen von Kant bis Hegel, so bietet sein Buch philosophisches Nachdenken auf höchstem Niveau. Die Lektüre ist zwar nicht immer einfach, bereitet aber oft echtes Vergnügen. G. SANS S.J.

BRANDT, REINHARD, *Immanuel Kant – Was bleibt?* Hamburg: Meiner 2010. 269 S., ISBN 978-3-7873-1956-5.

Die Frage „Was bleibt?“ ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass es um das bleibende Erbe Kants in der gegenwärtigen kontinentaleuropäischen und angelsächsischen Philosophie ginge. „Unsere Auseinandersetzung beschränkt sich im Wesentlichen auf Gesichtspunkte, die auch zu Kants Lebzeiten hätten vorgetragen werden können“ (13). Das Buch ist ein „Fragen-Traktat“ (13); bei sieben ausgewählten Lehrstücken wird der Leser aufgefordert, Kants Argumentation kritisch zu folgen und sie zu akzeptieren oder mit Gründen abzulehnen. Brandt (= B.) unterscheidet in der Forschung zwei Tendenzen: „Die eine neigt dazu, die kritischen Schriften für ein in sich kohärentes System zu interpretieren, die andere setzt eher auf ein ‚work in progress‘, das im tantalischen Schmerz des *Opus postumum* endet“ (12). Er selbst vertritt die These, dass Kant sich nur entwicklungs geschichtlich interpretieren lässt.

Kap. I „Probleme der ‚Transzendentalen Ästhetik‘“ versucht, eine Entsprechung der Lehre von Raum und Zeit zum kosmologischen und ontologischen Gottesbeweis und zum Begriff von Gott als der *omnitudo realitatis* aufzuzeigen. Wenn die Transzendental-Ästhetik, so die Frage „Was bleibt?“, an den von B. geltend gemachten Schwierigkeiten scheitert, „dann fällt auch ihr Beweisziel, zwischen Ding an sich und Erscheinung zu unterscheiden“ und damit eine der Grundlagen von Kants praktischer Philosophie, „denn die Lehre vom Faktum der Vernunft beinhaltet eine Gesetzgebung, die nicht die der Natur, sondern der Freiheit ist“ (65). – Ist Kants Versuch, das Böse zu retten, so fragt Kap. II, vergeblich? Der entscheidende Text ist das Erste Stück der Religionschrift mit der Lehre, dass das Böse auf einer intelligiblen Tat beruht, in der die Person sich für sittlich verkehrte Grundsätze entscheidet. Diese Konzeption beruht nach B. auf folgendem Schluss: (a) Moral ist nur unter Voraussetzung dieser intelligiblen Tat möglich; es „gibt kein Gutes ohne das Böse als freie Tat eines verantwortlichen Subjekts“. (b) „Da die Moral nur unter dieser Voraussetzung möglich ist, gibt es sie“ (82). B.s abschließende, kryptische Antwort auf die Frage „Was bleibt?“ lautet: „Eine faustische Vision, an die zu glauben große Geisteskraft erfordert“ (85). Sollen wir auf diese Vision verzichten? Was soll an ihre Stelle treten? Sollen wir Kants Prämisse aufgeben, dass es das Böse als freie Tat des verantwortlichen Subjekts gibt? Oder ist diese Vision für unser Selbstverständnis unverzichtbar?

Zwei Interpretationen des kategorischen Imperativs (Kap. III) zeigen, wenn sie zutreffen, dessen Untauglichkeit. Hegel und Scheler sehen in ihm einen leeren Formalismus; die nach Hare und in Deutschland ab 1968 vorherrschende Interpretation versteht ihn als eine Aufforderung, die Maximen der Handlungen in ihrem Inhalt zu universalisieren. Der kategorische Imperativ, so B.s Interpretation, enthält zwei Stufen, die Maxime und die Kontrolle der Maxime. „Gefordert wird, dass die faktische Maxime sich einpassen lässt in eine ideelle, vernunftnotwendige Gesetzesordnung *sui generis*“ (97). Das ist unbestritten; der kategorische Imperativ ist ein Gesetz für Maximen. Die entscheidende Frage ist jedoch: Welches sind die Kriterien für die Kontrolle der Maximen? Worin besteht die ideelle Gesetzesordnung, der die Maxime entsprechen muss? Wie lässt sie sich erkennen? B. spricht von einer „Pausvorlage“, der sich der kategorische Imperativ verdankt; es ist „die Schrittfolge von Natur- und Zivilzustand“ (101). Der kategorische Imperativ „internalisiert“ (99) die Zweistufigkeit des Status *naturalis* und *civilis*. „Es sollen die faktischen, nur subjektiven Regeln unserer Handlungspläne kritisch überprüft werden an einem nur formalen Kriterium: Passen sie in eine öffentliche

Ordnung, die dem Gesetzeswillen aller entspringen kann, das Handeln aller konfliktfrei regelt und die Zwecke anderer mit den eigenen kompatibel macht?“ (102). Das ist eine Analogie, die die Zweistufigkeit veranschaulicht. Gibt sie jedoch auch eine Antwort auf die Frage nach den Kriterien, denen eine Maxime entsprechen muss? Wird hier das Problem nicht lediglich auf eine andere Ebene verschoben? Wie kann sich diese Antwort gegen den Einwand des Formalismus verteidigen? Welches sind die Kriterien einer öffentlichen Ordnung? Wie sind Konflikte zwischen verschiedenen Zwecken verschiedener Personen zu entscheiden? – Mit Recht betont B. die Bedeutung der theologischen Fundierung des kategorischen Imperativs, die in der heute vorherrschenden Interpretation beiseitegeschoben werde. Die reine praktische Vernunft würde uns „zu etwas Unvernünftigerem nötigen, wenn das höchste Gut vom Zufall abhinge. Nur ein Gott kann also das Vernunftprojekt von der Möglichkeit befreien, chimärisch zu sein“ (110). – Entgegen Kants Meinung gibt es „sittliche Konflikte, die sich nicht mit der Gesetzesethik lösen lassen, sondern nur mit einem sittlich geschulten situativen Urteil, orientiert an der Selbstachtung“ (112). Ein Beispiel unter anderen ist das Recht, aus Menschenliebe zu lügen. Kant nimmt in der Schrift, die diesen Titel trägt, Stellung gegen das Individuum, „das das vermeintlich Gute unmittelbar hier und jetzt realisieren will, statt den Umweg über das allgemeine Gesetz zu nehmen, aus dem erst bestimmt wird, was gut und böse ist“ (123). B. unterscheidet: Wer sich einem „durch die Umstände außer Kraft gesetzten Gesetz unterwirft, wird von anderen und vermutlich auch seinem eigenen Gewissen verachtet. Wer umgekehrt die Lüge als Mittel benutzt, um für sich selbst oder die anderen Vorteile zu erwirtschaften, wird idealiter vor dem inneren Gerichtshof und von anderen für ehrlos gehalten“ (120).

B.s hauptsächliche Frage an die Rechtslehre der *Metaphysik der Sitten* (Kap. IV) lautet: „Ist die Aufhebung der traditionellen Zweiteilung von Sachen- und Personenrecht in einem einheitlichen Besitzrecht gelungen, konkret: Lässt sich der Vertrag als intelligibler Besitz der Willkür einer anderen Person fassen?“ Sachlich nicht weniger wichtig ist die nach dem Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit: „Ist die Gerechtigkeit das Folgeprodukt gut geordneter Rechtsverhältnisse“ (150), oder sind gut geordnete Rechtsverhältnisse solche, die den Normen der Gerechtigkeit entsprechen? – „Die einheitliche Bestimmung von Natur und Freiheit“, so das abschließende, sibyllinische Urteil über die *Kritik der teleologischen Urteilskraft* (Kap. V), „in der Kant sein System gipfeln sah, scheint nicht mehr legitimierbar zu sein. Aber es ist seltsam, dass es eine Natur gibt, die so gut zu Darwin passt; darwinistisch hat sie nicht entstehen können“ (174). – Kants Idee der Aufklärung (Kap. VI) „ist nicht theoretischer, sondern entschieden praktischer Natur“ (175). Bestimmte politische Ziele der Aufklärungsschrift, die „kritische Destruktion von Thron und Altar“, sind heute erreicht. Die „Aufklärung über die Aufklärung“ besteht in der Aufgabe der Übersetzung. Wie lässt sich das kantische Programm heute lebendig halten? B. rückt ein Anliegen in den Vordergrund: „Die Unheil brütende Vorrangstellung des Glaubens vor der Moral schwelt in allen Ländern und kann nur durch die Lebendigkeit der Ideen der Aufklärung eingedämmt werden. Wenn das Potential der Barbarei, das in den Religionen liegt, nicht durch Aufklärung domestiziert wird, droht ein Rückfall in die Glaubensdespotie“ (201). Das dürfte eine sehr einseitige Sicht des Anliegens der kantischen Religionsphilosophie sein, denn in deren Mittelpunkt steht ebenso die These, dass Religion Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist; ebenso wie der Glaube auf die Moral ist die Moral auf den Glauben angewiesen. Auf der Agenda, die B. unter der Überschrift „Was bleibt?“ aufstellt, finden sich u. a. die Gefährdung der Rechtsidee durch die Demokratie und die mediale Lenkung der Öffentlichkeit. – Der Begriff der Würde des Menschen (Kap. VII) ist ein „unhinterschreitbarer Gedanke der kantischen Philosophie“ (215). Die Bestimmung des Begriffs der Würde ist schwierig; es lassen sich jedoch Handlungen nennen, die die Würde verletzen. Der letzte Abschnitt (VII 4. „Epilog und Anfang“) zeigt Kant aus einer anderen Perspektive. Der Aufklärer Kant tritt in seinen veröffentlichten Schriften nicht als Kritiker der gesellschaftlichen Ordnung auf. „Anders in den privaten Notizen [Akad.-Ausg. XX 1–192], die er in seinem mit leeren Blättern durchschossenen Exemplar der *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) niederlegte“ (225). Hier lodert eine Empörung, die in den Druckschriften und Briefen nicht zum Ausdruck kommt.

Kant stellt zwei Fundamente der Gesellschaftsordnung infrage: die Feudalherrschaft und die Appropriation der Arbeitsprodukte durch die Besitzer der Produktionsmittel. Er wendet diese Kritik auf sich selbst an. „Die Tätigkeit des Gelehrten ist keine Arbeit, sie setzt jedoch die Arbeit anderer voraus“ (236). „Wenn ich in die Werkstatt des Handwerkers gehe so wünschte ich nicht dass er in meinen Gedanken lesen konnte. Ich scheue diese Vergleichung er würde die Große Ungleichheit einsehen in der ich mich gegen ihn befinde. Ich nehme wahr dass ich nicht einen Tag ohne seine Arbeitsamkeit leben könne“ (Akad.-Ausg. XX 102,7–11). Diese privaten Bemerkungen sind „ein Labor der Zukunft; sie probieren, in welche Richtung eine menschengerechte Gesellschaft gehen müsste“ (237).
F. RICKEN S.J.

ENDERS, MARKUS, *Zum Begriff der Unendlichkeit im abendländischen Denken*. Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt (Boethiana; 86). Hamburg: Verlag Dr. Kováč 2009. 203 S., ISBN 978-3-8300-3961-7.

Das schmale Buch führt in Überarbeitung vier an unterschiedlichen Orten um die Jahrtausendwende erschienene Arbeiten des Freiburger Religionsphilosophen (= E.) zusammen, nun in begriffshistorischer Reihung.

I. Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters. Anfangs eine Skizze der Grundzüge bei Hilarius, Augustinus und Gregor. Als körperlos ist Gott ortlos: derart in allem, dass alles in ihm ist, so es ist, während im Unterschied zu dieser Allgegenwart das Gottesprädikat der Unendlichkeit keinen Schöpfungsbezug impliziert (25). Dann zwei Seiten zu Boëthius (parallel zum göttlichen „ubique“ spricht E. seine berühmte plotinische Ewigkeitsdefinition an); vier zu Scotus Eriugena (Gott ist *informis infinitus* aus Fülle, die Materie privativ; Gott weiß zwar sich, doch nicht *quid sit, quia non est quid*), ausführlich (34–49) zu Anselm: Nach Mon 20–24 ist Gott, ort- und zeitlos, ganzheitlich omnipräsent; im Prosl 13, 18, 19 werden diese Prädikate aus dem *quo maius nihil ...* gewonnen; ähnlich dann erneut in der Kontroverse mit Gaunilo, im Erweis seiner Existenznotwendigkeit (gegenüber jeglicher Form von Kontingenz).

II. Zur Begriffsgeschichte im hochmittelalterlichen Denken stellt E., nach der Zeit bis zur Aristoteles-Rezeption, ca. 1250 (für die er auf L. Sweeney verweist), zwei Phasen vor: zunächst die kritische Auseinandersetzung mit Physicorum III, 4–8, in Thomas' *Expositio* und *Compendium*; mit der Unterscheidung von potenziell, privativer und aktuell negativer *infinitas* (52f.), angeregt durch Richard Fishacre, übernommen von Albertus wie Heinrich v. Gent (der auf Duns Scotus vorausweist; dessen Fehlen hier hat bedauernd schon das Vorwort bekannt). Bonaventura sieht „als einziger in der Unendlichkeit Gottes den seinsmäßigen Grund für dessen Dreifaltigkeit“ (58). Für weitere Namen nennt E. die Arbeit von A. Fuerst – wie überhaupt dem Leser eine Fülle von Literaturhinweisen geboten wird (siehe 181–186 das Verzeichnis der Primärliteratur [mit Übersetzungen], 187–197 der Sekundärliteratur). – Sodann behandelt E. die zweite *Propositio* des Liber XXIV philosophorum [siehe Rez. „Flasch“ in diesem Heft] und ihre Wirkungsgeschichte bis zu Meister Eckhart und Thomas Bradwardine, gestützt auf D. Mahnkes Buch *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (1936/1966). Dahinter steht Plotins *σφαῖρα νοητή*, die dann durch Alanus als „sphaera intelligibilis“ wiederkehrt.

III. Die umfangreichste Abhandlung gilt Nikolaus Cusanus (= NC – 69–131): Unendlichkeit und All-Einheit. Sie beginnt mit einem Forschungsüberblick von S. Lorenz (1927) bis D. Cürsgen (2007) – herauszuheben ist in der Tat M. Alvarez-Gómez (1968) –, um sich dann „nach Art eines analytischen Kommentars“ drei Hauptschriften zuzuwenden. – 1. *De docta ignorantia*. Aus der Proportionslosigkeit des Unendlichen folgt seine (wissenschaftliche!) Unerkennbarkeit. Das Größte (anselmisch = Beste) ist All-Einheit, übergegensätzlich, einzig. Nähern kann man sich ihr durch experimentelle Verunendlichung endlicher mathematischer Figuren; was in ihnen potenziell liegt, ist es *actu*. Nicht so positiv wie E. sehe ich die Priorität der negativen gegenüber der affirmativen Theologie (natürlich mit Berufung auf Ps.-Dionysius und Maimonides – als wäre „unendlich“, auch und gerade „negativ unendlich“, oder Anselms Begriff [121f.] wirklich negativ), und gar die Behauptung (97/120), in seinem eigenen Wesen sei Gott nicht

dreieinig (m. E. der undialogischen Science-Faszination NCs geschuldet; siehe besonders die einschlägigen Kap. bei H. Rombach, *Substanz System Struktur* [1965/66]). – 2. *Apologia doctae ignorantiae* gegen den Angriff J. Wencks v. Herrenberg. Schön ist NCs Bild vom Unterschied zwischen Sehendem und Blindem angesichts des Sonnenglanzes (107f.); es hätte ihn auch zur Unterscheidung von Erkennen und Begreifen führen können, statt sie (etwa 131) gleichzusetzen. Wie, wenn nicht alle Anfragen so irrig wären wie der Pantheismus-Vorwurf? (Und geht es – 110 – um Abbildlichkeit oder nicht um Versichtbarung von Unsichtbarem? Sind sodann – 103 – Sein und Nichts, Gut und Nicht-Gut, Du und Nicht-Du nur für den Verstand kontradiktorisch? – Andererseits würde ich paradoxe Formulierungen [123] statt „widersprüchlich“ lieber „unvereinbar“ nennen, um der Logik des Mysteriums gerecht zu werden.) Im Übrigen schließt E. sich denen an, die NC selbst mystische Erfahrungen zusprechen. – 3. *De Visione Dei* (c. 13–16) kennzeichnet Gottes Unendlichkeit, als *oppositio sine oppositione*, zugleich als *oppositio oppositorum* (124); hier fallen *posse esse* und *actu esse* zusammen (c. 15), oder genauer, Gott lebt jenseits der Mauer des Zusammenfalls der Gegensätze. Und zusammenfassend betont E., was man sonst nicht so deutlich liest, dass NC zu dieser absoluten Unendlichkeit von der Unbegrenztheit unseres *desiderium intellectuale* (c. 16) aus kommt. Damit stehen wir zugleich beim vierten Thema:

IV. Das romantische Unendlichkeitsverständnis Friedrich Schlegels. Schon als Neunzehnjähriger schreibt er seinem Bruder von der „Sehnsucht nach dem Unendlichen“, einem Trieb, der ihn „von früh an schon besessen“ habe. Seine frühe Geschichtsphilosophie sieht die Menschheit auf dem Weg unendlicher Vervollkommnung, er konzipiert eine „progressive Universalpoesie“ und kommt in Abkehr von Fichte zu einem Wechselerweis absoluter Unendlichkeit in der Formel 1/0. Der potenzierten 1 von Spinozas Substanz als Positivum steht die nie zu vollendende 0 des endlichen Bewusstseins als Negativum gegenüber (147/157). Das Unendliche geht aus sich hinaus, um sich im menschlichen Denken zu aktuieren und zu individuieren (164); das Bestimmte aber will sich ins Unbestimmte bestimmen (165). Wie indes den Gegensatz bestimmen zwischen der „unbestimmten Bestimmbarkeit“ des dem Unendlichen immanenten Bestimmten und dem Unbestimmten des Unendlichen als dessen positivem Element“ (167)? Der Verstand als Phantasie will den falschen Anschein der Realität des Endlichen aufheben. (169 wundert mich die Eindeutigkeit, mit der E. für die klassische Tradition den seit Kant tatsächlich herrschenden Vorrang der Vernunft [diánoia/ratio?] vor dem Verstand [nous/intellectus] statuiert, zumal er im HWP selbst einen Part zu *Vernunft/Verstand* beigesteuert hat.) Auf diese Weise aber werden Fülle und Chaos, Sein und Nichts ununterscheidbar. Die einzig angemessene Haltung demgegenüber ist dann die Ironie (wie schon der Sehnsucht des jungen Denkers die Verzweiflung benachbart war – 133). „Das romantische Unendlichkeitspathos Friedrich Schlegels trägt daher bereits den Keim des Nihilismus in sich“ (179). Was Wunder, dass Hegel (der hier nicht begegnet) in der schlegelschen Ironie das eigentlich Böse erblickt hat.

Vielleicht zeigt selbst dieser knappe Bericht, welche Fülle an Gedankenanstößen in dem „Bändchen“ (25) steckt – und wie viel Stoff zu weiteren Diskussionen. J. SPLETT

MÜLLER, KLAUS, *Endlich unsterblich*. Zwischen Körperkult und Cyberworld. Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. 191 S., ISBN 978-3-7666-1479-7.

Gegenstand dieses Bds., der im Titel ankündigt, sich mit den theologisch vollkommen unaufgearbeiteten aktuellen Themen um Körperkult und Cyberworld auseinanderzusetzen, ist im Grunde das christliche Zentralthema der Inkarnation. Wer nun die Schriften des Münsteraner Theologen Klaus Müller (= M.) kennt, ist freilich bereits darauf vorbereitet, dass es kein noch so klassisches Thema gibt, das dieser nicht in enger Tuchfühlung mit der Gegenwartskultur bearbeitete. Und so bringt er auch in diesem Buch zum Ausdruck, dass „Philosophie [und damit auch Theologie; M. K.] künftig ohne eine Dimension von Cyber-Kritik genauso wenig betrieben werden kann wie ohne Vernunft- und Sprachkritik“ (134). Ein zweites Theoriestück darf natürlich auch nicht fehlen: die Rehabilitierung des Subjekts nicht nur gegen eine rückwärtsgewandte Theologie und gegen seine postmoderne Dekonstruktion, sondern auch gegen eine tendenziöse

Verzeichnung der Moderne, in deren Zentrum vor- und postmoderne Denker ein egoistisches, abstraktes Herrschersubjekt finden. Dabei verkennen sie völlig, dass auch die Moderne die transzendente sowie leibhafte Dimension des Subjekts thematisiert. Als weitere charakteristische Merkmale der M.schen Studien bestätigen sich in diesem Bd. einmal mehr das beeindruckende kulturelle Repertoire an literarischen, künstlerischen, technischen und soziologischen Kenntnissen, die Rückbindung seiner Theorien an biblische Exegese sowie ein gehobener, gut lesbarer Schreibstil, der durch einige flapsige, aber niemals unsachgemäße Auflockerungen nicht langweilig wird.

Wie setzt M. dieses Programm um, die christliche Inkarnationslehre mit (1) Körperkult und Cyberworld sowie (2) dem modernen Subjektgedanken zusammenzubringen, und dies (3) auf die Schlussüberlegungen zur „Ästhetik“ hinauslaufen zu lassen?

Zu 1 (Kap. 1, Kap. 3–5 sowie Kap. 10–24): Während es Formen des Leibkultes sowie der Trimmung des Körpers auf bestimmte Erlebnisse oder Leistungen seit Urzeiten und in allen Kulturen gibt, wirft vor allem die Ausweitung der technischen Möglichkeiten in der Kolonialisierung des Körpers nach innen ethisch hochbrisante Fragen auf: „Bekommen wir global und regional neue Klassengesellschaften mit unüberbrückbaren Klüften zwischen denen, die sich solche [i. e. technische; M. K.] Selbsterhaltung leisten, und solchen, die sie sich nicht leisten können?“ (25). M. zufolge lässt sich diesem dreifachen spätmodernen Problembündel – Leibkult, körperliche Trimmung und technische Kolonialisierung des Körpers – nur beikommen, wenn man ihm philosophisch-metaphysisch auf den Grund geht. Dort spürt er die menschliche Angst vor der Endlichkeit auf (27–37), welche die Erwartungen an die Technik mit einer religiösen Aura auflädt, was insbesondere heute für die ‚Neuen Medien‘ und die telematische Kommunikation zutrifft (64), die in ihrer „Zurückstufung der konkret-leiblichen Realität“ keinesfalls eine „prinzipielle Leibfeindlichkeit oder Misanthropie“ zum Ausdruck bringen, sondern vielmehr ein übersteigertes Verständnis der „Perfektionierung des Menschen“ (69). Diese manichäische und mit Einschränkungen gnostische (75), in der jüdischen und muslimischen Philosophie der Renaissance wieder neu aufgekommene Idee (129f.) steht nun am Grunde der faktischen „Abwertung des Leibes“ in der „Welt der Cyborgs“ (71), wobei nietzscheanische und sozialdarwinistische Motive aufgenommen werden (72). Theologisch gewendet, wird dadurch der Inkarnationsgedanke gewissermaßen rückgängig gemacht: „Heute wird das Fleisch so gewissermaßen Wort“ (Barlow, zit. 73). M. gelangt zu dem Resultat: „Außer Zweifel steht, dass die Cyberkultur von einem Trend zu möglichst weitgehender Ausschaltung des Leiblichen durchherrscht ist und sich auf eben dieses Ziel entsprechende Anstrengungen richten“ (78f.). Gegen diesen Trend re-interpretiert M. die urchristliche „Kernbotschaft von der Inkarnation“, welche in der Anerkennung des Leibes von Anbeginn an eigentlich einen „medientheoretische[n] Konflikt“ ausgetragen habe (79). Dieser Interpretation widmen sich wohl nicht zufällig die zentralen Kap. des Bds. (80–119), in welchen zunächst von Paulus bis Papst Johannes Paul II. die fundamentale Dimension der Inkarnation, nämlich die Annahme des Leiblichen gerade in seinem von Leiden, Schmerz und Tod geprägten Aspekt nachgezeichnet wird. Diese inkarnatorische Botschaft wird dadurch, so M., ihrerseits wieder medial umgesetzt; denn der Inkarnierte wird im Wort verkündigt, sodass das „Fleisch wird Wort“ der Cyberkultur ebenso bereits im Christentum angelegt ist, wie die Tradition des mehrfachen Schriftsinns und der mittelalterliche Universalienstreit vorauslaufend bestätigen (82–92). Damit hat die christliche Ausweitung der antiken Hermeneutik und Ontologie mit der Cyberworld die Intention gemeinsam, „bereits die Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein *anders* als bisher zu fassen: nicht als die Suche nach einer abschließenden Antwort, sondern als Aufforderung, sie als *Frage* anzunehmen“ (92): Es gibt keine „objektive Wirklichkeit“ im Netz; denn durch die Manipulierbarkeit der Daten, die unüberblickbare Datenfülle und die gesellschaftliche und politische Konnotation der Daten selbst durch ihren Emittenten wird die Differenz von Sein und Schein, Wirklichkeit und Meinung sowie von wahr und falsch schlichtweg unterlaufen (93–100). Die Cyberworld formt daraus jedoch eine neue Monotheismuskritik, welche die Gottesprädikate auf den um seine Leiblichkeit reduzierten Menschen überträgt, dadurch aber gerade kein „globales Pfingsten“ schafft, sondern eher eine „Babel-Infocalypse“, ein „kommunikative[s] Wirrwarr, dessen Diabolik darin besteht, im banalen Gewand einer

an sich harmlosen Alltags- und Unterhaltungselektronik daherzukommen“ (105). Dadurch wird der Renaissancegedanke des Mit-Schöpfer-Seins des Menschen cyberphilosophisch immanentisiert (112f.) und für technische Vollkommenheitsträume instrumentalisiert (116). Nicht zufällig kann M. als Resümee Lanier zitieren, der von der Cyberworld sagt: „Es ist im Grund eine neue Religion“ (zit. 133). Die christliche Inkarnationsbotschaft muss sich dabei mit diesen Dimensionen der Cyberworld auseinandersetzen, um ihre Potenziale als Gegenposition optimal artikulieren zu können: „Genau umgekehrt hat die christliche Kernbotschaft von der Inkarnation den Leib geradezu nobilitiert“ (79).

Zu 2 (Kap. 2 und Kap. 6–9): Diese notwendige Profilierung der Inkarnationsbotschaft muss bei der Rehabilitierung der Subjekt-Kategorie, beginnend mit dem antiken Bedürfnis der Selbsterhaltung, ansetzen. Dabei kann die Tatsache, dass Selbsterhaltung neuzeitlich nicht mehr in transzendenter Fremderhaltung begründet wird (44), nicht als Verabsolutierung des Subjekts interpretiert werden, wie gerade am Beispiel Hobbes' deutlich wird: Eine solche Verzeichnung des modernen Subjektverständnisses bedenkt nicht, dass „sich notwendigerweise nur dasjenige Wesen selbst erhalten muss, das gerade nicht souverän über allem steht und nicht einmal über sein eigenes Auftreten und Beharren verfügt“ (45). So ergibt sich gerade aus dem neuzeitlichen Subjektgedanken die Chance, die christliche Lebenskunst der *ars moriendi* wiederzuentdecken und konzeptionell als „Gottesbeweis nach Nietzsche“ (51) fruchtbar zu machen: Es ist die Ewigkeitsdimension des Präsens, d. h. die Gewissheit, dass das Präsens einmal „gewesen sein wird“ und nicht einfach „nicht sein wird“, welche erst das Leben als endliches annehmbar macht (52–54). Diese „präsentische[] Versöhntheit mit dem Ende“ (54) arbeitet M. dann aus dem Johannesprolog heraus und deutet von dort ausgehend eine Denktradition an, die über Origenes, Augustinus, Herder, Fichte, Schelling und Ricœur bis zu Vattimo verläuft und die inkarnatorische Dimension der Offenbarung keineswegs als einen akzidentell-äußerlichen Aspekt im Offenbarungsgeschehen begreift, sondern als „Inhalt dieser Botschaft schlechthin, die Mitte seiner [i. e. Gottes; M. K.] Selbstmitteilung“ (59). Hat man M.s Analyse der Leiblichkeit in der Cyberworld präsent, versteht man, warum er hier von einer „heiße[n] Konfliktlinie“ spricht, welche die „Endlichkeit“ als „die theologische Ressource schlechthin“ für die Auseinandersetzung mit der Gegenwartskultur ausmacht, insofern Letztere ebendiese Dimension, die für das Unperfekte und Uneingelöste der Leiblichkeit steht, eliminiert (61). Deren systematische Profilierung findet M. bei Giordano Bruno angelegt, mit dem er – wiederum wohl nicht zufällig – den Bd. eröffnet, um die Aufwertung des Leibes in der Moderne im vorweggenommenen Gegenzug zur cartesianischen Abwertung desselben herauszustellen (16). Entgegen der landläufigen Verzeichnung, die das Alleinheitsdenken als Abwertung von Vielheit, Endlichkeit und Materialität begreift, erscheint bei Bruno die monistische Denkform als positive Wertung des Leiblichen, Veränderlichen und des Bewusstseins eigener Endlichkeit (17). Dadurch kommt der Affektivität – anders als bei Kant oder Fichte – eine fundamentale Bedeutung für die Bewusstseinskonstitution zu. Der Unterschied, der sich daraus für den Subjektbegriff ergibt, ist: „Dieses Subjekt ist darum weder statisch noch konstant, sondern dynamisch und labil“ (17). Damit artikuliert sich mit Bruno erstmals subjektphilosophisch eine Tradition, die sich seit der Renaissance mit der Entdeckung des Individuums im Liebesbegriff formte: Boccaccio, Ficino, Ebreo, Pico della Mirandola sind dabei Stationen, die M. andeutet (19). Für die Subjekttheorie zentral bei dieser Liebeserfahrung ist: „Im Ver-Lieben gewahrt sich das Subjekt als es selbst. Hingerissen zu sein macht elementare Selbsterfahrung des Subjekts aus, nicht Akte des beherrschenden Verfügens: Gebundenheit als Elementarform von Subjektivität!“ (19).

Zu 3 (Kap. 3 und Kap. 25–28): Die Synthese aus der doppelten Auseinandersetzung der Inkarnationslehre mit der Cyberphilosophie und der neuzeitlichen Subjektphilosophie stellen die abschließenden Kap. zur Ästhetik dar, welche, durch Baumgarten vorbereitet, von Hölderlin und Hegel in erstphilosophischen Rang gehoben wurde (137–145), heute aber als mediale Ästhetisierung und Weltverhübschung alle störenden antiperfektionistischen Elemente eliminiert. Es seien nur noch die großen Religionen, allen voran das Christentum, welche gegen dieses Zeitphänomen, das letztlich eine Ab-

wertung der inkarnatorischen Dimension bedeutet, die Dimensionen von „Misslungenheit, Schmerz, Leiden, Tod“ als zentrale Dimensionen des leiblichen Lebens würdigten (148f.): „Dieser Drang zum schönen Schein, selbst um den Preis von Verlogenheit, macht den anti-ästhetischen Impetus der christlichen Rede nachgerade zum Kronzeugen auch des Dunklen, des Uneingelösten und damit des Ganzen der Wirklichkeit“ (150). Hierin besteht nun das Resultat dieser etwas anderen Inkarnations-Studie, die das christliche Leibverständnis, die antiperfektionistische Annahme der Endlichkeit, als fundamentale Chiffre des Unendlichen begreift, jedoch nicht in antimediabler Stoßrichtung, sondern dessen mediale Grunddimension („Fleisch wird Wort“) nachzeichnend. Nach dem kritischen Durchgang der Herausforderungen durch die Cyberworld und den neuzeitlichen Subjektbegriff hält M. daher fest: „Es gibt bis dato keine sinnlichere Religion als das Christentum“ (159).

Die der Studie folgenden Anmerkungen (163–180) sowie das Literaturverzeichnis (181–191) beschließen ein neues theologisch-systematisches Leseerlebnis, welches in eine der notwendigen, noch nicht in Angriff genommenen beziehungsweise von den meisten Theologen nicht einmal wahrgenommenen Auseinandersetzungen der Theologie in der Gegenwart einführt. Weder der Körper noch die Cyberworld sind einfach nur „Medien“ beziehungsweise „Mittel“ oder „Instrumente“ einer abstrakten Subjektivität, sondern sind als deren ontologische Grunddimensionen philosophisch zu reflektieren. Es ist das große Verdienst dieser Studie, auf die notwendige Verknüpfung von Christlicher Philosophie und Christlicher Sozialethik für die Bewältigung dieser Aufgabe hingewiesen und sie in ihren Grunddimensionen bereits realisiert zu haben. M. KRIENKE

LANGTHALER, RUDOLF/NAGL-DOCEKAL, HERTA (HGG.), *Glauben und Wissen*. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Wiener Reihe Themen der Philosophie; Band 13). Wien: Oldenbourg 2007. 424 S., ISBN 3-7029-0549-9.

„Manchmal“ – so formuliert Jürgen Habermas (= H.) in seiner Replik (vgl. 366–414) auf die Beiträge der philosophisch-theologischen Klausurtagung, die vom 23. bis 24. September 2005 an der Universität Wien stattfand und die der 13. Bd. der Wiener Reihe Themen der Philosophie dokumentiert – „hat eine Verständigung über größere Distanz hinweg auch den größeren Reiz. Ich verspüre ein gewisses Bedauern über den Umstand, dass die Theologen, die sich [im dritten Teil des Bds.; A. B.] als Theologen äußern, numerisch von den Religionsphilosophen so stark in den Schatten gestellt werden“ (366). Anhand dieser Äußerung von H. lässt sich sehr gut seine veränderte Einstellung zur Auseinandersetzung mit der Religion beziehungsweise mit Theologen verdeutlichen (vgl. zu seinem philosophischen Interesse an der Religion jüngst das Interview mit H., das der New Yorker Philosoph Eduardo Mendieta geführt hat und das in der DZPh 58 (2010), Heft 1, 3–16, abgedruckt wurde). Noch Anfang der 1990er-Jahre vermerkte H. in einer Replik auf Beiträge zu einer 1988 an der Theologischen Fakultät der Universität Chicago durchgeführten Konferenz sehr deutlich, dass er sich der bereits jahrelang andauernden kritischen Diskussion von Theologen mit seinem Werk bislang erfolgreich entzogen hatte, auf die Einwände von theologischer Seite also nicht eingegangen war und diese Strategie eigentlich gerne fortsetzen würde. „[I]ch bin nämlich mit der theologischen Diskussion nicht wirklich vertraut, und bewege mich ungern auf einem unzureichend rekonozitierten Gelände.“ (Jürgen Habermas, *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in: Texte und Kontexte. Frankfurt am Main 1991, 127.) Diese Zurückhaltung gegenüber einer Diskussion mit den Theologen hat H. sicherlich nicht erst mit dem Wiener Symposium abgelegt – schließlich hatte er bereits am 19. Januar 2004 in der Katholischen Akademie in München mit dem damaligen Präfekten der Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei – Joseph Kardinal Ratzinger – über die *Dialektik der Säkularisierung* diskutiert. Anscheinend befindet sich H. mittlerweile in einem kognitiv ausreichend erkundeten Themenfeld. Unter Umständen ist diese Sicherheit auch dadurch entstanden, weil H. im Gegensatz zu der älteren theologischen Auseinandersetzung mit der Diskursethik den Diskussionsimpuls mit seiner Rede von der „postsäkularen Gesellschaft“ beziehungsweise dem „postsäkularen Bewusstsein“ nun selbst gesetzt hat und sich insofern nicht länger in einer reaktiven Situation befindet. Ist der

Impuls zur Diskussion zuvor von der Theologie ausgegangen, wird die Auseinandersetzung mit den Theologen und Philosophen um die Religion nun von H. selbst wieder neu belebt. In jedem Fall kommt auch in und mit diesem Sammelbd. seine intellektuelle Bedeutung für die öffentliche und wissenschaftliche Debattenkultur insbesondere immer dann zum Vorschein, wenn sich Denker gegen ihn positionieren und somit produktive kritische Einwände und Anregungen in die Diskurslandschaft eingespeist werden.

