

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

87. Jahrgang · Heft 1 · 2012

ABHANDLUNGEN

Georg Essen

Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur 1

Boris Hogenmüller

Cano und Carranza. Studien zur Authentizität von Melchior Canos Gutachten zu den „Comentarios al Catechismo christiano“ (1558) des Bartolomé Carranza 18

Benedikt Paul Göcke

Gott und die Welt? Bemerkungen zu Karl Christian Friedrich Krauses System der Philosophie 25

Christoph Bruns

Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes 46

Patrick Becker

Hat der Physikalismus Recht? Zu einer naturwissenschaftlich anschlussfähigen Geistverortung 73

BEITRAG

Werner Löser S. J.

Das Werk Heinrich Schliers: eine Theologie des Neuen Testaments 86

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:

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. GEORG ESSEN

Lehrstuhl für Dogmatik und
Dogmengeschichte
Kath.-Theol. Fakultät, RUB
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
georg.essen@rub.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

BENEDIKT PAUL GÖCKE

Blackfriars Hall
Oxford University
64 St. Giles, Oxford
England, OX1 3LY
benedikt.goecke@googlemail.com

DIPL.-THEOL. CHRISTOPH BRUNS

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.

DR. THEOL. PATRICK BECKER

Wiss. Mitarb. für Syst. Theologie
Rheinisch-Westfälische Technische
Hochschule Aachen
Eilfschornsteinstraße 7
52062 Aachen
patrick.becker@kt.rwth-aachen.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
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.

Hellenisierung des Christentums?

Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*

VON GEORG ESSEN

Warum nur finden bestimmte wissenschaftliche Debatten keinen Abschluss, obwohl, soweit ersichtlich, die Argumente längst ausgetauscht sind? Warum wird, immer aufs Neue, zu Schlagworten gegriffen, obwohl wir von ihnen nicht einmal mehr einen heuristischen Erkenntnisgewinn erwarten dürfen: Sie haben sich angesichts ihrer inflationärer Verwendung längst verbraucht. Die rhetorische Frage des Tertullian „Was also haben Athen und Jerusalem miteinander zu schaffen?“¹, ist ein solches Schlagwort. Ein anderes stammt von Friedrich Nietzsche: „Christentum ist Platonismus für's Volk“². Die Rede ist – diese Zitate verraten es bereits – von der sogenannten „Hellenisierung des Christentums“. Ausgelöst durch die „Regensburger Vorlesung“ von Papst Benedikt XVI. über „Glaube und Vernunft“³ hat das Thema seit einiger Zeit wieder Hochkonjunktur. Zuvor, in den 90er-Jahren, war die Hellenisierungsthese wiederum Gegenstand eines Disputs zwischen Johann Baptist Metz und Jürgen Habermas.⁴

Bereits eine oberflächliche Lesart dieser jüngsten Hellenisierungsdebatten⁵ ist aufschlussreich und ein erster Hinweis auf die Problemstellung, die diesen Beitrag motiviert. Die Hellenisierungsfrage wird traktiert, indem sie von ihren Protagonisten in einen umfassenderen Problemzusammenhang eingebettet wird. Das ist in der Regensburger Vorlesung des Papstes der Fall, insofern die Hellenisierungsthematik die Aufmerksamkeit hinlenkt auf

* Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, gehalten am 28. Mai 2009 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

¹ Tertullian, *De praesc.* 7, 9–12.

² F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Ders.*, *Jenseits von Gut und Böse*. Zur Genealogie der Moral, München [u. a.], 2., durchgesehene Auflage 1988, 9–243, hier: 12.

³ *Benedictus <Papa, XVI.>*, *Glaube und Vernunft*. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von G. Schwan/A. Th. Khoury/K. Lehmann, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006.

⁴ Vgl. *Diagnosen zur Zeit*. Mit Beiträgen von J. B. Metz/G. B. Ginzler/P. Glotz/J. Habermas/D. Sölle, Düsseldorf 1994; J. B. Metz, *Athen versus Jerusalem? Über die Verbergung der anamnetischen Grundverfassung des europäischen Geistes*, in: *Ders.*, *Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 236–244.

⁵ Zum Thema „Hellenisierung des Christentums“ vgl. A. Grillmeier, *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutungsprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in: *Ders.*, *Mit ihm und in ihm*. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. [u. a.] 1975, 423–488; C.-Fr. Geiger, *Religion und Diskurs*. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie, Stuttgart 1990; C. Colpe/L. Honnefelder/M. Lutz-Bachmann (Hgg.), *Spätantike und Christentum*. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992; L. Scheffczyk, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1982; K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 135–306, passim.

die eigentlich anvisierte Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft. Am Leitfaden der Hellenisierungsfrage entfaltet der Papst seine ebenso kritische wie konstruktive Sicht auf die Moderne und – aufs Engste mit ihr verknüpft – auf das Schicksal der abendländischen Vernunftgeschichte. Auf diesem Wege wird die kontinentaleuropäische Wissenskultur ebenso zum Thema wie der kulturelle und religiöse Pluralismus im Zeitalter der Globalisierung. Bei Jürgen Habermas und Johann Baptist Metz wiederum wird im Medium der Hellenisierungsproblematik der Begriff einer an Selbstbegründung interessierten Moderne zum Thema und damit in eins die Frage nach ihrer offenkundig vom Erbe jüdisch-christlicher Tradition zehrenden normativen Substanz. Darüber hinaus loten Metz und Habermas die Grenzen, aber auch die bleibende, will sagen: universale Bedeutung der europäischen Kultur im Horizont religionspluraler und multikultureller Weltgesellschaften aus.

In beiden Fällen – weitere Beispiele ließen sich leicht ausmachen – fungiert der Begriff der „Hellenisierung“ nicht ausschließlich als eine historiographische Kategorie, um die Selbstverortung des Christentums in der Spätantike zu beschreiben. Bei seiner Verwendung geht es offenkundig immer auch um die systematisch-theologische respektive philosophische Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur Kultur im Allgemeinen und zum Verhältnis der christlichen Theologie zur Philosophie im Besonderen – und *vice versa*. Verlieren wir überdies die Diskurskonstellationen nicht aus dem Blick, in denen über die Hellenisierung des Christentums gestritten wird, gelangt man zu dem Schluss, dass die Denkfigur der Hellenisierung gewissermaßen zum Subtext jener Debatten gehört, in denen die christliche Theologie um die neuzeitliche Verfasstheit des Christentums ringt. Dieser, für Differenzierungen offene Befund, provoziert allerdings Fragen. Unstrittig ist, dass das Thema „Christentum und Moderne“ nach wie vor auf der theologischen Agenda steht.⁶ Die Frage ist allerdings, ob die theologische Zunft gut beraten ist, diese Diskussionen im Medium der Denkfigur der „Hellenisierung des Christentums“ zu führen, wie dies nicht erst seit der Regensburger Vorlesung beziehungsweise der Habermas-Metz-Debatte der Fall ist.

An markanten Wendepunkten der neuzeitlichen Theologiegeschichte war die Hellenisierungsfrage immer aufs Neue Gegenstand hitziger Kontroversen.⁷ Nun wäre es sicher ein lohnendes Thema, die in der Neuzeit ge-

⁶ Vgl. M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 2006; G. Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch.“ *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, in: K. Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher*, Regensburg 1998, 23–44.

⁷ Geradezu paradigmatisch geschieht dies am Beginn der Neuzeitepoche, und zwar im Humanismus der Renaissance und dann im Zuge der kontroverstheologischen Auseinandersetzungen des 17. und 18. Jahrhunderts. Unbezweifelbarer Höhepunkt der Hellenisierungsdebatte in der Moderne ist natürlich die Dogmengeschichtsschreibung des evangelischen Theologen Adolf

fürten Hellenisierungsdebatten auf ihren jeweiligen Subtext hin durchsichtig zu machen und dabei der ebenso eigentümlichen wie intrikaten Überlagerung von historiographischer und systematischer Verwendung der Hellenisierungskategorie auf die Schliche zu kommen. Dies aber ist ausdrücklich nicht das Thema meines Beitrags. Er stellt sich stattdessen der Herausforderung, den Topos der „Hellenisierung des Christentums“ zu analysieren und ihn auf seine Tauglichkeit hin zu überprüfen.

Ein erster Abschnitt wird den Begriff „Hellenisierung des Christentums“ klären. Angesichts der offenkundigen Verschränkung von historischem und systematischem Gebrauch dieses Begriffs dürfte es hilfreich sein, aus heuristischen Gründen zwischen einer deskriptiven und einer normativen Verwendung des Hellenisierungsbegriffs zu unterscheiden (1). Vor diesem Hintergrund werde ich in einem zweiten Abschnitt Überlegungen zur Problematik der Hellenisierungsthese vorlegen. Zu prüfen ist einerseits ihre Tauglichkeit als historiographische Deutungskategorie. Dies geschieht aus historischer Perspektive und also im Blick auf die Spätantike. Auf den Prüfstand gehört andererseits der im engeren Sinne dogmenhistorische Gebrauch dieser Deutungskategorie. Dies geschieht exemplarisch am Beispiel der Schöpfungslehre (2).

1. „Hellenisierung des Christentums“ – Versuch einer Begriffsklärung

1.1 Deskriptive Aspekte

Die historiographische Verwendung dieser Denkfigur zielt geographisch auf die Entstehung und Ausbreitung des Christentums im spätrömischen Reich. Doch interessanterweise spricht man in diesem Zusammenhang weniger von einer „Romanisierung“ des Christentums als vielmehr von seiner „Hellenisierung“. Dieser Begriff spielt auf die wohl von Johann Gustav Droysen geprägte Epochenbezeichnung „Hellenismus“ an, obwohl die Begriffsgeschichte Auskunft darüber gibt, dass dieser Terminus seit dem 16. Jahrhundert gebräuchlich ist.⁸ Der von Droysen eingeführte und im Üb-

von Harnack, dessen Thesen bereits seinerzeit – man denke an Ernst Troeltsch – Anlass zu heftigen Disputen war. Seither ist der Hellenisierungsdiskurs nicht wirklich zur Ruhe gekommen und erlebt in jüngster Zeit, wie angedeutet, neuen Auftrieb. Vgl. neben der in Anmerkung 5 genannten Literatur *E. P. Meijering*, Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks, Amsterdam [u. a.] 1986; *D. Schneider-Stengel*, Das Kreuz der Hellenisierung. Zu Joseph Ratzingers Konzeption von Kreuzestheologie und Vollendung des Christentums, Münster [u. a.] 2006; *G. Bugh* (Hg.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge 2006.

⁸ So taucht der Begriff „Hellenismus“ beispielsweise 1535 in dem Werk des katholischen Humanisten Guillaume Budé auf: „De transitu Hellenismi ad Christianismum“. Vgl. *P. Walter*, Budé (Budaeus), Guillaume, in: *LThK*³ 2 (1994), 769. Vgl. *J. G. Droysen*, Geschichte des Hellenismus 1–3. Herausgegeben von *E. Bayer*. Eingeleitet von *H.-J. Gebrke*, Darmstadt 2008. Vgl. *J. Busche*, Hellenismus, in: *HWP* 3 (1974), 1050–1053; *H. D. Betz*, Hellenismus, in: *TRE* 15 (1986), 19–35; *D. Timpe/R. Känel/G. Veltri/D. Wyrwa/R.-J. Lilie*, Hellenismus, in: *RGG*⁴ 3 (2000), 1609–1615.

rigen keineswegs unproblematische Begriff „Hellenismus“⁹ bezieht sich auf den durch die Feldzüge des Alexander eröffneten und durch die Diadochenreiche politisch und sozial, kulturell und religiös geprägten Kulturraum, der sich von Unteritalien über Griechenland bis nach Indien und vom Schwarzen Meer bis nach Ägypten erstreckte. In diesem Sinne bezeichnet der „Hellenismus“ eine hochkomplexe geistesgeschichtliche Formation, in der sich griechische und orientalische Kulturen wechselseitig beeinflusst und durchdrungen haben.

Wer nun, wie allgemein üblich, das Ende des Hellenismus mit der Einverleibung Ägyptens, des letzten hellenistischen Reiches, in das römische Imperium und also mit dem Jahr 30 v. Chr. ansetzt, müsste zu der Schlussfolgerung gelangen, dass die in Frage stehende Hellenisierung des Christentums nicht mehr in die gleichnamige Epoche fällt. Als Ende der „Hellenismus“ genannten Epoche gilt aus dogmenhistorischer Perspektive gemeinhin das Zweite Konzil von Nikaia, das siebte ökumenische Konzil (786–787). Dieser kuriose Befund lenkt die Aufmerksamkeit jedoch auf die Tatsache, dass sich das dogmenhistorische Interesse an der Hellenisierungsfrage weniger an politischen Konstellationen entzündet. Stattdessen ist die Dogmengeschichtsschreibung primär an Wissenskulturen interessiert, wie sie für das hellenistische Selbst- und Weltverständnis charakteristisch sind.

In deskriptiver Hinsicht besagt die Rede von der Hellenisierung des Christentums zunächst nicht mehr, als dass das Christentum in der Spätantike durch die hellenistische Kultur geprägt ist, und zwar schlicht und ergreifend deshalb, weil es von seinen Anfängen her und dann als Folge seiner Ausbreitung in diesem Kulturraum beheimatet ist. Näherhin versteht man unter „Hellenisierung“ die soziale und kulturelle, die literarische und theologische Formung des Christentums, die als Folge seiner überregionalen Ausbreitung zu einer Selbstverortung innerhalb des hellenistischen Kulturraums führte. Zwar betrafen diese Prozesse von Adaption und Assimilation, Aneignung und Inkulturation nahezu alle Lebensbereiche christlicher Gemeinden und erstreckten sich auf politische, ökonomische, soziale und kulturelle Fragen. Für unser Thema ist entscheidend, dass sich die Dogmengeschichtsschreibung, wie angedeutet, lediglich an einem Segment dieser vielschichtigen Transformationsprozesse interessiert zeigt, und zwar an dem Einwirken der hellenistischen Wissenskultur und insbesondere der Philosophie auf die Ausgestaltung von

⁹ Chr. Markschies, „Hellenisierung des Christentums“? – die ersten Konzilien, in: Fr. W. Graf/K. Wiegandt (Hgg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt am Main 2009, 397–436, hier: 402–408. Eine durchweg positive Deutung des „Hellenismus“ findet sich beispielsweise bei M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1992, 5. 9–21. Vgl. ferner G. Essen, *Spätantike Dogmatisierungsprozesse zwischen kirchlicher Traditionsbildung, hellenistischer Wissenskultur und römischer Verfahrensordnung*, in: *Ders./N. Jansen* (Hgg.), *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, Tübingen 2011, 23–38.

christlicher Lehre und Theologie. Aus dogmengeschichtlicher Perspektive versteht man unter Hellenisierung die Rezeption hellenistischer Philosophie im Christentum, die zur Ausbildung seiner dogmatischen Lehr- und theologischen Reflexionsgestalt beitrug. Dabei werden in der Forschungsliteratur unterschiedliche Begriffe herangezogen, um die Verwendung von Elementen griechischer Philosophie zu charakterisieren: „Übersetzung“, „Übernahme“, „Aufnahme“, „Rezeption“ oder „Transferierung“ sind die geläufigsten.

1. 2 Normative Implikationen

Die Hellenisierungsproblematik im engeren Sinne wiederum entzündet sich an der Deutung dieser Transformationsprozesse, und zwar im Blick auf deren Folgen für den christlichen Glauben. Hier ist dann auch die Stelle erreicht, an der ein normativer Gebrauch der Hellenisierungskategorie den deskriptiven zu überlagern beginnt. Bereits die semantischen Differenzen zwischen der Sprache des Neuen Testaments und den späteren altkirchlichen Glaubensbekenntnissen geben Aufschluss darüber, dass die reflexive Erfassung des Glaubens in der Theoriegestalt hellenistischer Philosophie nicht ohne Einfluss blieb auf das Verständnis des Glaubens von sich. Aber wie weit reichen diese umformenden Rezeptionsvorgänge? Wie tief durchdringt die Vermittlung des philosophischen Gottesbegriffs mit dem biblischen Monotheismus die Substanz der Glaubenswahrheit? Meint die griechische Vorstellung von der Gottheit als dem Ursprung der bestehenden Wirklichkeit dasselbe wie der christliche Glaube an die unumschränkte Freiheit des göttlichen Schöpfungshandelns? Verändert die Aufnahme der neuplatonischen Idee eines emanativen Seinsdenkens den Kern des christlichen Schöpfungsbegriffs? Sind die hellenisierenden Elemente, um im Bilde zu bleiben, lediglich „Akzidenzien“ respektive „Schale“? Oder ist von der Übernahme philosophischer Terminologie auch wesentlich die Sache betroffen, die erfasst und erläutert werden soll? Aber was ist denn die „Substanz“ oder der „Kern“, und was die „Sache“?

Wer so formuliert, fragt bereits nach der „Hellenisierung des Christentums“. Normative Intentionen verbinden sich mit dieser Denkfigur, wo ein tiefer Einschnitt, eine fundamentale Diskontinuität zwischen einem reinen, biblischen Ursprung des christlichen Glaubens und seiner theologischen Entfaltung im Medium griechischer Philosophie konstatiert wird. Dabei kann das Verhältnis des Ursprungs des Christentums zu seiner theologisch-philosophischen Theoriegestalt ganz unterschiedlich interpretiert werden und führt in dieser Konsequenz zu jenen Polarisierungen, die für die Hellenisierungsdebatten so charakteristisch sind. Die verfallstheoretische Deutung, die die nachfolgende Hellenisierung als Abfall vom ursprünglichen biblischen Christentum begreift, ist die zweifelsohne prominentere Position; sie weiß sich jedenfalls effektiv in Szene zu setzen, so beispielsweise

beim Altmeister der Hellenisierungsthese Adolf von Harnack¹⁰. Die „Umbildung“ vom Evangelium zum Dogma als Produkt dieser Hellenisierung sei, so seine Grundthese, ein Verrat, weil das Dogma das Evangelium nicht nur formell, sondern auch materiell verändert habe und deshalb nur in einer partiellen Kontinuität zum Evangelium stehe.¹¹ Während von Harnack die vorgebliche Hellenisierung des Christentums auf die Doktrinalisierung des Glaubens zurückführt, markiert Johann Baptist Metz den Hellenisierung genannten epistemischen Bruch anders. Dieser verläuft ihm zufolge zwischen dem „Juden-Christentum“, das als eine erste, relativ kurze Gründungsepoche bezeichnet wird, und der „Epoche des auf dem Boden des Hellenismus sich entfaltenden Heiden-Christentums“.¹² Dieser historischen Entfremdung folge eine theologische, sofern sich nämlich das hellenistische Christentum in der Abwendung von seinen jüdischen Wurzeln auch vom geistigen Erbe Israels abgeschnitten habe: eben durch die Rezeption des griechischen Geistes. Wenn Metz des Weiteren die im Erbe der Hellenisierung stehende Trennungsgeschichte vom Judentum auf seine These von der „Halbierung“ der abendländischen Vernunftgeschichte zulaufen lässt, bezieht er sich auf affirmative Hellenisierungsthesen.¹³

Damit bin ich in der polarisierenden Dialektik der Hellenisierungsdebatten bei den Gegenpositionen angelangt, die durch Papst Benedikt wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt sind. Die in seiner Regensburger Vorlesung ausgesprochene Würdigung der als Hellenisierung bezeichneten Transformationsprozesse finden, ebenso wie bereits in früheren Veröffentlichungen, eine heilsgeschichtliche Fundierung, sofern das „Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens“ kein Zufall gewesen sei, sondern das „von innen her“ geforderte Aufeinander-Zugehen zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen.¹⁴ Darum sei es folgerichtig, dass das „kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben“ gehöre, ja dass, wie es in einer früheren Veröffentlichung Ratzingers heißt, das Christentum die in Jesus Christus „vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“ sei.¹⁵ Der Platonismusforscher Werner Beierwaltes gelangt zu einer ähnlichen Deutung. Wo sich die christliche Theologie für die griechische Philosophie „– nicht bedingungslos, aber mit Einsicht und Umsicht – öffnet, da entdeckt

¹⁰ Vgl. A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Unveränderter typographischer Nachdruck 1990 der 4., neu durchgearbeiteten und vermehrten Auflage, Tübingen 1909, Darmstadt 1990.

¹¹ Vgl. ebd. 17–21.

¹² J. B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: *F.-X. Kaufmann/ders.*, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg i. Br. [u. a.] 1987, 93–113, hier: 95.

¹³ Vgl. Metz, Aufbruch; *ders.*, Athen.

¹⁴ *Benedictus <Papa, XVI.>*, Glaube, 18.

¹⁵ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen, in: *F. König/K. Rabner* (Hgg.), Europa. Horizonte der Hoffnung, Graz [u. a.] 1983, 61–74, hier: 68.

sie eine der griechischen Metaphysik immanente Tendenz zur christlichen Offenbarung“.¹⁶ Folgerichtig spricht Beierwaltes von „Synthese“, „Horizontverschmelzung“ beziehungsweise von „Formen einer geglückten Symbiose von platonischem und christlichem Gedanken“.¹⁷ „Hellenisierung des Christentums“ als polarisierende Denkfigur: „das ins griechische Exil geratene Wort Gottes“, wie Metz einst meinte, oder „Finger der Vorsehung“, wie weiland Ratzinger mutmaßte?¹⁸

2. ... „das ins griechische Exil geratene Wort Gottes“ oder „Finger der Vorsehung“? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur

Vor dem Hintergrund meiner bisherigen Ausführungen nun zu meiner These, die ich vorab einführen und anschließend begründen werde. Die Denkfigur einer „Hellenisierung des Christentums“ ist keine deutungsstarke historiographische Kategorie zur Analyse und Interpretation der genannten Transformationsprozesse des antiken Christentums. Ihr Mangel an historischer Präzision und hermeneutischer Differenziertheit sowie die drohende Gefahr der Simplifizierung hochkomplexer Wandlungen und gegenläufiger, teils widersprüchlicher Tendenzen auf dualistische Typologien, Klischees gar, legen den begründeten Schluss nahe, den Begriff der „Hellenisierung“ in der Dogmengeschichtsschreibung nicht weiter zu verwenden. Welche Gründe sprechen dafür, auf diesen Begriff zu verzichten?

2.1 „Hellenisierung des Christentums“ – I. Historische Sondierungsversuche

Der erste Grund ist ein historischer und bezieht sich auf die verfallstheoretische Inanspruchnahme der Hellenisierungsthese. „Hellenisierung“ in diesem Sinne unterstellt eine Überfremdung der biblischen Botschaft, die auf einer Ursprungskonstruktion aufruhrt, die sich bei näherem Zusehen als eine Fiktion herausstellt. Diese Position operiert mit dem vorgeblichen Hiatus zwischen jüdischer Kultur einerseits und hellenistischer Kultur andererseits. Dabei wird, so insbesondere bei von Harnack, eine Eigensphäre des christlichen Glaubens unterstellt, die bezeichnenderweise als „rein“ oder „schlicht“ charakterisiert wird. Metz wiederum scheint von der Existenz einer homogenen jüdischen Kultur auszugehen, in der das Urchristentum ursprünglich beheimatet gewesen sein soll. Doch es gab seit der Etablierung

¹⁶ W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, 2., korrigierte Auflage 2001, 11. In dem einleitenden Aufsatz „Platonismus im Christentum“, vgl. ebd. 7–24, diskutiert und kommentiert Beierwaltes die neuere in der Theologie geführte Hellenisierungsdebatte.

¹⁷ Ebd. 17. 20.