Im vorliegenden Sammelbd. richten sich diese kritischen Einwände zum einen insbesondere gegen die von H. vorgenommene Kant-Lektüre; zum anderen ist die bleibende Skepsis angesichts der H.schen Idee der Übersetzung der semantischen Potenziale der Religion ein durchgehendes kritisches Motiv, die beispielsweise Hans Julius Schneider als einen vergeblichen Versuch der „Wertstofftrennung“ beschreibt. Für eine solche argumentative Stoßrichtung ließe sich beispielsweise auch der Lyriker Paul Celan ins Feld führen, der die Übersetzungsarbeit als überaus schwierig kennzeichnet, da sich die Sprache dem zu Übersetzenden auch „versagen“ könnte.

Die Publikation ist in fünf Teile gegliedert, und die dort jeweils versammelten Beiträge werden einem spezifischen Themenkomplex zugeordnet. Im ersten Teil – mit Beiträgen von *Christian Danz* (9–31), *Rudolf Langthaler* (32–92) und *Herta Nagl-Docekal* (93–119) – geht es auf der Grundlage der religionsphilosophischen Äußerungen von H. um „Relektüren der Religionsphilosophie Kants“. In diesem Teil wird infrage gestellt, dass es im Anschluss an Immanuel Kant tatsächlich möglich ist, von einer Aneignung oder rettenden Übersetzung religiöser Motive in eine säkularisierte Sprache der Vernunft auszugehen. So notiert Herta Nagl-Docekal: „An Kants Religionsphilosophie springt ihr – aus heutiger Sicht – unzeitgemäßer Charakter ins Auge: Die von Habermas gehegte Erwartung, eine „Übersetzung religiöser Gehalte“ in eine „funktional äquivalente innerweltliche Perspektive“ vorzufinden, wird von Kant gründlich enttäuscht“ (117). Im zweiten Teil – mit Artikeln von *Wilhelm Lüttenfels* (120–154), *Hans Julius Schneider* (155–185), *Ludwig Nagl* (186–215) und *Klaus Müller* (216–237) – werden die „Aktualität nachkantischer Religionsbegriffe“ behandelt und eine Zustandsbeschreibung der derzeitigen Philosophie skizziert: Die nachmetaphysische Philosophie werde nicht mehr als eine Lebensbewältigungsdisziplin verstanden, sie kümmere sich nicht länger um Fragen, die mit dem Terminus des „guten Lebens“ zu beschreiben seien, sondern trete bescheidener auf. Die Aufgabe, Fragen des „guten Lebens“ zu beantworten, sei an die Religion übergegangen, „und man hat den Eindruck, die Religion verliere diese Aufgabe in unseren Tagen zunehmend an die Psychotherapie“ (176). Der dritte Teil versammelt die von H. in seiner Replik explizit hervorgehobenen theologischen Einsprüche, die sich von diesem allesamt als einem differenzierten „Gesprächspartner der zeitgenössischen Theologie“ inspirieren lassen. *Walter Raberger* (238–258), *Magnus Striet* (259–282) und *Johann Reikerstorfer* (283–298) argumentieren aus theologischer Perspektive gegen die restlose Übersetzbarkeit religiöser Begriffe in eine säkularisierte beziehungsweise nachmetaphysische Sprache. In seiner Replik auf diese Beiträge hebt H. hervor, dass seine zeitliche Einschränkung der „vorerst“ unabgeschlossenen Übersetzung der semantischen Potenziale der Religion nicht so zu verstehen sei, dass er wisse, dass diese letztlich doch übersetzt werden könnten. Diese zeitliche Einschränkung ist „in einem agnostischen Sinne gemeint. Wenn man sich geschichtsphilosophische Überlegungen – mit welchen epistemischen Vorbehalten auch immer – zum Telos der Geschichte nicht mehr zutraut, kann man nicht wissen, ob sich die Deutungskraft der religiösen Semantik im Lichte künftiger Lebensumstände und des dann verfügbaren Wissens erschöpfen wird, und ob dann in ähnlicher Weise vom „Absterben der Religion“ die Rede sein wird wie heute schon vom „Ende der Metaphysik““ (400). – Wobei an dieser Stelle anzumerken ist, dass das „Ende der Metaphysik“ vielleicht ebenfalls etwas vorschnell ausgerufen worden ist. – Der vierte Teil befasst sich mit dem prominenten Begriff der „postsäkulären Gesellschaft“ und dem Verhältnis dieser Gesellschaftsformation zur Religion und umfasst Abhandlungen von *Reinhold Esterbauer* (299–321), *Thomas M. Schmidt* (322–340) und *Maeve Cooke* (341–365). Mit seiner Replik (Teil 5: 366–414) schließt *Jürgen Habermas* den Bd. inhaltlich ab, der durch ein allzu knappes Vorwort der Herausgeber (7–8) – eine ausführliche Einleitung fehlt leider –, informative Portraits der zwei Autorinnen und 12 Autoren (415–420) und ein Personenregister (421–424) gerahmt wird.

Da die einzelnen Beiträge aufgrund ihrer argumentativen Dichte und komplexen Kritik in einer Rez. nicht angemessen gewürdigt werden können, folgen nur einige kursorische Anmerkungen, die sich insbesondere auf die Replik von H. beziehen. Dieser insistiert darauf, dass sich die Moral „aus praktischer Vernunft *allein* begründen“ (368) lasse. Und doch ist diese Vernunft auf Sinnpotenziale der Religion angewiesen, um aus diesen Inhalte zu destillieren, „die für die *gattungsethische Einbettung* unseres moralischen Selbstverständnisses als verantwortlich handelnder Personen eine Rolle spielen. Auf dieser tiefer liegenden anthropologischen Ebene, wie wir uns als Gattungswesen verstehen wollen, entscheidet sich die Frage, ob so etwas wie moralische Gebote, oder Normen überhaupt, noch zählen können oder sollen“ (371). Kommt es hier zu einer Erosion oder Verschiebung des moralischen Selbstverständnisses der menschlichen Gattung, dann – so verstehe ich die Stoßrichtung des H.schen Arguments – ließe sich die Moral hypothetisch immer noch ausschließlich aus praktischer Vernunft begründen – allein: Im Zusammenhang mit der Begründung moralischer Normen brächte kein Mensch ein solches Selbstverständnis noch auf. Will aber niemand moralisch sein, kommt es im Zuge dieser Entscheidung faktisch zum Programmabsturz sämtlicher in Anschluss an Kant entworfenen Vernunftmoralen (vgl. auch 382).

Interessant ist H.' Plädoyer für eine „heiße“ Religion, das er gegen das Religionsverständnis von Richard Rorty in Stellung bringt. Es wendet sich letztlich gegen eine bloße Ethisierung der Religion beziehungsweise die Reduktion auf ihr therapeutisches Potenzial, die dann noch mit einer Privatisierung einhergeht. Eine solche „Art von ‚lauwarmer‘“ Religion, die sich in psychologischen Impulsen zu mitleidsfähigem Verhalten auflöst und jeden kognitiven Stachel verliert, wird in der Welt nichts mehr bewegen. Eine solche Religion ist auch für die Reproduktion jener „unbegründbaren Hoffnung“, die auf eine Veränderung der öffentlichen Ziele abzielt, irrelevant, – obwohl sie doch nur um dieses Zieles willen toleriert werden soll“ (392). Zugleich ist H. aber nicht wirklich an einer philosophischen Auseinandersetzung mit theologischen Entwürfen interessiert. Mit bestimmten zeitgenössischen Ansätzen (zum Beispiel dem einer neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz) sympathisiert er, „aber nur in der halbherzig-ambivalenten Weise eines Außenstehenden, der weiß, dass wir in unseren Breiten vom biblischen Erbe leben und über der Profanierung dieses Erbes die moralische Sensibilität nicht verlieren dürfen, die einmal allgemein religiös eingeübt worden sind“ (405). In dieser Hinsicht wird man den Verdacht nicht los, dass sich das H.sche Interesse an der Religion in einer Instrumentalisierung zugunsten der Absicherung des moralischen Selbstverständnisses des Menschen erschöpft.

Wie lässt sich nun – nicht nur in Kenntnis der H.schen Schriften, sondern auch angesichts der höchst anregenden Beiträge dieses Sammelbds. – das Verhältnis von H. zur Religion abschließend (vorerst?) beschreiben? „Vielleicht“ – so formuliert es Herta Nagl-Docekal vorsichtig in einer Frage – „ist Jürgen Habermas doch – frei nach Adorno – solidarisch mit der Religion ‚im Augenblick ihres Sturzes‘“ (119)? A. BOHMEYER

PERSONAL IDENTITY AND RESURRECTION. How do we survive our death? Herausgegeben von *Georg Gasser*. Farnham: Ashgate 2010. XIV/277 S., ISBN 978-1-4094-0493-4.

Was erwartet uns nach unserem Tod? Eine Antwort auf diese Frage, die das christliche Dogma gibt, ist die Auferstehung der Toten und das ewige Leben. Doch wie ist diese Antwort zu verstehen? Die im vorliegenden Bd. versammelten 14 Beiträge belegen, dass in jüngerer Zeit zunehmend auch Fragestellungen in die analytische (religions-)philosophische Debatte Aufnahme finden, deren Ursprung im Bereich der systematischen Theologie, genauer der Eschatologie, liegt.

Bei der Leitfrage der diesem Bd. zugrundeliegenden Konferenz, die im Sommer 2008 unter dem Titel „How do we survive our death?“ (dem Untertitel des Bds.), in Innsbruck-Obergurgl stattgefunden hat, handelt es sich um einen Gegenstand, der im Randbereich zwischen Theologie und Philosophie anzusiedeln ist. Die theologische Frage nach der Möglichkeit personaler Auferstehung steht nämlich in engem Zusammenhang mit der philosophischen Frage nach der diachronen Identität, der Identität einer Person durch die Zeit – fußt doch die christliche Lehre von der Auferstehung auf der Identität

der Person am jüngsten Tag. Doch was sind die Bedingungen der Identität einer Person bei der Auferstehung? Muss die Person denselben Körper haben oder genügt eine Kontinuität in ihren Erinnerungen? Oder ist es – so möchte ich fragen – doch die Seele, die die Identität der Person garantiert? Einem solchen Rekurs auf eine Seele als Träger personaler Identität erteilt *Ted Peters* im Vorwort (viii) unter Verweis darauf eine Absage, dass eine solche Sichtweise nicht mehr zeitgemäß sei. Doch wie anders lässt sich dann noch die Identität der Person bei der Auferstehung plausibel machen, da der Körper nach Eintritt des Todes offensichtlich dem natürlichen Prozess der Verwesung anheimfällt? Was bleibt, das für die (diachrone) Identität der Person bei der Auferstehung Gewähr leisten kann? Lassen sich am Ende gar keine notwendigen und hinreichenden Kriterien benennen?

Der These, dass sich das Auffinden solcher Kriterien äußerst schwierig gestaltet, hängen gegenwärtig viele Philosophen an, nicht zuletzt deshalb, weil Ansätze, die mit den klassischen Kriterien (dem Körperidentitätskriterium und dem Kriterium gleicher Erinnerungen) arbeiten, erhebliche Probleme nach sich ziehen. Vertreter des ‚No-criterion-view‘ behaupten demgegenüber, dass der Verlauf der Debatte zeige, dass sich keine notwendigen und hinreichenden Kriterien benennen ließen. Jedoch sei ein solcher Ansatz, so gibt *Stephen T. Davis* (19–32) zu bedenken, kein für Christen gangbarer Weg. Sie sollten vielmehr für eine ‚robuste Auffassung‘ personaler Identität eintreten (23), wie beispielsweise die von ihm vorgeschlagene Position, derzufolge die Identität des Körpers (und somit auch der Person) bei der Auferstehung nach dem Tod durch den Willen Gottes erhalten bleibe (27), wodurch ein Rekurs auf eine immanente kausale Verbindung des Auferstehungsleibs zu dem Körper der Person vor ihrem Tod, auf deren Vorliegen das klassische Körper-Kriterium angewiesen ist, überflüssig würde.

Im zweiten Beitrag antwortet *Dean Zimmerman* (33–50) auf neuere Kritik, die *William Hasker*, *David Hershenov* und *Eric Olson* (im vorliegenden Bd.: 51–66) jüngst gegen sein Konzept des ‚Falling Elevator Model‘, vorgebracht haben. Der Grundgedanke seines Modells ist, dass die immanente Kausalrelation zwischen dem Stoff des Körpers vor dem Tod und dem Auferstehungsleib durch eine von Gott verliehene Kraft erhalten bleibe, die es den kleinsten Bauteilen des Körpers ermögliche, sich im Moment des Todes in die kommende Welt hinein zu duplizieren, also in einer zeitlichen und räumlichen Distanz (sic!) exakte Kopien von sich zu erstellen (36). *Godehard Brüntrup* (67–86) artikuliert in seinem Beitrag einen prozessontologischen Standpunkt. Seine Basis liegt in einer perdurantistischen Metaphysik, die eine Person als einen Raum-Zeit-Wurm beziehungsweise ein Aggregat aufeinanderfolgender Person-Stationen betrachtet – eine Auffassung, die mit der weithin akzeptierten Sichtweise menschlicher Körper als einer Abfolge nicht-identischer physischer Zustände konvergiert. Eine Abmilderung erfährt der 4-Dimensionalismus durch den Umstand, dass eine präsentistische Zeitkonzeption vertreten wird, wie sie normalerweise für einen 3-Dimensionalismus typisch ist (daher 3,5-Dimensionalismus). Diesem Ansatz zufolge wird das Überleben (sic!) der Person nach ihrem Tod durch ‚genidentity‘, einer Relation immanenter Kausalität zweier Stationen beziehungsweise Ereignisse, gewährleistet. Diese liege immer dann vor, wenn kausale Abhängigkeit und gemeinsame Form der betreffenden Stationen gegeben seien. Demgemäß genüge zur Wahrung der Identität einer Person die Hervorbringung eines der Relation der ‚genidentity‘ entsprechenden Folge-Ereignisses durch Gott, durch das der Bewusstseinsstrom der erlebten Erste-Person-Perspektive der aufgeweckten Person mit der Perspektive des letzten Moments ihrer irdischen Existenz durch kausale Abhängigkeit und gemeinsame Form verbunden werden (83). Auch *Hud Hudson* (87–102) sucht nach möglichen Alternativen zur traditionellen Vorstellung eines endurantistischen Persistierens von Personen und dem mit einer solchen Sicht verbundenen mereologischen Essentialismus. In Auseinandersetzung mit der Idee, dass materielle Objekte mehr als einen raumzeitlichen Bereich okkupieren könnten, entwickelt er ein ‚Multiple Location Resurrection‘-Szenario, demzufolge eine Person in mindestens zwei Regionen gleichzeitig verortet werden könne, die sich mittels zeitlicher Indizierung voneinander unterscheiden ließen.

Im anschließenden Beitrag erörtert *Thomas Schärfl* (103–126) eine phänomenologische Sichtweise auf die Auferstehung nach dem Tod. Insbesondere die Betonung der

Verschiedenheit von Körper und Leib sowie der Nicht-Identität meines Körpers mit dem Leichnam, der nach meinem Tod verwest, stellen dabei interessante Neuansätze gegenüber den vorangegangenen Beiträgen dar. Schärft's Auffassung zufolge verbleibt das, was einer Person während ihrer *verkörperten* irdischen Existenz Leben verleiht, auch nach Eintritt des Todes bei ihr. Diese ‚Lebensinstanz‘ oder ‚Struktur‘ sei es, die der wahre Träger der Identität sei (119), weshalb auch nicht von einer Identitätsrelation zwischen dem Körper der lebenden Person und dem Leichnam im Grab die Rede sein könne. Was auch immer eine menschliche Person ausmache, sei multipel realisierbar und nicht an einen physischen Körper gebunden. Eine ähnliche Position vertritt *Johannes Haag* (127–144), der von einem transzendentalen Idealismus ausgehend feststellt, dass ein ewiges Leben in keiner Weise von einem Körper abhängt, dass eine Person vielmehr als ein ausgedünntes (sic!), transzendentes Subjekt den eigenen Tod überleben könne, aber auch dann noch auf sinnliche Wahrnehmung angewiesen bliebe (141).

Im nächsten Beitrag wendet sich *Bruno Niederbacher* (145–160) der Konzeption von Auferstehung zu, wie sie sich bei Thomas von Aquin findet. Damit überhaupt von Auferstehung die Rede sein könne, müsse eine Person der thomistischen Auffassung zufolge im Jenseits einen Körper haben, der dem Körper zu Lebzeiten nicht nur in der Art ähnele, sondern mit ihm numerisch identisch sei. Eine Person werde nach Thomas nämlich durch ihre Stofflichkeit, durch (genau) diese Knochen und (genau) dieses Fleisch definiert (146). Niederbacher weist nun im Folgenden unter Bezugnahme auf das 80. und 81. Kap. des vierten Buchs der „Summe gegen die Heiden“ und gestützt durch einen ausführlichen Fußnotenapparat von Originalzitaten auf, dass schon Thomas sich der mit einem solchen Ansatz einhergehenden Probleme bewusst war. Dabei reflektiert Niederbacher in einem allgemeineren Teil zunächst auf die thomistische Auffassung, dass das wesentliche Prinzip des Menschen, nämlich die rationale Seele, nicht zerstört werde, sondern nach dem Tod weiter existiere. Die Materie nach der Verwesung stimme aber mit der Materie vor der Aufnahme der Form (und somit vor Entstehung der Person) überein und existiere bis zur Wiederaufnahme der Form in einer unbestimmten Dimension weiter – eine Konzeption, die auf Averroes zurückgehe und deren genaues Verständnis Niederbacher zufolge dunkel bleibe (148f.). Im ausführlichen Teil der Antwort zeichnet Niederbacher nach, wie Thomas möglichen Einwänden mittels einer Unterscheidung des Sinns der für seinen Ansatz relevanten Begriffe der Körperlichkeit, der Form, den Begriffen des sensitiven und nutritiven Teils der Seele sowie dem Begriff der Menschlichkeit begegnet. Der thomistischen Auffassung zufolge werde das wesentliche Prinzip der Person nicht zerstört. Dieses sei die rationale Seele, die für ihr Sein nicht von körperlichen Organen abhängt und also unvergänglich sei. Sie sei der wesentliche Teil eines Lebewesens. Ihre jenseitige Wiedervereinigung mit einem Körper, zu dessen Bestandteilen auch (für sein Funktionieren) wesentliche Teile des irdischen Körpers gehörten, sei es schließlich, die für die numerische Identität der auferstandenen Person Gewähr leiste (157).

Lynne Rudder Bakers (161–176) Aufsatz ist im Unterschied zu den anderen in diesem Bd. versammelten Aufsätzen kein auf der Konferenz gehaltener Beitrag. Seine Einbindung in die vorliegende Publikation lässt sich dennoch gut damit begründen, dass die Autorin darin nicht nur ihre eigene Theorie der Person („The Constitution View“) vorstellt, die sie an anderer Stelle selbst als ‚christlichen Materialismus‘ bezeichnet, sondern diese darüber hinaus mit alternativen Zugängen kontrastiert, die in den vorangestellten Beiträgen bereits thematisiert wurden. In kritischer Auseinandersetzung mit alternativen Theoriekandidaten kommt Baker zu dem Schluss, dass keine Position, die den vergänglichen irdischen Körper als wesentlich für die Person ansieht, mit der christlichen Auferstehungslehre konsistent sei (172), dass aber auch Varianten des Immaterialismus letztlich nicht zu überzeugen vermögen.

Im anschließenden Beitrag kontrastiert *Josef Qwitterer* (177–190) die Konstitutionstheorie mit einem klassischen Hylemorphismus, wie er sich bei Aristoteles findet. Als zentral für diese Position gilt seit jeher die Lehre von der Seele als Form des Körpers und der Person als Kompositum aus Materie und Form. Die Person existiert Aristoteles zufolge nur verkörpert; sie entzieht sich also einer Identifikation mit der immateriellen Seele. Eine Antwort auf die Frage, wie Auferstehung dann möglich sei, gestaltete sich

bis zu Thomas' Theorie einer zeitweise unverkörpernten Weiterexistenz als schwierig. Qwitterer geht es in seinem Beitrag darum zu zeigen, dass Bakers Konstitutionstheorie nicht nur mit der gefürchteten Lücke zwischen Tod und Auferstehung zu kämpfen hat, sondern auch eine ähnlich problematische Lösung präsentiert (178).

Kevin Corcoran (191–206) macht auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam, der seiner Ansicht nach in den meisten Theorien der Person fehle oder zu wenig berücksichtigt werde. Dabei handle es sich um ‚relationality‘ (Bezogenheit), die ein wesentliches Merkmal von Personsein darstelle. Ihr müsse jede Theorie der Natur menschlicher Personen, die den Anspruch auf Vollständigkeit erhebe, einen prominenten Platz einräumen (191). In der folgenden Gegenüberstellung von Konstitutionstheorie, Substanzen-Dualismus und Animalismus zeigt Corcoran auf, dass die Konstitutionstheorie seinem Verständnis nach die jeweiligen Vorzüge jener anderen Positionen in sich vereint, darüber hinaus aber noch einen weiteren Vorzug dadurch bietet, dass die Erste-Person-Perspektive in ihrem Rahmen ontologisch signifikant ist. Damit sei in der Konstitutionstheorie auch ‚relationality‘ mit eingeschlossen, denn bei ihr handle es sich um ein unstrittiges Merkmal der Erste-Person-Perspektive, einem emergenten sozialen Phänomen (192). Und auch die Auferstehung nach dem Tod sei ein wesentlich relationaler Vorgang, der sich zwischen Gott und dem Einzelnen vollziehe (203).

Christian Tapps (207–224) Beitrag ist der erste von drei Aufsätzen aus theologischer Feder. Gegenstand seiner Ausführungen ist die Eschatologie der Auferstehung bei Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI. Dabei rekurriert Tapp nicht nur auf die „Eschatologie“, sondern auch auf zahlreiche kleinere Schriften Ratzingers. Zudem spricht er die konkreten theologiegeschichtlichen Hintergründe an, durch die die Position des Papstes beeinflusst wurde. Dazu zählt die protestantische Bemühung um eine Trennung von Glauben und Verstand wie auch die Jahre andauernde Kontroverse mit Greshake und Lohfink über die Frage nach dem Zeitpunkt der Auferstehung (im Tod oder erst eine gewisse Zeitspanne danach?) (208). Ein konkretes Modell, das als Antwort auf die anfangs gestellte Frage angesehen werden könne, ließe sich in den Schriften Benedikts zwar nicht finden; jedoch ließen sich einige Fixpunkte aufweisen, die im Bemühen um eine Theorie der Auferstehung eine christlich vertretbare Orientierung böten. Zu diesen Fixpunkten gehöre die Integration eines Konzepts der Seele als Träger personaler Identität, ohne zugleich die platonische Vorstellung ihrer unbedingten Unsterblichkeit oder die Abwertung des Körpers zu übernehmen. Auferstehung sei ein wesentlich dialogisches Geschehen, das sich zwischen Gott und dem Einzelnen vollziehe (223).

Im anschließenden Artikel erörtert *Nikolaus Wandinger* (225–240) den rationalen Gehalt der Lehre vom Fegfeuer und vom letzten Gericht. Nach einer anfänglichen Erläuterung des Gehalts der klassischen Vorstellungen stellt er diesen einen anderen, von jungen Innsbrucker Theologen entwickelten Ansatz gegenüber, der das Fegfeuer selbst als Gerichtsprozess versteht, und geht anschließend auf die daraus resultierenden Konsequenzen für eine philosophische Anthropologie ein. Dabei arbeitet der Autor heraus, dass diese Lehre neben der Identität der Person in Form einer Kontinuität der Erste-Person-Perspektive insbesondere Entscheidungsfreiheit und menschliche Unvollkommenheit voraussetze (226). Auch müsse eine verkörperte Existenzform erhalten bleiben, die eine Interaktion zwischen Gott und Mensch gestatte (228), kraft derer die Person im Gerichtsprozess schließlich erst eine aktive Rolle einnehmen könne. Welcher Art diese ‚Körperlichkeit‘ sein muss, wird dabei offen gelassen. Es legt sich Wandinger zufolge jedoch nahe, dass sie unvollendet sei und dass sie in einer nicht-räumlichen Umgebung bestehen könne (233). Auch sei nicht der Körper Garant der Identität, sondern ein ‚beständiges Substrat‘, das der Autor mit dem thomistischen Konzept einer rationalen Seele vergleicht (234). *Robert John Russell* (241–258) vertritt im letzten Beitrag des Bds. einen die philosophische und theologische Betrachtungsweise synthetisierenden Zugang zur Auferstehungsfrage. Dabei argumentiert er dafür, dass ein vollständiger Ansatz neben der philosophischen Frage nach den Kriterien personaler Identität oder einem etwaigen metaphysischen Substrat auch die (theologische) Frage nach der Beziehung zwischen der Auferstehung Jesu vor 2000 Jahren und der universalen Vollendung thematisieren müsse. Schließlich fragt er nach einer möglichen Bedeutung der

allgemeinen Auferstehung für die Schöpfung und stellt eschatologische Modelle in ein Verhältnis zur Kosmologie. Dabei bezieht er sich sowohl auf offizielle kirchliche Dokumente als auch auf Schriften von Theologen und Physikern. Zentral für das Modell, das er Pannenberg entlehnt und das er weiterentwickelt hat, ist das Konzept einer ‚Multi-Prolepsis‘: So, wie die Realität des Auferstandenen und die Erfüllung der eschatologischen Erwartung bereits im historischen Ereignis der Kreuzigung und Auferstehung Jesu gegenwärtig gewesen sei, so sei auch die universale Vollendung der Schöpfung und jedes Einzelnen bereits im Ende gegenwärtig (256).

Die Autoren der in diesem Bd. versammelten 14 Beiträge gehen in ihren Antwortversuchen zumeist von einem Verständnis leiblicher Auferstehung aus, dessen Grundlage in einer engen Lesart von ‚leiblich‘ im Sinne von ‚physisch‘ liegt. Auf einen dualistischen Rekurs auf eine immaterielle Seelensubstanz als Träger personaler Identität kann in ihrem Rahmen also verzichtet werden. Vertreter von Ansätzen, die auf den Körper als Identitätsträger der Person beharren, zahlen jedoch einen hohen Preis. Insbesondere das Erfordernis des Bestands einer immanent kausalen Verbindung zwischen prä- und postmortalem Körper stellt für Theorien, die in diesem Geiste stehen, eine große Herausforderung dar, was auch die Fragen verdeutlichen, die Olson an den Zimmerman’schen Ansatz (wie oben dargestellt) richtet: „How would the atoms cause themselves to appear at a distant location? How could they?“ (61) Und auch ich möchte fragen: Woher wissen die Atome um den richtigen Zeitpunkt und den Ort ihrer Rekonstitution? Durch Gottes Befehl? Ist Gott zur Erhaltung der Identität einer Person überhaupt auf solche Konstruktionen angewiesen? Ist der auf solchem Weg wiederhergestellte (rekonstituierte/reduplizierte?) Körper identisch mit der Person? Sollte eine Person tatsächlich nicht mehr als bloß ihr Körper sein? Meines Erachtens verfehlt eine solche, auf den Körper fokussierende Metaphysik das wahre Wesen einer Person, die eine leib-seelische *Einheit* ist – ein Faktum, dem unbedingt Rechnung getragen werden muss. Neben von vornherein dualistisch angelegten Ansätzen zählen auch hylemorphistische Theorien zu den Positionen, aus denen heraus dieser Anforderung (je nach Ausprägung) entsprochen werden kann. Ihre Einbindung bereichert das Spektrum der im Rahmen dieses Bds. vorgestellten Positionen, die im Wesentlichen auf bereits bekannten Theorieansätzen beruhen. Ausnahmen hiervon bilden die Beiträge von G. Brüntrup, Th. Schärfl sowie J. Haag, die inhaltlich und technisch voraussetzungsreiche Neuansätze präsentieren.

Der vorliegende Bd. dokumentiert die Bemühungen eines Brückenschlags zwischen der philosophischen und theologischen Forschung im Hinblick auf die Bedingungen der Möglichkeit einer postmortalen Existenz der Person. Dabei kommen sowohl Neuansätze als auch bereits bekannte Positionen mitsamt ihren jeweiligen Problemen zur Sprache. Die im Bd. enthaltenen Beiträge werden also insbesondere Graduierten der Philosophie und Theologie sowie Lehrenden der genannten Fächer, die einen Schwerpunkt ihrer Forschung in dieser Frage „How do we survive our death?“ sehen, bei der Ausarbeitung des eigenen Standpunkts von Nutzen sein. Ergänzt wird der Bd. durch ein Autoren- und Abbildungs- sowie ein Literatur- und Stichwortverzeichnis. P. WALLUSCH

SALA, GIOVANNI B. †, *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis*. Eine Erkenntnislehre.

Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009. 368 S., ISBN 978-3-534-22079-3.

Mit seinem Werk „Die Struktur der menschlichen Erkenntnis“ legte der renommierte Kantforscher und Neothomist Giovanni B. Sala SJ (= S.) gleichsam sein abschließendes Lebenswerk auf dem Gebiet der Epistemologie vor. Es ist aus seiner jahrzehntelangen Tätigkeit als Dozent und Forscher in dieser Thematik hervorgegangen. S. entwickelt hier eine systematische Erkenntnistheorie, die sich maßgeblich an Thomas von Aquin und dessen Reinterpretation durch den kanadischen Neothomisten Bernard J. F. Lonergan SJ orientiert.

Das Buch enthält 15 Kap., die unter zwei Hauptteile subsumiert sind: Der erste Teil behandelt die „dreigliedrige Struktur“ der menschlichen Erkenntnis als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft bzw. als Erfahrung, Begriffsbildung und Urteil, wobei im Urteil das entscheidende Moment des Erkenntnisprozesses gesehen wird. Im zweiten Teil dis-

kutiert der Autor die Wirkung dieser dreigliedrigen Struktur in den konkreten Dimensionen der Alltagskenntnis, der Einzelwissenschaften sowie in der Metaphysik und Gotteslehre. Breit angelegte und sehr lehrreiche philosophie-historische Exkurse durchziehen zudem das gesamte Werk und leisten bei der Verortung von S.s Ausführungen im weiten Feld erkenntnistheoretischer Positionen wichtige Hilfestellungen. Ein ausführliches Glossar der wichtigen Begriffe beschließt das Buch.

S. versteht, wie er in Einleitung und Kap. I ausführt, die hier entwickelte Erkenntnislehre als die Kehrseite einer breit angelegten Kritik am kantischen Transzendentalidealismus (14). Während Kant ausschließlich die „objekthaften Komponenten“ (21) des Erkennens, die Bedingungen der Möglichkeit der Objekterkenntnis in den Blick nimmt, wendet sich S. in einer nicht psychologistischen, introspektiven – und in diesem Sinne sowohl transzendentalen als auch performativen – Analyse der Operativität des Intellekts und seinen Handlungen selbst zu (22). Die auf diese Weise entwickelte und durch Introspektion verifizierbare Erkenntnislehre ist das Pendant einer verifizierbaren Seinslehre (20). *Dass* wir die Wirklichkeit erkennen, erhellt sich aus der Explikation dessen, *was* Erkenntnis in sich ist (23). Unsere Erkenntnis erweist sich als wesentlich intentional (22f.) – Kap. II behandelt sodann auch ausführlich die *Intentionalität* des menschlichen Geistes. Zwei Grundhandlungen charakterisieren die Intentionalität als Streben nach wahren Inhalten: erstens die Frage „quid sit?“, die nach dem Sinngehalt in den Erfahrungsdaten fragt und zur Begriffsbildung (*verbum incomplexum*) führt; zweitens die Frage „an sit?“, die wissen will, ob das kontingente Intelligible, das in den Daten erfasst wurde, als Mögliches auch tatsächlich existiert (33–35). Sie führt zum Urteil (*verbum complexum*). Die Intentionalität ist bewusst (29–31), und, da sie nach dem Sein fragt, schlechthin uneingeschränkt und allumfassend. Es gibt daher nichts schlechterdings Unerkennbares, denn das, was nicht von der Frage nach dem Sein betroffen werden kann, ist nichts (31f.). Das Fragen weiß bereits, dass das Intelligible *ist*, es weiß um Wirklichkeit und Sein schlechthin. Die Intentionalität ist – und hier übernimmt S. einen zentralen Begriff von Lonergan – eine „Notion des Seins“: „Notion des Seins ist [...] die unbegrenzte, bewußte, einsichtige, rationale Vorwegnahme des Seins, die mit unserer Intentionalität identisch ist“ (38). Es handelt sich dabei um eine „unbestimmte Vorwegnahme“, die keinen Begriff oder „Vorbegriff“ des Seins bedeutet (ebd.), sondern es handelt sich um ein „wissendes Nichtwissen“ oder „nichtwissendes Wissen“: Wenn es nicht schon ein unbestimmtes Wissen um schlechthin alles gäbe, könnten wir nicht nach allem fragen. S. referiert hier ausdrücklich den entsprechenden Ansatz des transzendentalen Neuthomisten Emerich Coreth (39). Der menschliche Geist ist eine „tabula rasa“ und weiß zugleich dennoch bereits irgendwie alles; die Seele ist, wie Aristoteles sagt, bereits „irgendwie alles“ (*anima quodammodo omnia*) (40). S. folgt Lonergan weiterhin, wenn er sodann eine „Definition zweiter Ordnung“ des Seins angibt, die nicht sagt, *was* das Sein ist, sondern das Sein als Ziel der uneingeschränkten Dynamik des Erkenntnisstrebens definiert. Darüber hinaus definiert S. das Sein als das, „was durch die Gesamtheit der wahren Urteile erkannt wird“. Durch tatsächlichen Erkenntnisvollzug entstehen dann Definitionen „erster Ordnung“, durch welche einzelne Seiende erkannt werden. Das Sein selbst kann von uns jedoch nicht erkannt werden; dies ist nur für Gott möglich, da er das Sein selbst ist (43). Dem Rez. ist an dieser Stelle nicht klar, wie dies zusammenpassen soll: Einerseits behauptet S., dass das Sein für uns erkennbar sei, dann aber definiert er das Sein als die „Gesamtheit der wahren Urteile“, die wir jedoch nicht erfassen können, da sie ein Verstehen von schlechthin allem beinhaltet (vgl. hierzu auch die Rez. von Lonergans „Einsicht“ durch H. Schöndorf, in: ThPh 79 [2004], 449). Das Sein wäre uns nach S.s Ansatz in seiner Gesamtheit doch allenfalls unthematisch durch die „Vorwegnahme“ in der Intentionalität gegeben. Später im Buch behauptet S., dass es eine „portionierte Intelligibilität“ der Welt gebe, dass die Wahrheit also nicht das Ganze, und die absolute Gültigkeit des Urteils nicht dasselbe wie erschöpfende Erkenntnis sei (166f.). Dies lässt in Hinblick auf die Definition des Seins die Frage jedoch offen: Ist das Sein nun in einzelnen Urteilen erreichbar oder nur in einer erschöpfenden Erkenntnis als Gesamtheit aller wahren Urteile?

Da das Sein als Korrelat des Erkenntnisstrebens definiert wird, ist das Sein innerlich intelligibel (44). Mit Kap. III führt S. hierbei die dreigliedrige Struktur der Erkenntnis

als formal dynamische Struktur aus, bei der jede „Stufe“ das in der vorhergehenden bereits Erkannte in eine neue Phase „aufhebt“: In der Erfahrung (erste Stufe) wird ein konkretes Ding erfasst, das (zweite Stufe: Einsicht) so und so beschaffen ist und (dritte Stufe: Urteil) wirklich existiert. Dem entspricht aufgrund der Korrelation von Sein und Erkennen isomorph die Struktur des intelligiblen und der endlichen Erkenntnis „proportionierten“ Seins (52): Potenz, Form und Seinsakt (55). S. verficht einen „kritischen Realismus“: Es handelt sich um einen Realismus, weil das unserer Erkenntnisart proportionierte Sein (das materielle Sein der Welt) in seinem An-sich-Sein erkannt werden kann (wobei unsere transzendierende Intentionalität auch über dieses materielle Sein hinausreicht). Dieser Realismus ist aber zugleich „kritisch“, d. h. durch introspektive Analyse verifizierbar (53–55). Die Intentionalität „schlägt [im Urteil] die Brücke zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Seienden“ (56). Das „ist“ des Urteils bedeutet nicht ein „es ist vom Standpunkt X aus ...“, sondern besagt, dass es sich *simpliciter* so verhält. Damit weist S. jede Form von erkenntnistheoretischem Intuitionismus zurück (Kap. IV), welcher die Erkenntnis-handlungen auf eine einzige „Handlung“ reduziert, nämlich auf eine Art Anschauung – sei es im naiven Realismus des *Common Sense*, im sensualistischen Intuitionismus Kants oder im intellektuellen Intuitionismus der Neuscholastik (Gilson, de Vries) (58–70).