¹⁸ Das erste Zitat stammt von Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, 105, das zweite von *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2005, 78.

der Ptolomäerherrschaft in Palästina keine kulturell homogene Religionslandschaft mehr. Stattdessen erlebte dieser Landstrich seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. eine militärisch, ökonomisch und kulturell überlegene Fremdmacht, die mit ihrer Religionspolitik einen großen, auf Inklusion zielenden Assimilationsdruck ausübte. Als Folge davon war das Judentum seither verschiedenen Hellenisierungsschüben ausgesetzt, was im Gegenzug auf jüdischer Seite zu Reform- und Umkehrbewegungen führte. Diese wiederum setzten teils auf harmonisierende Kultursynthesen, teils auf mehr oder weniger gemäßigte hellenisierende Reformen oder aber auf dezidiert antihellenistische Abgrenzungsstrategien. Die realgeschichtlichen Auseinandersetzungen wiederum haben ihren jeweiligen literarischen und kulturellen Niederschlag gefunden, den wir durchaus als innerjüdischen Hellenisierungsdiskurs lesen können.¹⁹

Vor diesem Hintergrund ist es erstaunlich, dass in der dogmenhistorischen Forschung zur Hellenisierungsproblematik bislang kaum der Versuch unternommen wurde, die genuin christliche Auseinandersetzung mit der hellenistischen Kultur als Teil jener übergreifenden Diskurskonstellation zu begreifen, von der gerade die Rede war. Stattdessen lässt die traditionelle Dogmengeschichtsschreibung die vorgebliche Hellenisierung des Christentums für gewöhnlich mit den Apologeten des 2. Jahrhunderts beginnen.²⁰ Durch diese Engführung wird das historische Bild jedoch verzeichnet, das wir uns von der frühen Formierung des Christentums machen müssen. Neuere Forschungen zum zeit- und religionsgeschichtlichen Rahmen des Lebens Jesu arbeiten heraus, dass Jesus und seine Bewegung „in eine lange Kette innerjüdischer Erneuerungsbewegungen [gehören; G. E.], die angesichts des hohen Veränderungsdrucks, der von der übermächtigen hellenistischen Kultur ausging, jüdische Identität zu bewahren oder neu zu definieren versuchten“²¹. Folgen wir dem Urteil von Hans Dieter Betz, wurde das Christentum gar zum „geistige[n] Kampfplatz, auf dem die eigentliche

¹⁹ So werden beispielsweise im Buch Jesus Sirach, im Daniel-Buch und in den Makkabäerbüchern ganz unterschiedliche Antworten auf den hellenistischen Assimilationsdruck gegeben. Ähnliches lässt sich bei Philon von Alexandria (20/10 v. Chr. bis 40/50 n. Chr.) beobachten oder bei Flavius Josephus (37/30 v. Chr. bis ca. 100 n. Chr.). In der Stadt Alexandria gab es beispielsweise ein hellenistisches Judentum ganz eigener Prägung, das zum Teil nicht mehr auf Jerusalem ausgerichtet war. In diesem Milieu entstand im dritten vorchristlichen Jahrhundert die Septuaginta genannte griechische Übersetzung der hebräischen Bibel. In dieser griechischen Form wurden die heiligen Schriften Israels von den urchristlichen Gemeinden und schließlich auch von den meisten frühchristlichen Theologen benutzt.

²⁰ Mit dem Titel „Fixierung und allmähliche Hellenisierung des Christentums als Glaubenslehre“ überschreibt beispielsweise *von Harnack*, Dogmengeschichte I, 496–550, seine Darstellung zu den Apologeten. Vgl. ferner *ders.*, Die Überlieferung der griechischen Apologeten, Leipzig 1882. Zum derzeitigen Forschungsstand und zu differenzierten Würdigungen der frühchristlichen Apologetik vgl. *C. Scholten*, Apologeten, frühchristliche, in: LThK³ 1 (1993), 832–834; *L. W. Barnard*, Apologetik I. Alte Kirche, in: TRE 3 (1978), 371–411.

²¹ *G. Theißen/A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen, 3., durchgesehene und um Literaturnachträge ergänzte Auflage 2001, 143. Vgl. darüber hinaus die überaus instruktiven Beiträge in: *Graf/Wiegand* (Hgg.), Anfänge.

Konfrontation von Judentum und Hellenismus mit beispieleloser Intensität ausgetragen wurde“. Dabei habe die erste entscheidende Phase dieser Auseinandersetzung literarisch ihren Niederschlag schon im Neuen Testament gefunden, das bekanntlich auf Griechisch geschrieben ist. Bereits die frühe Verschriftlichung der Verkündigung Jesu war ein Übersetzungsvorgang, sofern und weil Jesus selbst wohl vornehmlich aramäisch sprach.²² Die griechische Sprache bildet den ersten Artikulationsraum, in dem die christliche Verkündigung zu ihrer Textgestalt fand. Dabei gilt es zu beachten, dass sowohl Übersetzungsleistungen als auch Formen von Sprachfindung im Kontext mehrsprachiger Kulturräume Inkulturationsprozesse sind.

Bei all dem gilt zu beachten, dass das Christentum mit Herausforderungen konfrontiert wurde, an denen sich bereits seit langer Zeit das Judentum abarbeitete. Näherhin ging es um die Ausbildung einer religiösen und kulturellen Identitätskonzeption, die unter dem Druck hellenistischer Inklusion und Assimilation auf Vermittlung hin angelegt war und doch auf einem Differenzbewusstsein aufrufen musste. Ausdruck dieses Differenzbewusstseins war im Judentum – trotz der inneren Vielfalt in der hellenistischen Zeit – die gemeinsame Grundüberzeugung eines ethischen Monotheismus, der in dem besonderen Bund Gottes mit Israel sein Spezifikum findet. Zu dieser hochkomplexen innerjüdischen Konstellation setzt sich das Christentum in ein produktives Verhältnis, wie wir dies prononciert am Beispiel des lukanischen Doppelwerks studieren können. Die christliche Auseinandersetzung mit der hellenistischen Kultur ist insbesondere in der Apostelgeschichte ein eigenes Thema, so dass wir dieses Werk als einen ausdifferenzierten christlichen Hellenisierungsdiskurs lesen dürfen.²³

Weil es die christliche Verkündigung offensichtlich nie ohne den hellenistischen Kontext gab, in den hinein sie bereits von Beginn an formuliert

²² Vgl. Betz, Hellenismus, 21. Das groß angelegte Forschungsprogramm zum „Corpus Hellenisticum Novi Testamenti“, das planmäßig die vielfältigen Adaptierungen hellenistischer Kultur durch Sprache, aber auch in Ethik- und Bekenntnstraditionen erfasst, lässt sich von der Hypothese leiten, dass das junge Christentum gewissermaßen *ab ovo* in den Sprachraum der hellenistischen Kulturwelt hineinwuchs und dass infolgedessen das Neue Testament „nicht anders als in seinen Beziehungen zur Sprache, Literatur, Religion, Kultur und Zivilisation seiner hellenistischen (einschließlich der jüdischen) Umwelt“ interpretiert werden könne. Siehe ebd.

²³ In der lukanischen Verarbeitung des Konflikts mit den sogenannten „Hellenisten“ in der Jerusalemer Urgemeinde (Apg. 6–8) ist es ausgerechnet der Hellenist Stephanus, der vor dem Hohen Priester die Heilsgeschichte Israels rekapituliert. In der Rede des Apostels Paulus auf dem Areopag (Apg 17, 16–33) wiederum wendet Paulus seinen Zorn über die Götzenbilder sozusagen ins Diskurstheoretische. Dabei findet seine stilistisch kunstvoll komponierte und im stoischen Geist formulierte Rede ihr abruptes Ende, sobald Paulus darauf zu sprechen kommt, dass der „Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, der Herr über Himmel und Erde“ (V 24), Jesus von den Toten auferweckt hat (V 31). In der Verteidigungsrede vor dem König Agrippa schließlich, der als herodianischer Vasallenkönig der Römer *de iure* das religiöse Oberhaupt der Juden in Palästina und in der Diaspora war und sein Füllhorn gleichermaßen über Jerusalem und die ihm unterstellten hellenistischen Städte ergoss, schildert Paulus sein Bekehrungserlebnis und lässt nicht unerwähnt, dass die Himmelsstimme, die aus dem Saulus einen Paulus machen wird, hebräisch spricht (Apg 26, 14). – Die Hinweise auf die Apostelgeschichte verdanke ich meinem ehemaligen Nijmegener Kollegen, dem Neutestamentler Tobias Nicklas.

wurde, und wenn überdies die Beobachtung stimmt, dass sich die genuin christliche Beschäftigung mit der hellenistischen Umwelt einschreibt in den Prozess einer jüdischen Verarbeitung des hellenistischen Assimilationsdrucks, dann dürfte der Topos „Hellenisierung des Christentums“ keine taugliche historiographische Deutungskategorie sein, mit der man den Anfängen und der Ausbreitung des Christentums auch nur annähernd gerecht zu werden vermag. Es bestand offenbar nicht der dabei unterstellte Hiatus zwischen biblischem Zeugnis und nachfolgender theologischer Reflexion. Dies ist bereits aus historischer Perspektive eine simplifizierende Typologie, die den hochkomplexen Hellenisierungsdiskurs ignoriert, den das Christentum bereits von Anbeginn an geführt hat.

Nun könnte man natürlich den mit dem verfallstheoretischen Hellenisierungstopos verbundenen Verfremdungsverdacht bereits auf das Neue Testament selbst projizieren, was beispielsweise bei Martin Dibelius geschehen ist, der bereits das lukanische Doppelwerk mit Hellenisierungsvorwürfen belegt hatte.²⁴ Dann allerdings führt sich die verfallstheoretische Variante der Hellenisierungsthese selbst ad absurdum. Gibt es den beispielsweise auch von Karl-Josef Kuschel unterstellten Hiatus zwischen dem Neuen Testament und der philosophischen Theologie der späteren Jahrhunderte?²⁵ Er besteht, so es ihn denn geben sollte, jedenfalls nicht in dem Versuch, die Begegnung mit der hellenistischen Geisteswelt dadurch produktiv zu verarbeiten, dass man sich überhaupt auf sie einließe.

Also kann die Schlussfolgerung eigentlich nur lauten, dass es eine „Hellenisierung des Christentums“ nicht gegeben hat, eben weil es den dabei unterstellten Hiatus zwischen ursprünglicher biblischer Botschaft und nachfolgender Hellenisierung nicht gab. Was Hellenisierung genannt wird, geht primär zurück auf zunächst sozial- und religionsgeschichtlich beschreibbare Transformationsprozesse einer ursprünglich lokalen religiösen Bewegung in eine, wie wir heute sagen würden, globalisierte Religion. Sofern sich der Einfluss hellenistischer Kultur dabei auf nahezu alle Lebensbereiche christlichen Glaubens auswirkte und die damit verbundenen Lebens- und Denkformen adaptiert und assimiliert wurden, sprechen wir wohl zu Recht von Inkulturationsprozessen. Die hellenistisch geprägte Theologie, wie sie sich seit dem 2. Jahrhundert herausbildete, ist jene Theoriegestalt, in der diese Inkulturationsprozesse reflexiv eingeholt und zum Gegenstand eines eigenen Diskurses werden.

Im Vollzug dieser Reflexionstätigkeit kommen allerdings der Bibel gegenüber neue Fragestellungen auf, die im Horizont der hellenistischen Wissenskultur, in der sie aufgeworfen werden, unabweisbar waren und insofern ihre

²⁴ Vgl. *M. Dibelius*, Aufsätze zur Apostelgeschichte. Herausgegeben von *H. Greeven*, Göttingen 1961.

²⁵ Vgl. *K.-J. Kuschel*, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München [u. a.] 1990.

Berechtigung hatten; Fragen mithin, die sich zuvor noch gar nicht stellten, aufgrund der veränderten Situation dann aber nicht mehr als sachlich unangemessen abgewiesen werden konnten. Dass bei der einsetzenden Suchbewegung auf hellenistische Wissensbestände zurückgegriffen wurde, ist bereits aus wissenssoziologischen Gründen unausweichlich, weil man, insbesondere in Metropolen wie Alexandria und Antiochia, aufgrund erfolgreicher Missionsarbeit Bevölkerungsschichten für sich gewinnen konnte, die in der Kultur hellenistischer Bildungseinrichtungen zu Hause waren. Also kamen die Verkündigung und Auslegung des Glaubens unausweichlich mit hellenistischen Lebens- und Denkformen in Berührung. Diese Entwicklung konnte auf die verstehende Aneignung der Glaubenswahrheit nicht ohne Einfluss bleiben, sofern in das Verstehen ihrer Inhalte mehr oder weniger bewusst auch das eingeht, was der Gläubige schon als Mensch und unabhängig vom Glauben für überzeugend und wahr hält. Der hellenistische Kulturraum, in den hinein die Christen bereits sozialisiert waren, fungiert somit als bereits bestimmte Auslegungen von Wirklichkeit, die als Vorverständnis bei allem weiteren Verstehen und Auslegen der Glaubensinhalte wirkmächtig waren. Dabei verlaufen diese Vermittlungsprozesse nicht so, als ob der Inhalt des Glaubens in seiner überlieferten Form dem Denken in einer neuen Situation nur äußerlich hinzuaddiert würde. Vielmehr geht das für die Vergegenwärtigung und Explikation beanspruchte Denken als durchaus konstitutives Element in die Glaubensaussagen ein. Folglich vollzieht sich die Tradierung des Glaubens in Situationen, in denen es gilt, Umbrüche im Verständnis des Menschen von sich und der Welt zu verarbeiten, als Neuinterpretation des überlieferten Glaubens, als seine Übersetzung.

2. 2 „Hellenisierung des Christentums“ – II. Dogmengeschichtliche Differenzierungsversuche

Eine zureichende Begründung der These, dass die Denkfigur einer „Hellenisierung des Christentums“ keine historiographisch angemessene Deutungskategorie ist, bedarf allerdings einer genuin dogmenhistorischen Vertiefung.²⁶ Dabei ist auszugehen von dem Befund, dass es eine materiale Rezeption griechisch-philosophischer Theorieelemente gegeben hat. Kontrovers diskutiert wird jedoch, wie diese Anknüpfung und Übernahme zu bewerten ist. Dabei macht es den polarisierenden Charakter der Denkfigur einer „Hellenisierung des Christentums“ aus, dass diese Prozesse wahlweise

²⁶ Im Folgenden beziehe ich mich vornehmlich auf *W. Pannenberg*, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie (1959), in: *Ders.*, Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1979, 296–346; *ders.*, Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, Göttingen 1996; *Chr. Stead*, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie: *W. Pannenberg*s These neu bedacht, in: *ThR* 51 (1986), 349–371; *H. Verweyen*, Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos, Darmstadt 2005, 100–172.

als Verfälschung oder als geglückte Symbiose gedeutet werden. Am Beispiel der Schöpfungslehre möchte ich paradigmatisch aufzeigen, dass es sich bei beiden Deutungen um Simplifizierungen beziehungsweise Glättungen handelt, die den faktischen Rezeptionsprozessen nicht gerecht werden. Es legt sich – darauf werden meine Ausführungen zulaufen – auch aus genuin dogmenhermeneutischer Sicht nahe, auf die Hellenisierungskategorie zu verzichten.

Nun kann nicht bezweifelt werden, dass es eine gewisse Affinität zwischen Christentum und Platonismus tatsächlich gegeben hat. Auf die Gründe für diese, wie man vielleicht vorsichtiger formulieren sollte, Berührungspunkte, war übrigens bereits der hellenistische Jude Philo von Alexandria gestoßen, der eine Entsprechung zwischen dem biblischen Gott und der platonischen beziehungsweise, wie wir genauer sagen müssen, der mittelplatonischen Gottesidee aufdeckte. Sie zog alsbald auch die Theologie der Apologeten in ihren Bann. Gott, so in nuce der platonische Grundgedanke, ist die von Welt und Mensch radikal, das heißt: ontologisch verschiedene Wirklichkeit. Von der sichtbaren Welt ist Gott auf unvergleichbare Weise unterschieden, wobei seine Andersartigkeit als „Geistigkeit“ begriffen wird. Schließlich und vor allem korrespondiert der platonisch gedachte Gott hinsichtlich seiner Einzigkeit mit dem biblischen Monotheismus.

Dass die christliche Rezeption griechischer Philosophie an dieser Stelle über den mittleren Platonismus gelaufen ist und nicht über andere, in der hellenistischen Bildungswelt doch eigentlich vorherrschende philosophische Richtungen, ist übrigens ein erster Hinweis, dass von einer bloßen Überformung des christlichen Glaubens durch das hellenistische Denken keine Rede sein kann. Das alternative Denkangebot der stoischen Philosophie wurde, sofern es um den Gottesbegriff ging, abgelehnt. Denn für die Stoa ist die Gottheit kein welttranszendentes Wesen, sondern als Logos der Welt immanent.²⁷ Offenbar, so müssen wir schlussfolgern, lässt sich die christliche Rezeption des griechischen Gottesbegriffs von differenzempfindlichen Maximen leiten. „Keine anderen“, so kann Augustinus diese frühen Intuitionen des 2. Jahrhunderts bereits historisch perspektivieren, „sind uns so nahe gekommen wie er [sc. Platon; G. E.] und seine Schule“²⁸ und begründet sein Urteil mit einer Abweisung stoischer und epikureischer Philosophie.

²⁷ Vgl. *Pohlenz, Stoa*, 93–98. Gleichwohl besteht auch zwischen dem Christentum und der Stoa eine innere Affinität, und zwar näherhin im ethischen Ernst, in der sittlichen Verbindlichkeit humaner Lebensformen. Ganz von der Stoa herkommend deckt *Pohlenz, Stoa*, 400–465, diese Nähe auf und verweist beispielsweise auf „Berührungen“ zwischen der jesuanischen und stoischen Ethik, die sich „bis in den sprachlichen Ausdruck erstreckten“ (ebd. 400). Allerdings arbeitet Pohlenz sehr präzise die nicht zu überbrückenden Differenzen zwischen Christentum und Stoa heraus, die allesamt mit dem Gottesbegriff zu tun haben.

²⁸ *Aurelius Augustinus*, Vom Gottesstaat. De Civitate Dei. Aus dem Lateinischen übertragen von W. Thimme. Eingeleitet und kommentiert von C. Andresen, München 1991, 378 (= 8, 5). Etwas blumiger, in der Sache jedoch nicht weniger eindeutig, formuliert es Basilius von Caesarea, wenn er seinen bildungshungrigen Schülern empfiehlt, sie mögen nach dem „Vorbild der Bienen“

Vor diesem Hintergrund bedürfen harmonisierende Thesen zu geglückten Synthesen einer Differenzierung, sofern und weil die christlichen Theologen der Spätantike ihren Glauben nicht mit der griechischen Philosophie als solcher synthetisierten, sondern dabei offenbar selektiv vorgingen – und dies keineswegs unbesehen. Aber schauen wir genauer hin! Das Bild von der geglückten Symbiose erhält die ersten Risse, sobald der Versuch unternommen wird, im Medium einer christlichen Rezeption des platonischen Gottesbegriffs Gott als Schöpfer zu denken. Man wird es wohl, befürchte ich, eine Verführung durch die Semantik nennen müssen, wenn die Beschreibung des Demiurgen im *Timaios* des Platon auf das biblische Schöpfungsverständnis bezogen wird. Die Nähe, auf die auch das hellenistisch-jüdische Denken aufmerksam geworden war, schien darin zu bestehen, dass der Demiurg im *Timaios* „Urheber und Vater dieses Weltalls“ genannt wird. Hinzu kommt, dass bereits die platonische Schule die mythische Figur des Demiurgen mit der göttlichen Vernunft identifiziert hatte, von der es im *Philebos* heißt, sie sei „der König [...] des Himmels und der Erden“²⁹.

Beim Aufsuchen der Analogie trat dabei offensichtlich der tiefgreifende Unterschied zwischen dem platonischen Demiurgen und dem biblischen Schöpfergott zurück. Der Demiurg ist nicht Schöpfer der Welt, sondern er formt die noch ungestaltete, aber bereits existierende Materie und blickt dabei auf die ewigen Ideen, nach deren Vorbild er den sichtbaren Kosmos gestaltet. An diesem Beispiel wird deutlich, dass die Differenz zwischen christlicher Theologie und griechischer Philosophie größer ist, als es die zur Glättung neigende Behauptung einer geglückten Synthese wahrhaben will. Ja, die frühen Aussagen christlicher Theologen zur Schöpfung scheinen zunächst sogar den Verdacht zu bestätigen, die Hellenisierung laufe auf eine Verfälschung des biblischen Glaubens hinaus. Noch Justin († 165) scheint keinen Gegensatz zwischen göttlicher Schöpfung und der Formung einer als bereits existent vorausgesetzten Materie empfunden zu haben. Ausdrücklich im Blick auf das Problem einer Ewigkeit der Materie stößt erst Irenäus von Lyon († um 202) entschieden zu der Einsicht vor, dass Gott „die

mit den Schriften der Hellenen umgehen. „Denn wie die meisten Geschöpfe von den Blumen nur etwas haben, insoweit sie an deren Duft oder Farbe sich ergötzen, die Bienen aber auch Honig aus ihnen zu gewinnen wissen, so werden auch die, die nicht bloß nach dem Angenehmen und Ergötzlichen solcher Schriften haschen, daraus auch einigen Gewinn für ihre Seele erzielen. Ja, ganz nach dem Vorbilde der Bienen müsst ihr mit jenen Schriften umgehen. Diese fliegen ja nicht allen Blumen unterschiedslos zu, noch wollen sie die, die sie besuchen, ganz wegtragen, vielmehr nehmen sie nur soviel mit, als sie verarbeiten können, und lassen das Andere gern zurück. Wollen wir klug sein, dann eignen wir auch aus jenen Schriften nur das uns Passende und der Wahrheit Verwandte uns an, übergehen aber das andere. Und wie wir beim Pflücken der Rose die Dornen vermeiden, so werden wir auch bei einer nutzbringenden Benützung solcher Schriften vor dem Schädlichen auf der Hut sein.“ *Basilius von Caesarea*, *Ad adolescentes III*, online im Internet unter <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2129-2.htm> (= BKV 1/47) [Zugriff am 16.07.2011; G. E.].

²⁹ *Platon*, *Timaios*, in: *Ders.*, *Timaios*, *Kritias*, *Philebos*, *Darmstadt*, 2., unveränderte Auflage 1990, 1–210; hier: 35 (*Tim* 28, c); *Platon*, *Philebos*, in: Ebd. 255–443, hier: 309 (*Phil* 28 c). Vgl. *Pannenberg*, *Theologie und Philosophie*, 44 f.

Materie für seine Schöpfung, die vorher nicht da war, selbst schuf³⁰. Dabei verbindet er diese Aussage mit einem Begriff, der – trotz 2 Makk 7, 28 und Röm 4, 17 – nicht strukturbildend war für biblische Schöpfungstheologien. In dezidiert abgegrenzter Auseinandersetzung mit ihr verwendet Irenäus den Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts: *creatio ex nihilo*³¹.

Dieses Beispiel – mehr wollen meine Hinweise auf die Schöpfungslehre nicht sein – führt zu dem Befund, dass in der Aufnahme hellenistischer Philosophie diese an entscheidenden Stellen zugleich durchbrochen wird. Wo dies geschieht, kann man, gegenläufig zu einer angeblichen Hellenisierung, mit einigem Recht von Prozessen fortschreitender Enthellenisierung innerhalb der spätantiken christlichen Theologie sprechen.³² Fragt man näherhin nach der Hermeneutik, die die jeweilige Aufnahme und Durchbrechung hellenistischer Philosophie leitet, legt sich meines Erachtens diese Schlussfolgerung nahe: Die Ursprungstreue zum biblisch fundierten Glauben selbst trägt in die Rezeptionsprozesse ein Differenzbewusstsein ein und drängt die Theologie dazu, mit vorgegebenen hellenistischen Traditionsbeständen innovativ umzugehen. Am Beispiel der *Creatio-ex-nihilo*-Problematik lässt sich exemplarisch studieren, dass im vorgegebenen Rahmen hellenistischer Philosophie wesentliche Gehalte der jüdisch-christlichen Überlieferung aufgenommen wurden, die dieser Philosophie von Haus aus fremd waren. Deutlich ist jedenfalls, dass sich die Ausarbeitung eines Schöpfungsbegriffs nicht mit der unkritischen Anknüpfung an

³⁰ Adv. Haer. II, 10, 4.