In den Kap. V und VI behandelt S. ausführlich die erste und zweite Phase des Erkenntnisprozesses: innere/äußere Erfahrung bzw. die Erfassung der bloßen Daten und die Einsicht in die Daten bzw. die Begriffsbildung. Hier spielt die produktive Einbildungskraft eine zentrale Rolle. Die Daten sind „residual und von sich aus diffus“, jedoch auch infallibel. Die Wahrnehmung allein stellt uns weder Erscheinungen noch Dinge an sich vor (73f.). Auch die Einsicht in die Daten, die zur Begriffsbildung führt, obliegt noch keinem Irrtum, denn sie behauptet noch nichts. Erst das Urteil wird über das richtige Verhältnis von Daten und Begriff befinden (80). Die Einsicht vermittelt zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen, indem es in den konkreten Daten einen intelligiblen Kern erfasst. Es handelt sich dabei um eine „bereichernde[.], nicht [...] verarmende[.] Abstraktion“ (87). Dennoch war das Hinzugefügte eine *Entdeckung* (88). Zwei sehr aufschlussreiche Exkurse beleuchten sodann die geschichtliche Entwicklung der Theorien über den Akt des Verstehens, von Aristoteles über Thomas (für den wahres Erkennen letztlich in einer Identität zwischen „intelligibile in actu“ und „intellectus in actu“ besteht, was in Gott – entgegen der Auffassung Plotins – den Höchstfall von Identität erreicht) und über Duns Scotus zu Kant (89–103). Nach einigen Erläuterungen über die „inverse Einsicht“ (das Erfassen der Tatsache, dass das in den Daten angenommene Intelligible nicht vorliegt) folgen einige Bemerkungen über das „empirische Residuum“ (105f.): Das empirische Residuum ist das, was in den Daten ohne eigene Intelligibilität als positiv gegeben zurückbleibt: Individualität, Indexikalität u. a. Auf metaphysischer Ebene korreliert dem empirischen Residuum die *materia prima*. Dennoch ist die Individualität nicht schlechthin unintelligibel, sie ist nach S. *potenziell* intelligibel (107). Die Begriffsbildung setzt dann das in den Daten erfasste Intelligible mit dem dazugehörigen allgemeinen Teil des Sinnlichen zusammen (*materia communis*). Die auf diese Ausführungen folgenden Exkurse behandeln die thomanische Lehre von der Abstraktion, das intelligible Hervorgehen des „inneren Wortes“ und das Universalienproblem (112–122). Das Verstehen und der Begriff als inneres Wort sind dabei nicht notwendig identisch mit einem sprachlich geäußerten bzw. formallogisch gefassten Wort („äußeres Wort“). Weitere Ausführungen über Begriff und Sprache, Semantik und Referenz der Worte beschließen das Kap. (122–133).

Kap. VII bildet das Herzstück der Erkenntnistheorie S.s. In ihm erläutert er das Moment der Transzendenz im Urteil. „Die Transzendenz, die im Urteil behauptet wird, ist [...] wesentlich *die Transzendenz des Seins*, dessen nämlich, was existiert oder vorkommt“ (135). Im „ist“ des Urteils ist das Sein überhaupt gemeint, vor jeder Differenzierung in restringiertes Sein, etwa Gedacht-Sein, Vorgestellt-Sein, Phänomenal-Sein, An-sich-Sein usw. (136). Das in der Einsicht aus den Erfahrungsdaten abstrahierte Intelligible besagt zunächst nur ein mögliches Seiendes; seine Existenz ist nicht

in seiner Intelligibilität enthalten: Endliche Wesenheiten existieren nicht kraft ihres Wesens (während ein uningeschränkt Intelligibles notwendigerweise existiert). Das Sein der Objekte der Sinneswahrnehmung besteht zunächst nur in ihrem Wahrgenommen-Sein, das der Objekte des Verstandes nur in ihrem Gedacht-Sein: „[W]ie wir mittels der Erfahrung ein Objekt als gegeben erkannt und mittels de[s] Verstehens und des Begriffs dasselbe Objekt als etwas Intelligibles gedacht haben, so *erkennen wir mittels des intentionalen Seins des Urteils das reale Sein des Objekts*“ (139f.). Das „est“ und „non-est“ ist der Inhalt, den das Urteil beisteuert (141f.). Das Urteil vervollständigt so durch das Sein als metaphysischer Komponente des Seienden den Erkenntnisprozess (145). Während der Intuitionismus, welcher Couleur auch immer, sich bei der Begründung auf Evidenz beruft – was zu der Aporie führt, dass ein dem Urteil vorgängiger Akt des Vergleichs zwischen Urteil und Ding an sich verlangt wird (147) –, beruft sich S. hierbei auf die Rolle der reflektierenden Einsicht: Sie erfasst den zureichenden Grund für das Urteil (das, wie S. es nennt, „virtuell Unbedingte“, wobei damit auf der intentionalen Ebene „das Pendant zum Kontingenten auf ontologischer Ebene“ (150) gemeint ist), indem sie in derselben Erfahrung, aus der das Intelligible abstrahiert wurde, „die Daten findet, die die Korrektheit der direkten Einsicht bestätigen“ (357). Es ist der „Zwang“ der inneren Rationalität, der dann zur Bejahung der Hypothese des „prospektiven Urteils“ führt. Mit „prospektivem Urteil“ meint S. hierbei das beabsichtigte Urteil, welches das Ziel des Erkenntnisprozesses ist. Die reflektierende Einsicht fügt dabei keine neue Intelligibilität hinzu, sondern zeigt, dass das Intelligible der verstehenden Einsicht „*die Absolutheit des Kontingenten*“ hat, das de facto ist, und deshalb im Urteil bejaht werden kann“ (153). Indem der Verstand in kritischer Reflexion zu den Daten der Erfahrung zurückkehrt, wird die sinnliche Erfassung der (zum empirischen Residuum gehörenden) individuellen Materie im Lichte der Reflexion gesehen (im bloßen Begriff ist nur die *materia communis* enthalten). Somit wird erkannt, ob die Bedingungen vorliegen, um das prospektive Urteil zur Erfassung eines virtuell Unbedingten zu überführen (156–162). Es findet also ein Vergleich zwischen dem zunächst bloß gedachten Objekt in der Intentionalität mit den (wiederum immanenten) Erfahrungsdaten statt. Im Urteil vollzieht sich dann die Transzendenz hin zum „intentionalen Sein“ (162). Vor dem Urteil wissen wir nicht, ob die Inhalte der Einsicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen (im Intuitionismus hingegen ist dies genau umgekehrt).

Hiermit sind wir an einem entscheidenden Punkt angelangt: S. behauptet, dass „das Sein des Objekts des Urteils *als eines erkannten Objekts* das Sein der urteilenden Intentionalität“ sei, „also ein ‚intentionales‘ Sein“ (160). Folgt daraus aber nicht notwendigerweise ein Idealismus? (Vgl. hierzu ebenfalls die Lonergan-Rezension von H. Schöndorf, in: ThPh 79 (2004), 448.) Die Ausführungen werden zunächst nicht deutlicher, wenn S. schreibt, dass das „intentionale Sein“ des Urteils nur das Mittel (*medium quo*) sei, durch welches wir das reale Sein des Objekts erkennen (ebd.). S. schreibt weiter: „Im Urteil transzendiert die Intentionalität erkenntnismäßig sich selbst, indem sie etwas erkennt, dessen Sein nicht im Bejahtsein durch die Intentionalität besteht. [...] Zwar ist das Sein des im Urteil erkannten Objekts *als erkanntes Objekt* das Sein der urteilenden Intentionalität; aber das Sein dessen, was durch die Intentionalität erkannt wird, ist das eigene reale Sein des Erkannten selbst“ (160f.). Einerseits ist hier also das Sein des Objekts als erkanntes Objekt das Sein der Intentionalität. Andererseits aber ist das Sein des erkannten Objekts („das Sein dessen, was durch die Intentionalität erkannt wird“) das reale Sein des Objekts. Der Zusammenhang zwischen beiden ist offenbar in der Transzendenz der Intentionalität zu finden. S. bleibt an diesem zentralen Punkt jedoch im Unklaren: Ist das Sein der Intentionalität, die sich transzendiert hat, dann nicht mehr ein intentionales Sein, sondern das reale Sein des Objekts? Oder ist dies vielmehr so zu verstehen, dass das Sein des Erkennenden *in actu* identisch ist mit dem Sein des Erkannten *in actu*? Erst in Kap. VIII, bei der Thematik des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, äußert sich S. etwas genauer zur Vermittlungsfunktion des intentionalen Seins: Wahre Erkenntnis liege zwar *intentional* jenseits des Subjekts, d. h., das „ist“ des Urteils bezeichne und vermittele zugleich das „ist“ des Objekts, das in sich selbst ist und nicht vom Subjekt abhängt, aber dieselbe Er-

kenntnis liege *ontologisch* im Subjekt (228). Dennoch bleibt auch hier weiterhin völlig ungeklärt, wie diese Vermittlung nun genau zu verstehen ist.

Es folgen Ausführungen über wahrscheinliche Urteile (die allesamt ebenfalls in einer absoluten Setzung gründen müssen [367]) und ein Exkurs zum Essentialismus, welcher nach S. den *actus essendi* und damit die zentrale Rolle des Urteils übersieht (187). Anschließend befasst sich S. mit der Frage, was die Wirklichkeit nun sei: Für den *Common Sense* ist sie „already out there now real“ (196) und wird in einer Anschauung erfasst. Für S. ist jedoch eine „intellektuelle Bekehrung“ notwendig (198), um zu erkennen, dass uns die Wirklichkeit in der dreigliedrigen Stufenfolge des intentionalen Erkenntnisprozesses vermittelt wird und wir sie in ihrem An-sich erst im selbsttranszendenten Akt des Urteils erfassen – ganz nach dem Motto von Kardinal John Henry Newman, das auch dem gesamten Bd. vorangestellt ist: „Ex umbris et imaginibus in veritatem“ (199). Die Erkenntnis des restringierten Seins ist dabei nur vor dem Hintergrund des nicht restringierten Seins (202–204), d. h. der Notion des Seins, möglich (204f.).

Kap. VIII behandelt die Wahrheit und Objektivität der menschlichen Erkenntnis. Es besteht größtenteils aus Wiederholungen von bereits Ausgeführten. Dabei geht S. auf das Dilemma der Korrespondenztheorie ein, derzufolge eine Erkenntnis nur dann wahr sein kann, wenn sie mit ihrem an-sich-seienden Objekt übereinstimmt: Um dies aber zu wissen, müssten wir bereits vor unserer Erkenntnis das Objekt an sich erkannt haben (212). S.s Antwort hierauf ist die weiter oben bereits ausgeführte These, dass wir nicht zwischen immanentem Inhalt und transzendtem Objekt vergleichen, sondern zwischen zwei immanenten Termini (den Daten und dem Begriff), wobei es bei Übereinstimmung zur Setzung des Urteils und damit zur Transzendenz hin zum realen Objekt kommt (214). Die Objektivität hängt ab von der Unbegrenztheit der Intentionalität und von der absoluten Position im Urteil (226f.). Die weiteren Erläuterungen zu Objektivität und Subjektivität weisen jeden Extrinsezismus zurück, der die Bedingungen des Aufkommens und Existierens von Wahrheit verkennt (229–231). In Kap. IX befasst sich S. mit dem Bewusstsein bzw. dem Subjekt, welches der Ausgangspunkt des introspektiven Erkenntnisprozesses ist (232–248). Es folgt mit Kap. X eine Analyse des rationalen und religiösen Glaubens. Glaube wird dabei charakterisiert als Zustimmung zu einer Wahrheit infolge einer Willensentscheidung (254). Die dem zweiten Teil des Werkes zugehörigen Kap. XI bis XIII behandeln die konkrete Ausdifferenzierung der dreigliedrigen Erkenntnisstruktur im Bereich des *Common Sense* sowie der Natur- und Geisteswissenschaften. Auf diese differenzierten und ausführlichen Abhandlungen kann hier nicht eingegangen werden. Kap. XIV wendet sich nun der Metaphysik des unserer Erkenntnisart „proportionierten Seins“ zu. Metaphysik wird dabei als vorwegnehmende Erklärung des (proportionierten) Seins sowohl anhand allumfassender apriorisch-heuristischer Strukturen der uneingeschränkten Intentionalität als auch anhand spezifischer partikulärer Strukturen der Wissenschaften aufgefasst (318–321). Dabei wiederholt S. die obigen genannte These, dass aufgrund der Isomorphie von Erkennen und Sein Potenz, Form und (Seins-)Akt die allgemeinen metaphysischen Elemente darstellen (321f.), denen die Arten und Gattungen folgen (323f.). In Kap. XV kulminiert die Erkenntnislehre S.s in einer Erörterung der transzendenten Erkenntnis bzw. der Gotteserkenntnis: Unsere Intentionalität ist nicht auf das Sein der Welt beschränkt. Sie streckt sich aus auf Sein überhaupt, auf das Intelligible schlechthin: Das Sein als Zielobjekt unseres uneingeschränkten, intelligenten und rationalen Erkenntnisstrebens muss selbst vollständig intelligibel sein (343). Die vollständige Intelligibilität ist jedoch in der Dimension des proportionierten Seins (in der Welt) nicht erreichbar: Sie lässt die Erklärung ihrer eigenen Existenz offen. Das bedingte Sein ist nur intelligibel, „wenn es ein Sein gibt, das ohne Bedingungen ist und zugleich die Erfüllung der Bedingungen für alles andere, das sein kann, begründet“ (344). Eine solche Bedingung ist aber nur die, deren Essenz zugleich ihr Sein ist, und deren Sein mit dem Inhalt eines uneingeschränkten Verstehensaktes in eins fällt. Und dies ist Gott (ebd.). S. übernimmt hiermit im Wesentlichen die Argumentation von Lonergan (vgl. B. Lonergan, *Insight*, London 1957, 672f.).

S.s Werk ist, unbeschadet der angeführten Kritik, ein herausragender Beitrag zur deutschsprachigen Neuscholastik. Es dürfte das erste Mal sein, dass das schier uner-schöpfliche Denken des kanadischen Jesuiten *Bernard Lonergan* im deutschen Sprach-

raum in diesem Umfang rezipiert und weitergeführt wurde. Diese Weiterführung wird ungleich mehr bereichert durch die profunden Kenntnisse des Autors auf dem Gebiet der Transzendentalphilosophie Kants.

R. SCHNEIDER

PHYSIKALISMUS, WILLENSFREIHEIT, KÜNSTLICHE INTELLIGENZ. Herausgegeben von *Marius Backmann* und *Jan G. Michel*. Paderborn: mentis 2009. 281 S., ISBN 978-3-89785-687-5.

Im Vergleich zu vielen anderen Publikationen der letzten Jahre aus den weiteren Themenbereichen Philosophie des Geistes, Neurotheologie u. Ä. hebt sich der vorliegende Sammelbd. wohltuend nicht nur auf Grund der Tatsache ab, dass einmal keine Abbildung des menschlichen Gehirns auf seinem Einband zu finden ist, sondern vor allem durch den Versuch, drei große Themenfelder in ihrer je eigenen Komplexität sowie auch und gerade in ihrem Verwiesensein aufeinander zu präsentieren.

In seinem Aufbau gibt der Sammelbd. die Struktur der ihm zugrundeliegenden interdisziplinären Workshops wieder, die im Wintersemester 2008/2009 am Zentrum für Wissenschaftstheorie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster abgehalten wurden. So enthält der Bd. dreimal drei Aufsätze, die sich auf die thematische Trias „Physikalismus“, „Willensfreiheit“ und „Künstliche Intelligenz“ verteilen. Diese drei großen Teile werden jeweils durch einen kurzen Einführungstext der Herausgeber eingeleitet. Den Aufsätzen ist je ein Kurzkomentar zugeordnet, der in pointierter Form zentrale Aspekte des vorangehenden Beitrags aufgreift, diskutiert und zuweilen kritisch weiterführt. Die beitragenden Autoren stammen u. a. aus verschiedenen Teildisziplinen der Philosophie sowie der Medizin, wodurch zumindest die prominentesten an den Debatten beteiligten fachlichen Perspektiven vertreten sind.

Dass die Debatten um Physikalismus, Willensfreiheit und Künstliche Intelligenz (= KI) sich nicht nur peripher berühren, sondern wesentlich interdependent sind, zeigt sich darin, dass Annahmen auf dem einen Feld mögliche Positionen auf einem anderen ausschließen oder auch plausibler machen können. Ihnen allen ist darüber hinaus nicht nur gemeinsam, gleichermaßen von Philosophie, Neurowissenschaft und Medizin bearbeitet zu werden, sondern sie teilen zudem eine tiefer liegende Fragestellung – die nach dem Menschenbild. Implizit zielen sie alle auf liebgewonnene anthropologische Grundannahmen ab, sodass sich die Rede von der „vierten Kränkung der Menschheit“ wie ein roter Faden durch den Bd. zieht. Die mögliche Naturalisierung des Geistes durch den Physikalismus, die Aufdeckung der Illusion der Willensfreiheit oder die Ablösung der Menschen durch weit intelligentere Maschinen sind mögliche Kandidaten für diese Kränkung.

Der erste Teil des Bds. widmet sich dem Physikalismus, dessen Grundannahme sich in dem Satz „Alles, was es gibt, ist physischer Natur“ zusammenfassen lässt. Dass er eine Art Mainstream-Position innerhalb der (analytischen) Philosophie darstellt, ist ausreichend Motivation, sich eingehend mit ihm zu befassen; denn seine Konsequenzen sind – gerade auch für die Theologie – schwerwiegend.

Der Beitrag von *Christian Nimtz* beschäftigt sich grundlegend und daher auch für mit dem Thema weniger vertraute Leser verständlich mit der Klärung dessen, was die aktuellen Vertreter des Physikalismus eigentlich meinen, wenn sie von Physikalismus sprechen. Es ist aber auch die Frage zu behandeln, ob man alles in der Welt mit der Physik erklären kann. Nimtz weist diesen „physikalischen Monopolismus“ zurück. Die ontologische Annahme, dass die Welt grundlegend physisch sei (die „globale Supervenienzthese“), birgt für den Theologen aber augenfällig nicht minder brisante Herausforderungen. Die Rede von einem Gott, der eine physikalische Grundlage hat, von der er realisiert wird, ist nicht weniger befremdlich als die von einem Gott, der selbst physisch ist – sofern er denn überhaupt als etwas Existierendes aufgefasst werden soll. Die Physikalisten von heute sind damit gewissermaßen die Nachfolger der logischen Empiristen des Wiener Kreises um Carnap. In Reaktion auf diese philosophische Strömung begann ein Prozess der Rechtfertigung der Theologie, der teilweise in Immunisierungsstrategien mündete (z. B. theologische Rede als rein expressive Rede ohne kognitiven Gehalt), jüngst eine interessante pragmatische Tendenz aufzuweisen scheint (vgl. Jürgen Wer-

bick, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Freiburg i. Br. 2010), jedoch noch immer nicht als abgeschlossen betrachtet werden darf. Das Erfordernis einer Wissenschaftstheorie der Theologie, die den Anfragen des Physikalismus selbstbewusst und auf Augenhöhe begegnen kann, wird sehr deutlich.

Im zweiten Teil des Bds. wird der Blick auf das Themenfeld „Willensfreiheit“ gerichtet. Die Debatte um Determinismus, Autonomie und Verantwortung stellt von den drei übergeordneten Themen des Bds. wohl dasjenige dar, mit dem sich die Theologie bisher am intensivsten und längsten – nämlich seit ihren Anfängen – auseinandergesetzt hat. Die Verschärfung der Frage nach der Willensfreiheit durch die Annahme des im ersten Teil behandelten Physikalismus wird vor allem in den ersten beiden Beiträgen von Bettina Walde und Peter Rohs deutlich. *B. Walde* plädiert im Anschluss an ihre gut nachvollziehbare Darstellung und Diskussion der möglichen Positionen letztlich für einen epistemischen Libertarismus im Anschluss an Max Planck und Karl Popper. Sie bietet damit eine interessante Mittelposition zwischen den klassischen Varianten des Kompatibilismus und Inkompatibilismus an, unter deren Annahme, wie Walde aufzeigt, entweder die These der alternativen Handlungsmöglichkeiten aufgegeben werden muss oder ein Konflikt zwischen ontologischem Indeterminismus und der Selbstbestimmtheit der Person eintritt. Indem sie für einen epistemischen statt für einen ontologischen Indeterminismus argumentiert, möchte sie sowohl der Intuition des physikalischen Determinismus als auch des freien Willens gerecht werden. *P. Rohs* hingegen tritt für einen stärkeren Begriff von libertarianischer Freiheit ein, der durch eine sehr anspruchsvolle Tempustheorie der Zeit gestützt wird und an Kants religionsphilosophisches Konzept der Kausalität aus Freiheit anschließt.

„Künstliche Intelligenz“ stellt den dritten und letzten thematischen Schwerpunkt des Bds. dar. Der Mensch hat sich seit jeher nicht nur in Abgrenzung „nach oben“ definiert – zu Gott oder den Engeln – sondern auch „nach unten“, nämlich zu Tieren, Pflanzen und der unbelebten Natur. Mechanische Nachbildungen des Menschen stellen eine eigene Variante dieses Suchens nach der menschlichen Identität dar. Ist der Mensch letztlich auch nur eine besonders komplexe Maschine? Die sagenumwobene Gestalt des Golem von Rabbi Löw oder der angeblich mechanische Hausdiener des Albertus Magnus zeugen davon. Aufgeworfen werden dabei auch immer die Fragen nach den (moralischen) Grenzen des menschlichen Drangs zum Selbsterschaffen, seiner Kreativität.

Der Beitrag von *Oliver Scholz* im dritten Teil des Bds. ist ein ermutigender – und stellenweise amüsanter – Rundumschlag sowohl gegen die KI-Euphorie wie auch gegen die KI-Panikmache, wie sie in den Medien, zuletzt im Februar 2011 beim Sieg des Computers „Watson“ gegen seine menschlichen Mitspieler bei „Jeopardy“, häufig betrieben wird. Des Autors überzeugende Analyse des menschlichen Geistes zeigt klar die Grenzen der rein computationellen Rechenleistung auf, die eben nur Rechenleistung, nicht aber Verstand, Aufmerksamkeit, kurz: Geist, darstellt. Zumindest auf absehbare Zeit können wir die Frage, ob unsere uns dienstbaren Rechner eine Seele besitzen, getrost zurückstellen.

Insgesamt kann man sich zwar bei einer linearen Lektüre der im Bd. versammelten Aufsätze des Eindrucks einer gewissen Disparität nicht erwehren; der im Vorwort angekündigte „rote Faden“ verliert sich zuweilen in den zum Teil doch sehr spezialisierten Beiträgen, die ohne Vorkenntnisse der Debatten nicht immer ohne Weiteres zugänglich sind. Dennoch ist die Zusammenführung sowohl der drei Themenkomplexe als auch der Vertreter der verschiedenen Disziplinen, die sich mit ihnen beschäftigen, ein spannendes und fruchtbares Projekt. Dass sich das Wagnis der nicht immer leichten Interdisziplinarität gerade auch bei Fragen des Menschenbildes lohnt, zeigt dieser Bd. A. HONNACKER

STRAWSON, GALEN, *The Evident Connexion. Hume on Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press 2011. IX/ 165 S., ISBN 978-0-19960850-8.

Galen Strawson (= St.) hat im Jahr 2011 zwei historische Analysen zur Frage nach den diachronen Identitätsbedingungen von Personen vorgelegt: zum einen „Locke on Personal Identity, Consciousness and Concernment“ (2011), zum anderen das hier besprochene Buch „The Evident Connexion. Hume on Personal Identity“ (2011). Im folgen-

den Text wird hauptsächlich aus „The Evident Connexion“ zitiert. Solche Zitate finden sich in (...) hinter den entsprechenden Stellen.

„The Evident Connexion“ ist aus dreifacher Hinsicht ein interessantes philosophisches Werk, das sich jedoch meiner Meinung nach in erster Linie an Fachphilosophen richtet. Zum einen greift es verschiedene Stränge und Fragestellung von St.s systematischem Werk „Selves. An Essay in Revisionary Metaphysics“ (2009) auf; dieses Opus setzte sich mit der Phänomenologie, der Metaphysik und vor allem den synchronen Identitätsbedingungen von Personen auseinander. Dies wird vor allem deutlich, wenn man nach der historischen Motivation der Thesen sucht, die in „Selves“ systematisch entfaltet werden. Als Beispiel mag hier St.s Ansicht dienen, dass eine bestimmte Erfahrung zu haben äquivalent ist mit der Tatsache, dass es ein Erfahrungssubjekt geben muss (cf. Strawson 2009, 345–349). In „The Evident Connexion“ zeigt St., dass ein solcher Gedanke auch schon in der Philosophie Humes gefunden werden kann (42). „The Evident Connexion“ kann somit als Hintergrundfolie und historische Einführung zu „Selves“ verstanden werden.

Weiterhin gilt es festzuhalten, dass St. noch in „Selves“ das Thema der diachronen Identitätsbedingungen von Personen weitgehend umgangen hatte. Mit „The Evident Connexion“ nimmt der Autor nun diesen zentralen Teil einer Theorie menschlicher Personen zum ersten Mal ins Blickfeld. Es ist anzunehmen, dass „The Evident Connexion“ einen Schlüssel zum Verständnis von „Lives in Time“ (voraussichtlich 2012), welches „Selves“ um St.s eigene Theorie der Persistenz ergänzen wird, bereitstellen wird.

Neben diesen systematischen Interessen an der Philosophie St.s sowie der Metaphysik von personaler Identität gibt es schließlich eine genuin historische Motivation für „The Evident Connexion“. St. hatte Ende der 1980er-Jahre mit seinem Werk „The Secret Connexion“ (1989) eine revisionäre Hume-Deutung angestoßen, die heute als „New Hume“ bezeichnet wird. Unter dieser Rücksicht muss „The Evident Connexion“ als wichtiger Beitrag zu dieser Debatte angesehen werden.

Im Folgenden gebe ich einen kurzen Abriss der argumentativen Grundstruktur von „The Evident Connexion“, dem eine abschließende Bewertung des Buches folgt. Im ersten Teil von „The Evident Connexion“ (2011) skizziert St. seine Interpretation der Grundannahmen von David Humes Philosophie. Wesentlich für diese Interpretation ist es, dass St. Hume als skeptischen Realisten versteht (Fußnote 1). Zwar lehne Hume die Ansicht ab, dass metaphysische Systeme mit letzter Sicherheit formuliert werden können (2); er vertritt aber die These, dass bestimmte konditionale Aussagen dennoch zulässig sind. Neben dem bekannten Fokus Humes auf Erfahrungsdaten als sichere Erkenntnisbasis (7) argumentiere Hume für die Annahme, dass zusätzlich zu den Erfahrungsdaten weitere Aspekte als realistisch existierend verstanden werden müssen (5):

„But this does not prevent him from allowing that we can legitimately suppose that this something-more-than-experience exists, and taking it for granted that it does“ (9).

Vor diesem Hintergrund betrachtet St. ein Schlusschema, das Hume üblicherweise im 20. Jhd. zugeschrieben wurde. Der Schluss [E]-[S]-[O] folgt aus der epistemischen Analyse eine semantische Forderung und zu guter Letzt eine ontologische These (13). An einem Beispiel kann man diesen Schluss deutlich machen: Wir können nur Regularitäten erkennen. Deswegen kann mit Kausalität nur Regularität gemeint sein. Folglich gibt es in der Welt keine starke Kausalität, sondern nur Abfolgen (14). Diese strikte metaphysische Interpretation des Schlusschemas widerspricht aber Humes skeptischem Realismus, so St. (15–16).

Es ist die Bedeutungstheorie Humes und deren Verhältnis zu guter philosophischer Theoriebildung, die nach St. das Verständnis von Humes Position erschließen kann. Schon in seinen Frühwerken, so argumentiert St., unterscheidet Hume sehr genau zwischen dem Begriff eines philosophischen Konzepts (17) und einer Annahme (17). Für Konzepte gilt, dass sie im Rahmen der empirischen Bedeutungstheorie Humes formuliert sein müssen. Für Annahmen ist dies jedoch nicht der Fall. Um noch einmal deutlich zu machen, was dies bedeutet: Hume war Skeptiker. Als solcher lehnte er sicheres Wissen über die exakte begriffliche Struktur der Wirklichkeit, die über Erfahrungen hinaus geht, ab – es gibt also kein Konzept von Kausalität. Es kann aber durchaus eine gerechtfertigte Annahme dieser geben.

Im zweiten Teil von „The Evident Connexion“ verhandelt St. den Begriff der Person bei Hume. Diese Darstellung ist von einer eigenständigen Theorie zu Humes Theorie geprägt. Die Diskussion nimmt ihren Ausgang von einem Dilemma. Einerseits strebt Hume durchgehend eine Bündeltheorie des Geistes an (33); andererseits wird in Humes Spätphase deutlich, dass er implizit einen reicheren Begriff des Geistes vorausgesetzt hat. So zitiert St. Hume, es sei:

„... evident that there is a principle of connexion between the different thoughts or ideas of the mind“ (35).

Was soll aber dieses Prinzip sein? Wie kann der reichere Begriff des Geistes mit der Bündeltheorie vereint werden? St. wird auf diese Anfragen antworten: Für jeden Erfahrungsinhalt gilt, dass dieser schon ein Erfahrungssubjekt enthält. Dieser auf den ersten Blick dunklen Antwort ist der zweite und dritte Teil gewidmet. Bevor jedoch die zentralen Kap. „Of personal identity“ und „Appendix“ ins Blickfeld genommen werden können, nimmt St. noch einige orientierende Anmerkungen vor: Zunächst ist festzuhalten, dass Hume die Bündeltheorie des Geistes als eine Art systematische Landkarte unseres Geistes versteht (55). St. verhandelt verschiedene mögliche Wege, Hume zu interpretieren. Schließlich bricht das alte Problem wieder auf: Im „Appendix“ argumentiert Hume, dass seine Auffassung des menschlichen Geistes nicht konsistent mit seinen Voraussetzungen sei, denn:

„... [a] it ascribes content to the idea of the mind that goes beyond what his empiricist theory of meaning allows; [b] this extra content can't be dismissed with handwaving about the ‚wonderful‘, ‚unknown essence‘ of the mind; [c] this is the case even though this kind of handwaving is sometimes entirely legitimate, given Hume's project“ (74).

Vor diesem Hintergrund macht St. das Problem im Rahmen von „Of personal identity“ noch einmal konzeptuell deutlich. Danach wird er sich im dritten Teil von „The Evident Connexion“ explizit mit Humes „Appendix“ auseinandersetzen.

St. geht zu dieser Fragestellung im Detail auf eine der bekanntesten Hume-Stellen ein – „When I enter most intimately into what I call *myself*“. Zunächst werden zwei Aspekte dieses Textes herausgearbeitet: erstens die Tatsache, dass wir niemals ohne Erfahrungen sind, und zweitens der Umstand, dass wir immer nur unsere Erfahrungen wahrnehmen können (75).

Aber wiewohl sich nichts als unabhängiges Subjekt identifizieren lässt (76), muss jede Erfahrung als solche angesehen werden, die ein Subjekt enthält oder voraussetzt (77). St. argumentiert, dass dieses Problem nur aufgelöst werden kann, wenn im System Humes die Erfahrung mit dem Subjekt und dem Inhalt der Erfahrung selbst identifiziert wird (80). Er zieht zur Stützung dieser These die Meditationspraxis in bestimmten Formen des Buddhismus heran (81). Aber Hume geht laut St. noch einen Schritt weiter: Er macht deutlich, dass im Rahmen einer Erfahrung auch immer das Erfahrungssubjekt erfahren wird. Das erfahrende Subjekt erfährt sich also selbst. Im Rückblick auf St.s „Selves“ (2009) wird dies auch am Begriff der SELF-experience deutlich (cf. Strawson 2009, 26).

Im dritten Teil wird nun noch einmal detailliert das Dilemma der Theorie Humes ins Blickfeld genommen. St. versucht eine konsistente Lösung Humes zu zeichnen. Der Autor wiederholt hier einleitend das Dilemma, in dem sich Hume befindet: Einerseits besteht der Geist nach Hume aus einer Ansammlung unverbundener Erfahrungen (104); andererseits soll es Prinzipien echter Verbindung geben, die ein Subjekt konstituieren (105). St.s Darstellung endet in gewisser Hinsicht aporetisch. Er bietet keine echte Lösung für das Problem Humes an, sondern argumentiert vielmehr, dass es nicht inkonsistent ist, die Existenz einer vereinigenden Verbindung anzunehmen, die nicht weiter spezifiziert werden kann (153–154). Dennoch bleibt ein schlechter Nachgeschmack:

„What he now needs is – as he says – observable and hence intelligible real connection. He needs what he can't have. He needs it in order to legitimate the notion of the mind he makes use of as a philosopher who whatever else he does, can't give up the empiricism which rules out that notion of the mind as illegitimate“ (155).

„The Evident Connexion“ ist kein „einfaches“ Buch. Seine Argumentationsstruktur ist nicht linear, sondern beleuchtet das Problemfeld Hume – personale Identität immer wieder aufs Neue aus verschiedenen Blickwinkeln. Das Buch endet, wie es beginnt, mit einem emphatischen Plädoyer dafür, dass man Hume als skeptischen Realisten ernst

nehmen sollte. In jedem Falle handelt es sich um eine lohnende Lektüre für jeden Philosophen und Theologen, der am Rätsel des Überlebens von Personen durch die Zeit interessiert ist. Als Pflichtlektüre ist das Werk sicherlich für alle einzuschätzen, die, wie oben angedeutet wurde, ein akademisches Interesse an der Persistenz von Personen, der Philosophie St.s oder der Philosophie Humes haben. L. JASKOLLA

FLASCH, KURT, *Was ist Gott?* Das Buch der 24 Philosophen. Lateinisch und deutsch. Erstmals übersetzt und kommentiert (Beck'sche Reihe; 1906). München: Beck 2011. 128 S., ISBN 978-3-406-60709-7.

Mit dem kleinen Buch macht Kurt Flasch (= F.) uns kein kleines Geschenk: „eines der schönsten und folgenreichsten Dokumente der europäischen Theosophie“ (8), unter anderen, wie zu erwarten, dem Hermes Trismegistos zugeschrieben; jedenfalls bei uns seit etwa 1200 lateinisch gelesen: 24 „Definitionen“ (im Folgenden mit römischer Ziffer bezeichnet), woher auch immer stammend, jeweils mit einem knappen und ängstlichen Kommentar. Einleitend geht F. auf die Bilder und Metaphern dieser „poetisch-rationalen Theologie“ ein, mit Aufbau und Konzept oder ohne? Jedenfalls spricht F. immer wieder von einem Autor. Es geht um Gott als „superesse“ und allumfassendes lebendiges Leben, trinitätsphilosophisch gedacht. In diesem Gott (nicht außerhalb seiner), gibt es zugleich geschaffenes Leben und Sein. Schließlich wird das menschliche Erkenntnisvermögen thematisiert, „vielleicht ... nicht ganz klar“ (20). F. hebt sehr auf die seinerzeit möglicherweise bedrohlich wirkende Finsternis als letztes Resultat ab (These XXI). Muss man das so sehen? Ich erinnere an das alte Bild vom Blick in die Sonne, als Höhe- und Schlusspunkt eines kontinuierlichen Aufstiegs sich steigender Helligkeit. Darum läse ich auch statt von Unerkennbarkeit des Unendlichen lieber von der (durchaus erkannten) Unbegreiflichkeit seiner, ganz im Sinne von F.s Schlusszeilen 75 („Befehlsempfang“ usw. überhört).