³¹ Adv. Haer. II, 10, 2.

³² Eine vergleichbare Entwicklung lässt sich auch in anderen Bereichen der spätantiken christlichen Theologie beobachten. So lässt sich beispielsweise die Bedeutung und Reichweite der Entscheidung des Konzils von Nikaia (325) kaum überschätzen. Mit der Einfügung des *ὁμοούσιος* in das Symbolum wird zwar einerseits der biblische Sprachgebrauch verlassen. Aber es war diese Entscheidung, die die von den Apologeten eingeleitete und in der Tat gefährlich voranschreitende Hellenisierung des christlichen Glaubens in dem Augenblick gebannt hat, als Arius sich anschickte, den christlichen Heilsglauben vollständig in die mittelplatonische Kosmologie zu integrieren. Er verschmolz die christliche Rede von Gott und seinem Sohn mit dem Paradigma des platonischen Dualismus und der Vorstellung von Gott als einer selbstgenügsamen *Monas*. Angesichts dieser Konsequenz hat Nikaia es gewagt, gegenüber dem philosophischen Gottdenken an der Treue zum genuin biblischen Monotheismus festzuhalten und also die konkrete Geschichtsfähigkeit Gottes, seine Fähigkeit zur geschichtlichen Selbstmitteilung, zu behaupten. Dies geschah dadurch, in Gott selbst reale Unterschiedenheit und Beziehung, Mitteilung und Gemeinschaft zu denken. In diesem Sinne vollzieht sich mit der Lehrentscheidung von Nikaia keine Hellenisierung des Christentums. Vielmehr inauguriert Nikaia eine einschneidende begriffliche Transformation in der Geschichte des Gottesbegriffs. Insofern hat es also durchaus seine Berechtigung, im Blick auf die in Nikaia erfolgte Zurückweisung arianischer Christologie wenn nicht bereits von einer Enthellenisierung des Christentums, so doch zumindest von einer „Krisis“ hellenistischer Philosophie (Ricken) zu sprechen. Vgl. F. Ricken, Das *Homousios* von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: B. Welte (Hg.), Zur Frühgeschichte der Christologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1970, 74–99; Grillmeier, Hellenisierung; ders., „Christus licet nobis inivitis deus“. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft, in: Ders., Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild. Herausgegeben von Th. Hainthaler, Freiburg i. Br. [u. a.] 1997, 81–112.

abrufbare Plausibilitäten begnüge. Klar ist aber auch, dass die Identität der Glaubenswahrheit im diskontinuierlichen Gang ihrer Überlieferung das Wagnis einer Neuinterpretation eingehen musste.³³ Wie lässt sich, so die entscheidende Frage, die Kontinuität des Glaubens aufzeigen und wie die Identität seiner Wahrheit im Wandel ihrer Überlieferung identifizieren? Bei der Beantwortung dieser Frage sollte allerdings die Rede von der Selbstentfremdung oder gar Verfälschung des christlichen Glaubens einer differenzierteren Betrachtungsweise der Vermittlung christlicher Theologie mit griechischer Metaphysik weichen.

Also doch „geglückte Synthese“? Ich meine: nein, und zwar aus mindestens drei Gründen. *Erstens* stellte sich, was Symbiose oder Synthese genannt wird, allererst als das Ergebnis einer tiefgreifenden Umgestaltung des griechischen Denkens ein. Die philosophische Tradition gehe ja nicht in Platonismus auf, so Habermas in seiner Replik auf Metz, sondern habe im Laufe ihrer Geschichte wesentlich Gehalte der jüdisch-christlichen Überlieferung aufgenommen und sei „durch das Erbe bis in ihre griechischen Wurzeln hinein erschüttert worden“³⁴. Wenn es stimmt, dass allererst die „Unterwanderung der griechischen Metaphysik durch Gedanken genuin jüdischer und christlicher Herkunft“³⁵ jene „innere Affinität“ zustande bringt, von der die positive Inanspruchnahme der Hellenisierungsthese ja ausging, dann dürfte die These von der „geglückten Synthese“ nicht haltbar sein, sofern und weil es die dabei unterstellte Affinität vom Selbstverständnis der griechischen Philosophie her zunächst oder aber grundsätzlich nicht gab. An entscheidenden Wendepunkten führt die Theologie Begriffe und Konzepte in die Philosophie der Spätantike ein, die der griechischen Metaphysik von Hause aus fremd waren.

Gegenläufig zur eher harmonisierenden Lesart der christlichen Platonismusrezeption wäre beispielsweise auf den Neuplatoniker Proklos († 485) zu verweisen, der im 5. Jahrhundert im Gestus einer griechischen Weltfrömmigkeit heidnischer Prägung eine Synthese ganz eigener Art konzipiert, die die gesamte metaphysische und religiöse Tradition der nicht christlichen Antike zu einem eigenen philosophischen System integrierte.³⁶ Hier ist von

³³ Vgl. G. Essen/Th. Pröpper, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn [u. a.] 1997, 163–178.

³⁴ Habermas, Israel, 54.

³⁵ Ebd. 56.

³⁶ Vgl. C. Andresen, Antike und Christentum, in: TRE 3 (1978), 50–99, hier: 69 f. Um die Fiktion der christlichen Synthese von Theologie und Philosophie aufrechtzuerhalten, wurde Proklos nachträglich „christianisiert“. Auf diese Weise beeinflusste sein Werk wiederum die Schriften jenes anonymen Autors (um 500 n. Chr.), der vortäuschte, der in ApG 17, 34 genannte Dionysios Areopagites zu sein. Für unseren Zusammenhang ist der Hinweis interessant, dass das Werk des Dionysios die antichristliche Synthese des Proklos noch einmal zu überbieten versucht und zwar durch die Integration dieser heidnischen Konkurrenz. Vgl. B. R. Suchla, Dionysios Areopagita, in: LThK³ 3 (1995), 242 f. Im Widerspruch zu Beierwaltes markiert etwa der Platonforscher Heinrich Dörrie sehr akzentuiert die Differenz, in dem er den spätantiken Platonismus

einem „Aufeinanderzugehen“ von biblischem Glauben und griechischem Fragen nichts zu spüren.

Gegen die These von der geglückten Synthesenbildung spricht *zweitens*, dass sie die Brüche in den hochkomplexen Rezeptionsverhältnissen allzu sehr glättet. Aufs Ganze gesehen blieb es doch – trotz der sich im Dogma von Nikaia anbahnenden „Revolution“ im Gottesbegriff³⁷ – vielfach bei einem bloßen Nebeneinander von biblischem und philosophischem Gottesgedanken, das nicht mehr kohärent zu einer Synthese verfügt werden konnte. So gelang es der gesamten Patristik beispielsweise nicht, ihren Gottesbegriff von den Konnotationen der verhängnisvollen Eigenschaftszuschreibung der „Unveränderlichkeit“ zu befreien. Das blieb nicht ohne Folgen für das Schöpfungsverständnis. Wie kann der so begriffene Gott als „freier, schöpferischer Ursprung von immer Neuem, Unvorhergesehenem“ gedacht werden?³⁸ Die Rede vom unableitbar freien Entschluss Gottes zu einem kontingenten Schöpfungsakt ist mit dem metaphysischen Begriff seiner wesenhaften Unveränderlichkeit nicht zu vereinen. Die hier auftretende Spannung wird bis in die späte Neuzeit hinein kaum gesehen. Die fällige Revision der klassischen Lehre von der „Unveränderlichkeit Gottes“ gehört zu den großen Leistungen der modernen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts.³⁹

Die These von der „geglückten Symbiose“ verliert *drittens* aus den Augen, dass es an zentralen Schaltstellen augenscheinlich nicht möglich war, unverzichtbare christlich-theologische Gehalte innerhalb der hellenistischen Denkform angemessen zu reformulieren. So gelang es im Rahmen des hellenistischen Denkens beispielsweise nicht, aus der Einsicht, dass Gott die Welt „aus nichts“ geschaffen hat, die entsprechenden theologischen Konsequenzen zu ziehen. Die Einsicht, dass sich die gesamte Weltwirklichkeit dem unableitbar freien Setzungsakt Gottes aus dem Nichts verdankt, muss zu der Bestimmung führen, dass die gesamte geschöpfliche Wirklichkeit kontingent ist. Im Fahrwasser insbesondere eines auf hellenistischen Begriffen aufruhenden Schöpfungsverständnisses ließ sich jedoch die Kontingenz der Schöpfung nicht wirklich denken. Dies ist ein Indiz dafür, dass die Umgestaltung der adaptierten hellenistischen Philosophie zu einer konsistenten, dem Glauben an den biblischen Schöpfergott gemäßen Denkform nicht in adäquater Weise gelungen ist. Erst einem Theologen des 13. Jahrhunderts, Duns Scotus, sollte an dieser Stelle der innovatorische Durchbruch gelin-

geradezu als die Alternative zum Christentum charakterisieren kann. Zur Kontroverse vgl. *Beierwaltes*, Platonismus, 19 f.; *H. Dörrie*, Die geschichtlichen Wurzeln des, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987; *ders.*, *Platonica Minora*, München 1976; *H.-D. Blume/F. Mann* (Hgg.), *Platonismus und Christentum*. Festschrift für Heinrich Dörrie, Münster ²1985.

³⁷ Siehe Anmerkung 33.

³⁸ *Pannenberg*, Aufnahme, 311.

³⁹ Vgl. *W. Maas*, *Unveränderlichkeit Gottes*. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, Paderborn 1974.

gen.⁴⁰ Dieser „zweite Anfang der Metaphysik“, wie die dramatischen Transformationen der Metaphysik im Mittelalter genannt werden⁴¹, ist zugleich ein geradezu paradigmatisches Beispiel dafür, dass die hellenistische Denkform insgesamt auf ihre Grenzen hin befragt werden und –, wenn notwendig – ein Neuanfang gewagt werden muss. Die nun anstehende, aber nicht mehr zu leistende Aufgabe bestünde darin, von diesem zweiten Anfang der Metaphysik aus die Brücke zur neuzeitlichen Philosophie zu schlagen. Im Vordergrund stünde dabei die Suche nach einer *theologischen Denkform*, die sich für ein zusammenhängendes Verstehen der christlichen Glaubenswahrheit als ebenso geeignet erweisen muss wie für ihre vernünftige Vermittlung. Der programmatische Schritt, die christliche Glaubenswahrheit unter den Bedingungen des neuzeitlichen Denkens zu explizieren, hat zunehmend zu der Einsicht geführt, dass dieses Denken gerade in seiner Konzentration auf die subjekthafte Freiheit, „noch in seiner Entgegensetzung zum christlichen Glauben, eine größere Affinität zu ihm aufweist als die Denkweisen früherer Epochen“.⁴² Besonders in ihrer Abgrenzung von einer auf den Kosmos gerichteten Vernunft wie in der Überwindung der traditionellen Substanzmetaphysik hat die neuzeitliche Philosophie wesentliche Grundmotive des Christentums in sich aufgenommen und zum geschichtlichen Durchbruch verholfen.⁴³ Gerade auf den von Kant und Fichte eröffneten Denkwegen lassen sich die Konturen eines philosophischen Konzepts profilieren, das sich für das vernünftige Verstehen der christlichen Gottesrede eignet: Schöpfung, Offenbarung und eschatologische Versöhnung sind das unverfügbar Gegebene, das sich der unerschöpflichen Innovationsmacht eines zur Offenbarung freien Gottes verdankt.

⁴⁰ Vgl. aus jüngster Zeit vor allem *M. Striet*, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003; vgl. *ders.*, *Den Anfang denken. Bemerkungen zur Hermeneutik des creatio ex nihilo-Glaubens: Biblisches Forum 1* (2000), 2–11 – www.bibfor.de/archiv/00-1.striet.pdf [Zugriff am 14.07.2011; G.E.].

⁴¹ *L. Honnefelder*, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: *J. P. Beckmann [u. a.]* (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Wolfgang Kluxen zum 65. Geburtstag, Hamburg ²1996, 165–168.

⁴² *Tb. Pröpper*, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991, 12. Vgl. jetzt auch *ders.*, *Theologische Anthropologie I-I*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011.

⁴³ Zur philosophiegeschichtlichen Einschätzung, dass die abendländisch-europäische Philosophie ihr Bestes der jüdisch-christlichen Überlieferung verdankt, vgl. *Habermas*, *Israel*.



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

87. Jahrgang · Heft 1 · 2012

ABHANDLUNGEN

Georg Essen

Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur 1

Boris Hogenmüller

Cano und Carranza. Studien zur Authentizität von Melchior Canos Gutachten zu den „Comentarios al Catechismo christiano“ (1558) des Bartolomé Carranza 18

Benedikt Paul Göcke

Gott und die Welt? Bemerkungen zu Karl Christian Friedrich Krauses System der Philosophie 25

Christoph Bruns

Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes 46

Patrick Becker

Hat der Physikalismus Recht? Zu einer naturwissenschaftlich anschlussfähigen Geistverortung 73

BEITRAG

Werner Löser S. J.

Das Werk Heinrich Schliers: eine Theologie des Neuen Testaments 86

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:

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. GEORG ESSEN

Lehrstuhl für Dogmatik und
Dogmengeschichte
Kath.-Theol. Fakultät, RUB
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
georg.essen@rub.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

BENEDIKT PAUL GÖCKE

Blackfriars Hall
Oxford University
64 St. Giles, Oxford
England, OX1 3LY
benedikt.goecke@googlemail.com

DIPL.-THEOL. CHRISTOPH BRUNS

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.

DR. THEOL. PATRICK BECKER

Wiss. Mitarb. für Syst. Theologie
Rheinisch-Westfälische Technische
Hochschule Aachen
Eilfschornsteinstraße 7
52062 Aachen
patrick.becker@kt.rwth-aachen.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
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.

Cano und Carranza

Studien zur Authentizität von Melchior Canos Gutachten zu den „Comentarios al Catechismo christiano“ (1558) des Bartolomé Carranza

VON BORIS HOGENMÜLLER

Vorwort

Die Schriften des Dominikanertheologen Melchior Cano (1509 bis 1560) spiegeln nicht nur das Zeitalter der Glaubensspaltung und kirchlichen Reformation wider, sondern geben auch in besonderer Weise einen Einblick in den wissenschaftlichen Alltag der Theologie des 16. Jahrhunderts. So liegen heute neben zwei Aufzeichnungen über Vorlesungen des spanischen Theologen – *Relectio de sacramentis in genere*, *Relectio de sacramento poenitentiae*, erschienen Salamanca 1550 – ein *Tradado de la Victoria de sí mismo*, Valladolid 1550, dessen Stellungnahmen und Voten auf dem Konzil von Trient in den Konzilsakten (1551) (= CT VII/1, 124–127. 261–264. 387–390) vor wie auch ein Schreiben für den spanischen Kaiser (*Parecer de Fr. Melchor Cano sobre la guerra con el Papa Paulo IV*, 1556).¹ Melchior Canos theologisches Hauptwerk *de locis theologicis* wiederum gilt in der modernen Forschung zu Recht, wie es Albert Lang ausdrückt², als „die geniale Programmschrift für die neuere Theologie“, ihr Verfasser selbst als „Vater der theologischen Methodologie“, dessen Bedeutung für die Fundamentaltheologie nicht größer sein könnte. So sachlich, scharfsinnig und geradezu genial sich Cano in diesen Schriften auch äußert, seine Vita wird im Urteil der Nachwelt durch ein Gutachten getrübt, das der polemische, charakterlich nicht immer einwandfreie³ und scharfzüngige Theologe gegen seinen Ordensbruder Bartolomé Carranza für den Großinquisitor Fernando de Valdés angefertigt haben soll.⁴ Es scheint in der neueren Forschung diesbezüglich noch immer einen kontrovers geführten Disput zu geben, der sich mit den Fragen auseinandersetzt, inwiefern der Dominikanertheologe als Unterstüt-

¹ Vgl. dazu A. Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, in: MSHTh, 6 (1925), 7; J. Belda Plans, Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma, Pamplona 1982, 27; B. Körner, Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, 71–75.

² Vgl. Lang, 243.

³ Vgl. dazu die Stellungnahme von J. Sanz y Sanz, Melchor Cano. Cuestiones fundamentales de su vida y sus escritos, Madrid 1959, 385, der darauf hinweist, dass Canos Charakter im Gegensatz zu seiner Intelligenz, die eindeutig positiv bewertet wird, unterschiedlich gesehen wird.

⁴ Siehe dazu F. W. Bautz, Melchior Cano, in BBKL I (1990), 914: „Erwähnt sei noch, daß C. in dem Inquisitionsprozeß gegen seinen Ordensbruder Bartolomé Carranza de Miranda, mit dem er als Rivale seit 25 Jahren unheilvoll entzweit war, ein noch immer umstrittenes Gutachten seiner Schriften verfaßte.“

zer der Inquisition gewertet werden muss,⁵ wie auch, in welchem Umfang Cano an der Abfassung des Gutachtens beteiligt war. Mag die Frage nach Canos Bezug zur Inquisition in dieser kurzen Studie sicher keine endgültige Lösung finden, so dürfte dennoch die Antwort auf die Frage nach Canos aktivem Mitwirken an der Abfassung der *censura* darin verborgen liegen, ob Passagen des Gutachtens deutliche Parallelen zu seinen Schriften, insbesondere den *loci* , aufweisen, die sich nicht nur inhaltlich, sondern auch der Form nach decken.⁶ Vor diesem noch immer unentschiedenen Disput dürfte es der Mühe wert sein, dieses dunkle Kapitel im Leben des spanischen Dominikanertheologen erneut aufzuschlagen und insbesondere das Gutachten selbst zu betrachten, um neue Erkenntnisse zu gewinnen.

La censura de Melchor Cano y Domingo Cuevas al Catacismo y otros escritos de Carranza

Die Auseinandersetzung zwischen Melchior Cano und Bartolomé Carranza, deren Ursprung in der Studienzeit der beiden Dominikaner vermutet wird⁷ und wohl teils persönlicher Natur – vermischt mit alter Rivalität und privaten Ressentiments – war, teils in massiven Unterschieden in theologischen Sachfragen bestand,⁸ fand definitiv ihren Höhepunkt in der Abfassung zweier Gutachten, eines lateinischen mit 130 zensurierten Sätzen und eines spanischen mit 205 zensurierten Sätzen, zu den *Comentaríos al Catechismo christiano* des Erzbischofs von Toledo auf Betreiben des Großinquisitors Fernando de Valdés 1559. Unterzeichnet sind beide Schriften von Melchior Cano und seinem Ordensbruder Domingo de Cuevas, der zu Cano enge Verbindungen pflegte.⁹ Dass der ältere Theologe bei der Abfas-

⁵ Diese Diskussion führt sowohl dazu, Canos Verhalten abzumildern und mit Verweis auf die Zeitumstände rational zu erklären [vgl. dazu *Körner* , 74–75; *Belda Plans* , LX: „[...] ne sería exacto históricamente afirmar que Cano fue un teólogo al servicio de la Inquisición, ni siquiera en esta difícil época que nos ocupa“, als auch dazu, Cano als einen auch sonst aktiven Berater und somit Unterstützer der Inquisition zu beurteilen (vgl. *M. Delgado* , Spanische Inquisition und Buchzensur, in: *StZ* 224 [2006], 466: „Am 17. August [sc. 1559; B. H.] veröffentlichte der Generalinquisitor Valdés – nicht zuletzt auf Anraten des Salmantiner Theologen Melchior Cano – einen instruktiven Index, der zur Konfiszierung und Verbrennung vieler Bücher führte [...]“).

⁶ Ulrich Horst weist in seiner Untersuchung – *U. Horst* , Die Loci Theologici Melchior Canos und sein Gutachten zum Catechismo Christiano Bartolomé Carranzas, in: *FZPhTh* 36 (1989), 47–92 – ausführlich nach, dass die Kapitel 6 bis 10 des zwölften Buchs der *loci* den theoretischen Hintergrund für die Abfassung der *censura* gegeben haben. Dass das zwölfte Buch der *loci* als Handbuch der Inquisition gedient haben soll, nahm bereits *A. Huerga* , In *M. Cani De locis theologicis opus scholia historiam spiritualitatis spectantia* , in: *Ang.* 38 (1961), 20–55, an; für Huerga ist es geradezu ein „Vademecum sive manuale Inquisitorum“ (52).

⁷ Über ein einschneidendes Ereignis aus dem Jahr 1533 anlässlich einer Disputation in San Gregorio in Valladolid wissen *Lang* , 9–11, und *F. Caballero* , *Vida del Illmo Sr. D. Fray Melchor Cano* , Cuenca 1871, zu berichten.

⁸ Für eine detaillierte Analyse des Konfliktes vgl. die grundlegenden Arbeiten von *J. I. Tellechea Idígoras* , *El arzobispo Carranza y su tiempo* , Madrid 1968, II, 91–225. Zum Prozess siehe *ders.* , *El proceso del arzobispo Carranza* , in: *J. Pérez Villanueva/B. Escandell Bonet* , *Historia de la Inquisición en España y América* , Madrid 1984, I, 556–598.

⁹ Vgl. *Horst* , 1989, 72, Anmerkung 71; siehe auch: *D. A. Luper* , *Romans in a New World* :

sung der Gutachten allerdings die treibende Kraft war, ist eine lange gehegte These, die zu belegen meines Erachtens eindeutig anhand seiner Ausführungen in *de locis theologicis* möglich ist. Zwei Stellen aus der *censura* sollen beispielhaft herangezogen werden, um den Beweis zu liefern.

La primera causa – LT II, Kapitel 8 und LT III, Kapitel 2

Betrachtet man nun den Wortlaut des spanischen Gutachtens,¹⁰ so lautet dort der erste Grund (*La primera*) für die Schädlichkeit des *Catacismo*, dass er auf Spanisch dem einfachen Volk Gegenstände der Heiligen Schrift und der Theologie bieten möchte (*en lengua castellana cosas de theologia y Sagrada Scriptura*), die aufgrund ihrer Komplexität (*difficultosas y perplexas*) selbst in kleinen Portionen (*muuy desmenuzadas*) für solche Menschen – bedingt durch ihre Schwäche (*por su flaqueza*) – unverdaulich sind (*digerir*). Zum Beweis werden drei Stellen aus dem ersten Korintherbrief des Apostels Paulus angeführt, der diesen Umstand erkannt und Konsequenzen daraus gezogen hat. Nur unter den Vollkommenen kann die Weisheit ausgesprochen werden, nicht aber unter den Unvollkommenen.

Die Ausführungen des Gutachtens, das an dieser Stelle nur sehr rudimentär auf den Unterschied zwischen den *perfecti* und *imperfecti* eingeht, dürften sich direkt auf eine Passage des zweiten Buchs der *loci theologici*, Kapitel 8, beziehen. Dort äußert sich Cano im Rahmen der Behandlung des Umfangs des Schriftkanons *in extenso* über den Unterschied zwischen *perfecti* und *imperfecti* und führt dazu interessanterweise dieselbe Schriftstelle (1 Kor 3,1) an:

Paulus itaque non vult quemvis hominem justum posse de omnibus iudicare. Erant enim inter Corinthios ipsos parvuli quidam et imperfecti, quibus etsi spiritus ad iustitiam non deerat, deerat tamen ad ea discernenda mysteria, quae Apostolus perfectis communicabat. *Non potui*, inquit, *vobis loqui quasi spiritualibus; tanquam parvulis in Christo lac potum vobis dedi*, etc. Per viros igitur spirituales, perfectos intelligit, inter quos sapientiam ipse loquebatur, qui similes Paulo spiritum apostolicum acceperant, ut scirent, quae ipsis donata essent, qui loquebantur non in doctis humanae sapientiae verbis, qui breviter sensum Christi peculiaris spiritus dono possidebant.