Im Prolog ist von einer Philosophenversammlung die Rede, die einen Termin setzt, zu dem die Teilnehmer ihre Definitionen bzgl. Gottes vorlegen sollen. Ein entsprechender Epilog mit verabschiedetem Resultat indes fehlt. F. gibt jeweils erst seine Übersetzung der Propositio, dann den lateinischen Text (nach F. Hudry 1997), gefolgt von der Übersetzung des Kommentars mit nachgestelltem Urtext. Dazu liefert er eine bis drei Seiten Erläuterung (die Noten dazu bilden nach dem Literaturverzeichnis den Schluss des Buchs. – Natürlich stelle ich nicht alle Sätze vor. Die berühmteste Definition ist II: Unendliche Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist. Und natürlich ist Gott (VII) „Prinzip ohne Prinzip, Prozess ohne Veränderung, Ziel ohne Ziel“. Aber wäre nur bei uns zu fragen: „Wozu leben?“ Ist nicht grundsätzlich, und darum bei Gott auch, erst die Liebe (VIII) fraglos? Also auch sein Leben (46) erst als (Goethe: Divan) sie (wie dessen/deren Leben der Geist ist)?

Auf Übersetzung und Erklärung des Textes folgen vier Kap. Zunächst geht es um den *liber* bei Meister Eckhart, „vor allem, um die Konzentration der Forschung auf den kosmologischen Reiz von Spruch II zu lockern“ (77), eben auf die Dreieinigkeit hin. Darin möchte der Rez. ihm folgen, gegen thomanisch-thomistisches Insistieren auf der natürlichen Unerschwinglichkeit der Trinität (unter Berufung auf S. th. I, 32, 1 ad 3 in Zusammenschau mit DH 3026). Tatsächlich freilich ist außerhalb der biblischen Tradition niemand zur *creatio ex nihilo* vorgestoßen, nicht einmal der göttliche Platon, und so ist, wie unser gefüllter Personbegriff, auch Gottes Dreieinigkeit faktisch nur aus christologischen Diskussionen heraus gefunden worden. Darum wäre hier auch zu diskutieren, inwieweit F. mit seinen Philosophen eigentlich nur der (triadischen) Dreiheit einer Zweieinheit nachspürt statt einer (trinitarisch) personalen „Tripolarität“ der „personarum oppositio“ (DH 1330), obzwar mit Autoritäten von Kirchenväterzeiten bis zu Hegel auf seiner Seite. Und warum das Sein groberweise als „Felsen de Substantialität“ denken (beziehungsweise als so gedacht denken – 82), als pures Vorhandensein (ohne Wunder des Dass beziehungsweise als das Ziel der Selbsterhaltung)? Um es daraufhin zu übersteigen? – Sodann widmet F. sich dem Augustinisten Thomas Bradwardine. Mit dessen Rückgriff auf das Philosophenbuch weist er Versuche ab, ihn zu einem Antiphilosophen zu stempeln. Vielmehr habe er auf diese Weise vielen Schulstoff in neuplatonischem Sinn korrigiert. –

Drittens geht F. auf strittige Deutungen in der Forschungsgeschichte ein, vom Neothomisten H. Denifle über C. Baeumker zur Anerkennung des Buchs bei D. Mahnke sowie dann W. Beierwaltes und dem Neueinsatz durch F. Hudry. P. Lucentini wird für Differenzierungen zum Bild des 12. Jhdts. gelobt. Schließlich kommt P. Sloterdijk zu Wort, mit seinem Spott (*Sphären II*) über „Abonnenten einer gemächlicheren Theologie“ (112), denen die „Religionszersetzung“ durch Modernisierung als äußeres Verhängnis erscheine, weil ihnen entgehe, dass sie „in der Theologie selbst eine ihrer Quellen hat“. – Den Abschluss bilden viereinhalb Seiten über „Gott im Mittelalter“. Das Philosophenbuch beweist den Wert der Weisheit der Heiden und die Tauglichkeit philosophischer Vernunft zu theologischen Ansprüchen. Ob der Allgegenwart Gottes verabschiedet es Vermittlungen und Hierarchien. Bedrohlich für eine bestimmte Theologie ist seine Trinitätsphilosophie, gefährlicher seine negative Theologie. Letzteres ohne Frage; zu Ersteren klang das *distinguo* schon an: Einerseits führt der Gedanke eines einpersonalen Gottes zum Pantheismus; andererseits sollten nicht alle möglichen Triaden trinitarisch heißen. F. zitiert aus den Neuen Gedichten Rilkes Sicht der Kathedralen als Gewichte, die Gott binden sollen. Wäre [mit diesem Nietzscheaner] wirklich die einzige Alternative zur Indienstnahme Gottes unsere Verlorenheit? Dazu hätte man, um nur eines zu nennen, die Philosophen aufzufordern, über unsere (ihre!) Erschaffung aus freier Freigebigkeit im Unterschied zur Gottwesentlichkeit der innertrinitarischen Hervorgänge nachzudenken. Damit nämlich erschiene die fundamentale Mensch(enfreund)lichkeit Gottes in ganz anderem Licht als in der neuplatonischen Naturalisierung des „bonum diffusivum sui“. Und in neuem Licht erschiene dann zugleich, dass der Schöpfer die Menschen auch für den Gottesbezug an Menschen verweist (grundlegend begonnen schon bei ihrem In-die-Welt-Kommen als solchem durch Zeugung, Empfängnis, Geburt).

Aber das wäre Thema eines eigenen Disputs. Was sich problemlos für die nächste Auflage des Büchleins empfiehlt, ist die Ausbesserung folgender Corrigenda: S. 33, Z. 3 v. u.: empyreum, den noch; S. 43, dt. Abs. 1, Z. 6: neun Großgruppen; S. 44, Abs. 5, Z. 3: ältesten; S. 58, Z. 5: des [?] Nichts; Abs. 2, Z. 6: aus ihm [?]; S. 66: Z. 2 u 1 v. u.: bedeutet... clausionem; S. 75, Z. 13: musste man. J. SPLETT

2. Historische Theologie

ERASMO DE ROTERDAMO, *Antaŭparoloj al la Nova Testamento*, tradukis el la Latina *Gerrit Berveling* (Voĉoj kristanaj; 29). Zwolle: VoKo 2011. 88 S., ohne ISBN.

Auch auf Esperanto erscheinen interessante theologische Bücher. Der niederländische Theologe und Alphilologe Gerrit Berveling hat in diesem Bändchen die drei Einführungstexte von Erasmus von Rotterdam für seine griechisch-lateinische Ausgabe des Neuen Testaments von 1516 in diese Sprache übersetzt. Die griechische NT-Ausgabe von Erasmus hat für drei Jhdte. als Grundlage für Übersetzungen in viele Volkssprachen gedient. In den Einführungstexten handelt es sich um einen „Aufruf an den frommen Leser“ (17–37), in welchem Erasmus bedauert, wie wenig die Christen mit der Heiligen Schrift vertraut sind. Er empfiehlt auch das Erlernen der biblischen Sprachen. Ein zweiter Text trägt den Titel „Methodologie“ (38–61): Aus dieser Methodenreflexion hat Erasmus später ein umfassenderes Werk werden lassen: „Ratio, seu compendium verae theologiae“. Der dritte Text ist eine „Apologie“ gegen Kritik und Missverständnisse gegenüber seinem Vorhaben einer erstmals kritischen Ausgabe des griechischen Neuen Testaments (61–82). In der erstgenannten Einführung schreibt er: „Ich kann denen gar nicht zustimmen, die nicht erlauben wollen, dass Laien die Heiligen Schriften in eine Volkssprache übersetzt lesen, als hätte Christus so kompliziert gelehrt, dass höchstens einige Theologen ihn verstehen können und als könnte man den Kern des christlichen Glaubens dadurch schützen, dass er unbekannt bleibt.“ (23) Für Erasmus gilt, dass man Christus durch das Neue Testament besser kennenlernt, als ihn selbst seine Zeitgenossen kennen konnten (31f.). Und er wendet sich scharf gegen ein Verständnis, wonach nur der Klerus die „Kirche“ bildet und die christlichen Laien dazu als „Welt“ kontrastiert werden (53).

In seiner „Apologie“ musste sich Erasmus in der damaligen Zeit gegen den Vorwurf zur Wehr setzen, eine kritische Ausgabe der Heiligen Schrift wäre ein Zeichen mangelnder Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift; sie ist vielmehr gerade der Ausdruck seiner Liebe zur Heiligen Schrift. Überhaupt ist Erasmus der Auffassung, dass alle Predigt, die sich aus eigener direkter Vertrautheit mit der Schrift nährt, die Herzen der Hörer mehr erreicht als sonstiges theologisches Wissen. (56) Seine grundlegende Maxime „Zurück zu den Quellen“ gilt in erster Linie für den Umgang mit der Heiligen Schrift. P. KNAUER S.J.

THE DECALOGUE IN JEWISH AND CHRISTIAN TRADITION. Edited by *Henning Graf Reventlow* and *Yair Hoffman*. New York/London: T & T Clark International 2011. XIV/172 S., ISBN 978-0-567-21867-4.

Die Wirkungsgeschichte des Dekalogs ist kaum überschaubar und noch keineswegs systematisch aufgearbeitet. Der vorliegende Bd. nimmt exemplarische Aspekte sowohl aus christlicher wie auch aus jüdischer Perspektive in den Blick. Es ist der achte Bd. zu Themen der jüdisch-christlichen Tradition, die aus einer Tagungsreihe hervorgehen, die vom Department of Bible der Tel Aviv University und von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum organisiert wird (xi). Zugleich ist der Bd. dem Gedenken des Mitherausgebers Henning Graf Reventlow gewidmet, der am 9. September 2010 verstarb.

Die insgesamt zehn Beiträge folgen einer chronologischen Ordnung ihres Bezugs zur Rezeptionsgeschichte, wobei die ersten drei Aufsätze Interpretationen zum Dekalog bieten. *E. L. Greensteins* eröffnender Artikel (1–12) erhellt einige Aspekte zur Rhetorik der Zehn Gebote, bereichert durch Beiträge aus der jüdischen Tradition. „Seeing the Thunder: Narrative Images of the Ten Commandments“ betitelt *A. Bartor* seinen Beitrag (13–31), der in kreativer Weise den narrativen Gehalt von Geboten anhand des literarischen Zusammenhang des Dekalogs (13–16), aber auch mit Hilfe von Konzepten kognitiver Linguistik sowie narrativer Psychologie (16–18) und anhand von Dekalog-Verfilmungen illustriert (19f.). Seine „narrative Interpretation“ von Geboten (20–30) zeigt auf: „The narrative reading ... leads to a deeper understanding of the law as part of human culture and emphasizes the fact that law is a phenomenon which reacts to human existence, rather than dominating it“ (31). *Y. Hoffman* untersucht „The Status of the Decalogue in the Hebrew Bible“ (32–49), indem er die Zehn Gebote mit relevanten Texten vergleicht und zum Schluss kommt, dass der Dekalog außerhalb seiner unmittelbaren Kontexte in den Büchern Exodus und Deuteronomium nie direkt thematisiert werde und die einzige mögliche Anspielung auf ihn in Jer 7,8 anzunehmen sei (45). In der abschließenden Reflexion über dieses erstaunliche Dekalog-Schweigen der hebräischen Bibel schließt er eine sehr späte Datierung des Textes aus (46) und hält es für wahrscheinlicher, dass der Dekalog schon innerhalb der hebräischen Bibel eine ambivalente Stellung hatte, die sich in der frühjüdischen Dekalogrezeption spiegelte: Es solle keine Hierarchie innerhalb der Gesetze der Tora favorisiert werden (47).

Die folgenden beiden Beiträge nehmen Fragen der Dekalog-Rezeption im Neuen Testament in den Blick. *G. Nebe* (50–87) analysiert die Stellung der Zehn Gebote bei Paulus, besonders im Römerbrief (61–84). Überzeugend stellt er einen doppelten Zugang zum Dekalog fest: Zum einen verwendet Paulus Dekaloggebote für christliche Paränese (Röm 13), sodass der Dekalog seine ethische Relevanz behält. Zum anderen nimmt Paulus das Begehrensverbot in Röm 7,7 als Ansatz, das Gesetz in seiner Heilsfunktion aus den Angeln zu heben. *P. Wick* geht der Dekalogrezeption im Jakobusbrief und in der Bergpredigt nach (88–96). Die intensive Interpretation des sechsten und siebten Gebotes in Mt 5 zeige diese Gebote in radikalisierter Auslegung als Schlüssel zur Konkretisierung der Nächstenliebe, und der Jakobusbrief interpretiere das Verbot zu Töten sogar als Zusammenfassung des Dekalogs (96).

Zwei weitere Artikel widmen sich der jüdischen und christlichen Dekalogrezeption in der Antike – im frühen Judentum sowie bei Augustinus. *A. Oppenheimer* stellt wichtige talmudische Quellen zur Eliminierung des Dekalogs aus dem täglichen Gebet sowie aus Phylakterien in den ersten christlichen Jahrhunderten dar (97–105) – Zeugnis einer frühen Abgrenzung gegen das Christentum, das dem Dekalog eine weit übergeordnete

Rolle gegenüber der übrigen Tora beimaß. W. Geerlings' Beitrag zum Dekalog bei Augustinus (106–117) zeigt dessen Textfassung der Zehn Gebote (107–111), nennt Aspekte seiner theologischen Interpretation (112f.; zur Zahlensymbolik 117) und analysiert exemplarisch zwei Predigten (113–116). Dem Dekalog komme keine zentrale Rolle in Augustinus Katechumenen-Katechese zu (116).

Die letzten drei Aufsätze beziehen sich auf christliche Dekalogrezeption vom Mittelalter bis zur Gegenwart. C. Frey betitelt seinen Beitrag „Natural Law and Commandments: Conditions for the Reception of the Decalogue since the Reformation“ (118–131). Er vergleicht zuerst das Verhältnis von Naturgesetz und Gebot bei Thomas von Aquin und Luther (118–125), geht dann dem Verständnis des Naturgesetzes bei Melancthon nach (125–127) und zieht die Fragestellung weiter zu Kant (128–130) bis hin zu gegenwärtigen rechtsphilosophischen Fragestellungen (130f.). H. Graf Reventlow geht auf die Zehn Gebote in Luthers Katechismen ein (132–147) und hebt deren bleibende Bedeutung hervor. Der abschließende Artikel wird von F.-H. Beyer und M. Waltemathe verantwortet. Beyer nennt Beispiele für das Tafelmotiv in jüdischer und christlicher Ikonographie (148–155), während Waltemathe „Transformationen in der Populärkultur“ anhand von Filmen, einem Computerspiel und Erfahrungen im Schulunterricht darstellt (155–163). Waren alle vorangehenden Artikel in wissenschaftlichem Stil gehalten, wird im letzten Beitrag keine wissenschaftliche Literatur, sondern Wikipedia zitiert (157).

Der vorliegende Bd. bietet keine systematische Darstellung der Dekalogrezeption in Judentum und Christentum. Dennoch beinhalten die Artikel teils kreative Ansätze und neue Einsichten, die das Buch insgesamt zu einem wichtigen Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des Dekalogs machen – ein Feld, das in einer Fülle von Einzelaspekten schon bearbeitet, doch noch nie in seinem vollen Umfang in den Blick genommen wurde. Diesem Desiderat soll eine Konferenz zur Dekalogrezeption im April 2011 in Oxford begegnen.

D. MARKL S.J.

WOLF, HUBERT (HG.), *Römische Inquisition und Indexkongregation*. Grundlagenforschung II–III 1701–1813. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2009/2010.

– SYSTEMATISCHES REPERTORIUM ZUR BUCHZENSUR 1701–1813. Inquisition (bearbeitet von Bruno Boute, Cecilia Cristellon und Volker Dinkels) und Indexkongregation (bearbeitet von Andrea Badea, Jan Dirk Busemann und Volker Dinkels). In 2 Bänden. CXIX/1468 S., ISBN 978-3-506-76834-6.

– PROSOPOGRAPHIE VON RÖMISCHER INQUISITION UND INDEXKONGREGATION 1701–1813. Von Herman H. Schwedt unter Mitarbeit von Jyri Hasecker, Dominik Höink und Judith Schepers. In 2 Bänden (A–L und M–Z). 1331/CLVII S., ISBN 978-3-506-76835-3.

Was 2005 für das „lange“ 19. Jhdt., d. h. die Zeit von 1814 bis 1917 geleistet und in dieser Zs. (82 [2007], 128–132) vom Rez. besprochen worden ist, bieten diese Bde. für das 18. Jhdt., d. h. die Zeit von 1701 bis 1813 (genauer bis 1808, da in den folgenden Jahren, der Zeit der französischen Okkupation und der Gefangenschaft Pius VII., die Arbeit der beiden Kongregationen zum Stillstand kommt). Es ist ein Repertorium, welches in chronologischer Gliederung jedem, der in den Archiven von Inquisition und Index über die Verurteilung eines Buches forschen will, hilft, die entsprechenden Akten zu finden. Die beiden Einführungen von Hubert Wolf (= W.), jeweils auch in Italienisch, Englisch und Spanisch übersetzt, bieten bereits einige interessante generelle Feststellungen. Grundsätzlich unterscheidet sich die Arbeit der Inquisition in diesem Zeitraum von der im 19. Jhdt. u. a. durch zwei Merkmale: Einmal handelt es sich nicht bloß um die nachträgliche Zensur bereits erschienener Werke, sondern auch um eine „Präventivzensur“. Zum anderen steht die römische Inquisition damals mit anderen untergeordneten Inquisitionsbehörden im Italien außerhalb des Kirchenstaates in Verbindung, daher lokal und regional stärker verwurzelt. In diesem Zeitraum befasste sich die römische Inquisitionsbehörde mit ca. 1.700 Büchern, von denen sie ca. 550, also etwa ein Drittel, verbot (im 19. Jhdt. etwas über ein Viertel). Die Indexkongregation setzte von derselben Zahl etwa 1.100 auf die Verbotliste. Seltsamerweise ist jedoch die Zeit ab 1780, von der man angesichts der Flut heterodoxer Literatur eine gesteigerte Aktivität erwarten würde, für

beide Kongregationen, besonders für die römische Inquisition, eine Periode verringerter Tätigkeit: Nun verhängte letztere nur noch durchschnittlich ein Bücherverbot im Jahr. W. vermutet als Ursache die Auflösung der lokalen Vernetzung mit den anderen Inquisitionsbehörden in Italien – ein Mangel, der erst im 19. Jhd. durch andere Informationskanäle aufgefangen wurde (XVI).

Außerst wichtig ist außerdem die zweibändige Prosopographie. Sie umfasst alle Personen, die nachweislich ein Amt in Inquisition oder Indexkongregation innehatten oder für die mehr als ein Gutachten nachweisbar ist. Die Angaben beziehen sich auf Familie (soweit bekannt, was freilich oft nicht der Fall ist), Lebenslauf (wobei die Übernahme einer Funktion in einer der beiden Behörden genau quellenmäßig ausgewiesen wird), eigene Gutachten für die beiden Behörden, eigene Werke und Sekundärliteratur über den Betreffenden. So ermöglichen sie, nicht nur die Gutachten, sondern auch die beurteilende Person von ihren Präferenzen, ihrem Umfeld und Interessenschwerpunkt aus einzuordnen. Durch sie erhalten die anonymen römischen Urteile „Gesichter“. Es sind (nach der Zählung des Rez.) insgesamt 872 Personen, davon etwa 60 % Ordensleute. Von ihnen stellen die Dominikaner mit 114 (= 13 %) der Konsultoren insgesamt den Löwenanteil. Es folgen mit 91 die verschiedenen Zweige der Franziskaner (34 Konventualen, 29 Observanten, 16 Kapuziner, 12 Reformaten), dann die beiden Orden der Karmeliter (41), die Benediktiner (39), Theatiner (26), Jesuiten (24), Augustiner (21), Miniemen (20) und schließlich andere Orden.

Es schließen sich Ergänzungen (in der Aufzählung der Gutachten) der Prosopographie von 1814–1917 (LXXV–XCIX) und (zeitlich geordnet nach Ernennungsdatum) ein Verzeichnis der Amtsträger, Mitglieder und Konsultoren von Inquisition und Index (CI–CXLVI) an.

So ist zu erwarten, dass dieses Werk ein unentbehrliches Hilfsmittel für die kirchengeschichtliche Forschung sein wird. Für römische Zensurierungen ermöglicht es, schnell und leicht die entscheidenden Quellen zu finden und sie in das persönliche Umfeld des Zensors einzuordnen. Und nicht zuletzt für die Auseinandersetzung des römischen Lehramtes mit der beginnenden (außer-kirchlichen und inner-kirchlichen) Aufklärung enthält es unschätzbare Hinweise: Nicht nur Voltaire, Rousseau, die französische Enzyklopädie (Verurteilung 1759: 367) und Montesquieu (Indizierung der „Lettres Persanes“ 1762: 1254) kommen immer wieder vor, sondern seit 1760 auch in steigendem Maße Vertreter der katholischen Aufklärung aus dem deutschen Bereich, speziell Febronius-Hontheim (406–408, 1265, 1276f., 1312, 1323f., 1325); Eybel (445f., 449f., 473, 480, 491, 499, 513, 516, 1374); der Mainzer Exeget Isenbihl (451f., 497f.); Benedikt Stattler (1355f., 1391f., 1423f., 1442f.); Pietro Tamburini (1406–1410, 1439, 1443–1445) und schließlich Eulogius Schneider (1412, 1417f.). Sowohl die Nachwehen des Jansenismus-Streits wie die Geschichte der katholischen Aufklärung werden künftig nicht ohne Rekurs auf die in diesem Werk genannten Quellen geschrieben werden können. KL. SCHATZ S.J.

WEHR, GERHARD, „*Nirgends, Geliebte, wird Welt sein als innen*“. Lebensbilder der Mystik im 20. Jahrhundert. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 287 S., ISBN 978-3-579-06557-1.

In unserer Zeit, da weite Bevölkerungskreise den überlieferten christlichen Konfessionen entfremdet sind, halten viele Ausschau nach mystischen Erkenntnissen. Auch in dem vorliegenden Buch von Gerhard Wehr (= W.) werden Impulse des 20. Jhdts. vorgestellt, um zu eigenen mystischen Wegen in die innere Welt zu ermutigen. Aber es handle sich bestenfalls um eine erste Annäherung. Eine eigentliche Definition von Mystik müsse scheitern. Traditionelle innerkirchliche Bezüge sollen einer gesonderten Darstellung vorbehalten sein. Vielmehr gehe es um Neubelebung der Traditionen, das heißt um Eröffnung spiritueller Erfahrung, um Mystagogie. In der Sorge, das christliche Dogma könne relativiert werden, habe die römisch-katholische Kirche jedoch wiederholt Einspruch erhoben.

„Unterwegs nach innen“ nennt W. seinen Überblick über europäische Suchbewegungen, die sich seit dem Beginn des 20. Jhdts. in einer betont extravertierten und in einsei-

tiger Weise auf materielle Werte ausgerichteten globalen Zivilisation bemerkbar machen. Dabei werden zahlreiche Aspekte berücksichtigt: Mystik als eine Wendung nach innen, als ein Ergriffensein von einem nicht näher bezeichneten Ganz-Anderen, das sich als Teilhabe am Überweltlichen darstellt. Schwärmerischer Mystizismus, deren Vertreter es an der zu fordernden Klarheit und Erlebnistiefe mangeln ließen, müsse davon abgesetzt werden. Einst wie heute gelte das Gebot der „Unterscheidung der Geister“. Dieser Überblick endet wie auch alle folgenden mit hervorgehobenen Zitaten, die das, was betont werden soll, noch einmal unterstreichen. (Hier zum Beispiel mit Worten von G. Landauer und Marie Luise Kaschnitz.)

Nach dem allgemeinen Überblick werden einzelne „Mystiker“ ausführlicher, jeweils auch mit einem kleinen Foto, vorgestellt. Es sind die bekanntesten Persönlichkeiten: R. Steiner, C. G. Jung, R. Assagioli, G. Scholem, S. Weil, C. Albrecht, D. Hammarskjöld, M. Buber. Man gewinnt behutsame Einblicke in ihre Lebensläufe und Schicksale, die für den Leser je nach Vorkenntnis einmal mehr, einmal weniger informativ sind. Allem Anschein nach möchte das Buch auf diese Weise die verschiedenen Möglichkeiten einer unmittelbaren religiösen Erfahrung aufzeigen. Dabei denkt W. nicht zuletzt wohl auch an diejenigen, die infolge konfessioneller Gleichgültigkeit oder eines Kirchenaustritts fürchten, der christlichen Spiritualität verlustig zu gehen. Es gäbe eine Ökumene des Geistes, die sich nicht in die traditionellen „Pferche“ der Religionszugehörigkeiten eingrenzen lasse (59). Das Kap. zusammenfassend spricht W. auch von „Spontanen Konfrontationen mit der eigenen Tiefe“ (89). Es geht etwa um die sich einstellende Gewissheit: „Es kann nichts passieren, ich bin unzerstörbar. Ich bin eins mit dem Ganzen.“ Es folgen entsprechende Zitate von Ken Wilber (Integrale Theorie) und Karlfried Graf Dürckheim (Zen-Lehrer).

Im 20. Jhd. hinterließen nicht wenige Schriftsteller und Dichter mystische Spuren. Davon handelt das folgende Kap. „Die Stimme der Dichtung“. Vorgestellt wird Rainer Maria Rilke, dem W. auch den Titel seiner „Lebensbilder der Mystik“ verdankt, nämlich „Nirgends, Geliebte, wird Welt sein als innen“. Handelt es sich nur um Kontexte eines Dichters oder auch eines Mystikers? Es spräche vieles dafür und vieles dagegen, Rilkes Sehnsucht nach einer Gott-Unmittelbarkeit in die Nähe der Mystik zu rücken. Der mystische Weltraum eröffne sich für ihn nicht etwa zu neuen Inhalten nach Katechismus-Art, sondern eher zu deren „Nichtung“, zur Leere hin, nach innen (109). Christus als Mittler schien ihm jedenfalls überflüssig, ja geradezu widergöttlich. Als nächste „Stimme der Dichtung“ kommt Christian Morgenstern zu Wort, dessen Leben sich im Spannungsfeld von Krankheit, Poesie und mystisch getönter Religiosität weit abseits der Tradition vollzog (114). Rudolf Steiner wurde für ihn ein entscheidender Weg-Führer. Morgensterns Christus-Mystik zeige jedenfalls eine große Nähe zur Anthroposophie. In manchen seiner Verse käme sogar der kosmische Christus, wie er etwa im Epheuser- und Kolosserbrief verkündet werde, von Neuem in den Blick. Eine knappe Skizze über den Schriftsteller R. Musil berichtet über mystische Züge in dessen monumentalen Roman-Fragment „Der Mann ohne Eigenschaften“. Musil sei ein ungeheuer komplexer Geist, der es unternahme, die Leitfiguren seines Romans an dem „anderen Zustand“ teilhaben zu lassen. Dieses „Transzendieren“ könne der erforderlichen Unterscheidung wegen eine säkulare „gottlose Neomystik“ genannt werden (119). Die Skizze schließt mit der erstaunlichen Feststellung, dass in Musils riesigem Roman circa 300 mehr oder weniger wörtliche Zitate aus den „Ekstatischen Konfessionen“ von Martin Buber zu finden seien. Dabei hatte sich dieser aufgrund seiner Bekehrung zum Dialogischen von seinem Frühwerk längst distanzieren.

Das folgende Kap. informiert über „Theologisch-weltanschauliche Positionen“. Es beginnt mit der skeptischen Ablehnung von Mystik durch die Theologie, namentlich im Protestantismus. Bereits 1921 war von einem „geilen Emporschießen des religiösen Synkretismus“ die Rede. Selbst Namen von Klassikern der Mystik wie der eines Meister Eckhart oder Jakob Böhme gerieten zeitweise in Misskredit. Ein Zitat von E. Brunner kann besonders nachdenklich machen: „Aber weil es in der Mystik nie um die Schuld, sondern immer nur um das Göttlich werden geht, kommt es in ihr nie zu Erkenntnis des Widerspruchs zwischen dem Ursprung und dem Gegensatz. Der Mystiker nimmt niemals die Last seiner eigenen Vergangenheit auf sich“ (126f.). Alles in allem überwiegt

die prinzipielle Ablehnung. Verständlicherweise stellt W. daher die Frage: Gibt es nicht auch jenen Gehorsam, mit dem Wort Gottes in die Stille zu gehen, die Art des Hörens zu intensivieren und spontan sich ergebende Anreden aus der Tiefe eines inneren Erlebens heraus ernst zu nehmen? Etliche Beispiele für eine unterscheidend positive Haltung gegenüber dem, was mystische Erfahrung bedeutet, lässt W. jetzt zu Wort kommen. Anschaulich vorgestellt werden Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Albert Schweitzer, Alfons (!) Rosenberg, Dietrich Bonhoeffer, Dorothee Sölle.

Nicht nur die Zugänge zur Mystik seien verschieden, sondern auch die Weg-Bezeichnungen. Auf gut zwei Seiten bemüht sich W. um Begriffsklärung. Die abendländische Geistesgeschichte zeichne sich durch eine große Formenvielfalt aus. Darüber hinaus habe jede Religion eigene Wege, der Gottesgegenwart gewiss zu werden. W. blickt noch einmal auf verschiedene Ansätze zurück, die im 20. Jhdt. durch Meditation oder Kontemplation unternommen worden seien. Genannt wird unter anderem F. Rittelmeyer. Sein bis heute mehrfach aufgelegtes Buch „Meditation“ systematisiert Anregungen für den inneren Weg anhand des Johannesevangeliums (171). Ähnlich wie nach dem Ersten Weltkrieg belebte sich auch nach dem Zweiten Weltkrieg das Interesse an meditativen Praktiken. Es kam sogar zu einer Art Meditationswelle, was schließlich dazu führte, dass die entsprechenden Themen in evangelischen und katholischen Akademien oft behandelt und auch in nicht kirchlichen Exerzitienhäusern praktiziert wurden. Die interkonfessionell ausgerichtete „Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik“ (www.gfcm.de) sei eine besondere Ausformung solcher Bestrebungen, wird aber nicht genauer vorgestellt.

„Unter westlich-östlichem Spannungsbogen“ referiert W. schließlich über den Einfluss fernöstlicher Religiosität auf die Wiederbelebung mystischer Geistigkeit in der westlichen Welt (179). Die Problematik der Pluralität der Religionen und ihre Beziehung zueinander sei heute eine Menschheitsfrage geworden. Deshalb werden jene vorgestellt, die, freilich auf unterschiedliche Weise, dazu beitrugen, die Ergänzungsbedürftigkeit des westlichen Denkens aufzuzeigen und die Bedeutung der östlichen Esoterik für das mystische Erleben beispielhaft zu erproben. Ihnen sind jeweils einige Seiten gewidmet. Der englische Benediktiner Bede Griffiths (1906–1993) meinte, dass das Mysterium der Kirche ... im Licht der kosmischen Offenbarung gesehen werden müsse. Es reiche nicht aus, zur Bibel zurückzukehren (189). Der aus einer bretonischen Familie stammende Benediktiner Henri Le Saux (1910–1973) erklärte: „Ich war hierhergekommen, um Dich (Jesus) meinen Hindu-Brüdern bekannt zu machen, doch du bist es, der sich mir durch ihre Vermittlung zu erkennen gab“ (193). Der französische Jesuit Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), der zugleich Theologe und Paläontologe war, wird mit den Worten zitiert: „Der Christus-Universalis, in dem mein persönlicher Glaube Zufriedenheit findet, ist nichts anderes als der authentische Ausdruck des Christus des Evangeliums“ (200). Der deutsche Jesuit Hugo Enomiya Lassalle (1898–1990), der lange Zeit in Japan lebte, schrieb u. a.: „Wenn es überhaupt eine Gewähr gibt, so kann es nur die eigene religiöse Erfahrung sein, die wir in tiefem Gebet und in der Kontemplation finden“ (207). Der Meditationslehrer und Psychologe Karlfried Graf Dürckheim (1896–1988) war überzeugt, dass die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden einzig und allein von der lebendigen Beziehung jedes einzelnen Menschen zur Transzendenz abhängt (214). Der französische Islamologe Henry Corbin (1903–1978) verfügte über spezielle Kenntnisse der in Persien beheimateten Traditionen und war ein Freund von Mircea Eliade und vielen anderen, die der Seelen- und Mythenkunde des 20. Jhdts. ihren Stempel aufgedrückt haben (217). Zu den hauptsächlichen Anliegen von Seyyed Hossein Nasr (1933 in Teheran geboren) gehört „die Wiederentdeckung der Möglichkeit, zu heiliger Erkenntnis zu gelangen“ und „eine Wiederanerkennung der natürlichen Theologie auf ihrer eigenen Ebene“ (222).

Auch die folgenden „Exkurse“ sind lesenswert, gehören aber nur indirekt zum Thema. Es geht um „Moderne Physik oder Annäherung an das Ganz-Andere“ (225), um „Das Geistige in der Kunst“ (231) und um die großen Verleger der Mystik Eugen Diederichs (238) und Otto Wilhelm Barths (242).

Der das Buch abschließende letzte Exkurs „Völkischer Mystizismus – Unter der Schwarzen Sonne“ (245) hätte besser eine andere Positionierung im Ablauf der Themen verdient. Es geht nämlich um die Vermengung des Spirituellen und Religiösen mit politischen Ideologien. Unter deutscher Mystik wollte man eine auf russische Eigenarten der

nordischen Menschen fixierte Mystik verstehen. Der NS-Politiker Alfred (!) Rosenberg (1893–1946) konnte sich auf zahlreiche Gewährsleute beziehen, darunter immer wieder auf den antisemitischen Orientalisten Paul de Lagarde und auf Richard Wagners Schwiegersohn, den englischen Philosophen Houston Stewart Chamberlain. Ausgerechnet durch die Missdeutung und Verfälschung dieser Ideologen des Nationalsozialismus sollten die tief im Christentum verwurzelten Mystiker Meister Eckhart und Jakob Böhme das ihnen lange versagte „Heimholen ins Reich“ erfahren. Die „Lebensbilder der Mystik“ schließen danach abrupt mit der allgemeinen Anmerkung „Das Gebot zur Unterscheidung der Geister hat seine Dringlichkeit noch nicht verloren“ (252). Über das Eindringen völkischer Mystik in die protestantische Theologie und über die Hinwendung weiter kirchlicher Kreise zu den irrationalen Vorstellungen bezüglich Volk, Rasse und Führertum verliert W. keine weiteren Worte. Wohl aber erwähnt er, dass sich die katholische Kirche 1934 – ein Jahr nach Hitlers Machtübernahme, aber sechs Jhdte. nach Eckhart – dazu bequemt, den verketzerten Meister endlich zu rehabilitieren (248).

Wir haben über den Inhalt des Buches deshalb so breit berichtet, um sowohl Vor- als auch Nachteile der Arbeit vor Augen zu führen. Ihr Vorteil besteht in einem beinahe enzyklopädischen Themen-Überblick, der leider von bestürzender Aktualität ist. Erfahrung, Mystik und Meditation sind nämlich in einem so großen Ausmaß zu Tagesthemen und -anliegen geworden, dass sie viel mehr beachtet und pastoral beantwortet werden müssten, als es üblich ist. Es versteht sich eigentlich von selbst, dass der Dialog mit all diesen Strömungen nur dort zur Bereicherung der Suchenden führt, wo er in Offenheit für neue Erfahrungen und zugleich in Verantwortung vor der großen christlichen Tradition wie auch in sorgfältigem theologischem Bemühen geschieht. Zwar gibt W., der nicht nur als freier Schriftsteller, Herausgeber und Autor einschlägiger Bücher, sondern auch als Diakon der bayrischen Landeskirche bezeichnet wird, durchaus zu bedenken, „dass keine Mystik sich gleichsam nur über den Religionen und Glaubensformen wölbt, sodass elitär sich gebende Sucher die Verankerung im jeweiligen religiösen Wurzelgrund von Offenbarung und Geboten umgehen könnten“ (220). Konkretere Hinweise für diejenigen, die sich für einen bestimmten Weg entscheiden möchten, sucht man in diesem Buch jedoch vergeblich. Die mehrmals angemahnte „Unterscheidung der Geister“ wird im Grunde nicht durchgeführt.