Daher wollte Paulus nicht, dass jeder gerechte Mensch alles beurteilen kann. Denn auch unter den Korinthern selbst gab es gewissermaßen unvollkommene Kinder, denen, obwohl sie den Geist zur Gerechtigkeit besaßen, dieser trotzdem fehlte, um jene Geheimnisse zu beurteilen, die der Apostel den Vollkommenen mitgeteilt hat. So sagt er: *Vor euch konnte ich aber nicht wie vor Geisterfüllten reden; wie Kindern in Christus gab ich euch Milch zu trinken.*¹¹ Also versteht er unter Geisterfüllten, in deren Mitte er selbst die Weisheit aussprach, vollkommene Männer, die ähnlich dem Paulus den apostolischen Geist empfangen hatten, um zu verstehen, was ihnen selbst geschenkt worden ist, die nicht mit den gelehrten Worten menschlicher Weisheit sprachen, die, kurz gesagt, Christi Sinn durch das eigentümliche Geschenk des Geistes besaßen.

Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America, Michigan 2006, 93: „Cuevas appears to have been a close associate of Cano’s, for when the latter attended the Council of Trent in 1551, Cuevas was selected to be his substitute at Salamanca [...]“

¹⁰ Ich zitiere den spanischen Wortlaut nach *Caballero*, 536.

¹¹ 1 Kor 3,1.

Im Vergleich zur Version des Gutachtens tritt hier viel expliziter die Unterscheidung und Definition der *perfecti* und *imperfecti* hervor. Obwohl beide den Geist zur Gerechtigkeit besitzen (*spiritus ad justitiam non deerat*), ist es ihnen dennoch nicht in gleicher Weise möglich, alle Geheimnis zu erfahren, da sie nicht gleichermaßen in der Lage sind, diese zu beurteilen (*deerat tamen ad ea discernenda mysteria*). Diese Fähigkeit kommt nur geisterfüllten (*viros spirituales*), d. h. vollkommenen Menschen (*perfectos*) zu, die den apostolischen Geist wie Paulus empfangen haben (*qui similes Paulo spiritum apostolicum acceperant*). Darunter versteht Cano niemand anderen als die geweihten Priester der katholischen Kirche, die seiner Argumentation nach dazu imstande sind, die tieferen Geheimnisse des Glaubens zu ergründen und zu beurteilen. Dem einfachen Volk hingegen kann dies nicht zukommen – sind diese Menschen doch nicht geisterfüllt und folglich unvollkommen.

Ähnlich äußert sich Cano auch an einer Stelle des dritten Buchs der *loci*, das *de traditionibus Apostolicis* überschrieben ist. Mit Blick auf die Praxis der Protestanten, die Sakramente ohne Unterschied mitzuteilen, ist dort zu lesen:

Paulus perfectis sapientiam loquitur in mysterio absconditam, parvulis autem lac potum dat, quoniam ferre aliud non possunt.

Paulus berichtet den Vollkommenen das im Mysterium verborgene wahre Wissen, den Kindern aber gibt er Milch zu trinken, da sie etwas anderes nicht vertragen können.

Erneut verweist Cano ohne direkten Vermerk auf die Schriftstelle, in der es heißt, dass Paulus den Vollkommenen (*perfectis*) das im Mysterium verborgene wahre Wissen (*sapientiam in mysterio absconditam*) mitteilt; den Unvollkommenen, die hier Kinder (*parvulis*) genannt werden, aber wird Milch zu trinken gegeben, da sie etwas anderes nicht vertragen können. Nur die Vollkommenen, die, wie es in LT II,8 heißt, den apostolischen Geist empfangen haben, sind demnach fähig, das verborgene Wissen zu begreifen, nicht aber im Umkehrschluss all jene, die diesen nicht empfangen haben.

Wie aus den beiden angeführten Passagen leicht zu erkennen ist, basiert die kurz gehaltene Argumentation des Gutachtens auf der Grundlage der Ausführungen im zweiten und dritten Buch der *loci*, die den Unterschied zwischen den geweihten Vertretern der katholischen Kirche und den Laien des einfachen Volkes sehr genau darstellen.

La segunda causa – LT V, Kapitel 2

In der Argumentation des zweiten Grundes, in dem es um die grundlegende Feststellung geht, dass die Unterweisung des Volks der Gläubigen von den Priestern der Kirche, nicht aber von gelehrten Laien erfolgen soll, lassen sich ebenfalls Parallelen zum Hauptwerk des spanischen Theologen finden. Thematisch behandelt Cano dort die Intention Carranzas, den *Catacismo* als allgemeine Handreichung für die Unterweisung des einfachen Volkes (*la*

instruccion publica del pueblo) zu sehen. Dieser Absicht wird entgegengehalten, dass daraus folgen würde, dass all das, was zu wissen und zu verrichten den Hirten und Priestern der Kirche zukomme (*todo lo que son obligados a Saber y hazer los pastores y sacerdotes de la iglesia*) – d.h. dieses Wissen (*esta ciencia*) –, geradezu eine Angelegenheit von Frauen (*decimos se dá a la mujer*) werde.

Diese verkürzte Argumentation findet ihre ausführliche Behandlung wiederum in Canos Hauptwerk *de locis theologicis*, Buch V, Kapitel 2. Zu lesen ist dort im Hinblick auf den protestantischen Usus der Mitbestimmung der Gläubigen:

At Lutherani novum concilium volunt, omnibus retro saeculis inauditum, ubi de fidei quaestione judicent non episcopi et sacerdotes, sed rhetores, et laicorum turba, qui non via et ratione, sed verbis et clamore praevaleant. Verum hujusmodi errorem facillimum est eripere.

Doch die Lutheraner wollen ein neues Konzil, das in allen zurückliegenden Jahrhunderten unerhört war, in dem nicht die Bischöfe und Priester über eine Glaubensfrage urteilen, sondern Redner und die Masse der Laien, die sich nicht sachgerecht und vernünftig, sondern durch bloße Worte und Geschrei als stark erweisen wollen. Doch es ist sehr leicht, einen derartigen Irrtum auszumerzen.

Wie leicht zu erkennen ist, tangiert Cano an dieser Stelle die grundlegende Fragestellung nach der Beteiligung der Laien in Glaubensdingen. Für ihn ist die Forderung der Lutheraner, Glaubensfragen (*de fidei quaestione*) von, überspitzt formuliert, *rhetores* und der *turba laicorum* beurteilen zu lassen (*judicent*), ein Irrtum, der sehr leicht zu eliminieren ist. Für den spanischen Theologen sind diese Menschen grundsätzlich ungeeignet, in Glaubensdingen Entscheidungen zu treffen, da sie nicht sachgerecht und vernünftig (*non via et ratione*) zu argumentieren wüssten, sondern allein mit Worten und Geschrei (*sed verbis et clamore*). Offenkundig ist hieraus die grundsätzliche Haltung des Spaniers in dieser Fragestellung abzuleiten: Die Beurteilung von Angelegenheiten gehört in die Hände von Vertretern der Kirche, nicht jedoch in die von Laien.

Ähnlich deutlich formuliert er seine Haltung auch an späterer Stelle im selben Kapitel:

Nunc vero cum Lutheranis ego non pugno, utrum omnes fideles sacerdotes sint; non, utrum feminae a Christo sint ad Ecclesiae munia et sacrorum administrationem admittendae; quoniam hujusmodi quaestiones non sunt praesentis operis instituti. Tantum dico, non feminas, non laicos, sed solos sacerdotes et episcopos oportere in concilium cogi.

Ich streite mich aber jetzt nicht mit den Lutheranern darüber, ob alle Gläubigen Priester sind, und auch nicht, ob Frauen von Christus zu den Amtspflichten und der Verrichtung der Gottesdienste zugelassen worden sind, da solche Fragen nicht die des gegenwärtigen beabsichtigten Werkes sind. Ich sage nur so viel, dass keine Frauen, keine Laien, sondern nur Priester und Bischöfe sich im Konzil versammeln dürfen.

Mit den Lutheranern insbesondere über die Stellung der Frauen in der Kirche zu diskutieren (*cum Lutheranis ego non pugno*), obliege nicht der Intention der *loci* (*non sunt praesentis operis instituti*). Seiner Ansicht nach sei je-

doch nur so viel zu sagen, dass sich keine Frauen (*non feminas*) und keine Laien (*non laicos*) im Konzil versammeln dürften.

Die Gründe hierfür ergeben sich implizit aus dem zuvor Dargelegten und müssen folglich nicht wiederholt werden, zumal die weitere Argumentation durch eine erneute Passage desselben Buches unterstützt wird. In dieser nutzt der Dominikaner eine Schriftstelle aus der *Apostelgeschichte* (14,5), um in aller Deutlichkeit zu klären, welchem Personenkreis sowohl die Beurteilung von Angelegenheiten des Glaubens als auch die Unterweisung der Gläubigen zukommt:

Cum enim venissent Paulus et Barnabbas, et quidam alii, Hierosolymam, suscepti quidem sunt ab Ecclesia, quae erat Hierosolymnis, sed cum proposita esset quaestio, *convenierunt*, ait, non feminae, non juvenes, non laici, sed *Apostoli et presbyteri videre de verbo hoc*. Quod si Petrus, ut mentes Antiochenorum dubitantium synodi auctoritate firmarentur, non fideles omnes, sed solos presbyteros cum Apostolis congregandos existimavit, quid est, quod nos in Ecclesiae gravissimum coetum mulierculas, lanios, coquos, sartores convenire cupiamus? (...) Solvere ergo quaestiones circa fidem exortas, ligareque fideles expleto iam iudicio ad credendum non quorumlibet est, sed eorum tantum, qui ut claudendi et aperiendi, ita ligandi solvendique auctoritatem habent. (...) Apostolorum ergo, et eorum qui Apostolis successere, proprium erit illustrare caeteros, ac vi sua populum continere.

Denn als Paulus und Barnabas und einige andere nach Jerusalem gekommen waren, sind sie von der Kirche, die es dort gab, zwar aufgenommen worden, aber, als die Frage vorgelegt worden war, so sagt er, *sind sie zusammengekommen*, keine Frauen, keine jungen Männer und keine Laien, sondern *die Apostel und Ältesten, um die Frage zu prüfen*.¹² Wenn aber Petrus glaubte, dass, um die Meinung der zweifelnden Antiochier durch die Autorität der Synode zu bestärken, sich nicht alle Gläubigen, sondern allein die Ältesten mit den Aposteln versammeln sollten, warum sollen wir dann danach verlangen, dass sich einfache Weiber, Metzger, Köche und Bauern versammeln? [...] Fragen also, die hinsichtlich des Glaubens entstanden sind, zu lösen und die Gläubigen, nachdem ein Urteil gesprochen wurde, an den Glauben zu binden, ist nicht Aufgabe von irgendjemandem, sondern allein die Aufgabe jener, die so, wie sie die Befugnis zu schließen und zu öffnen haben, ebenso die Befugnis zu binden und zu lösen. [...] Also wird es das Merkmal der Apostel und ihrer Nachfolger sein, alle anderen zu erleuchten und durch ihre Kraft das Volk zusammenzuhalten.

Schon zur Zeit der Apostel, so der Wortlaut der Passage, wurden Fragen bezüglich des Glaubens der Versammlung der Ältesten und Apostel (*convenierunt Apostoli et presbyteri videre de verbo hoc*), nicht aber einer aus Frauen, jungen Männern und Laien gebildeten (*non feminae, non juvenes, non laici*) zur Beurteilung vorgelegt. Wenn ein solches Vorgehen bereits von den Aposteln in dieser Weise vollzogen wurde, stellt sich ihm die Frage, warum es in seiner Zeit auf andere Art getan werden sollte (*quid est, quod nos in Ecclesiae gravissimum coetum mulierculas, lanios, coquos, sartores convenire cupiamus*). Da doch solche Fragen zu lösen ganz klar Aufgabe der Apostel war beziehungsweise die ihrer Nachfolger ist (*Apostolorum ergo, et eorum qui Apostolis successere, proprium erit*), die, wie es zuvor an anderer Stelle heißt, vom apostolischen Geist erfüllt sind (vgl. LT II,8: *qui similes*

¹² Apg 15,6.