Trotz der erstaunlichen Informationsfülle weist diese Arbeit von W. etliche Schwächen auf. Leider sind die 576 (!) Anmerkungen erst am Ende des Buches zu finden, so dass ein Nachverfolgen der Referenzen erschwert wird. Eine intensive Auseinandersetzung mit katholischer Fachliteratur oder mit Fachzeitschriften für Spiritualität findet eigentlich nicht statt. Karl Rahners bekannter Satz „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein“ wird zwar zitiert, der vollständige Artikel „Frömmigkeit heute und morgen“, der ursprünglich in der Zeitschrift *GuL* (1966, 326–342) erschien, jedoch nicht weiter diskutiert. Allem Anschein nach geht es W. nicht um einen „Dialog des theologischen Austausches“, sondern nur um einen „Dialog der Erfahrung“. Ein Hauptanliegen seiner Tätigkeit ist die Vermittlung zwischen den verschiedenen Konfessionen und Weltanschauungsrichtungen. Aber das Problem des Pluralismus der Religionen verlangt schließlich eine theologische Antwort, die W. dem Leser schuldig bleibt. Oder braucht christliche Mystagogie in Zukunft nicht mehr zu wissen, wie Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferstandene, in sie hineingehört?

F. J. STEINMETZ S.J.

3. Systematische Theologie

TROMP, SEBASTIAN, *Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission*; II. Vatikanisches Konzil (Diarium <dt.>). Herausgegeben von *Alexandra von Teuffenbach*. Bände II,1 und II,2 (1962–1963). Nordhausen: Bautz 2011. 1279 S., ISBN 978-3-88309-625-4.

Der niederländische Jesuit Sebastian Tromp (1889–1975), von 1929–1965 Professor an der römischen Gregoriana, war Sekretär der Theologischen Kommission des II. Vatica-

nums, wie zuvor schon Sekretär der Vorbereitungskommission. Er verfasste ein Konzilstagebuch, das sich durch eine Reihe von Besonderheiten von den anderen Tagebüchern zu dem genannten Konzil unterscheidet (vgl. den Überblick über veröffentlichte Tagebücher zum Zweiten Vatikanum in meinen ‚Studien zum Ökumenischen Konzil‘, Paderborn 2010, 216–225; jetzt um einige weitere Exemplare zu ergänzen, zum Beispiel die Tagebücher von E. Schillebeeckx und E. Florit). Dies gilt zunächst schon für die *Sprache*: Das Werk ist auf Lateinisch verfasst. Dies gilt weiterhin für den *Umfang* des Werkes: Der sich auf Vorbereitung des Konzils beziehende erste Bd. enthält 965, der hier vorliegende, der ersten Sitzungsperiode des Konzils gewidmete, 1279 Seiten. Die noch ausstehenden weiteren drei Bde. zu den folgenden Sitzungen des Konzils werden jeweils wohl einen ähnlichen Umfang haben. Einzigartig ist auch der im Tagebuch erfasste *Zeitraum*: Er erstreckt sich vom 5. Juni 1960 in ununterbrochener Kontinuität bis zum 1. April 1966, umfasst also die gesamte Zeit des Konzils, seine Vorbereitung und die Zeit unmittelbar danach. Einzigartig ist vor allem die *Situation* des Tagebuchschreibers: Er ist in dem genannten Zeitraum, auch wieder ununterbrochen, Sekretär zunächst der Vorbereitungskommission des Konzils, dann der für das Konzil absolut zentralen Theologischen Kommission. Die Herausgeberin beschreibt des Näheren die Aufgaben des Sekretärs der Kommission und zeigt damit den unvergleichlichen Informationsstand des Tagebuchschreibers an: „Bei ihm laufen die Fäden der Arbeiten zusammen, er hält die Kontakte nach außen zu den anderen Kommissionen, der Koordinierungskommission und zum Staatssekretariat, sowie intern zu den verschiedenen Ausschüssen, die im Laufe der Arbeiten gebildet werden. Er nimmt an allen Sitzungen – auch der Ausschüsse – teil, er stellt Tagesordnungen und Protokolle her, er bespricht sich häufig mit dem Kardinal (Ottaviani) und erledigt die Korrespondenz vor allem mit den Mitgliedern der Kommission, die nicht in Rom leben. Zudem schreibt er die Einladungen zu den Treffen aus und hat nebenbei noch die Zeit, alle Vorschläge, die in den *Acta Antepreparatoria* gesammelt wurden, zu lesen“ (Bd. I,1; 34–35). Kein Dokument, kein Text, das beziehungsweise der durch diese für das Konzil zentrale Kommission geht, den Tromp nicht auf die eine oder andere Weise anregt, redigiert, bearbeitet, kontrolliert oder auch verwirft. So stellt die Herausgeberin wiederum zu Recht fest: „Das Tagebuch ist einzigartig für die historische und theologische Forschung. Es gibt für das Zweite Vatikanum keine andere Quelle, die eine so detaillierte Einsicht in die Arbeit der Theologischen Kommission gibt. Die Entstehung der Lehrdokumente des II. Vatikanischen Konzils, *Lumen Gentium* und *Dei Verbum* sowie *Gaudium et spes*, sind so in Einzelheiten nachvollziehbar“ (ebd. 42). Im Übrigen sieht Tromp auch selbst den Sinn seines monumentalen Tagebuches im Dienst an der zukünftigen theologischen Wissenschaft: *est medium pro illis, qui indagant de actis Commissionis doctrinalis* (ebd. 46).

Der Text des Tagebuches entspricht dabei weitestgehend der genannten Zielsetzung. Tromp notiert möglichst genau und doch auch wiederum möglichst knapp den Arbeitsablauf des Sekretärs der Kommission. Von sich selbst spricht er dabei meistens in der dritten Person. Für persönliche Gefühle und Stimmungen ist da kaum Platz beziehungsweise: Hier muss man schon *zwischen* den Zeilen lesen. Besonders wertvoll sind die immer sehr objektiven knappen Zusammenfassungen der Redebeiträge unzähliger Personen, denen er zuhört beziehungsweise mit denen er die verschiedenen Probleme des Konzils diskutiert, so zum Beispiel seine Notizen über die für die weitere Entwicklung des Zweiten Vatikanums entscheidende Diskussion über das Schema *De fontibus* vom 14. bis zum 20. November 1962 (35–81). Über das Ergebnis der abschließenden Abstimmung hält er nicht mit seinem eigenen Urteil zurück: „Weil die erforderliche Mehrheit (2/3) nicht erreicht ist, wird die Diskussion nicht unterbrochen. Die theologische Kommission hat einen Pyrrhus-Sieg errungen“ (II,1 82). Es folgen sieben sehr kritische Bemerkungen über die Abstimmung; in einer davon heißt es: „Die ganze Diskussion verlief in schlechter Atmosphäre wegen der Gegnerschaft vieler Bischöfe gegen die Römische Kurie, besonders gegen das hl. Offizium ... Hinzu kam die Empörung vieler über die Disziplinarmaßnahmen gegen einige Professoren des Bibelinstitutes. Sie meinten, unser Schema richte sich gegen das Bibelinstitut, was total falsch ist ... Viele waren verärgert darüber, daß niemand vom Bibelinstitut (außer Vaccari) unter den Experten war, nicht einmal der Rektor P. Vogt. Das ist tatsächlich ein Skandal. Wie dieses Versäumnis entste-

hen konnte, weiß ich nicht“ (82–84). Im Referat seiner Besprechungen mit anderen wichtigen Akteuren des Konzils kommt auch immer wieder sein eigener Standpunkt, eben jener der sog. Minderheit des Konzils, deutlich zum Ausdruck, so auch in der Frage der Kollegialität: „Ich sagte auch, daß es heute ernsthafte Tendenzen gebe zu behaupten, daß das Bischofskollegium auch außerhalb der Konzilien Jurisdiktion für die Gesamtkirche habe, und daß diese offensichtlich falschen Tendenzen nicht geduldet werden können. Man dürfe nicht mit dem Apostelkollegium beginnen, sondern mit Christus, der nicht nur unsichtbar die Kirche regiert, sondern sie auch sichtbar regiert hat und diese seine Vollmacht allein dem Petrus übertragen hat“ (234). An anderer Stelle gibt er, ohne eigene direkte Meinungsäußerung, nur die extrem gegensätzlichen Meinungen der Mitglieder der theologischen Kommission in dieser Frage wieder (296–304), jeweils – wie auch sonst in diesem Tagebuch – mit minutengenaue Zeitangabe, wann wer worüber gesprochen hat. Auch wenn der Tagebuchschreiber lediglich berichtet, was andere, zum Beispiel Ottaviani, sagen, wird deutlich, wie er selbst zur betreffenden Sache steht: „Er (Ottaviani) beklagt die Theorie vom Konzil über der römischen Kurie, die mehrere Unterscheidungen erfordert und aus dem neuen Episkopalismus hervorgeht. Er begreift nicht, wie ein Kardinal der Römischen Kirche so sprechen konnte, wie Eminenz Suenens gesprochen haben soll. Langes Gespräch mit Exzellenz Sekretär Felici; über die Theorien, daß das Konzil über dem Papst stehe, und das Schema *De revelatione*“ (506).

Text und Übersetzung des Tagebuchs sind, erstens, von 555 zum Teil seitenlangen Endnoten im Kleindruck begleitet (518–543), in denen die Herausgeberin auf die Veröffentlichung der im Tagebuch erwähnten Dokumente, auf offensichtliche Irrtümer des Autors, auf entsprechende Stellen in anderen Tagebüchern (Schauf, de Lubac, Philips, Congar, Betti, Willebrands, Semmelroth, Charue), auf wichtige Zeitungsartikel, auf sonstige zum Verständnis der betreffenden Stelle hilfreichen Texte und auf diverse einschlägige Dokumente und Briefe hinweist. Hinzu kommen, zweitens, im zweiten Teilbd. bislang unveröffentlichte Protokolle, Briefe und Dokumente aus dem vatikanischen Geheimarchiv, auf die das Tagebuch Bezug nimmt. Sie spiegeln ihrerseits die Arbeit der Theologischen Kommission wider (551–1210). Das für jede Beschäftigung mit dieser Quelle unverzichtbare Namensverzeichnis, bei dem jedoch nicht ganz klar ist, warum bei einigen Autoren die Kurzbiographie fehlt (zum Beispiel Crowley, Flynn, Gérard PSS, Joblin SJ, Lentini, Mertens SJ, Russo SJ, Em. Schmitz SJ, Wortelboer), beschließt den zweiten Teilbd. von Bd. II (1211–1270).

Es kann sich hier nur um eine vorläufige Vorstellung und Würdigung der monumentalen Edition handeln; denn mehr als die Hälfte des Textes steht ja noch aus. Gerade der besonders spannende Teil des Tagebuchs, in dem der Schreiber die endgültige Niederlage seiner Theologie wird feststellen und festhalten müssen, ist ja noch zu erwarten. Da die Herausgeberin ausdrücklich zu Stellungnahmen und Kritik auffordert (vgl. Bd. I, 1, 45, Anm. 59), soll dies hier gern geschehen. Ein erster Punkt: P. Tromp war ein exzellenter Kenner des Lateins, von daher ja auch die große Präzision und Klarheit seines Tagebuchs, das Gleiche kann man leider nicht von seinem Übersetzer sagen. Die deutsche Übersetzung ist zumindest dort, wo wir Stichproben gemacht haben, voller z. T. auch gravierender und sinnentstellender Fehler. Hier einige Beispiele: substituere = bestehen bleiben (34 und noch zweimal auf derselben Seite); obiter dicta = Einwände (36); emendatur = streichen (36); dirimit = verbeißt sich (38); laborat = schwelgt (39); notio = Bemerkungen (40); non est quaestio disputata = ist nicht ausdiskutiert (42); formatio = Prägung (42); valde bona = vieles sehr gut (44); cautius = ansprechender (46); accurata discussio ... requiritur = die Diskussion ist grundlos. Sie müßte um theologische Probleme gehen (48); quae modernis non est grata = was modern ist, wird nicht anerkannt (50); displicet = ist mangelhaft (52); quod in Belgio modernismus non fuit, debetur = weil (statt: dass) in B. der Modernismus keine Rolle spielte (58); quaestiones disputatae deciduntur = die disputierten Probleme sind längst entschieden (66); a rebus divinis = mit den öffentlichen Dingen (72); res relate ad separatos = die Sache ist für das Schema wichtig (162); separandae sunt = müssten wieder hergestellt werden (200); sanctificatio nis = Genugtuung (276); praeoccupatus = voreingenommen (308); re disputata = ausdiskutiert (320); remedium concupiscentiae = Erholung von der Begierlichkeit (416); praeoccupatio = Voreingenommenheit (472); inauguraretur = losgeschickt wurde (480).

Wenn in den folgenden Bdn. derselbe Übersetzer am Werk sein sollte, dann bedarf seine Arbeit unbedingt einer gründlichen Durchsicht und Überarbeitung, sonst verliert die gesamte Edition ganz erheblich an Wert und wissenschaftlicher Brauchbarkeit. – Weitere Punkte: In der Einleitung weist die Herausgeberin darauf hin, dass Tromp sein Tagebuch nicht überarbeitet habe, „sodass die nicht seltenen Flüchtigkeitsfehler nicht korrigiert sind ... Sie werden im Lateinischen nicht vermerkt und in der Übersetzung stillschweigend korrigiert“ (Bd. I, 1, 56). Hier würde es zu größerer Klarheit führen und dem Benutzer unnötiges Rätselraten ersparen, wenn solche Flüchtigkeitsfehler auch im Lateinischen gekennzeichnet oder, wo gar kein Zweifel besteht, stattdessen umgehend der richtige lateinische Text gebracht würde. Zu einem Satz wie *tandem statuitur legere non rei publicae vitam sed rei publicae vitam* (350) gehört natürlich auch eine erklärende Anmerkung und nicht nur eine genauso unverständliche Übersetzung, das Gleiche gilt für *Si necesse est emendentur emendanda quod dictionem pastoralem scholasticam, severam* (45) und für *timor laedendi unio R. P.* (299). Zu monieren ist auch, dass – außer bei stereotypen Wiederholungen – die Abkürzungen im lateinischen Text nicht aufgelöst werden. Wer den betreffenden Text wissenschaftlich verwenden will, tut sich gegebenenfalls schwer mit der Auflösung.

Tagebücher gehören, neben den offiziellen Dokumenten, zu Recht zu den Quellen für die Geschichte und die Interpretation der Konzilien, besonders auch des Zweiten Vatikanums (vgl. diesbezüglich J. Famerée, *Uso comparativo dei diari*, in: *L'evento e le decisioni*, herausgegeben von M. T. Fattori und A. Melloni, 1997, 321–354). Wem es freilich in erster Linie um den sog. ‚Geist‘ des II. Vatikanums geht, d. h. um eine bestimmte Interpretation des Konzilsereignisses, im Unterschied und gegebenenfalls sogar im Gegensatz zu den vom Konzil produzierten amtlichen Dokumenten, der begegnet in diesem Tagebuch einem der profiliertesten und entschiedensten Gegenspieler dieses von ihm geschätzten ‚Geistes‘. Für wen aber die Konstitutionen dieses Konzils, vor allem *Lumen gentium* und *Dei verbum*, das eigentliche, das entscheidende und unbedingt verpflichtende Erbe dieses Konzils darstellen, in denen auch sein Geist ‚objektiv‘ festgehalten und für die Nachwelt greifbar ist, der hat im Tagebuch des Jesuiten eine in ihrem Wert kaum zu überschätzende Quelle zur Geschichte und zur Entstehung der genannten Texte. – Hinzuweisen sind die Käufer dieses zweiten Bds. schließlich noch darauf, dass die Herausgeberin den Verlag gewechselt hat. Der vorliegende Bd. erscheint nicht mehr im Verlag der Pontificia Università Gregoriana, sondern im Bautz-Verlag/Nordhausen.

H.-J. SIEBEN S.J.

GABEL, HELMUT, *Inspiriert und inspirierend – die Bibel*. Würzburg: Echter 2011. 160 S., ISBN 978-3-429-03393-4.

Literarische Werke sind inspirierend, sofern ihre Inhalte den Leser ansprechen und ihn zum Nachdenken anregen. Was aber, so fragt Helmut Gabel (= G.), ist das Besondere am Buch der Bücher, an der Bibel?

Das Besondere ist zuerst die Überzeugung der christlichen Theologie, dass die Hl. Schrift unter dem Anhauch des Hl. Geistes entstanden ist. Ausdrücklich ist davon in 2 Tim 3, 16f. die Rede: „Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zu Erziehung in der Gerechtigkeit; so wird der Mensch Gottes zu jedem guten Werk bereit und gerüstet sein“ (15). Zur neutestamentlichen Aussage, die Bibel sei vom Hl. Geist inspiriert, kommt als zweite Besonderheit hinzu, sie habe Gott zum Urheber, und dadurch sei ihr Autorität gegeben. 2 Petr 1, 20f. ist zu entnehmen: „Bedenkt dabei vor allem dies: Keine Weissagung der Schrift darf eigenmächtig ausgelegt werden; denn niemals wurde eine Weissagung ausgesprochen, weil ein Mensch es wollte, sondern vom Hl. Geist getrieben haben Menschen im Auftrag Gottes geredet.“

G. fragt nun im ersten seiner vier Kap., seit wann von einer Inspiration der Bibel gesprochen wird, wer darüber nachdachte, zu welchen Ergebnissen man kam. Zur Klärung dieser Fragen unternimmt der Autor einen „Streifzug“ durch verschiedene Stationen der Theologiegeschichte (15).

Die Vorstellung des Philo von Alexandrien, Gott versetze den biblischen Schreiber in Ekstase, beeinflusste zum Beispiel Justin. Origenes wiederum distanzierte sich von die-

ser Meinung. Gegen die Ansichten der Montanisten und die Auffassung des Markion von Sinope entwickelte er seine eigene apologetisch motivierte Inspirationslehre. Es ist Origenes' Verdienst, die Bibel nicht nur literarisch, sondern auch allegorisch und damit für das Heute wirksam zu deuten. Im frühen Mittelalter erfährt diese Interpretationsmöglichkeit eine Erweiterung: Durch Hinzufügung einer moralischen und anagogischen Deutung entsteht der vierfache Schriftsinn. Weiterhin wird zur Klärung der Inspirationsfrage die Ursachenlehre des Aristoteles neu entdeckt. Zu Beginn der Neuzeit wachsen naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die die Autorität der Bibel gefährden. 1869 berief Papst Pius IX. Vat I ein, das sich mit den Zeitirrtümern auseinandersetzen und die Glaubensgrundlagen sichern sollte (33). Das Konzilsdokument bestätigt die Inspiration der Hl. Schrift durch Einhauchung des Hl. Geistes, es bestätigt Gott als ihren Urheber: In diesem Sinne sind die heiligen Schriften der Kirche anvertraut (34). Die neuscholastische Inspirationslehre beeinflusste drei zwischen Vat I und Vat II entstandene päpstliche Bibelenzykliken, in denen die Irrtumslosigkeit der Schrift festgeschrieben wurde. 1965 steht am Ende von Vat II die dogmatische Konstitution „Dei Verbum“. Das konziliare Ergebnis sieht in biblischen und patristischen Quellen Leitfäden; der Inspirationsgedanke betont das Heil des Menschen.

Im zweiten Kap. überlegt G., wie Theologen heute über die Inspiration der Schrift sprechen. Innerhalb dieser theologischen Bemühungen erkennt er drei Ansätze. Ein Ausgangspunkt dabei ist die Konstituierung einer Glaubensgemeinschaft; andere Fragen bestehen darin, ob es sinnvoll sei, die Bibel als Literatur zu sehen; ein dritter Ansatz will vom glaubenden Menschen her die Frage nach der Inspiration stellen (57). Nach Karl Rahner ist die Urkirche die Norm der Kirche aller Zeiten, sein Ansatz ist ekklesiologisch. Karl-Heinz Ohlig hingegen deutet diesen Ansatz christologisch, denn „der von den Aposteln bezeugte Herr“ sei die Norm. Meinrad Limbeck behauptet, die höchste Zielbestimmung der Kirche sei das Heil der Menschen. Er betont den soteriologischen Charakter des Ansatzes und damit die Tendenz von Vat II (61). Für Luis Alonso Schökel sind biblische Texte Literatur. Er erkennt eine Analogie zwischen Inkarnation und Inspiration. Diese Analogie ist für ihn die Inkarnation des menschlichen Wortes in menschliche Sprache und Literatur (64). Die Überlegungen des dritten Ansatzes laufen darauf hinaus, ob nicht alles, was ein Glaubender tut, inspiriert ist. Trifft diese Überlegung zu, so ergibt sich die Frage, worin die Besonderheit der inspirierten biblischen Texte besteht. Hier antwortet Thomas A. Hoffman SJ, es sei angebracht, „vom einzigartig-heiligen Charakter“ der Schrift zu sprechen (76).

In seinem vorletzten Kap. denkt G. darüber nach, „wie man heute von der Inspiration der Schrift reden kann“, und versucht, eine „theologische Bilanz“ zu ziehen (87). Ausgehend vom Terminus Inspiration – *spiritus*/Geist – sieht er einen pneumatologischen Zusammenhang. In den Schriften des AT wird Gottes Geist „ruach“ genannt. Er ist es, der die Zuwendung Gottes zum Menschen „ins Wort“ bringt (97). Im NT ereignet sich die Selbstmitteilung Gottes zum Beispiel bei der Taufe Jesu (Lk 3,21 ff.); Paulus spricht davon, dass der Christ in die „Geisterfülltheit“ Jesu hineingenommen wird (Gal 4,6f.). Weiterhin sieht G. die Schriftinspiration als einen „Beziehungsbegriff“ (103). Wenn Schriftinspiration Selbstmitteilung Gottes ist, also personal-dialogische Begegnung mit dem Menschen, dann ist diese Begegnung inspiriert und Ort der Heilerfahrung. Für G. ist jedoch der Vorgang der Schriftinspiration kein „Konkurrenzmodell“ in dem Sinne, dass entweder wenig Raum für den Menschen bleibt, weil Gott mehr am Werk ist, oder aber, dass Gott weniger ins Spiel kommt, weil der Mensch mehr handelt (117). Vielmehr gehören nach G. bei der Entstehung der Schrift Gottes und menschliches Wirken unbedingt zusammen. Dasselbe gilt auch für den Umgang mit der Schrift: Weil nach Aussage von 11 DV die Verfasser „veri auctores“ sind, sind die Leser „veri lectores“. Ihr persönliches Sich-Öffnen für die Worte der Schrift und der wissenschaftliche Umgang mit dem Inhalt ergänzen einander. Im Hinblick auf den Wahrheitsanspruch der Schrift wurden zwar Irrtümer zum Beispiel in naturwissenschaftlichen Fragen eingeräumt; doch bewirkt die Inspiration, dass Glaubende in den Texten jene Grundlagen finden, aus denen ihre Gemeinschaft lebt. Schwer verständliche Perikopen, zum Beispiel jene vom Schwertkauf (Lk 22,36), lassen nach der „Mitte der Schrift“, der Botschaft Jesu, fragen. Zugleich warnt G. jedoch vor einer solchen Vorgehensweise, weil vieles unberücksich-

tigt bleibt, wenn nur ein einziger Gedanke hervorgehoben wird. Nach G. enthalten auch nicht christliche heilige Schriften Inspirierendes und Inspiriertes; nach Ansicht des Autors vermögen sie in Einzelfällen den Leser tatsächlich mehr zu Christus hinzuführen als ein biblischer (9). Als Beispiele dafür führt G. die Bücher von Kahlil Gibran und „Der kleine Prinz“ von A. de Saint-Exupéry an.

In seinem letzten Kap. schlägt G. einen „Praxistest für den Umgang mit schwierigen Bibelstellen“ vor. Für die Auslegung biblischer Texte gilt, in ihnen Menschenwort zu sehen, also zu beachten, wer den Text an wen in welcher Situation und Absicht schrieb. So zeigt eine Betrachtung der Perikope vom Sämann (Mk 4, 1–20) zweierlei Deutungsmöglichkeiten: Aus der Sicht des historischen Jesus sind seine Worte ein „Mutmach-Gleichnis“ für jene, die sein Tun nicht mit dem Anfang des Reiches Gottes in Verbindung bringen können. Wird hingegen die markinische Gemeinde angesprochen, so erkennt man den Aufruf zum rechten Hören, also dazu, ein guter Boden für die Saat zu sein (139). Weiterhin gehören biblische Texte immer in den Kontext der ganzen Schrift. Für ein Verständnis der Hl. Schrift unabdingbar ist ein Lesen in gläubiger Aufgeschlossenheit. Schlussendlich müssen die Texte im Rahmen der Glaubensgemeinschaft, der Kirche, gelesen werden. Sie ist die Institution für eine eventuell erforderliche Korrektur hinsichtlich des je eigenen Verständnisses; die Kirche als „Ort“ der Korrektur ist der Spiegel eigener Interpretation, sie dient „der Unterscheidung der Geister“ (149). Diese vier „Faustregeln“ könnten nach G. für den Umgang mit schwierigen Perikopen hilfreich sein.

Das Buch endet mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und mit Leseempfehlungen wie zum Beispiel zur Geschichte der Theologie, der Schriftinterpretation oder zur neuscholastischen Inspirationstheologie. Es gelingt dem Autor in sprachlich hervorragend dargestellter und inhaltlich höchst sachkundiger Weise ausführlich die Inspiration der Hl. Schrift aufzuweisen. Anhand der Zitation 2 Tim 3,16f. wird ebendieser Charakter hervorgehoben. Gläubiges Lesen heiliger Texte und Verwirklichung ihrer Inhalte im je eigenen Leben könnten, nach Meinung des Autors, eine Veränderung unserer Gesellschaft bewirken. So ließe eine auf diese Weise anders oder möglicherweise neu gestaltete Gesellschaft ahnen, was die Schrift meint, wenn sie vom „Reich Gottes“ spricht (152). Das Buch ist ein sehr guter Wegweiser für alle, die eine theologisch korrekte Auslegung der Hl. Schrift anstreben.

R. MAIER

WEINRICH, MICHAEL, *Religion und Religionskritik*. Ein Arbeitsbuch (UTB 3453). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 336 S., ISBN 978-3-525-03638-9.

Das Thema Religion ist von der gesellschaftlichen Agenda nicht mehr wegzudenken – und dies nicht erst seit dem 11. September 2001. Nur selten wird im öffentlichen Diskurs jedoch der Religionsbegriff selbst zum Thema gemacht. Wer macht sich in unserer schnelllebigsten Zeit schon Gedanken darüber, wie es zur Ausprägung jenes Begriffs gekommen ist, der heute dermaßen polarisiert und ein Phänomen bezeichnet, das gleichermaßen als Segen wie als Fluch wahrgenommen wird? Und wer findet schon die Muße, um sich angesichts des militanten und medial aufwändig inszenierten sog. neuen Atheismus mit dessen Originalität und damit mit der Geschichte der Religionskritik zu befassen?

Diesen auch im akademischen Tagesgeschäft oft zu kurz kommenden Aspekten geht das vorliegende Werk nach. Es versteht sich nicht als ein klassisches Lehrbuch „mit abgepackten und einfach zu reproduzierenden Wissenspositionen“ (10), sondern als ein Arbeitsbuch. Die Monographie umfasst acht Kap.

Die Ausführungen des ersten Kap.s verstehen sich als „Annäherungen an den neuzeitlichen Religionsbegriff“ (11–24). – Das zweite Kap. widmet sich der „Kritik der Religion“ (25–62). Gemeint ist hier der von den Philosophen und Staatstheoretikern entwickelte allgemeine Religionsbegriff, von dem man sich im Zeitalter der Konfessionskriege einen zähmenden Einfluss auf die religiösen Streitparteien erhoffte. – Das dritte Kap. schildert „die theologische Rezeption der Aufklärung“ (63–93). Verf. präsentiert drei paradigmatische theologische Reaktionen auf die Aufklärung: die Neologie, der es um eine konsequente Erneuerung des Christentums im Geiste der Aufklä-

nung geht; den Rationalismus, der den Glaubensinhalt allein mit Hilfe der Vernunft rekonstruieren will, sowie die eigenständigen Vermittlungsversuche von Friedrich Schleiermacher und Philipp Konrad Marheineke.

Gegenstand des umfangreichen vierten Kap.s ist „die Religionskritik“ (95–182). Der Leser wird mit drei Dimensionen der Religionskritik vertraut gemacht: der philosophischen, der soziologischen und der psychologischen. Das Spektrum der behandelten Autoren und Positionen ist breit gefächert. So erstreckt sich die dargestellte philosophische Religionskritik von der Aufklärung über Friedrich Nietzsche bis zur frühen analytischen Philosophie und dem kritischen Rationalismus. Marx, Engels und Lenin fehlen als Vertreter der gesellschaftlichen Religionskritik ebenso wenig wie Sigmund Freud und Tilmann Moser, die im Namen der Psychologie Kritik an der Religion üben.

Versöhnlichere Töne schlägt das fünfte Kap. an, das der „Ambivalenz der Religion“ nachspürt (183–216). Mit Arthur Schopenhauer, Émile Durkheim, Max Weber, Ernst Bloch usw. stellt Verf. Autoren vor, die die Religion nicht abschaffen oder ersetzen, sondern vielmehr von ihren destruktiven Anteilen befreien und ihre verdrängten positiven Elemente stärken wollen. – Auch das sechste Kap. befasst sich mit prinzipiell religionsfreundlichen Autoren. Konkret geht es um „die funktionalistische Verteidigung der Religion“ (217–235) in ihrer philosophischen (Hermann Lübbe), soziologischen (Niklas Luhmann, Peter L. Berger) und psychologischen (Erich Fromm) Ausprägung.

Der „Religion als Thema der neueren Theologie“ (237–301) geht das siebte Kap. nach. Der Autor präsentiert drei verschiedene Umgangsweisen mit der Religion. Sie reichen von Positionen, welche die Religion zum fundamentaltheologischen Ausgangspunkt erheben, über die religionsgeschichtliche Schule (Ernst Troeltsch, Rudolf Otto) bis zur theologischen Religionskritik bei Karl Barth und Dorothee Sölle – um nur einige zu nennen.

Das Schlusskap. (303–326) skizziert drei Areale der gegenwärtigen Diskussion. Neben der Zivilreligion und der Frage nach der Wiederkehr der Religion lenkt Verf. den Blick auch auf die Theologie der Religionen und benennt jeweils Herausforderungen und Probleme.

Resümierend bleibt festzuhalten: Michael Weinrich ist eine gut lesbare und sachlich profunde Einführung gelungen, die nicht nur Studenten mit Gewinn zur Hand nehmen werden. Die Mischung aus geistesgeschichtlicher und systematischer Darstellung weiß durchwegs zu überzeugen. Auch die oftmals langen, jedoch stets aussagekräftigen Zitate tragen dazu bei, dass sich der Leser/die Leserin ein plastisches Bild von der Position eines Denkers verschaffen kann.

Der Autor hält sich bei Kritik im Allgemeinen zurück. Nur selten macht er explizit auf Schwachstellen und Problemüberhänge einzelner Positionen aufmerksam. Dies mögen manche als Schwäche werten; es unterstreicht aber den Charakter des Werks als Studienbuch. Mancher Leser wird sich vielleicht fragen, wodurch sich das Buch als Arbeitsbuch ausweist und hervortut. Tatsächlich wäre es wünschenswert gewesen, wenn Weinrich am Ende der Kap. weiterführende Fragen, Diskussionsvorschläge usw. angeführt hätte. So finden sich nur einige Literaturhinweise und eine kurze Zwischenbilanz. Auffallend ist auch die stark von konfessionellen Gesichtspunkten bestimmte Auswahl der behandelten Autoren: Unter den vorgestellten Theologen sind keine römisch-katholischen Denker zu finden.

Unabhängig davon ist das Buch jedoch all jenen zu empfehlen, die nach einer gehaltvollen Einführung in den neuzeitlichen Religionsdiskurs in seiner ganzen Breite suchen.

C. J. AMOR

BÖTTIGHEIMER, CHRISTOPH, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2009. 736 S., ISBN 978-3-451-32259-4.

Verortet zwischen Religionsphilosophie und Dogmatik, ist die Fundamentaltheologie zweifellos jenes Fach im Fächerkanon der (katholischen) Theologie, das am meisten und auch immer wieder aufs Neue um sein Profil ringen muss. Denn schnell ist es passiert, dass die zwei genannten Nachbarfächer unerlaubt „hegemonisieren“, dass also

etwa der Rationalitätsaufweis des christlichen Glaubens kurzerhand von der Religionsphilosophie und die theologische Prinzipienlehre samt der Entfaltung des christlichen Offenbarungsverständnisses von der Dogmatik mit übernommen werden. Wozu dann noch Fundamentaltheologie als eigenständiges Fach? Wer sich diese Frage ernsthaft stellt und nach richtungsweisender Antwort sucht, dem kann das neue „Lehrbuch der Fundamentaltheologie“ von Christoph Böttigheimer (= B.) ans Herz gelegt werden. Auf knapp 700 Textseiten gelingt es dem Eichstätter Fundamentaltheologen, seinem Fach ein inhaltlich überzeugendes und aktuelles Profil zu geben.

Diese Profilierung beginnt bereits beim gut gewählten Aufbau des Buches, der sich an der Struktur des vierbändigen Handbuchs der Fundamentaltheologie orientiert und die enorme Stoffmenge, die sich einer selbstbewussten Fundamentaltheologie durchaus zur Bearbeitung stellen kann, ebenfalls unter systematischer Rücksicht in vier große Themenbereiche einteilt: Religion, Offenbarung, Kirche und Theologische Erkenntnislehre. Weil B. in seinem Lehrbuch den letztgenannten Bereich voranstellt, findet sich bei ihm diese Reihenfolge in leicht geänderter Form: (1) „Grundlegung“ (21–164), (2) „Religionsfrage“ (165–350), (3) „Offenbarungsfrage“ (351–543) und (4) „Kirchenfrage“ (545–713). Diesen vier Kap., in die sich das Buch im Wesentlichen gliedert, ist ein kurzes Vorwort (19 f.) vorangestellt; ihnen nachgestellt ist eine ebenso kurze Literaturliste (715 f.) sowie ein dafür umso längeres, zwanzigseitiges Nachschlageregister, geordnet nach Bibelstellen, Personen und Stichworten (717–736). Die Literaturliste fällt deshalb so kurz aus, weil sie nur die wichtigsten deutschsprachigen Hand- und Lehrbücher der Fundamentaltheologie der letzten 40 Jahre aufführt. Die gesamte verwendete Literatur wird stattdessen im Verlauf der Ausführungen präsentiert, und zwar blockweise jeweils zu Beginn der einzelnen Kap. und Unterkap.

Was hat das Buch nun inhaltlich zu bieten? (1) Das erste Kap., die „Grundlegung“ (21–164), bietet auf knapp 150 Seiten ein Doppeltes: eine Einführung in die Disziplin der „Fundamentaltheologie als theologische Grundwissenschaft“ (23–114) und eine „Theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre“ (115–164). Sachlogisch richtig findet im ersten Teil dieser Grundlegung zunächst eine ausführliche Reflexion über die Theologie als kirchliche Glaubenswissenschaft statt (23–55), bevor in einem weiteren Schritt der Fokus speziell auf die Fundamentaltheologie gerichtet wird, insbesondere auf ihre Aufgaben und Methoden, aber auch auf die Vielgestalt ihrer Ansätze in Geschichte und Gegenwart (55–114). B. selbst sieht die Hauptaufgabe einer heutigen Fundamentaltheologie in der „vernünftige[n] Verantwortung der christlichen Existenz“, das heißt in „eine[r] reflexive[n] Glaubensverantwortung, indem die Konsistenz und innere Kohärenz des christlichen Glaubens an das Wort Gottes aufzuweisen versucht wird“ (77). Weil dieser Versuch der christlichen Glaubensverantwortung sowohl eine „Selbsterschließung ad intra“ wie eine „Selbstbehauptung ad extra“ (77f.) umfasst, besteht die idealtypische Vorgehensweise der Fundamentaltheologie in einer Kombination aus extrinseztischer und intrinseztischer Methode, womit zugleich auch den problematischen Einseitigkeiten beider Einzelmethoden entgegengewirkt wäre (80–85).

Die sich daran anschließenden Ausführungen zu einer theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre setzen – wiederum sachlogisch korrekt – mit Überlegungen zu einer Theologie des Wortes Gottes ein. Ihnen folgt ein kurzer geschichtlicher Abriss über die systematische Ausfaltung der theologischen Erkenntnislehre im Laufe der Jhdte., angefangen bei den Kirchenvätern über Melchior Cano bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil und zu ökumenischen Überlegungen der Gegenwart (115–132). Nachdem ein erster Bezeugungsort des Wortes Gottes – die wissenschaftliche Theologie – bereits im Rahmen der Grundlegung der Theologie als Glaubenswissenschaft zur Sprache kam, finden auf den verbleibenden 30 Seiten des Kap.s noch zwei weitere Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes nähere Betrachtung: die Heilige Schrift (132–151) und die kirchliche Tradition (151–164). Auch dies geschieht wiederum in begrüßenswert ökumenischer Ausrichtung, wie dies vor allem bei der Verhältnisbestimmung von Heiliger Schrift und Tradition zum Ausdruck kommt.

Nach diesen lesenswerten Ausführungen zu drei zentralen Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes (Hl. Schrift, Tradition und Theologie) wartet man als Leser nun instink-

tiv darauf, im Rahmen dieses Kap.s (Theologische Erkenntnislehre) auch noch etwas Ausführlicheres zu den beiden anderen wichtigen Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes zu lesen, nämlich dem kirchlichen Lehramt und dem Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidei* beziehungsweise *sensus fidelium*). Doch darauf wartet man leider vergeblich. Der Glaubenssinn kommt zwar zur Sprache, aber er wird nur auf einer halben Buchseite behandelt (127). Demgegenüber sind die Ausführungen zum Lehramt zwar um einiges umfassender; doch finden sie sich an mehreren Stellen im Buch zerstreut, so etwa gleich zu Beginn des Buches im Kontext der Ausführungen zur Theologie als Wissenschaft unter der Überschrift „Lehramt der Hirten und der Theologen“ (37–41) sowie im Schlussteil im Rahmen der Ausführungen zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils unter dem Titel „Papsttum in ökumenischer Perspektive“ (659–667). Diese Aufsplitterung ist einerseits verständlich. Andererseits hätte es sich aber gerade in einem Lehrbuch – zumal in einem eigens dafür vorgesehenen Kap. – angeboten, etwas ausführlicher und zusammenhängender über die beiden genannten Bezeugungsinstanzen zu handeln, als dies faktisch geschieht. Jedenfalls wird dem Lehramt innerhalb des Kap.s zur Theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre (115–164) auch nur eine knappe Buchseite gewidmet (162f.).

(2) Das zweite Kap. des Lehrbuchs geht dann über zur „Religionsfrage“ (165–350). Es gliedert sich in drei Teilkap., von denen das erste unter der Überschrift „I. Phänomen Religion“ (167–190) einen ersten Zugang zur Fragestellung bietet und gleich zu Beginn wichtige terminologische Klärungen vornimmt. So wird etwa geklärt, was man unter Begriffen wie „Religiosität“, „religiöser Erfahrung“ und „Religion“ versteht und wodurch sich Religionsphilosophie, Religionswissenschaften und Theologie voneinander unterscheiden. Ausführliche Beachtung findet in diesem Zusammenhang die Diskussion des Religionsbegriffs. Trotz aller vorgebrachten Bedenken gegenüber der Möglichkeit einer umfassenden Definition von Religion wagt Böttigheimer dennoch eine Festlegung, indem er im Anschluss an Thomas von Aquin dafür wirbt, „Religion fundamentaltheologisch als ‚ordo hominis ad deum‘“ (172) zu bestimmen. Das zweite Teil- oder Unterkap. bietet dann im Anschluss den ersten Teil der Religionskritik und ist auch entsprechend übertitelt: „II. Religionskritische Anfänge und Gottesbeweise“ (191–232). Zur Sprache kommen hier zunächst die antike und biblische Kritik der Religion, dann aber vor allem die klassischen Argumente für die Existenz Gottes samt ihren klassischen Vertretern (Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin) und Kritikern (David Hume und Immanuel Kant). Den zweiten Teil der Religionskritik bietet das dritte Teilkap. unter der Überschrift: „III. Neuzeitliche Religionskritik und Glaubensverantwortung“ (233–350). Dieses Kap. ist das längste Teilkap. des Buches überhaupt, und das völlig zu Recht – gilt es doch, hier der gesamten Palette an religionskritischer Argumentation zu begegnen, der sich der religiöse beziehungsweise christliche Glauben gegenwärtig ausgesetzt sieht. Dies geschieht auf vorbildliche Weise, denn es werden gleich mehrere aktuelle Herausforderungen des Glaubens bei den Hörnern gepackt und schlagkräftig erwidert: die Herausforderung des Glaubens durch (i) die Naturwissenschaften (241–271), (ii) das Theodizee-Problem (302–318), (iii) den Sinnlosigkeitsverdacht bei religiösen Aussagen (318–329) und (iv) den Projektions- und Entfremdungsvorwurf (271–302).

(3) Das dritte Kap. des Buches wendet sich dann der „Offenbarungsfrage“ (351–543) zu. Auch hier bietet das erste Unterkap. zunächst wieder einen Zugang zum Thema, indem es unter der Überschrift „I. Phänomen Offenbarung“ (353–380) zum einen erläutert, was aus christlicher Sicht unter „Offenbarung“ zu verstehen ist, und zum anderen der Frage nachgeht, inwiefern und warum der Mensch überhaupt für göttliche Offenbarung empfänglich ist. Diesen anthropologischen Vorüberlegungen folgen in den nächsten beiden Unterkap. auf knapp 100 Seiten die inhaltlichen Ausführungen zum christlichen Offenbarungsverständnis. Wie die Überschrift „II. Offenbarung und Heilige Schrift“ bereits zu erkennen gibt, zeichnet das zweite Unterkap. auf der Hälfte dieser Seiten das biblische Offenbarungsverständnis nach, wie es sich im Alten und Neuen Testament darstellt (381–432). Die restlichen 50 Seiten bieten unter der Überschrift „III. Offenbarungsthema in der Neuzeit“ eine systematische Reflexion des aus der Schrift gehobenen Offenbarungsverständnisses (433–478). Zentrale Wegstationen

dieser Reflexion sind vor allem die offenbarungstheologischen Entwürfe der letzten beiden Konzilien im Vatikan, die in ihrer Eigen- wie Verschiedenheit ausführlich dargestellt und diskutiert werden, vor allem auch der Wechsel vom instruktionstheoretischen zum kommunikationstheoretischen Modell. Zur Aktualität des Lehrbuchs trägt dann wieder vor allem das vierte und letzte Unterkap. bei. Es ist übertitelt mit „IV. Christentum und Weltreligionen“ (479–543) und bietet – in Verlängerung der Offenbarungsfrage im Angesicht der nichtchristlichen Religionen – konkrete Überlegungen und Bausteine zu einer christlichen Theologie der Religionen. Wertvoll ist hier insbesondere der abschließende Vergleich der verschiedenen Verständnisse von „Offenbarung“, wie sie sich im Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus darstellen.

(4) Mit der „Kirchenfrage“ (545–713) ist schließlich das vierte und letzte Kap. des Lehrbuchs in den Blick genommen. Wer sich fragt, ob die Behandlung der Kirchenfrage in einem Buch wie diesem tatsächlich am richtigen Platz ist oder nicht doch lieber den Dogmatikern und ihren Handbüchern überlassen werden sollte, der wird gleich zu Beginn der Ausführungen eines Besseren belehrt: B. erinnert daran, dass die Kirche „als ein Moment des göttlichen Offenbarungsgeschehens“ (548) zu begreifen ist, sich also die Frage nach der wahren, gottgewollten Kirche mit innerer Notwendigkeit aus der Offenbarungsfrage ergibt und deshalb auch in einem Lehrbuch der Fundamentaltheologie ihren berechtigten Platz hat. Insbesondere zwei Fragen gilt es hier, aus Sicht der Fundamentaltheologie zu klären: (1) Hat Jesus die Kirche überhaupt Baugesetze (denn verkündet hat er die anbrechende Gottesherrschaft)? Und wenn ja: (2) Wie hat er die Kirche gewollt? Beide Fragen – die Frage nach der Legitimation von Kirche überhaupt und die Frage nach ihrer legitimen Gestalt – werden dann in drei Teilkap. ausführlich in Angriff genommen: Zunächst wird unter der Überschrift „I. Phänomen Kirche“ (547–595) auf der Grundlage des Neuen Testaments eine Rekonstruktion der Reich-Gottes-Botschaft Jesu unternommen; darauf aufbauend im zweiten Teilkap. – „II. Kirche Jesu Christi“ (596–667) – eine theologische Legitimierung der Kirche als göttliche Stiftung sowie eine theologische Entfaltung ihrer inneren, gottgewollten Baugesetze auf der Grundlage der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils versucht; und drittens werden in einem letzten Teilkap. unter der Überschrift „III. Ökumenische Bewegung“ (668–713) die Frage der zerbrochenen Kircheneinheit in den Blick genommen und abschließend mögliche Einigungsmodelle diskutiert, so dass das Lehrbuch mit einer ausgesprochen ökumenischen Ausrichtung an sein Ende kommt.

Dieser Durchgang durch das Buch dürfte deutlich gemacht haben: B. hat ein tolles Buch geschrieben! Ein Buch, das sowohl unter inhaltlicher wie formaler Rücksicht beistcht: Es hat alle wichtigen Themen und Fragestellungen der Fundamentaltheologie im Blick, ohne dabei unübersichtlich oder ausufernd zu werden. Es hebt die Schätze der Tradition und verliert dabei keineswegs die aktuellen Diskussionen und Fragestellungen aus den Augen (wie dies zum Beispiel die Ausführungen zur Religionstheologie und Neurotheologie eindrücklich zeigen). Es wird sauber referiert und argumentiert, ohne dabei in eine bloße und konturlose Wiedergabe des Stoffes zu verfallen. Im Gegenteil: Nicht selten trifft man auf kleine Entdeckungen wie etwa die subtile, aber wichtige Unterscheidung von „geoffenbarter Religion“ und „Offenbarungsreligion“ (360). Vorbildlich ist außerdem die große Spannweite an Positionen und Personen, die im Buch Beachtung und Behandlung finden. Gerade dadurch, dass der Blick nicht auf eine einzelne Schule oder auf eine einzelne Methode verengt wird, sondern ein ganzes Spektrum an Positionen und Zugangsweisen Erwähnung und Anwendung findet – von Levinas bis Plantinga und von Vattimo bis Verwey – wird es zu einem echten Lehrbuch, das eben mehr als nur die eigene Position und Methodik gelten lässt. Diese Offenheit wird noch durch die konsequent ökumenische Ausrichtung der Ausführungen unterstrichen. Nicht zuletzt macht das Buch auch rein optisch einen schönen Eindruck, so dass man es gerne zur Hand nimmt. Gerade dieser – aus lernpsychologischer Sicht wichtige – ästhetische Aspekt sollte für ein Lehrbuch, das vor allem für Studierende geschrieben wurde, nicht unterschätzt werden.

Es versteht sich von selbst, dass in einem Lehrbuch nicht alle möglichen Details erschöpfend dargestellt oder alle spannenden Fragen bis ins Letzte ausdiskutiert werden können. Dennoch hätten an ein paar wenigen Stellen die Ausführungen etwas umfas-

sender ausfallen dürfen, und zwar einzig um der besseren Verständlichkeit willen. Dies gilt beispielsweise für die Einführung des Ausdrucks „Ethischer Atheismus“ (237) im Rahmen der (sonst gut gelungenen) Klassifizierung existierender Atheismusformen. Wenn dieser Ausdruck nur mit dem einen Satz „Gott wird nicht wahrgenommen, weil sich der Mensch autonomistisch versteht“ (237) erläutert wird, dann wird daraus nicht wirklich ersichtlich, was gerade das Ethische an diesem Atheismus ist und warum er deshalb so bezeichnet werden soll. Ähnliches gilt für die beiden spärlichen Sätze, die im selben Kontext in Bezug auf den „Neoatheismus“ (237f.) gemacht werden. Bemerkenswert ist freilich, dass in diesem jungen Lehrbuch (aus dem Jahr 2009) der „new atheism“ überhaupt schon Erwähnung findet, denn der Ausdruck wurde erstmals knapp zwei Jahre zuvor im November 2006 von Gary Wolf im US-amerikanischen „Wired Magazine“ geprägt. Dennoch ist die Frage zu stellen, ob man den missionarisch höchst aktiven Neoatheismus, vor allem in seiner politisch-gesellschaftlichen Tragweite, nicht unterschätzt, wenn man ihn in einem Satz als „nicht selten polemisch, undifferenziert und unwissenschaftlich“ und letztlich als ein „vorwiegend publizistisches Phänomen“ (238) abtut. Sind die „neuen Atheisten“ (wie Dawkins, Dennett, Harris, Hitchens etc.) und ihre vorgebrachte Kritik nicht gerade deshalb ernst zu nehmen, weil sie mit ihren Büchern ein Millionenpublikum erreichen und begeistern, auch wenn dies mitunter (nicht immer!) etwas polemisch und weniger differenziert geschieht? Dass auch die Ausführungen zum *sensus fidei* beziehungsweise *fidelium* als einer eigenständigen Bezeugungsinstanz des Wortes Gottes etwas umfassender hätten ausfallen dürfen, darauf wurde bereits hingewiesen.

Diese kleineren Anmerkungen wollen aber die Leistung dieses imposanten Lehrbuchs keineswegs schmälern. Sie können es auch nicht, denn zweifellos hält man mit „dem Böttigheimer“ ein Lehrbuch in der Hand, das schon bald zu einem Standardwerk seines Faches zählen wird und das bereits heute schon unter vielerlei Rücksicht eine echte Alternative zum Handbuch der Fundamentaltheologie darstellt. Von Herzen können ihm deshalb nur viele interessierte Leserinnen und Leser gewünscht werden. Insbesondere Lehrende und Studierende der Fundamentaltheologie können für ein solches Buch nur dankbar sein.

A. LÖFFLER S.J.

PESCH, OTTO HERMANN, *Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung; Band 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen*. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2010. 1048 S., ISBN 978-3-7867-2638-8.

Nur zwei Jahre nach dem Erscheinen der beiden Teilbde. des ersten Bds. seiner Dogmatik („Die Geschichte der Menschen mit Gott“, jeweils 781 S. beziehungsweise 978 S.) liegt nun mit dem zweiten (und letzten) Band eine detaillierte Gesamtdogmatik (in elf Traktaten) aus der Feder eines einzigen Theologen katholischer Provenienz vor; eines Theologen, der 25 Jahre lang am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg dozierte und sich darüber hinaus im ökumenischen Dialog an vorderster Front engagiert hat. Der Mut und die Kraft des 1931 geborenen O. H. Pesch (= P.), ein solches Werk in Angriff zu nehmen und auch relativ zügig zu vollenden, sind bewundernswert. Der Umfang der zwei Bde. schreckt einen zunächst davon ab, mit einer gründlichen Lektüre zu beginnen. Doch einmal mit der Lektüre angefangen, hat dieses Buch den Rez. über weite Strecken gefesselt und nicht mehr losgelassen. Was macht es so spannend und originell?

Es ist zum einen die konsequent durchgehaltene „ökumenische“ (sprich: katholisch-evangelische) Perspektive, die diese Dogmatik weitaus informationsträchtiger macht als vergleichbare Handbücher. Aber auch die Darstellungsweise der unterschiedlichen konfessionellen Positionen, die die Gegensätze keineswegs verschleiert, aber doch zum gegenseitigen Verstehen, zum Sichaufeinanderzubewegen einlädt und zugleich konkrete Wege zu möglichen Übereinkünften aufweist, gibt diesem Entwurf eine Dynamik, die als zukunftsweisend gelten kann. Das bedeutet nicht, dass man deswegen allen Überlegungen widerspruchlos zustimmen müsste (s. u.).

Zum anderen zeichnet sich diese Dogmatik generell durch einen gut lesbaren Stil aus. Die Sprache ist wohlthuend klar. Sie kommt weithin ohne typischen Fachjargon aus. Der

Verf. scheut sich auch nicht, die Dinge zuweilen sehr persönlich und humorvoll zu formulieren. Der hohe Preis für die gute Lesbarkeit ist allerdings die zuweilen überbordende Breite der Darstellung, die erst gar nicht den Redestil von Vorlesungen und Vorträgen zu verbergen sucht. Darüber hinaus versteht es der Autor, aktuelle Zugänge zu der jeweiligen Thematik mit guter historischer Information, mit gründlicher systematischer Reflexion und mit weiterführenden Überlegungen zu gegenwärtigen Problemfeldern innerhalb der einzelnen Kirchen und der Ökumene insgesamt zu verbinden. Schließlich ist noch das dreifache Druckbild zu erwähnen, das eine Leserschaft mit verschiedenem Kenntnisstand ansprechen will. Allerdings sind dabei die (für Fachleute vorgesehenen) kleinstgedruckten Passagen recht mühsam zu lesen.

Inzwischen sind bereits zahlreiche ausführliche Rez. und Interviews zu den beiden ersten Teilbdn. erschienen. Darum sei hier nur auf den 350 Seiten umfassenden, die Weichen für das Ganze stellenden 1. Traktat etwas näher eingegangen. Dem Verf. gelingt hier nämlich eine logisch kohärente, jeden Eindruck eines „Sammelsuriums“ von allen möglichen Einleitungsfragen vermeidende Bündelung der sog. „Theologischen Prolegomena“ beziehungsweise einer „Theologischen Prinzipienlehre“, und zwar unter dem aus der reformatorischen Theologie genommenen, aber zugleich die traditionelle und neuere katholische Theologie einbeziehenden Formalobjekt des „Wortes Gottes“. Großes Gewicht wird dabei zu Recht auf die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion um die Begründung des Wahrheitsanspruchs theologischer Aussagen angesichts ihrer heute vielfältigen Infragestellungen gelegt. Gerade in diesem Einleitungsteil zeigt sich eine der großen Stärken P.s. Seine weit ausgreifenden theologiegeschichtlichen und systematisch-spekulativen Erörterungen bleiben doch immer auf dem Boden der Realität des kirchlich gelebten Glaubens. Konkret zeigt sich dies im Einleitungstraktat v.a. darin, dass die ganze theologische Argumentation von Anfang an auf die kirchliche Verkündigung und Predigt des Wortes Gottes in der Kirche hinzielt.

In den ersten beiden Teilbdn. werden im Anschluss an die erwähnte Grundlegung der Dogmatik die Traktate Christologie, Theologische Anthropologie, Schöpfungstheologie sowie Gottes- und Trinitätstheologie behandelt. Der zweite Bd., auf den sich die vorliegende Rez. konzentriert, enthält die Traktate Ekklesiologie, Taufe, Eucharistie, die anderen Einzelsakramente, die allgemeine Sakramentenlehre und schließlich die Eschatologie. Didaktisch geschickt sind gerade die Traktate über die Kirche und die Sakramente aufgebaut: Als Einstieg wird jedes Mal eine Art „Phänomenologie“ der Kirche und der Sakramente dargestellt: wie also katholische und evangelische Christen gegenwärtig ihre Kirche beziehungsweise die liturgische Feier der Sakramente erleben. Von da aus wendet sich der Blick zurück in die Vergangenheit, um von dort die theologisch verbindlichen Grundaussagen zur jeweiligen Thematik zu gewinnen („was ist und was war“). Auf dieser Basis werden dann die dogmengeschichtlich und die für die Gegenwart bedeutsamen Fragen ausführlich systematisch diskutiert, wobei das Augenmerk – in Rückwendung zum Ausgangspunkt – darauf gerichtet ist, wie sich die kirchliche Lehre auf das Selbstverständnis der Gläubigen heute auswirkt beziehungsweise inwiefern es in Spannung dazu steht.

Der umfangreiche Stoff der *Ekklesiologie* ist in drei große Teile übersichtlich aufgeteilt: das „Wesen“ der Kirche, der Auftrag der Kirche und die Verfassung der Kirche. Auf weite Strecken ist den Positionen des Verf.s zuzustimmen, nicht zuletzt auch seinem Versuch einer „Definition“ der Kirche „Volk Gottes in Glaube, Hoffnung und Liebe“ zu sein (54–62.). Im Folgenden seien nur die Punkte herausgestellt, die den Rez. zum Widerspruch reizen. Sie hängen fast alle mit dem unklaren (auch meist in Anführungszeichen gesetzten) Begriff „Wesen“ der Kirche zusammen, der von P. wohl nicht konsistent gebraucht wird. Offenbar versteht der Verf. (v.a. auf S. 86f.) den Begriff „Wesen“ zum einen als das theologische „Mysterium“ der Kirche (also die göttlich-transzendente Dimension der Kirche als Volk Gottes, als Leib Christi, als Sakrament des Heils usw.). Dieses „Wesen“ der Kirche sei nur dem Glauben, nicht aber der Erfahrung zugänglich; darum sei dieses „eigentliche Wesen“ auch „nicht institutionell“ (86). Zum anderen aber sollen die sog. „primären Institutionen“ (Verkündigung und Lehre, Liturgie, Gemeinschaftsleben, Diakonie der Kirche) „als solche“ doch zum Wesen der Kirche

gehören (so wird zum Beispiel die Auffassung Traugott Kochs von einer „primären Nichtinstitutionalität der Kirche“ vom Verf. ausdrücklich abgelehnt [85]); denn es gehöre „zum Wesen der Glaubensgemeinschaft“, ihren Glauben äußerlich auszudrücken (86f.). Hier spricht P. offensichtlich vom „sakramentalen Wesen“ der Kirche, eben der Kirche als einer innerweltlichen Größe, die ihren theologischen Gehalt durchaus der Erfahrung zugänglich macht. Es wäre wohl sinnvoller, den (auch philosophisch) schwierigen Begriff „Wesen“ ganz zu vermeiden und stattdessen (mit LG 8, der sicherlich klarsten konziliaren Erläuterung des Begriffs „Kirche als Sakrament“) zu *unterscheiden* (nicht zu *trennen!*) zwischen der transzendent-göttlichen Dimension der Kirche (also dem Heiligen Geist, dem präexistenten, universalen Heilswillen Gottes u. Ä.) einerseits und der irdisch-menschlichen Dimension der Kirche (also ihrem Charakter als „sichtbarer Versammlung“) andererseits. *Beides* macht zusammen – „unvermischt und ungetrennt“ – den *theologischen Charakter* (oder auch das „theologische Wesen“) der Kirche als *Sakrament* des Heilswillens Gottes, als Volk Gottes, als Leib Christi, als *Communio* des Leibes Christi aus. Denn ebenso, wie wir nicht dem präexistenten Logos, sondern nur dem in Jesus von Nazaret menschengewordenen Logos unser Heil verdanken, werden auch der „wesentliche“ Sinn und Dienst der Kirche, eben die bleibende Vergegenwärtigung und Vermittlung des in Jesus Christus ein für alle Mal geschenkten Heils, nur in ihrer unauflösbaren sakramentalen Einheit von geglaubter und erfahrbare Dimension wirksam. Die Ungeklärtheit des Begriffs „Wesen“ zeigt sich im vorliegenden Bd. noch an anderen Stellen (zum Beispiel bei den „Wesenseigenschaften“ der Kirche, 104f. u. 109; bei der „Apostolizität“ der Kirche, 224–228; bei der Unterscheidung zwischen Petrusamt und Petrusdienst, 258).

Fast alles, was P. zu den Wesenseigenschaften der Kirche ausführt, zumal zur Einheit (zum Beispiel den Gottesdienst auch als Ausdruck des Willens zur Einheit zu sehen, der Hoffnung und der Sehnsucht nach Einheit und nicht nur als Frucht und Lohn unserer Einheitsbemühungen [183–192]), auch was er – an verschiedenen Stellen – zur Reformierbarkeit kirchlicher Institutionen und damit auch zu realistischen Schritten auf eine größere ökumenische Einheit hin darlegt, verdient eine volle Zustimmung. Nur in einem Punkt kann der Rez. der Argumentation P.s nicht ganz folgen:

Man kann als katholischer Theologe zwar die „Wesenseigenschaft“ der Apostolizität durchaus von der konkreten Verfassung der Kirche unterscheiden, aber nicht trennen (so 227, anders 230). Das Bischofsamt und das Petrusamt, so wie sie sich in den ersten vier Jhdtn. herausgebildet haben, stehen beide für die katholische Kirche sicher nicht zur „freien Disposition“ (227–231; 258), wenn es um die legitime Weitergabe der apostolischen Tradition geht. Diese Überzeugung beruht natürlich nicht nur und nicht primär auf (zugegebenermaßen anfechtbaren) historisch nachweisbaren Fakten („Kette von Handauflegungen“), sondern auf dem „consensus fidei“ der Kirche der ersten vier Jhdte., dass sie mit ihrer bischöflichen Grundverfassung (einschließlich der besonderen Rolle der Gemeinde und des Bischofs von Rom) unter den gewandelten geschichtlichen Bedingungen doch in inhaltlicher und struktureller Kontinuität stehe sowohl zu Jesus und seiner Sammlung Israels (einschließlich der Berufung und Sendung der Apostel und zumal des Petrus) als auch zu den nachösterlich sich bildenden ersten Gemeindestrukturen, selbst wenn diese sich noch nicht in den authentischen Paulusbriefen finden. Dass bei dieser kirchlichen Rezeption des biblischen Ursprungs auch viele historische Einflüsse und Zufälligkeiten mitgespielt haben, ist klar. Da ist es selbst den großen christologischen Dogmen der ersten Konzilien nicht anders ergangen. Auch die große geschichtliche Wandelbarkeit des bischöflichen und des petrinischen Amtes (bis heute und auch weiterhin in Zukunft) ist unbestritten. Aber für eine katholische Hermeneutik geschichtlich gewachsener Traditionen ist nicht die historisch stringent nachweisbare Kontinuität der ausschlaggebende Grund einer normativen Orientierung, sondern der an der sachlichen Übereinstimmung mit der biblischen Botschaft und in Verbindung damit an den verschiedenen „loci theologici“ maßnehmende „sensus fideium“. Wenn viele Kirchen der Reformation überzeugt sind, das Bischofsamt und das Petrusamt seien als nichtkonstitutiv für die Kirche anzusehen, so bedeutet dies einen Bruch mit dem in der Alten Kirche gründenden und durch annähernd 15 Jhdte. weiter-

gegebenen glaubenden Selbstverständnis der Kirche. Darum liegt ja gerade hier ein so schwer zu überwindendes Hindernis für eine volle (also auch eucharistische) Kirchengemeinschaft der evangelischen Kirchen mit der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen.

Die überaus kenntnisreiche und theologisch/ökumenisch/praktisch gut durchdachte, auf etwa 500 Seiten ausgebreitete *Sakramentenlehre* (7.–10. Traktat) ist in diesem Bd. besonders eindrucksvoll gelungen. Schon der Aufbau ist einleuchtend: Beginnend mit einer kleinen phänomenologischen „Entdeckungsreise“ in die Praxis der Sakramentenfeiern bei den jeweiligen Kirchen, werden zunächst zwei kontroverse Fragen behandelt, die alle Sakramente betreffen: die Zahl der Sakramente und das Verhältnis von Wort und Sakrament. Daran schließt sich eine ausführliche Darstellung der beiden „sakramenta maiora“ Taufe und Eucharistie an; dann folgen zunächst die „reformationsnahen“ Sakramente der Buße, der Priesterweihe und der Firmung; danach die eher „reformationsfernen“ Sakramente der Krankensalbung und der Ehe. Der Traktat „Allgemeine Sakramentenlehre“ (mit den Themen „Was ist ein Sakrament?“ und „Die Notwendigkeit der Sakramente“) beschließt sinnvollerweise diesen Teil der Dogmatik. Die Länge dieser vier Traktate ist sicher der Preis für die ökumenische Perspektive, die hier natürlich ein weites Feld theologischer Kontroversen aus Theorie und Praxis zu bearbeiten hat. Gerade hier gelingt es dem Verf. ausgezeichnet, hinter den konfessionell unterschiedlichen Riten und Begriffen doch die bereits bestehende und ohne allzu große Schwierigkeiten noch auszubauende Gemeinsamkeit in der intendierten Sache der Sakramente herauszuarbeiten. Mit der ihm eigenen erforschenden Offenheit nennt er die die Sakramente betreffenden „wunden Punkte“ in den verschiedenen Kirchen und zeigt auch hier hoffnungsvolle Wege der Annäherung auf. Viel zu lernen ist v. a. in den Traktaten über die Taufe (zum Beispiel über die Heilsbedeutung der Taufe und das Verständnis der Taufe als „Dauersakrament“, d. h. als Realsymbol für ein das ganze Leben bestimmendes Sterben mit Christus – 439–448) und über die Eucharistie (zum Beispiel die dogmengeschichtlichen Erörterungen zur Transsubstantiationslehre und die systematischen Überlegungen zu einem heute nachvollziehbaren Verständnis der Realpräsenz).

Der letzte Traktat dieses Bds. (*Eschatologie*) ist – aus der Natur der Sache verständlich – anders als die vorhergehenden aufgebaut. Hier gibt eher die theologiegeschichtliche Entwicklung den Leitfaden vor. Nach einigen unerlässlichen „Prolegomena“ zur Eschatologie, die die heutigen Herausforderungen dieser Thematik benennen, wird im ersten Teil der Weg von der biblischen Eschatologie („Perspektive“) zu den altkirchlichen und mittelalterlichen „Traktaten über die letzten Dinge“ gegangen. Im zweiten Teil („Vom Traktat zu offenen Fragen“) kann der ausgewiesene Thomas-Spezialist P. mit einer prägnanten Darlegung der Eschatologie des hl. Thomas von Aquin brillieren und die daran sich anschließenden Kontroversen vom Spätmittelalter bis in die Neuzeit kurz skizzieren. Der dritte Teil („Von den offenen Fragen zu neuen und alten Antworten“) enthält dann die eigentliche Systematik der Eschatologie. Noch relativ ausführlich fallen die ersten beiden Kap. dazu aus: die Hermeneutik eschatologischer Aussagen, wobei zu Recht ein weitgehender Konsens zwischen neueren evangelischen und katholischen Theologen konstatiert wird. Ähnliches gilt für das zweite Kap., das die neuere Diskussion innerhalb einer „Theologie des Todes“, aber auch in ihrem kulturellen Umfeld verständlich auf den Punkt bringt (besonders lesenswert für einen katholischen Theologen der Diskurs zur Theologie des Sterbens bei M. Luther).

Die nächsten vier Kap. mit den auf knapp 30 Seiten behandelten klassischen eschatologischen Themen (Wiederkunft Christi, Auferweckung der Toten, Gericht, Himmel und Hölle, Fegfeuer, die „neue Erde“) stehen offensichtlich im Zeichen einer beschleunigten Dynamik des nahen Endes – nicht unbedingt des Endes der Welt, wohl aber des Endes der 2.700-seitigen Dogmatik ... Nichtsdestoweniger geben die Darlegungen des Autors den substanziellen Kern heutiger Reflexion zu diesen Themen gut wieder. Was P. in wenigen Sätzen allerdings zur Wiedergeburtstheorie (1976), klingt freilich (ähnlich wie Rahners diesbezügliche Äußerungen) zu verhartend; hier steht wohl nicht nur eine andere Erfahrung des Todes zur Debatte, son-

dern ein anderes Gottes-, Schöpfungs- und Gnadenverständnis. Auch eine gewisse Skepsis des Verf.s gegenüber theologischen „Theoriebildungen“ in Bezug auf die Leiblichkeit der Auferstehung der Toten (970–978) kann der Rez. so nicht teilen. Wenn P. zu Recht auf die Gefahr einer „platonisierenden Verkürzung“ in der Eschatologie hinweist (974f.), so bedarf es gerade deswegen mehr als nur des Hinweises auf die Bibel, um stichhaltig zu begründen, warum und wie wir all unsere positiven leiblichen Erfahrungen in der Schöpfung als „Zeichen, Symbole des Künftigen“ lesen sollten (975). Seine humorvoll formulierte Aussicht für den „echten Gourmet“, dass ihm beim himmlischen Gastmahl wohl eine „neue Erfahrung von *Verinnerlichung der Materie* mittels der Zunge“ (978) zuteilwerde, deutet ja zumindest eine solche mögliche Theorie vollendbarer und vollendeter Leiblichkeit an. Gerade heute – angesichts der weit über die Theologie hinaus neu entflammten Leib-Seele- beziehungsweise Hirn-Bewusstsein-Debatte – ist eine solche eschatologisch fokussierte Theorie ein wichtiges Desiderat theologischer Anthropologie. Dies einzulösen und die gegenwärtigen Ansätze (zum Beispiel bei G. Greshake) weiterzudenken, wird allerdings eher zu den vordringlichen Aufgaben einer jüngeren Generation von Eschatologen gehören.

Nach einem Schlusskap. dieses 11. Traktats über das Verhältnis von Ethik und Eschatologie, das auch die Herausforderung nichtchristlicher Zukunftserwartungen einschließt, endet der weit ausholende, drei Bde. umfassende Gang durch die gesamte katholische Dogmatik mit einem Plädoyer für den „einfachen Glauben“. Mit einer Art „Kurzformel des Glaubens“ (1003) und – noch einmal spirituell vertiefend – mit einer theologischen Auslegung des Vaterunsers (1004f.) übergibt der Verf. seinen Lesern zum Schluss ein bündiges „Summarium“ seiner Dogmatik. Dieses in seiner Dichte und Tiefe zu verstehen, dürfte aber nur dem vergönnt sein, der sich die wirklich lohnende und nur selten langweilende Mühe einer gründlichen Lektüre des „opus magistrale“ macht. Der Autor hat uns eine „Theologie, die an der Zeit ist“, geschenkt.

M. KEHL S.J. (u. Mitarb. v. B. HONOLD)

SCHEELE, PAUL-WERNER, *Glaube. Mystik. Musik*. Theologie im Dialog. Würzburg: Echter 2009. 409 S., ISBN 978-3-429-03160-2.

Der Verf. (= Sch.), ehemals Bischof in Würzburg, hat im vorliegenden Bd. 25 Texte zusammengestellt und veröffentlicht. Sie stammen aus den letzten zehn Jahren und wurden aus unterschiedlichen Anlässen geschrieben. Einige der Texte wurden als Beiträge zu Festschriften verfasst, andere als Manuskripte für Vorträge, die der Autor zu halten hatte. Sch. bringt in allen Beiträgen Grundsätzliches zur Sprache. Dabei kommt ihm eine breite theologische und historische Bildung zugute. Er vermag seine Themen in unangestrenzter Weise so darzustellen, dass er ihre vielfachen Verzweigungen überraschend und überzeugend entfaltet und doch stets bei der Sache bleibt. Dabei leitet ihn immer auch eine Liebe zum Detail. Alle Texte zeugen von einem bemerkenswerten Miteinander von Entschiedenheit und Offenheit. Die Entschiedenheit bezieht sich auf die geistlich bestimmte Glaubensperspektive, die sich an den großen Traditionen der biblischen und kirchlichen Botschaft orientiert. Der Glaube an den dreieinen Gott steht hier im Zentrum. Die existenzielle Verwurzelung des Autors in der katholischen Kirche ist ständig wahrnehmbar. Sie bestimmt auch die spirituellen Akzente, die er setzt, wenn er das Leben und das Wirken der Menschen, an die er erinnert, schildert, oder wenn er zu Vorgängen in der gegenwärtigen Welt oder in der Kirche Stellung bezieht. So ist das Buch im Ganzen in gleicher Weise ein gelehrtes und ein geistliches Buch. Die in ihm dargebotenen Positionen sind von einer großen Weite. Der Verf. nimmt die Entwicklungen in Kirche und Welt aufmerksam und gleichzeitig wohlwollend wahr, ohne ihnen hastig und kurzsichtig zu verfallen. Von ganz besonderer Bedeutung ist in der Mehrzahl der Beiträge der ökumenische Akzent. Das ist nicht verwunderlich; denn Sch. war zeit seines Lebens an verantwortlichen Stellen ökumenisch engagiert. Er hat an vielen ökumenischen Dialogen teilgenommen und in zahlreichen Kommissionen aktiv mitgearbeitet. Über mehrere Jahrzehnte hin gehörte er zu denen, die die Gespräche zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund

beziehungsweise der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland konkret geführt haben. Der bedeutendste, aus solchen langjährigen Bemühungen hervorgegangene und 1999 unterzeichnete Text, die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, wird in den meisten Aufsätzen erwähnt und zustimmend gewürdigt. Auch das in Deutschland erarbeitete Dokument „Communio sanctorum“ kommt zur Sprache.

Drei Stichworte bilden den Titel des Buches. Das erste Stichwort – „Glaube“ – wird vorwiegend durch die Beiträge eingelöst, in denen dogmatisch-theologische Sachverhalte erörtert werden. In ihnen geht es schwerpunktmäßig um solche Themen, die zwischen den christlichen Kirchen, also ökumenisch, zu besprechen sind. Sie machen wohl mehr als die Hälfte des Bds. aus. Das zweite Stichwort lautet „Mystik“. Es steht für solche Texte, in denen es um das geistliche Leben der Christen geht, also um die Spiritualität. Dabei betont der Verf. in immer neuen Ansätzen, dass christliche Spiritualität sich aus dem Hören des Wortes Gottes, aus der Feier der Sakramente und aus dem Leben mit der christlichen Gemeinschaft nährt. Und schließlich „Musik“. Sch., selbst ein großer Freund der Musik, weist auf die Nähe zwischen Glauben und Musik hin.

Es ist für das vorliegende Buch kennzeichnend, dass ein beträchtlicher Teil der Aufsätze konkreten Gestalten gilt, die die Anliegen, denen der Verf. entsprechen möchte, repräsentieren. Viele der genannten Themen werden so bearbeitet, dass sie aus der Erinnerung an diese Menschen eine konkrete Färbung erhalten. Hier sind ihre Namen: die Theologen Johann Adam Möhler und Hermann Schell, der irische Mönch und Missionar Willibrord, Schwester M. Julitta, Bischof Josef Stangl, Kardinal Augustin Bea, die Komponisten Valentin Rathgeber und Joseph Martin Kraus und schließlich Wolfgang Amadeus Mozart. Ihnen allen ist jeweils ein ganzer Beitrag gewidmet. Man erfährt in ihnen viel über ihr Leben und vor allem über ihre Bedeutung in der Welt des Glaubens und der Kirche. Alle diese Texte sind meisterhafte Porträts. Liest man diese Aufsätze, spürt man, dass der Verf. sie aus einem sehr persönlichen Bezug gestaltet hat.

Man könnte hier zu jedem der 25 Texte etwas Bestimmtes und Genaues sagen. Das würde den Rahmen einer Rezension jedoch sprengen. Stattdessen sei noch auf zwei Texte hingewiesen, die den Rez. in besonderer Weise berührt haben. Der erste dieser Texte trägt den Titel „Die geistliche Kommunion, eine Hilfe für viele“ (130–139). Hier zeigt Sch., dass es vielfältige Formen der Beziehung zu Gott, seiner Kirche und ihren Lebensweisen gibt, die jenseits der realen, kirchlich-leibhaftigen Vollzüge liegen. Sie wahr- und auch ernst zu nehmen, ist immer und auch heute von einer erheblichen pastoralen Bedeutung. Der zweite Text „Unsere Märtyrerkirche“ lenkt den Blick darauf, dass die christliche Kirche von Jesus Christus, dem gekreuzigten Kyrios, ausgehend in dieser Welt immer auch Kirche der Zeugen, die ihr Leben hingaben, war. Sch. erinnert an eine Reihe von Märtyrern, die ihr Leben im Sterben für und mit Christus vollendet und gerade darin der Kirche und der Welt einen unersetzlichen Dienst erwiesen haben: an Polycarp aus den frühen christlichen Zeiten, an Alfred Delp und Max Josef Metzger aus der Zeit des deutschen Nationalsozialismus, – um nur wenige Namen stellvertretend zu nennen.

Der vorliegende Bd. ist geradezu ein kostbares Geschenk, das der ehemalige Würzburger Bischof seinen Lesern gemacht hat.

W. LÖSER S.J.

WENZEL, KNUT, *HoboPilgrim*. Bob Dylans Reise durch die Nacht. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag 2011. 205 S., ISBN 978-3-7867-2876-4.

Kaum ein anderer Künstler hat die Entwicklung der Rockmusik so nachhaltig beeinflusst wie Bob Dylan (= D.). Das umfangreiche Werk D.s ist längst Teil der Weltkultur geworden und beschäftigt sowohl Literatur- als auch Musikwissenschaftler. Der Frankfurter Systematiker Knut Wenzel (= W.) legt in seiner Monographie eine theologisch-literarische Annäherung an die Gestalt und das Werk D.s in Form eines großen Essays vor. Orientierungspunkt für eine theologische Annäherung an D. ist für W. der „Hobo“, die Gestalt des heimatlosen Streuners und Vagabunden, der in der Zeit des späten 19. und frühen 20. Jhdts. in den USA auftauchte. Der Hobo ist in D.s Liedern auf einer Reise, die ihren Sinn und Grund erst noch finden muss (60f.): Er kann aus diesem

Grund gerade in einer spätmodernen Kultur als Pilger verstanden werden, als HoboPilgrim (20); er wird somit zu einer theologisch bedeutsamen Gestalt. Die Reise, auf der W.s Monographie den HoboPilgrim begleiten will, muss als Reise durch die Nacht verstanden werden: „So dominierend zieht sich das Motiv der Nacht durch das Werk [D.s; K. V.], dass es unter diesem Leitstern repräsentativ erschließbar wird“ (25). Ziel der Auseinandersetzung mit dem Werk D.s ist eine „fragmentarische Theologie des Pop“ (35), die D.s Lieder als ein „bedeutungsempfindliches Gewebe“ (ebd.) verstehbar machen kann und sich selbst als empfänglich für Bedeutung und Sinn erweist.

Die musikalischen Wurzeln D.s liegen in der Tradition der amerikanischen Folk-Musik. Der Folk-Song, so zeigt W. auf, hat für D. eine religiöse Bedeutung: Er wird zum Medium, mittels dessen die Totalität der Wirklichkeit gelesen und gedeutet werden kann (63f.). Die Folk-Musik lässt sich gerade hinsichtlich ihrer genuin religiösen Wurzeln als Form der Säkularisierung und Subjektivierung des Religiösen verstehen, die nicht einfachhin „glaubenslos“ ist: In der Folk-Musik wird das Religiöse vielmehr zugänglich durch die Ausdrucksgestalt, die ihm seine Akteure in ihren Liedern und Texten geben. Religiöse Deutung von Wirklichkeit muss sich somit aber auf die subjektive Erfahrung von Menschen einlassen: „Säkularität entsteht nicht zwingend auf Kosten von Religiosität. Aber: Die religiöse Deutung versteht sich nicht mehr von selbst. Zu befragen sind Menschen in ihrer Subjektivität“ (74).

Ausgehend von dieser Verhältnisbestimmung von Folk-Musik und Religion können D.s Lieder als Ausdruck einer Deutung der Wirklichkeit in ihrer Totalität und somit als bedeutungsempfindliche Gebilde für die Wirklichkeit des Religiösen betrachtet werden. W. interpretiert umsichtig Lieder aus den unterschiedlichen Phasen des künstlerischen Schaffens D.s, wobei immer wieder das von der Kritik viel gelobte Spätwerk D.s ins Blickfeld gerückt wird (insbesondere die Alben „Time out of Mind“ und „Modern Times“). Überzeugend versteht es W., die Lieder D.s auf theologische Themen und Fragestellungen hin transparent zu machen: Schöpfungstheologie und Theodizeefrage (etwa: 44–47), Gnadentheologie und Gabeldiskurs (79–81; 86–93), christliche Spiritualität und Mystik (128f.; 137–141) und schließlich Theologie des Todes und Eschatologie (163f.; 193–199) sind in diesem Zusammenhang zu nennen. – Lässt sich ein durchgängiges theologisch bedeutsames „Leitmotiv“ in D.s Werk ausmachen? Meines Erachtens lässt W.s Monographie erkennen: In D.s Liedern vollzieht sich eine Reise durch die Nacht menschlicher Verlorenheit, Vergeblichkeit und Erlösungsbedürftigkeit. Wenn in dieser Nacht eine Form von Bedeutungsfülle, ein Absolutes beziehungsweise Gott beansprucht werden darf, dann nur auf dem Weg durch eine „grundlose“ Verlorenheit und ein „grundloses“ Leiden hindurch. Umgekehrt gilt: Leiden und Verlorenheit sind nicht in sich absolut, sondern nur als Schatten „jener Liebe, die fehlt“ (183). Das Heil, das D.s Lieder oftmals nur als Abwesendes beschwören, muss um des Diesseits willen in diesem erwartet werden; es ist jedoch in keiner Weise aus ihm ableitbar, es ist grundlos und somit Gnade.

W.s Essay legt oftmals in einer eindringlich poetischen Sprache dar, wie religiöse Themen und Bedeutungsfelder in der Ausdrucksgestalt der säkularen Kunstform der Rock- und Popmusik bedeutsam sind und Bedeutung schaffen. Es wäre wünschenswert, dass diese Monographie sowohl auf Seiten der Hörschaft D.s als auch auf Seiten der Theologie Beachtung fände.

K. VECHTEL S.J.

FRANKE, WILLIAM, *Dichtung und Apokalypse*. Theologische Erschließungen der dichterischen Sprache [Poetry and Apocalypse <deutsch>]. Aus dem Amerikanischen übersetzt von *Ursula Liebing* und *Michael Sonntag* (Salzburger theologische Studien; Band 39 / Interkulturell; 6). Innsbruck: Tyrolia 2011. 216 S., ISBN 978-3-7022-3050-0.

Es gibt eine Szene in Becketts *Warten auf Godot*, in der eine der Gestalten den Einbruch der Apokalypse inmitten am helllichten Tage, „sagen wir: 10 Uhr morgens“, simuliert: wie der Himmel immer blasser und blasser wird; und wie „hinter diesem Schleier süßen Friedens“ die Nacht herangaloppiert und uns überfällt, und zwar „in dem Augenblick, wo wir am wenigsten darauf gefasst sind“. So gehe es eben zu auf dieser verfluchten Erde. – Es folgen einschlägige Kommentare wie: „Sobald man Bescheid weiß.“ – „Kann

man sich gedulden.“ – „Weiß man, woran man sich zu halten hat.“ – „Kein Grund mehr zur Unruhe.“ – „Man braucht nur zu warten.“ – „Wir haben's bald raus.“ – Als schließlich der Simulant mit der Frage herauskommt: „Wie fanden Sie mich?“ – da scheint das Spiel gelaufen, so dass am Ende lediglich der Applaus fehlt. Also ist auch die Apokalypse nur mehr eine von vielen menschlichen Selbstinszenierungen, über die der aufgeklärte Zeitgenosse nur müde lächeln kann.

Der amerikanische Komparatist und Religionswissenschaftler William Franke (= F.) hat nun ein Buch, auch in deutscher Übersetzung, über *Dichtung und Apokalypse* vorgelegt, das gegen den Strom anschwimmt; d. h. gegen jene besserwisserische und anscheinend aufgeklärte „Lösung“ des Problems, die zur Ausgrenzung der Ansätze führt, die es ernst nehmen. In Wirklichkeit setze sie „einen rationalen, pragmatischen, relativistischen Ansatz als Norm für alle. Und in dieser Hinsicht läuft sie Gefahr, die willkürliche und dogmatische Methode der absolutistischen religiösen Überzeugung nicht zu überwinden, sondern lediglich zu einer ihrer weiteren Äußerungen und Anwendungen zu werden, zum Aufzwingen der eigenen Apokalypse, wie liberal und aufgeklärt und philosophisch diese auch sein mag.“ Nun schlägt F. nicht etwa den Weg einer *theologischen* Lösung der Frage ein, die ihm des Dogmatismus verdächtig ist, sondern sucht den methodischen Relativismus seiner Kollegen, gewissermaßen durch Hegels List der Vernunft, zu unterlaufen: „Zu lernen, die eigene Position oder Überzeugung wirklich zu relativieren – sie nicht allen aufzuerlegen, als sei sie eine letztgültige Wahrheit, ‚apokalyptisch‘ offenbart –, erfordert noch etwas anderes als den Verzicht auf Behauptungen einer bestimmten, allzu extremen und letztgültigen Art, die das Dekorum rational-selbstbewusster und selbstironischer Reflexion beleidigen. Es umfasst die beängstigende Erfahrung, in der Tat der Gnade anderer ausgeliefert zu sein. Das ist letztendlich, worum es im apokalyptischen Denken geht und was mit der Zurückweisung apokalyptischer Ausdrucksweisen abgelehnt wird.“ Aus der Erfahrung solcher „Gnade“ ergibt sich für F. folgende methodische Konsequenz: eine Art Zweifrontenkrieg („Das bedeutet Krieg ...“), und zwar sowohl gegen einen gnadenlosen Relativismus, der einem möglichen Konsens im Wege steht, als auch gegen eine anscheinend naive theologische Auffassung der Apokalypse. „Wir müssen hinter die unmittelbaren und aggressiven Bilder und zu den Quellen zurückgehen, zu den biblischen zunächst und dann zu den literarischen – der quasi-religiösen Tradition der prophetischen Dichtung –, um die Strömung des Apokalyptischen als ein beständiges Moment zu erkennen und, so behaupte ich, als unentbehrliche Triebkraft für den Dialog, aus dem die westliche Kulturtradition unverwechselbar besteht.“

Ausgehend von den apokalyptischen Genres in der biblischen Überlieferung und literarischen Apokalypsen entwirft F. eine apokalyptische Theologie des Dialogs und beschreibt die „Fähigkeiten des Negativen im Einsatz für den Frieden“. Anschließend folgt ein Kap. über sprachliche Wiederholung als theologische Offenbarung in der christlichen epischen Tradition von Dante bis Joyce, dem sich ein weiteres anschließt über „typologische Wiedererschaffung und die theologische Berufung der Dichtkunst, oder: Wie *Finnegans Wake* als Kulmination christlicher Epik zu lesen ist“. Dann ein viertes Kap. „Über die Möglichkeit einer Poetik der Offenbarung heute: Von der apokalyptischen Theologie zur postmodernen Negativen Theologie“; schließlich ein Schlusswort zur „Post-Apokalypse“. Dabei lässt F. nicht allein die Theologie in Literatur aufgehen, möchte die Dichtung eines Blake oder Joyce als „eschatologisch“ ansehen, ja, sieht eine allumfassende Offenheit am Werk. „In dieser Offenheit für eine vollständige, uneingeschränkte Offenlegung von allem stimmen Vernunft und Offenbarung letztlich überein und kommen praktisch zur Koinzidenz. Völlige Offenheit für unbeschränkte Einsicht und Enthüllung ist das Ziel, das Vernunft und Offenbarung gleichermaßen anstreben.“

Nur übersieht F. dabei, dass Hegel im Namen dieser einen umfassenden Vernunft der Eschatologie den Garaus bereitet – so, wie auch Heideggers „letzter Gott“ eingestandenmaßen nichts mit dem christlichen Gott zu tun hat. Auch hat nicht Karl Barths Römerbrief-Kommentar den entscheidenden Impuls zur Wiederentdeckung der grundlegend apokalyptischen Ausrichtung der christlichen Offenbarung gegeben, sondern es waren die einschlägigen Arbeiten seines Kollegen Erik Peterson (1890–1960). Und so

frappierend sich die Querbezüge zwischen Literatur und Theologie auf den ersten Blick auch ausnehmen – es bleibt im Hinblick zumal auf eine eschatologische Deutung der Moderne, auf den von Walter Benjamin registrierten Einstand von Moderne und Apokalypse, dessen „Methodenanweisung“ zum Passagen-Werk festzuhalten: „Sich immer wieder klarmachen, wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit [...] eine ganz andere Methode verlangt als zu einem Text. Im einen Fall ist Theologie, im andern Philologie die Grundwissenschaft.“ Wird dieser Unterschied verkannt, so findet der Interpret nicht über das Spinnwebgewebe des postmodernen Kontextualismus hinaus. Die eigentliche Wirklichkeit, in der sich das Geschehen von Schöpfung, Erlösung und Vollendung abspielt, also der Gegenstand der *Theologie*, bleibt außen vor, mögen ihr auch alle Türen des poetologischen Diskurses offenstehen.

Nicht zuletzt von dieser Wirklichkeit unseres Zeitalters, von der unverkennbar apokalyptischen Wirklichkeit des 20. Jhdts. aus, ist etwa das Werk Franz Kafkas zu verstehen, das an entscheidender Stelle – so in den Endpassagen des Schloss-Fragments – dem Geschehen vorgreift, das nur wenige Jahre später die Wirklichkeit bestimmen sollte. Und ist Karl Kraus' polemisch-satirisches Buch *Untergang der Welt durch schwarze Magie* auch erst im Herbst 1922 erschienen, so weist der erste Aufsatz darin „Apokalypse (Offener Brief an das Publikum)“ vom Oktober 1908 nicht nur auf die darauf folgenden Jahre des Ersten Weltkriegs, sondern beschreibt ein Epochenbild; abgesehen von einigen zeitspezifischen Aussagen könnte er im Jahre 2008 geschrieben worden sein.

Genau hierin aber liegt der Zusammenhang von Moderne und Apokalypse, von geschichtlicher Wirklichkeit und theologischer Deutung, wohingegen ein Joyce, ja selbst Beckett selten über den Bereich der literarischen Fiktion hinausfinden. Daher die Frage von dessen Pozzo nach seinem apokalyptischen Auftritt an sein kleines Publikum: „Wie fanden Sie mich?“ Dagegen dürften uns am Jüngsten Tag ganz andere Fragen gestellt werden – Fragen, die längst durch die Geschichte beantwortet sind, und zwar einer Geschichte, die *wir* verantwortet und in unserer Vernunft und Freiheit zu verantworten haben.

K. ANGLER

HÖFFNER, MICHAEL, *Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; Band 47). Würzburg: Echter 2009. 338 S., ISBN 978-3-429-03090-2.

Bei dieser Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer Dissertation, mit der der Verf. (= H.) im März 2007 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom promoviert wurde. Moderator war Prof. Dr. Elmar Salmann OSB, Zweitgutachter Prof. Dr. Anton Witwer SJ. Der Verf. ist selbst in der Priesterausbildung tätig als Spiritual am Bischöflichen Priesterseminar Borromaeum in Münster. So konnten sich seine Aufgaben in der Priesterausbildung und das Thema der Dissertation immer wieder wechselseitig befruchten. Während es im Allgemeinen vorwiegend in den praktischen Fächern (Moral, Pastoraltheologie, Spiritualität) behandelt wird, will H. das Thema hier in einer theologisch-systematischen Weise reflektieren.

Die Arbeit gliedert sich in drei große Teile. Im ersten Teil (Provocatio – Ruf und Freiheit im Widerstreit) geschieht eine Auseinandersetzung mit dem modernen Freiheitsverständnis (etwa in der „Philosophie der Lebenskunst“), das den Gedanken einer Berufung durch Gott als „Bemächtigung“, „Überfremdung“, „Heteronomie“, „extrinseztisch“ ablehnt. In diesem Teil setzt sich der Verf. ab von einem extrinseztischen und heteronomen Berufungsbegriff, wie er anscheinend auch bei von Balthasar vorkommt, und zeigt, dass Theonomie nicht Heteronomie besagt, sondern Autonomie begründet. Dazu versucht H., die verschiedenen Berufungsgeschichten im AT und NT genauer zu analysieren, wobei er vor allem auf die theologische und nicht primär biographisch-historische Absicht der biblischen Autoren beziehungsweise Redaktoren hinweist.

Der zweite Teil (Evocatio – Ruf und Freiheit in wechselseitiger Förderung) versucht, phänomenologisch dem Prozess der Entfaltung einer Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit nachzugehen. Wie ist ein von Gott konkret Gesolltes in seiner Natur und seiner Kundgabe zu denken, das den Menschen weder seiner selbst

entfremdet noch seine Freiheit als Selbstverfügung beschneidet? Jede Berufung ist eine „*vocatio mediata*“. Besondere Bedeutung kommt der Begegnung mit Christus im Wort der Heiligen Schrift und in der lebendigen Tradition der Kirche in Gestalt lebendiger Vorbilder zu. Die bloße Nachahmung muss aber notwendig überschritten werden in die Nachfolge. Dabei ist das Gebet der privilegierte Raum der Klärung einer Berufung.

Im dritten Teil (*Advocatio* – Berufene Freiheit in ihrem Fürsein) wird erörtert, inwiefern Erwählung und Berufung auf den Dienst für andere ausgerichtet sind. Dabei werden die Themen Stellvertretung, Zeugnis und Evangelische Räte behandelt.

Zum Ausklang wird der Gang dieser Arbeit exemplarisch veranschaulicht an der Berufungsgeschichte Romano Guardinis.

Der Verf. hat das Thema, das in der theologischen Literatur eher selten reflektiert wurde, in einen weiten Horizont hineingestellt. Dabei wird das Gespräch mit der modernen Philosophie und katholischen Positionen, aber auch mit protestantischen Autoren geführt. Zugleich bleiben seine Ausführungen in der Mitte der Theologie verankert. Wer tiefer verstehen möchte, was Berufung besagt, vor allem auch, wer mit der Ausbildung von Priestern und Ordensleuten betraut ist, kann in dieser Arbeit Anregungen und tiefere Einsichten finden.

Erschwert wird die Lektüre allerdings dadurch, dass die Arbeit etwas weitschweifig und wortreich ist. Die Sprache ist zum Teil etwas schwierig und an heideggerische Terminologie angelehnt, was das Verständnis nicht für jeden Leser erleichtert. Theologisch kann man fragen, ob das Wirken des Heiligen Geistes und die Charismen bei der Analyse der Berufung eine hinreichende Berücksichtigung gefunden haben. Auch werden bei der Berufung zum Dienst für andere etwas einseitig die kirchlichen Berufe behandelt. Schließlich ist bei der Umschrift der griechischen Zitate wohl ein Missgeschick passiert, das durch ein Beiblatt (allerdings nicht ganz vollständig) korrigiert wurde. G. SWITEK S.J.

4. Praktische Theologie

ESCHBACH, MARIA, „*Hymnen an die Kirche*“ der Gertrud von le Fort. Würzburg: Echter 2011. 191 S., ISBN 978-3-429-03410-8.

1924 brachte Gertrud von le Fort ihr Buch „*Hymnen an die Kirche*“ zum ersten Mal heraus. 1929 folgte eine zweite Auflage, die sie gegenüber der ersten geringfügig erweitert hatte. Diese Hymnen waren in wahrhaft widrigen Zeiten Gegenstand des Interpretierens und Analysierens der Autorin (= E.). Es waren die Kriegsjahre, in denen sie an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien ihre Studien absolvierte und dann ihre Doktorarbeit schrieb. Sie war damals eine noch sehr junge Studentin. Soeben 21 Jahre alt geworden, reichte sie ihre Arbeit ein. Das Zeugnis, das ihr bescheinigte, dass sie ihre Dissertation mit dem Titel „*Hymnen an die Kirche*“ der Gertrud von le Fort“ abgefasst und die ergänzenden mündlichen Prüfungen abgelegt hatte, trägt das Datum vom 7. März 1945. Die Dissertation war bislang nicht als gedrucktes Buch greifbar. Angeregt durch den Bischof em. Paul-Werner Scheele aus Würzburg hat nun der Verlag Echter die Arbeit in gefälliger Form publiziert, ergänzt durch ein Geleitwort von P.-W. Scheele, welcher u. a. die bleibende Aktualität herausstreicht.

Die Verf.in hat ihre Darlegungen in drei Schritten entfaltet. In der „Einführung“ (15–41) erinnert sie an den Glaubens- und Denkweg Gertrud von le Forts. Sie war im protestantischen Glauben aufgewachsen und wusste sich vor allem dem theologischen und philosophischen Denken Ernst Troeltschs verbunden. Doch dann entdeckte sie die katholische Kirche und wandte sich ihr zu. Der Weg dahin war nicht einfach, aber was sich ihr dann erschloss, als sie katholisch geworden war, wurde von ihr als überaus bereichernd erkannt und erlebt. Die Lebensauffassungen, die Gertrud von le Fort hinter sich ließ, als sie in die weite und reiche Welt der katholischen Kirche eintrat, waren sowohl geistes- als auch kirchengeschichtlich durch Individualismus bestimmt gewesen. Durch die Wahl ihres Themas und in der Art, wie sie es bearbeitet hat, hat E. auch in mutiger Weise einen Gegenakzent zu der zerstörerischen Ideologie der damaligen Zeit gesetzt.

Der zweite Schritt ist überschrieben mit „Interpretation“ (42–124). In diesem Kap. geht E. allen von Gertrud von le Fort verfassten Hymnen nach. Sie hebt die jeweiligen Kernaussagen heraus und legt sie auf die in den überschwänglich dahinfließenden Bildern verborgenen Gehalte hin aus. Die Interpretationen werden als fortlaufende Textparaphrasierung vorgenommen. Zwei Linien zeigen sich dabei als kunstvoll ineinander verschlungen. Die eine lässt den inneren Weg der Dichterin auf die Kirche hin aufscheinen und zeichnet ihn in feinen Andeutungen nach. Die andere lässt die Themen hervortreten, die der Vision und Meditation der Gertrud von le Fort entstammten. Man wird die Interpretationen, die E. geschrieben hat, nur dann mit Gewinn lesen können, wenn man die jeweilige Hymne aufgeschlagen neben sich liegen hat und bis in die Bild- und Sprachdetails hinein gelesen und überprüfen kann.

Der dritte Schritt schließlich – „Untersuchung über die Form“ (125–191) – gilt der sprachlichen Analyse der Hymnen. Die Verf.in hat bei ihren genauen Untersuchungen viele rhythmische und stilistische Konstruktionselemente entdeckt, die die jeweils zur Sprache gebrachten poetischen und theologischen Motive auf der Ebene ihrer ästhetischen Darbietung stützen. Sie macht auf diese Weise die innere Ordnung erkennbar, die die Hymnen zu den sprachlichen Kunstwerken werden lässt, als die sie ungezählte Leser beeindruckt und bewegt haben.

Die Autorin der nun erstmals als gedrucktes Buch vorliegenden Dissertation zeigt Seite für Seite, dass sie sich der Dichterin innerlich verwandt und verbunden fühlt. So ist es zu erklären, dass ihre Arbeit sich weitgehend darauf beschränkt, zu den Hymnen hinzuführen und ihre ästhetische und zugleich theologische Lesung und Deutung zu befördern. E. bringt zur Sprache, was sich ihr bei ihrer aufmerksamen und eindringlichen Beschäftigung mit den Hymnen gezeigt hat. Auf eine Einordnung der von Gertrud von le Fort in den Hymnen dargebotenen theologischen Gedanken in den theologischen Diskurs hat sie weitgehend verzichtet. Nur hier und da wird eine Beziehung zu Werken anderer Autoren hergestellt.

Lässt man sich auf den Weg ein, auf den E. ihre Leser und Leserinnen mitnehmen möchte, so begegnet man in dem persönlichen und gedanklichen Zeugnis der Gertrud von le Fort einem Kirchenbild, das sich bereits in vielem mit der sakramentalen Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, das einige Jahrzehnte nach der Abfassung der Hymnen zusammengetreten ist, berührt. Die Dichterin, die 1971 im hohen Alter von 95 Jahren starb, wird nicht ohne Bewegung wahrgenommen haben, dass ihre frühen Auffassungen und Empfindungen in den konziliaren Dokumenten mancherlei späte Parallelen erfahren haben. Freilich sind diese Dokumente sprachlich nüchterner gehalten als die bisweilen extrem poetisch aufgeladenen „Hymnen an die Kirche“. W. LÖSER S.J.

GABRIEL, KARL (HG.), *Gesundheit – Ethik – Politik*. Sozialethik der Gesundheitsversorgung (Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften; Band. 47). Münster: Aschendorff 2006. 375 S., ISBN 3-402-00601-4.

Auf Initiative des Bundesministeriums für Bildung und Forschung wurde das Jahr 2011 zum Wissenschaftsjahr für Gesundheitsforschung ausgerufen. Ziel dieser politischen Aktion ist es, eine breite gesellschaftliche Debatte über die Ziele, Herausforderungen und Handlungsfelder anzustoßen, die im Kontext der Forschung über die Gesundheit beziehungsweise damit implizit auch die Krankheit des Menschen anzusiedeln sind. Zudem wurde das Jahr 2011 vom Bundesministerium für Gesundheit zum Jahr der Pflege erklärt, und es wurde eine politische Diskussion über die Finanzierung der Pflegeleistungen eröffnet. Der bereits fünf Jahre zuvor erschienene 47. Bd. des Jahrbuchs für christliche Sozialwissenschaften widmet sich den Facetten einer Sozialethik der Gesundheitsversorgung, vereint verschiedene und in der argumentativen Stoßrichtung durchaus gegensätzliche Beiträge, und er ist angesichts der zwei zuvor genannten politischen Initiativen sehr aktuell. Unter der Rubrik „Zugänge“ werden zuerst grundlegende philosophische beziehungsweise theologische Überlegungen zu den Begriffen Krankheit, Gesundheit und Heilung angestellt (*Dirk Lanzerath* [19–49] und *Ulrike Kostka* [51–76]), und es gibt mit Blick auf finanzielle und demografische Aspekte einen empirisch fundierten Aufriss zur zukünftigen Entwicklung des bundesdeutschen Ge-

sundheitssysteme (Rainer Müller [77–102]). Unter der Kategorie „Perspektiven“ werden an diese ersten Skizzen anschließend verschiedene begründungstheoretische Ansätze zur gesundheitlichen Versorgung dargelegt (Markus Zimmermann-Acklin [103–128], Katja Winkler [129–149] und Christian Spieß [151–176]). Diesen Überlegungen folgen drei Beiträge, die sich angesichts der Kostenorientierung im Gesundheitswesen mit dem ärztlichen Ethos auseinandersetzen (Weyma Lübke [177–192]) beziehungsweise aus einer ethischen Perspektive über die solidarische Ausgestaltung des Gesundheitswesens reflektieren (Thomas Bohrmann [193–213] und Monika Bobbert [215–239]). Sie sind unter den Begriff „Aspekte“ gestellt. Abschließend werden unter der Überschrift „Kontroversen“ sehr konkrete Erwägungen vorgenommen, die sich auf eine mögliche ethische Rechtfertigung der expliziten Rationierung von Gesundheitsleistungen beziehen (Peter Dabrock [241–261] und Joachim Wiemeyer [263–289]). Außerdem werden die verschiedenen, im politischen Diskurs kursierenden Finanzierungsmodelle des Gesundheitssystems auf der Basis empirischer Kennziffern einer ökonomischen und ethischen Kritik unterzogen (Andreas Gerber et al. [291–316] und Aloys Prinz [317–352]). Gerahmt wird der inhaltliche Schwerpunkt wie immer von einem Vorwort des Herausgebers Karl Gabriel (7–17) und verschiedenen Berichten beziehungsweise Mitteilungen aus dem Bereich der deutschsprachigen Sozialethik (353–373).

Auch wenn die Zuordnung der Beiträge zu den unterschiedlichen Kategorien (Zugänge, Perspektiven, Aspekte und Kontroversen) nicht immer überzeugt, so bietet der vorliegende Bd. dennoch eine sehr gute begründungstheoretische und empirisch fundierte Auseinandersetzung mit den Grundlinien einer Sozialethik der Gesundheitsversorgung. Insbesondere in den philosophischen Reflexionen zu den Kategorien Gesundheit und Krankheit, den theologischen Reflexionen und den ethischen Grundlagenüberlegungen (die aus der Perspektive des Capabilities approach beziehungsweise von einem intersubjektivitätstheoretischen Standpunkt her argumentieren) wird sehr schnell deutlich, dass eine Ethik der Gesundheitsversorgung in ihren Begründungsfiguren auf die Bedingungen des Menschseins beziehungsweise die *conditio humana* ausgreift. Insofern lässt sich wohl eine anthropologische Rückbesinnung der ethischen Reflexion beziehungsweise der ethischen Begründungsdiskurse konstatieren. Angesichts dieser anthropologischen Reflexionen wird die Erwartung geweckt, dass die kursierenden Anthropotechniken und ihr Einfluss auf die Gesundheitsversorgung beziehungsweise auf eine Ethik der Gesundheitsversorgung über verstreute Bemerkungen hinaus stärker reflektiert werden. Sehr deutlich wird aber, dass die konstruktiven Begründungsdiskurse einer solidarisch getragenen Gesundheitsversorgung unter dem Vorbehalt stehen, dass sich damit viele moralisch relevante Fragen nicht beantworten lassen, die sich bei der konkreten Ausgestaltung der Gesundheitsversorgung stellen. So stehen die philosophischen und „theologischen Grundsatzüberlegungen zwar im Hintergrund, helfen bei Einzelentscheidungen aber nur bedingt weiter“ (124). Mit Blick auf den spezifischen moralphilosophischen Standpunkt einer christlichen Ethik werden die „hermeneutischen Aufgaben“ hervorgehoben, „die im Rahmen gegenwärtiger theologischer Ethiken wichtig werden“ (111).

Solchen spezifischeren Problemen widmen sich dann die unter den Kategorien „Aspekte“ und „Kontroversen“ versammelten Beiträge des Jahrbuchs. Die Rationierung von Gesundheitsleistungen wirft mit Blick auf das ärztliche Ethos vielfältige Probleme auf, und es stellt sich die Frage, ob und wie eine solche Rationierung – beispielsweise eine Altersrationierung – gerechtfertigt werden kann. Mit Blick auf die unterstellte Kostensteigerung im Alter halten viele der Autoren fest, dass die Kosten der medizinischen Behandlung weniger durch das Alter eines Patienten, sondern vielmehr durch die Nähe zum Tod bestimmt werden (vgl. nur die Ausführungen in den Beiträgen von Müller und Dabrock). Einige Autoren machen klar, dass die Frage der Rationierung von Gesundheitsleistungen nicht nur von den Ausgaben abhängt, sondern dass diese auch mit der wirtschaftlichen Entwicklung von reifen Volkswirtschaften in Beziehung zu setzen ist (vgl. die Ausführungen von Müller und Wiemeyer). Insofern ist es nur folgerichtig, dass eine Ethik der Gesundheitsversorgung sich auch mit der Finanzierung des Gesundheitssystems zu beschäftigen hat, und dass dann die konkreten politi-

schen Vorschläge zu fokussieren sind. Hier plädiert die Autorengruppe um Andreas Gerber für eine Bürgerversicherung, während sich der Volkswirtschaftler Aloys Prinz auf der Grundlage von acht Bewertungskriterien implizit gegen eine solche Bürgerversicherung ausspricht. Unabhängig von der Entscheidung für eine Finanzierungsform der gesetzlichen Krankenversicherung geht es ihm im Wesentlichen darum zu zeigen, „dass es mittels Kriterien durchaus möglich ist, rational und informiert über die Finanzierung der gesetzlichen Krankenversicherung zu entscheiden“ (351–352).

Die verschiedenen Facetten der Beiträge und die unterschiedlichen Perspektiven, die eingenommen werden, können auch für die ethische Reflexion der sozialen Pflegeversicherung hervorragend herangezogen werden. Nach der Lektüre der unterschiedlichen Artikel stellt sich die Frage, warum die politischen Akteure mit Blick auf die Versorgung im Falle von Pflegebedürftigkeit eine weitere Sozialversicherung eingeführt haben, die letztlich mit ähnlichen Problemen zu kämpfen hat wie auch die gesetzliche Gesundheitsversicherung.

A. BOHMEYER

KORTE, ROLF-JÜRGEN/DRUDE, HARTWIG, *Führen von Sozialleistungsunternehmen*. Konfessionelle Sozialarbeit und unternehmerisches Handeln im Einklang. Berlin: Duncker & Humblot 2008. 293 S., ISBN 978-3-428-12712-2.

Der implizite Ausgangspunkt der Autoren Korte und Drude (= Verf.) ist das unterstellte Spannungsfeld zwischen einer konfessionell orientierten Sozialen Arbeit und unternehmerischem Handeln. Dieses Spannungsfeld wollen die Verf. in einer integrativen Zusammenschau – „einer Managementlehre für konfessionelle Sozialleistungsunternehmen“ (12) – aufheben, wobei sie ihre Veröffentlichung lediglich als einen ersten Diskussionsimpuls auf dem Weg zu einer solchen umfassenden Theorie verstehen. Im Wesentlichen geht es den Verf. darum, „die betriebswirtschaftlichen Kenntnisse über und die ethische Durchdringung von Sozialleistungsunternehmen zu verbessern“ (18). Anders formuliert: Es geht um die Verknüpfung von ethisch und theologisch reflektierten normativen Ansprüchen – mit denen die verschiedenen Einrichtungen und sozialen Dienste der Diakonie und Caritas konfrontiert sind – mit wirtschaftlichen „Gesetzmäßigkeiten“ beziehungsweise volks- und betriebswirtschaftlichen Erkenntnissen.

Die Arbeit ist in größere drei Teile beziehungsweise in sieben Abschnitte aufgeteilt. Im ersten Teil (17–73) werden die begrifflichen (Abschnitt 1) und theologisch-ethischen (Abschnitt 2) Grundlagen der Arbeit dargelegt. Im zweiten Teil werden „Lösungsansätze aus der Praxis“ (74–246) präsentiert, wobei die Verf. sich auf „Mitarbeiterführung und Personalmanagement“ (Abschnitt 3), „Marketing“ (Abschnitt 4) und „Controlling“ (Abschnitt 5) konzentrieren. Der abschließende dritte Teil (247–278) thematisiert die „Chancen und Risiken konfessioneller Sozialleistungsunternehmen in der Zukunft“, wobei sich die Autoren auf die „Rechts- und Kooperationsformen“ (Abschnitt 6) und in einer Schlussbetrachtung (Abschnitt 7) auf die „Zukunftsperspektiven“ konfessioneller Sozialleistungsunternehmen konzentrieren. Ein Literaturverzeichnis (279–289) und ein Sachregister (290–293) beschließen die Arbeit.

Angesichts der Debatte um die Ökonomisierung der Sozialen Arbeit muss daran erinnert werden, dass es sich beispielsweise beim Begriff der Effizienz um einen vormoralischen Begriff handelt. Dieser erhält erst ein moralisches Profil durch die Verbindung mit normativ gehaltvollen Gütern, wie sie zum Beispiel Sozialleistungen darstellen. Aus ethischer Perspektive ist ein effizienter Umgang mit den vorhandenen Ressourcen unter Knappheitsbedingungen ein Gebot der Gerechtigkeit. Die bedeutsame, moralisch relevante Frage ist weniger, ob die Sozialleistungsunternehmen durch effiziente Mittelverwendung Überschüsse erwirtschaften sollen (vgl. 22); vielmehr ist die moralisch relevante Frage zu stellen, wie sie diese Effizienzgewinne verwenden sollen. Angesichts der Verwendung des Begriffs des „Kunden“ lässt sich allerdings zeigen, dass die Verf. die Folgen der Umstellung der Sozialen Arbeit auf ökonomische Begriffe nicht vollständig erfassen. Wenn der nach Hilfe Suchende als „Kunde“ definiert wird (vgl. 57–59), dann sollen mit Hilfe dieses Begriffs ein zweifelsohne in der Sozialen Arbeit oftmals vorliegender Paternalismus überwunden und die Autonomie des Hilfesuchenden geachtet werden. „Wie der Vertrag, so stärkt auch der Kundenbegriff – gerade im Sozialleis-

tungsbereich, wo es zum Beispiel auch um Ausgrenzung und Armut gehen kann, – den biblisch gut begründeten Gedanken der Kundensouveränität als Ausdruck und Folge der Würde eines jeden Menschen“ (59). Auch wenn die Autonomie des Menschen tatsächlich als Fundamentalnorm einer Ethik sozialprofessionellen Handelns bestimmt werden kann, so lässt sich dieser moralisch gehaltvolle Begriff noch lange nicht in einen ökonomischen Begriffszusammenhang übertragen. Der Kunde wird wirtschaftswissenschaftlich als ein tatsächlicher oder potenzieller Nachfrager auf dem Markt definiert, und die Unternehmen haben sich als Anbieter an den Bedürfnissen des Kunden zu orientieren, wenn sie ihre Produkte absetzen und Gewinne erwirtschaften wollen. Sollte ein solcher begrifflicher Transfer auch im Kontext der Bereitstellung sozialer Hilfestellungen vorgenommen werden, dann erfährt das Verhältnis von sozialprofessionell Handelnden und den Klienten einen grundlegenden Wandel. Denn der Verkäufer ist zwar um die Qualität seiner Ware beziehungsweise Leistungserbringung besorgt, dann aber endet seine Verantwortung gegenüber seinem Kunden beziehungsweise Geschäftspartner. Doch soziale Hilfeleistungen werden in der Regel in prekären Lebenssituationen zur Verfügung gestellt, in denen die Autonomie des Klienten gefährdet oder faktisch eingeschränkt ist. In solchen Fällen von einer Kundensouveränität zu sprechen, erscheint zynisch, was nicht bedeutet, dass nicht die Autonomie des Klienten, also sein artikulierter oder mutmaßlich unterstellter Wille, geachtet werden muss. Auch der im öffentlichen Diskurs oftmals vorgenommene semantische Wechsel vom „Gut“ zur „Ware“ sozialer Hilfestellung wird der normativen Eigenlogik dieses Begriffs nicht gerecht. Soziale Hilfestellungen werden nicht zum Zweck der Überschusserzielung und Gewinnmaximierung „produziert“; vielmehr sollen sie die Grundbedürfnisse des menschlichen Lebens sichern. Die „International Federation of Social Workers (IFSW)“ definiert Soziale Arbeit beziehungsweise sozialprofessionelles Handeln als einen Beruf, der die Menschen dazu befähigen soll, ihr eigenes Leben in freier Entscheidung besser zu gestalten, und der sich an den Menschenrechten und der sozialen Gerechtigkeit orientiert. Auch in dieser Definition wird wie bei den Verf. verschwiegen, dass die Bereitstellung sozialer Hilfestellungen sich eben nicht ausschließlich an den artikulierten Bedürfnissen oder der Nachfrage der Klienten beziehungsweise Kunden orientiert, sondern dass die Soziale Arbeit zumindest sekundär staatlich beziehungsweise gesellschaftlich beauftragt (und [re-]finanziert) ist. Dieses Spannungsfeld der unterschiedlichen Mandate und die damit einhergehenden Widersprüchlichkeiten sozialprofessionellen Handelns kommen im Rahmen der Ausführungen der Verf. nur in der Schlussbetrachtung kurz zur Sprache (vgl. 273–274).

Angesichts dieser Schlussbetrachtung der Verf. ist Folgendes zu bemerken: Erstens hätte hier nochmals die Zukunft der konfessionellen Sozialleistungsunternehmen angesichts der fortschreitenden gesellschaftlichen Säkularisierung diskutiert und zweitens hätte dann im Rahmen dieser Diskussion nochmals die Figuren der „Dienstgemeinschaft“ beziehungsweise des „Dritten Weges“ kritisch beleuchtet werden können. Die fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft und die damit einhergehende Entkirchlichung und Entkonfessionalisierung hat auch in einer „postsäkularen Gesellschaft“ (Jürgen Habermas) Folgen für die Ausgestaltung konfessioneller Sozialleistungsunternehmen. Diese können sich nämlich zumindest nicht mehr darauf verlassen, dass ihre theologisch-ethischen Grundlagen von den säkularisierten Zeitgenossen fraglos geteilt werden. Diese Annahme hat dann aber weitreichende Folgen für die Mitarbeiterführung und das Personalmanagement, die bei den Verf. nicht einmal angedeutet werden.

Zum Abschluss noch einige Bemerkungen zum Geleitwort der Publikation, das der Rechtswissenschaftler Karl Albrecht Schachtschneider für die Autoren verfasst hat. Der hier angeschlagene kulturpessimistische Ton und die Romantisierung der Familie als Ort gemeinschaftlicher Solidarität sind irritierend, insbesondere angesichts der folgenden nüchternen Darstellung der Autoren. Auch verwundert insbesondere nach der Lektüre des Buches die Einschätzung Schachtschneiders, dass Verf. angeblich „eine Lehre der konfessionellen Sozialarbeit als unternehmerischen Handeln“ (7) beziehungsweise eine „christliche Unternehmenslehre“ vorstellen und dass ihre Arbeit „ein Meilenstein ebenso christlicher wie aufklärerischer Unternehmenslehre, ein von Liebe getragenes Grundlagenwerk für ein Leben der Menschen in den Unternehmen und

durch die Unternehmen in Liebe“ (10) sei. An einem solchen Anspruch werden sich sicherlich die wenigsten wissenschaftlichen Reflexionen angesichts der Fehlbarkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse messen lassen wollen und außerdem ignoriert diese pa-thetisch verfasste Eloge die durchaus rege Auseinandersetzung im Themenfeld wer-teorientierter Unternehmensführung. Auch ist aus ethischer Perspektive verwunderlich, dass hier der kategorische Imperativ Immanuel Kants ohne weitere argumentative Er-läuterung mit dem christlichen Liebesprinzip beziehungsweise der Nächstenliebe gleichgesetzt wird. Und nicht zuletzt wird bereits in dem Geleitwort von Schacht-schneider deutlich, dass die Verf. ein sehr vereinfachendes Plädoyer für die begriffliche Übertragung des „Kunden“ in die Soziale Arbeit halten werden. A. BOHMEYER

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

- ALBRECHT, JOHANNES-FRIEDRICH, Person und Freiheit. Luthers Sicht der Dynamik und Struktur des Personseins und ihre Bedeutung für die Gegenwart (Forum Systematik; Band 41). Stuttgart: Kohlhammer 2010. 181 S., ISBN 978-3-17-021574-5.
- BÄR, MARTINA, Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau (Erfurter Theologische Studien; Band 101). Würzburg: Echter 2011. XXVIII/370 S., ISBN 978-3-429-03371-2.
- BEURLE, KLAUS, Der Mensch des Herzens. Eine theologische Deutung von Gedichten des bengalischen Mystikers Lalon Shah. Sankt Ottilien: EOS 2011. XLI/425 S., ISBN 978-3-8306-7471-9.
- BLUMENBERG, HANS, Description de l'homme (Beschreibung des Menschen <franz.>) (Passages). Paris: Les Éditions du Cerf 2011. 830 S., ISBN 978-2-204-09509-9.
- CLARK, KELLY JAMES/VANARRAGON, RAYMOND R. (EDS.), Evidence and Religious Belief. Oxford: Oxford University Press 2011. VIII/214 S., ISBN 978-0-19-960371-8.
- FAIVRE, ALEXANDRE, Chrétiens et Églises des identités en constructeur. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien (Histoire). Paris: Les Éditions du Cerf 2011. 605 S., ISBN 978-2-204-09387-3.
- FLEISCHACKER, SAMUEL, Divine Teaching and the Way of the World. A Defense of Revealed Religion. Oxford: Oxford University Press 2011. X/559 S., ISBN 978-0-19-921736-6.
- GILICH, BENEDIKT, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (ReligionsKulturen; Band 8). Stuttgart: Kohlhammer 2011. 445 S., ISBN 978-3-17-021496-5
- GORCZYCA, JAKUB, Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica (philosophia; 3). Roma: Gregorian and Biblical Press 2011. 270 S., ISBN 978-88-7839-194-9.
- GROTEN, MANFRED, Albertus Magnus und der große Schied (Köln 1258) – Aristotelische Politik im Praxistest (Lectio Albertina; 12). Münster: Aschendorff 2011. 79 S., ISBN 978-3-402-11193-2.
- HELLMEIER, PAUL DOMINIKUS, Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge; Band 75). Münster: Aschendorff 2011. 362 S., ISBN 978-3-402-10285-5.
- KAINZ, HOWARD P., The Existence of God and the Faith-Instinct. Selinsgrove: Susquehanna University Press 2010. 152 S., ISBN 978-1-57591-143-4.
- KIESSLING, SIMON, Abendländisches Mönchtum und moderne Erlösungsdynamik. Wege der Weltabkehr und Weltüberwindung (Forum Religion & Sozialkultur; Band 27). Paderborn [u. a.] LIT 2011. 132 S., ISBN 978-3-643-11050-3.
- LACOSTE, JEAN-YVES, Être en Danger (Passages). Paris: Les Éditions du Cerf 2011. 374 S., ISBN 978-2-204-09421-4.

- MAIER, ALEXANDER, *Bildung im Drama. Nikolai Grundtvigs Praktische Theologie – wegweisend für eine solidarische Gestaltung von Kirche und Gesellschaft (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge; Band 82)*. Würzburg: Echter 2011. 365 S., ISBN 978-3-429-03362-0.
- MÜLLER, TOBIAS / WATZKA, HEINRICH (HGG.), *Ein Universum voller ‚Geiststaub‘? Der Panpsychismus in der aktuellen Geist-Gehirn-Debatte*. Paderborn: mentis 2011. 360 S., ISBN 978-3-89785-747-6.
- NIKOLAUS VON KUES, *De non aliud / Nichts anderes*. Herausgegeben von KLAUS REINHARD, JORGE M. MACHETTA und HARALD SCHWAETZER (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Reihe A; Band 1). Münster: Aschendorff 2011. 334 S., ISBN 978-3-402-15986-6.
- O'COLLINS S. J., GERALD, *Rethinking Fundamental Theology. Toward an New Fundamental Theology*. Oxford: Oxford University Press 2011. XIII/365 S., ISBN 978-0-19-960556-9.
- O'LEARY, JOSEPH S., *Christianisme et Philosophie chez Origène (Philosophie et Théologie)*. Paris: Les Éditions du Cerf 2011. 248 S., ISBN 978-2-204-09633-1.
- OHLY, LUKAS, *Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung*. Stuttgart: Kohlhammer 2011. 206 S., ISBN 978-3-17-021729-4.
- PASQUALE, GIANLUIGI, *Jean Daniélou (Novecento Teologico; 25)*. Brescia: Morcelliana 2011. 158 S., ISBN 978-88-372-2492-9.
- PRZYWARA, ERICH, *Leçons sur Dieu. Paroles et figures d'éternité. Introduction, traduction et annotation de Philibert Secretan (Philosophie & Théologie)*. Paris: Les Éditions du Cerf 2011. 192 S., ISBN 978-2-204-09332-3.
- REHFUS, WULFF D. (HG.), *Online-Wörterbuch Philosophie*. Vandenhoeck & Ruprecht/UTB: <http://www.philosophie-woerterbuch.de>.
- SCHMIDT, ANDREAS, *Jesus der Freund (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; Band 48)*. Würzburg: Echter 2011. IX/323 S., ISBN 978-3-429-03375-0.
- SCHUMACHER, LYDIA, *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge (Challenges in Contemporary Theology)*. Malden/MA [u. a.]: Wiley-Blackwell 2011. XIII/250 S., ISBN 978-0-4706-5742-3.
- SCHWAETZER, HARALD / VANNIER, MARIE-ANNE, *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Reihe B; Band 2)*. Münster: Aschendorff 2011. 156 S., ISBN 978-3-402-15987-3.
- THÖRNER, KATJA, *William James' Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; Band 29)*. Stuttgart: Kohlhammer 2011. 239 S., ISBN 978-3-17-021718-8.
- TISCHLER, MATTHIAS M. / FIDORA, ALEXANDER (HGG.), *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter (Erudiri Sapientia; Band VII)*. Münster: Aschendorff 2011. 789 S., ISBN 978-3-402-10427-9.
- TRIGANO, SHMUEL, *Philosophy of the Law. The Political in the Torah*. Jerusalem/New York: Shalem Press 2011. IX/555 S., ISBN 978-965-7052-71-6.
- TÜCK, JAN-HEINER (HG.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag AG 2011. 280 S., ISBN 978-3-7867-2896-2*.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE
UND *Vierteljahresschrift*
PHILOSOPHIE

86. Jahrgang · 2011

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.

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Johannes Arnold (ab Heft 3/2011), Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz,
Frankfurt am Main;

Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München (bis einschließlich
Heft 2/2011), Josef Schmidt S. J., München (ab Heft 3/2011)

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

INTERNET:

www.theologie-und-philosophie.de

Inhalt des 86. Jahrgangs

Abhandlungen

BRAULIK, GEORG OSB, Die „Glaubensgerechtigkeit“ im Buch Deuteronomium. Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln der paulinischen Rechtfertigungslehre	481
COLLI, ANDREA, <i>Intellectus agens als abditum mentis</i> . Die Rezeption Augustins in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg	360
DEIBL, HELMUT JAKOB OSB, Der Entzug heiliger Namen	523
FRITZEN, WOLFGANG, Die Bibel im posttraditionalen Parlament der Geschichte	503
HERZBERG, STEPHAN, Theoretische Lebensform und Natur des Menschen bei Aristoteles	1
IRLENBORN, BERND, Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung	161
KIESEL, DAGMAR, Wille und Personalität. Zum Konzept personaler Identität bei Augustin (Conf. VIII) und Harry G. Frankfurt	372
KOCH, TRAUOGOTT, Die Naturwissenschaft, die Lebenswelt und das Wunder des Lebens	201
KÖRNER, BERNHARD, Der wirkliche Jesus, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne. Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes	95
OLIG, HANS-LUDWIG S. J., Quo vadis Metaphysik?	321
ROESNER, MARTINA, Ursprung – Hervorgang – Innestehen. Trinitarische Grundstrukturen eines nachmetaphysischen Selbstseins im Ausgang von Meister Eckhart, Hegel und Heidegger	551
SIEBEN, HERMANN-JOSEF S. J., <i>Velut oraculum a deo profectum</i> . Erasmus von Rotterdam über das ökumenische Konzil	38
SPLETT, JÖRG, Erscheinung: Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Bild-Gedanken	342
TÜCK, JAN-HEINER, „Bei Gott gibt es keine Gewalt“. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt	222
WENZEL, KNUT, Theologische Implikationen säkularer Philosophie? Vom „Kampf um Anerkennung“ zur Anerkennung unbedingten Anerkanntseins	182
WIELANDT, ROTRAUD, Islam – die vernünftigere Religion? Vorstellungen heutiger Muslime vom Verhältnis ihres Glaubens zur Rationalität	73
WITSCHEN, DIETER, Typologien von Tugenden. Ein Überblick	18

Beiträge

KUNZ, ERHARD S. J., Christlicher Glaube – Einheit im Gegensatz. Ein Durchgang durch Simon L. Franks Werk „Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen“	404
LÖSER, WERNER S. J., Gestalt und Botschaft Jesu. Einige Beobachtungen zum zweiten Teil des Werkes Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“	254
RAFFELT, ALBERT, Eine Ehrenrettung für die Port Royal-Ausgabe der <i>Pensées</i> von Blaise Pascal	414
RICKEN, FRIEDO S. J., Menschenwürde und Recht auf Leben	574
WIERTZ, OLIVER J., Der Eigene und der Wahre Gott	113

Buchbesprechungen	121	265	421	578
Eingesandte Bücher			319	633

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Bücher

- Aïssani, D. 128
 Akasoy, A. A. 126
 Allen, J. 125
 Altgeld, W. 452
 Anselmus [Episcopus]
 ›Havelbergen-
 sis‹ 290
 Ayres, L. 423
- Backmann, M.**
 (Hg.) 598
 Badea, A. 605
 Baldacchini, L. 126
 Balle, M. 466
 Balot, R. K. 122
 Baltussen, H. 425
 Barbour, J. G. 266
 Barth, K. 152
 Bartor, A. 604
 Becker-Huberti, M.
 (Hg.) 317
 Beestermöller, G. 146
 Benedictus ›Papa, XVI.‹
 [J. Ratzinger] 300
 Bergman, J. 424
 Bériou, N. 289
 Bernard, A. 423
 Berndt, R. 288, 289
 Berndt, R. (Hg.) 288
 Bertrand-Pfaff,
 D. 475
 Berveling, G. 603
 Betegh, G. 421
 Bett, R. 124
 Bett, R. (Hg.) 123
 Beyer, F.-H. 605
 Bickford, S. 121
 Bidese, E. (Hg.) 125
 Bischof, P. 475
 Blank, D. 424
 Blondel, M. 438
 Bobbert, M. 630
 Böttgheimer, C. 615
 Bohl, C. 448
 Bohnet, J.-M.
 (Hg.) 152
 Bohrmann, T. 630
 Bormann, F.-J. 147,
 472
 Boute, B. 605
 Bradshaw, D. 425
 Brandmüller, W. 305
 Brandt, R. 581
 Brechenmacher,
 T. 453
 Breitenstein, M. 288
 Brieskorn, N. 465
 Brown, E. 123
 Brüntrup, G. 590
 Burkart, L. 142
 Busemann, J. D. 605
 Bux, N. 464
- Catapano, G.** 424
 Chimento, F. 128
- Chittilapilly, C.
 (Hg.) 145
 Ciccarelle, D. 127
 Conermann, S. 276
 Cooke, M. 588
 Cooper, S. A. 424
 Corcoran, K. 592
 Cristellon, C. 605
 Cross, R. 468
- D’Ancona, C.** 426
 Dabrock, P. 630
 Dahan, G. 289
 Dahlke, B. 297
 Danz, C. 588
 David von Augs-
 burg 448
 Davis, S. T. 467, 590
 De la Cruz Palma,
 Ó. 126, 128
 De Visscher, E. 289
 Demel, S. 155
 Demmer, K. 147
 Díaz Marcella, F. J.
 126
 Digeser, E. DePalma
 421, 423, 424
 Dillon, J. 423
 Dinkels, V. 605
 Dinkova-Bruun,
 G. 289
 Domínguez Reboiras,
 F. 127, 128
 Drude, H. 631
- Ebeling, K.** 276, 277
Ebeling, K. (Hg.) 276
 Edwards, M. 422
 Egger, C. 290
 Ehlen, P. 137, 268
 Ehlers, J. 288
 Enders, M. 126, 583
 Erasmus von Rotter-
 dam 603
 Ernst, S. 449
 Eschbach, M. 628
 Esterbauer, R. 588
 Evangelisti, P. 127
- Fabritz, P.** 315
Federici Vescovini,
 G. 126
 Feke, J. 422
 Fenner, D. 439
 Ferrero Hernández,
 C. 128
 Fidora, A. 127, 128
 Fidora, A. (Hg.) 125
 Fiedler, M. 318
 Fiorentino, F. 127
 Fischer, E. D. 269
 Fischer, H. 454
 Flasch, K. 602
 Floridi, L. 125
 Fodale, S. 127
- Förster, E. 578
 Fowler, R. 422
 Frank, J. 122
 Franke, W. 625
 Frey, C. 605
 Fritz, A. 475
- Gabel, H.** 612
 Gabriel, K. 630
 Gabriel, K. (Hg.) 629
 Gasparri, F. 288
 Gasser, G. (Hg.) 589
 Gayà Estelrich, J. 129
 Geerlings, W. 605
 Geldbach, E. 303
 Gerber, A. 630
 Gersh, S. 426
 Gerson, L. P. 426
 Gerson, L. P.
 (Hg.) 421
 Goyret, P. 463
 Greenstein, E. L. 604
 Gruber, J. 426
 Guyot-Bachy, I. 289
- Haag, J.** 591
 Haas, F. A. J. de 425
 Habermas, J. 588
 Haeflner, G. 268
 Hafner, J. E. 144
 Hahn, F. 466
 Halbmayr, A. 144
 Halbmayr, A.
 (Hg.) 143
 Hallensleben, B.
 (Hg.) 151
 Hallermann, H.
 (Hg.) 158
 Hames, H. J. 127
 Hammer, D. 121
 Hankey, W. 426
 Hankinson, R. J. 124,
 422
 Hasecker, J. 605
 Heidegger, M. 130
 Hein, M. 154
 Heinzmann, R. 466
 Heinzmann, R.
 (Hg.) 464
 Henckmann, W. 275
 Henckmann, W.
 (Hg.) 275
 Hilberath, B. J. 304
 Hill, J. 467
 Hill, J. (Hg.) 467
 Höffe, O. 135, 471
 Höffner, M. 627
 Höink, D. 605
 Höver, G. 473
 Hoff, G. M. 144
 Hoff, G. M. (Hg.) 143
 Hoffman, Y. 604
 Hoffman, Y.
 (Hg.) 604
 Hogrefe, A. 446
- Homolka, W. 276
 Hoye, W. J. 271
 Hsia, R. P. 450
 Hudson, H. 590
 Hummel, K.-J. 453,
 454
 Hummel, K.-J.
 (Hg.) 452
 Hutter, M. 276
- Ierodiakonou, K.** 426
 Insole, C. 434
 Inwood, B. 422
 Irlenborn, B. 271
 Iversen, G. 288
- Jacob, C.** 282
 Jedwab 468
 Jentzmik, P. 465
 Jörns, K.-P. 465
 Jones, A. 422
- Kämper, B. (Hg.)** 479
 Kanzian, C. 432, 433
 Kasper, W. 456
 Kather, R. 266
 Keil, G. 474
 Keul, H. 144
 Kirill ›Patriarch Mos-
 kovskij i Vseja Rusi-
 [Kyrill, Patriarch
 von Moskau und der
 ganzen Rus]‹ 151
 Kißener, M. 452, 453
 Kißener, M. (Hg.) 452
 Knauer, P. 146
 Köckert, C. 280
 Kösters, C. 452, 453
 Korte, R.-J. 631
 Kos, E. 475
 Kostjuk, K. 480
 Kostka, U. 629
 Krauß, C. 475
 Kreiner, A. 129
 Krienke, M. 466
 Kruck, G. 271
 Kuhn, P. (Hg.) 299
 Kupreeva, I. 423
 Kutschera, F. v. 429
- Landau, P.** 312
 Langner, I. 305
 Langthaler, R. 588
 Langthaler, R.
 (Hg.) 587
 Lanzerath, D. 629
 Lee, M.-K. 123
 Lesch, W. 474
 Lévy, C. 123, 422
 Liebing, U. 625
 Limberger, B. 311
 Lipscher, W. 160
 Löffler, W. 432
 Löffler, W. (Hg.) 432
 Lohr, C. 126

- Loichinger, A. 129
 Lombardo, L. 128
 Longère, J. 289
 Longo, A. 424
 Luchterhandt, O. 480
 Ludwig, G. 270
 Lübbe, W. 630
 Lüttenfels, W. 588
 Lutz, R. 475
- McGuckin, J. A.** 423
 Magee, J. 425
 Mandry, C. 475
 Mara, G. 121
 Marmodoro, A. 468
 Marmodoro, A. (Hg.) 467
 Martínez Gázquez, J. 128
 Medina Casanovas, J. 128
 Meegen, S. van (Hg.) 310
 Mégier, E. 289, 293
 Meisig, K. 276
 Meisig, M. 276
 Meredith, A. 423
 Mertens, A. 454
 Mews, C. J. 288
 Michel, J. G. (Hg.) 598
 Müller, F. D. jr. 122
 Minnerath, R. 463
 Minns, D. 422
 Moll, H. (Hg.) 451
 Monoson, S. S. 122
 Moore, E. 422
 Motta, B. 424
 Moxter, M. 276
 Müller, G. L. 463
 Müller, G. L. (Hg.) 462
 Müller, I. (Hg.) 317
 Müller, K. 271, 584, 588
 Müller, M. 435
 Müller, R. 630
 Müller, S. 471
 Münk, H. J. 472
 Mulsov, M. 275
 Mulsov, M. (Hg.) 275
 Musco, A. 127
 Musco, A. (Hg.) 127
 Mutschler, H. D. 432, 434
- Nagl, L.** 588
 Nagl-Docekal, H. 588
 Nagl-Docekal, H. (Hg.) 587
 Nakamura, H. 289
 Nebe, G. 604
 Netland, H. A. 278
 Neuheuser, H. P. 289
 Nickl, P. 275
 Nickl, P. (Hg.) 275
 Niederbacher, B. 591
 Nikolaou, T. 479
- Nilgen, U. 289
 Nimtz, C. 598
 Nitsche, B. 271
 Nossol, A. 160
- O'Meara, D. J.** 423
 Oberdorfer, B. (Hg.) 302
 Oberholzer, P. 477
 Obst, T. 307
 Ocariz, F. 463
 Ogiolda, K. (Hg.) 160
 Olson, E. 590
 Oppenheimer, A. 604
 Opsomer, J. 425
 Osborne, C. 423
 Oster, S. 459
- Palmeri, P.** 128
 Pellegrin, P. 124
 Pereira, M. 126, 128
 Perin, C. 124
 Perl, E. 425
 Pesch, O. H. 619
 Pesch, R. 463
 Peters, T. 590
 Petrus i Pons, N. 128
 Pichler, K. 463
 Poirrel, D. 288
 Pomaro, G. 126
 Prinz, A. 630
 Prinzivalli, E. 423
- Quitterer, J.** 591
- Raberger, W.** 588
 Radde-Gallwitz, A. 423
 Raffelt, A. (Hg.) 438
 Rea, M. C. 468
 Regehly, T. (Hg.) 130
 Reikerstorfer, J. 588
 Reinhardt, K. 126
 Renner, P. (Hg.) 125
 Reventlow, H. 605
 Reventlow, H. (Hg.) 604
 Reydam-Schils, G. 424
 Ricken, F. 268, 271, 474
 Riedel-Spangenberg, I. 158
 Riedenaier, M. 126
 Riel, G. van 424
 Rodríguez, P. 463
 Rohn, P. 599
 Romano, M. M. M. 126
 Romano, M. M. M. (Hg.) 127, 129
 Rochnik, D. 122
 Rosenberger, M. 474
 Rudder Baker, L. 591
 Runggaldier, E. 432, 433
 Russell, R. J. 592
 Ruster, T. 148
- Sala, G. B. 593
 Salkever, S. 122
 Salkever, S. (Hg.) 121
 Sánchez Manzano, M. A. 128
 Sandler, W. 144
 Sattler, D. (Hg.) 458
 Saxonhouse, A. W. 121
 Schaeffler, R. 270, 272
 Schärfl, T. 144, 590
 Scheele, P.-W. 623
 Schepers, J. 605
 Scheule, R. M. 468
 Schibli, H. 423
 Schilling, M. 289
 Schlosser, M. (Hg.) 448
 Schmidt, T. M. 271, 588
 Schmidt, T. M. (Hg.) 270
 Schneider, H. J. 588
 Schneider, T. 458
 Scholz, O. 599
 Schrödter, H. 276, 277
 Schulmeister, I. 138
 Schuster, J. 145, 276
 Schuster, J. (Hg.) 471
 Schwedt, H. H. 605
 Seitschek, H. O. 275
 Seitschek, H. O. (Hg.) 275
 Sénéchal, V. 140
 Sharples, R. W. 422
 Sicari, A. M. 463
 Sieben, H.-J. 290
 Siegwart, G. 432
 Slater, M. R. 132
 Smith, A. 423
 Sonntag, M. 625
 Spallino, P. 128
 Spieß, C. 630
 Spijker, I. van't 288
 Spinelli, E. 125
 Stammberger, R. M. W. 288
 Steel, C. 424
 Stickler, M. 453
 Strawson, G. 599
 Stricker, G. 479
 Striet, M. 144, 588
 Striker, G. 124
 Svarvarsson, S.-H. 123
 Swarat, U. (Hg.) 302
 Swinburne, R. 467
- Tarrant, H.** 422
 Tenge-Wolf, V. 127
 Teuffenbach, A. v. (Hg.) 609
 Theobald, M. 444
 Thönnies, H.-W. (Hg.) 479
 Thompson, N. 121
 Thomson, R. M. 289
- Thorsud, H. 123
 Thurner, M. 465
 Thurner, M. (Hg.) 464
 Tischler, M. M. 288
 Titze, H. 275
 Tomasi, M. 475
 Trakakis, N. 272
 Trapp, C. 592
 Trappe, T. 271
 Tromp, S. 609
 Turner, D. J. 422
- Vergauwen, G.** (Hg.) 151
 Verrycken, K. 425
 Verweyen, H. 270, 438
 Villalba Varneda, P. 128
 Voegelin, E. 265
 Vogt, K. M. 124
 Vones-Liebenstein, U. 288
- Wahl, O.** 311
 Wahl, O. (Hg.) 310
 Walde, B. 599
 Waltemathe, M. 605
 Wandinger, N. 432, 592
 Weckwerth, A. 285
 Wehr, G. 606
 Weidemann, H. 432
 Weil, S. 269
 Weinrich, M. 614
 Weissmahr, B. 439
 Wenz, G. 465
 Wenzel, K. 624
 Werner, R. 311
 Werner, X. 151
 Wick, P. 604
 Wiedenhofer, S. 271
 Wiedenhofer, S. (Hg.) 270
 Wiemeyer, J. 630
 Wiertz, O. J. 271
 Williams, M. 125
 Wimmer, R. 472
 Winkler, K. 630
 Winston, D. 422
 Wischmeyer, J. 292
 Witschen, D. 427
 Wolbert, W. 472
 Wolf, H. (Hg.) 605
 Wolf, J.-C. 473
 Woodruff, P. 124
 Wüst-Lückl, J. 272
 Wyrnoll, K. (Hg.) 151
- Yandell, K. E.** 278
- Zaborowski, H.** 131
 Zimmermann, D. 590
 Zimmermann-Acklin, M. 630
 Zografidis, G. 426
 Zyzik, K. (Hg.) 160

Verzeichnis der Autoren und Rezensenten

- Amor, C. J. 129–130,
614–615
Anglet, K. 625–627
- Bénétreau, A. 280–282
Beutler, J. 444–446
Bleyer, B. 468–471
Bohmeyer, A. 587–589,
629–633
Braulik, A. 481–502
- Colli, A. 360–371
- Dahlke, B. 152–154,
467–468
Deibl, J. 523–550
Dudziak, R. 475–477
- Ehlers, J. 290–292
Ernesti, J. 292–293
- Fritzen, W. 503–522
Funiok, R. 441–444
- Gäb, S. 272–275
Görtz, H.-J. 307–310
Greshake, G.
449–450
Grom, B. 318–319
- Haeffner, G. 130–131
Hainthaler, T. 462–464
Herrmann, T. 464–467
Herzberg, S. 1–17
Hofmann, P. 299–302
Honnacker, A. 598–599
- Irlenborn, B. 161–181
- Jaskolla, L. 599–602
- Kehl, M. 619–623
Kiesel, D. 372–403
Knauer, P. 148–151,
603–604
Koch, T. 201–221
Körner, B. 95–112
Koob, F. 270–272
Kramp, I. 310–312
Krienke, M. 584–587
Kunz, E. 404–413
- Lochbrunner, M.
282–285, 297–299
Löffler, A. 276–280,
615–619
Löser, W. 154–155,
160, 254–264,
265–266, 302–305, 317,
454–459, 623–624,
628–629
- Maier, R. 612–614
Markl, D. 138–142,
604–605
Matena, A. 142–143
Müller-Schauenburg,
B. 293–297
Mutschler, H. D.
266–268
- Ollig, H.-L. 321–341,
429–434, 471–475
- Percic, J. 135–137
Pörnbacher, M. 288–290,
448–449
- Raffelt, A. 414–420
Ricken, F. 121–125,
132–135, 421–428,
574–577, 581–583
Roesner, M. 551–573
- Sans, G. 578–581
Schatz, Kl. 450–454,
605–606
Schmidt, J. 435–438,
439–441,
Schneider, R. 593–598
Sebott, R. 145–148,
155–159, 305–307,
312–317, 477–480
Sieben, H.-J. 38–72,
285–287, 446–448,
609–612
Splett, J. 143–145, 268–270,
275–276, 342–359,
438–439, 459–462,
583–584, 602–603
Steinmetz, F. J. 606–609
Strebel, V. 131–132,
137–138, 151–152
Switek, G. 627–628
- Tischler, M. M. 125–129
Tück, J.-H. 222–253
- Vechtel, K. 624–625
- Wallusch, P. 589–593
Wenzel, K. 182–200
Wielandt, R. 73–94
Wiertz, O. J. 113–120,
434–435
Witschen, D. 18–37