Paulo spiritum apostolicum acceperant), kann es auch niemand anderem als allein diesen zukommen, die Gläubigen an den Glauben zu binden (*ligare fideles ad credendum*) und zu erleuchten (*illustrare*), mit anderen Worten: sie im Glauben zu stärken und zu unterweisen. Daraus folgt ganz deutlich, dass, wie Cano in der *censura* implizit zu verstehen gibt, das Wissen in Glaubensangelegenheiten allein den Priestern und Hirten der Kirche zukommt, nicht aber Laien und Frauen.

Für die Beurteilung der *censura* dürfte sehr klar geworden sein, dass Cano auch bei der Abfassung der ‚segunda causa‘ auf einen ausführlich erörterten theoretischen Teil der *loci theologici* – LT V,2 – zurückgegriffen hat, der sich explizit mit der hier angesprochenen Fragestellung auseinandersetzt.

Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Ergebnisse dieser kurzen Studie scheinen ein deutliches Bild zu ergeben. Wie dargestellt werden konnte, lassen sich bei der Abfassung der ‚Causas‘, die zur Beurteilung des *Catacismo* als ‚libro dañoso al Pueblo christiano‘ führten, deutliche Reminiszenzen an die in *de locis theologicis* dargestellten Grundhaltungen erkennen. Diese führen so weit, dass vor dem Hintergrund der Abhandlung in den *loci* in der *censura* neben dem Verweis auf dieselben Schriftstellen (vgl. 1 Kor 3,1 in LT II,8 und in La primera causa) selbst verkürzte und prägnante Formulierungen verwendet werden konnten, die ihre akribisch genaue und detaillierte Ausführung in den jeweiligen Büchern der *loci* bereits gefunden hatten. Insbesondere die polemische und durchaus schlagfertige Ausführung der ‚segunda causa‘ findet ihren Vorläufer in zweiten Kapitel des fünften Buchs der *loci* . Folglich sollten zweierlei Schlüsse erlaubt sein. Erstens muss definitiv davon ausgegangen werden, dass Melchior Cano bei der Abfassung des Gutachtens für die Inquisition nicht nur beratend zur Seite gestanden hat, sondern federführend zu Werke gegangen ist. Seine geistige Handschrift, die mit der von *de locis theologicis* identisch ist, lässt sich deutlich in den verschiedenen Gründen¹³ der Beurteilung des *Catacismo* nachweisen. Zweitens dürfte aufgrund dieser Beobachtungen deutlich geworden sein, dass die von Horst Ulrich propagierte These über die Qualität der *loci theologici* – „Sie sind [...] geschrieben worden, um Mitglieder eines Glaubenstribunals in die Lage zu versetzen, in Glaubenssachen ein kompetentes Urteil abzugeben¹⁴“ – als völlig zutreffend angesehen werden muss. Den schlagenden Beweis bietet der spanische Theologe selbst durch die Ausgestaltung des Gutachtens, das gewissermaßen *en praxei* ein Exemplum seiner *en theoria* ausformulierten systematischen Theologie bietet.

¹³ Wie eingangs beschrieben, wollte ich in meiner Studie exemplarisch zwei ‚causas‘ darstellen, anhand derer der Einfluss und Geist der *Loci* auf die *censura* nachgewiesen werden kann.

¹⁴ Vgl. Horst, 1989, 53–54.



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

87. Jahrgang · Heft 1 · 2012

ABHANDLUNGEN

Georg Essen

Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur 1

Boris Hogenmüller

Cano und Carranza. Studien zur Authentizität von Melchior Canos Gutachten zu den „Comentarios al Catechismo christiano“ (1558) des Bartolomé Carranza 18

Benedikt Paul Göcke

Gott und die Welt? Bemerkungen zu Karl Christian Friedrich Krauses System der Philosophie 25

Christoph Bruns

Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes 46

Patrick Becker

Hat der Physikalismus Recht? Zu einer naturwissenschaftlich anschlussfähigen Geistverortung 73

BEITRAG

Werner Löser S. J.

Das Werk Heinrich Schliers: eine Theologie des Neuen Testaments 86

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:

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. GEORG ESSEN

Lehrstuhl für Dogmatik und
Dogmengeschichte
Kath.-Theol. Fakultät, RUB
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
georg.essen@rub.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

BENEDIKT PAUL GÖCKE

Blackfriars Hall
Oxford University
64 St. Giles, Oxford
England, OX1 3LY
benedikt.goecke@googlemail.com

DIPL.-THEOL. CHRISTOPH BRUNS

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.

DR. THEOL. PATRICK BECKER

Wiss. Mitarb. für Syst. Theologie
Rheinisch-Westfälische Technische
Hochschule Aachen
Eilfschornsteinstraße 7
52062 Aachen
patrick.becker@kt.rwth-aachen.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
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.

Gott und die Welt?

Bemerkungen zu Karl Christian Friedrich Krauses System der Philosophie

VON BENEDIKT PAUL GÖCKE

Neben der Frage nach der Existenz Gottes und dem Wesen der Welt ist eine grundlegende Frage der philosophischen Theologie diejenige nach dem Verhältnis Gottes zur Welt.¹ Um sie beantworten zu können, müssen zunächst die prinzipiellen Möglichkeiten, wie diese Beziehung zu denken sei, auseinandergehalten werden. Logisch betrachtet, gibt es drei relevante Möglichkeiten: (1) Gott ist seinem Wesen nach identisch mit der Welt. Dies ist die These des Pantheismus. (2) Gott ist seinem Wesen nach vollständig von der Welt getrennt, d. h., Gott ist nicht auf die Existenz der Welt angewiesen. Dies ist die These des klassischen Theismus. (3) Die Welt gehört zum Wesen Gottes, aber Gottes Wesen umfasst mehr als die Welt. Dies ist die These des Panentheismus.² Während der Pantheismus in der Regel mit dem Namen Spinozas verbunden ist und man beim klassischen Theismus an Thomas von Aquin denkt, wird man den Panentheismus mit Namen wie Whitehead, Griffin, Hartshorne oder Clayton in Verbindung bringen, welche seit dem beginnenden 20. Jahrhundert grundlegende Arbeiten zu ebenjenem Thema verfassten. Der Name Karl Christian Friedrich Krause fällt, wenn er in diesem Zusammenhang überhaupt genannt wird, nur insofern, als er diesen Begriff als *terminus technicus* im 19. Jahrhundert in seinen „Vorlesungen über das System der Philosophie“ zuerst eingeführt, sonst aber im Bereich der theoretischen Philosophie nur ein höchst obskures philosophisches Sys-

¹ Dies sah auch schon Krause so. Siehe *K. C. F. Krause, Der Begriff der Philosophie*, Leipzig 1893, 59: „Wir begreifen vorläufig, nach Maßgabe der jetzt allgemein verbreiteten Bildung, alle Gegenstände des Denkens und Erkennens in den drei Gedanken: Gott, Welt, und Verhältnis Gottes und der Welt. Gott wird gedacht als das Eine, unbedingte, unendliche Wesen, die Welt zunächst als Inbegriff aller endlichen, bedingten Wesen; und da wir außer dem Unbedingten, Unendlichen und dem Bedingten, Endlichen nichts zu denken vermögen, so kommt nur noch der Gedanke des Verhältnisses Gottes und der Welt hinzu. Daher ist Alles, was gedacht und erkannt, oder auch nur erahnet werden mag, unter diesen drei Gegenständen enthalten.“

² Vgl. auch *N. H. Gregersen, Three Varieties of Panentheism*, in: *P. Clayton/A. Peacocke* (Hgg.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Cambridge 2004, 19: „As such panentheism attempts to steer a middle course between an acosmic theism, which separates God and World (G/W), and a pantheism which identifies God with the universe as a whole (G=W).“ Häufig wird der Unterschied zwischen klassischem Theismus und Panentheismus unter Zuhilfenahme räumlicher Analogien ausgedrückt. Es wird gesagt, dass dem klassischen Theismus zufolge die Welt *außerhalb* Gottes ist, und dass laut Panentheismus die Welt *in* Gott ist. Da aber weder der Panentheist noch der klassische Theist ein räumliches Verhältnis zwischen Gott und der Welt annimmt, ist es philosophisch klarer, den Unterschied zwischen Theismus und Panentheismus in Begriffen der wesensmäßigen Zugehörigkeit beziehungsweise Unabhängigkeit der Welt von Gott auszudrücken.

tem hinterlassen habe, welches kaum der Beachtung Mühe wert sei.³ Da es bis zum heutigen Tag im deutschsprachigen Raum allerdings nur sehr wenige, im englischsprachigen Raum aufgrund fehlender Übersetzungen des krauseschen Œuvres gar keine Arbeiten gibt, die sich der Analyse seiner Philosophie widmen, erscheint es mehr als fragwürdig, wie man sich zu solchen Aussagen hinreißen lassen konnte.⁴

Im Folgenden wird zunächst der Versuch unternommen, einen zumindest einführenden Blick in die philosophische Theologie Krauses zu geben, um im Anschluss daran kurz auf die Aktualität Krauses einzugehen, desjenigen Philosophen, der zwar in Spanien und Südamerika bisweilen als der größte der Deutschen Idealisten gefeiert wird, in seinem eigenen Land und der englischsprachigen Welt allerdings ignoriert wird oder schlichtweg vergessen worden ist.

1. Wer war Karl Christian Friedrich Krause?

Bevor wir uns thematisch dem Werk Krauses zuwenden, sollen etwas ausführlicher die wichtigsten Daten und Eckpunkte aus Krauses Leben dargestellt werden.⁵ Karl Christian Friedrich Krauses turbulentes und im Großen und Ganzen als gescheitert empfundenes Leben begann im Mai 1781 in Ei-

³ Vgl. dazu S. Palmquist, Kant's Moral Panentheism, in: Phil(J) 6 (2008), 20: „Krause claimed his philosophical system represented ‘the true Kantian position’. Fortunately, we need not evaluate this *rather questionable claim*. [...] I am not assuming that Krause’s own, *rather peculiar and highly obscure version of panentheism* was a faithful development of Kant’s own thinking. [Anmerkung 10]: Krause developed a *tortuously complex vocabulary* with many compound German terms that were newly invented to serve Krause’s *mystical purposes*“ (Hervorhebung von B. P. G.). Es ist verwunderlich, wie im angelsächsischen Raum (und nicht nur dort) über Krause geurteilt wird; denn die Urteile beziehen sich sämtlich nicht auf Krauses eigene Werke, von denen die meisten gar nicht in englischer Sprache vorliegen, sondern auf Lexikonartikel älteren Ursprungs. Zudem ist es schlicht falsch, dass Krause die von ihm eingeführten Begriffe verwendete, um damit seinen „mystischen Zwecken“ zu dienen. Krause verstand seine Terminologie als reine Wissenschaftssprache, die aus seiner Sicht besser dazu geeignet ist, bestimmte Phänomene der Wissenschaft und ihrer Begründung zu bezeichnen als die überlieferten Begrifflichkeiten.

⁴ Ein einziger in deutscher Sprache veröffentlichter Sammelband beschäftigt sich mit verschiedenen Aspekten der krauseschen Philosophie und seiner historischen Wirkung: K.-M. Kodalle (Hg.), Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo, Hamburg 1985. In neuerer Zeit beschäftigt sich Stefan Groß mit Krauses Philosophie aus philosophiegeschichtlicher Perspektive. Vgl. S. Groß, Die Philosophie Karl Christian Friedrich Krauses im Kontext des deutschen Idealismus: Vom Bild des Absoluten. Krauses Lehre vom Göttlichen und Fichtes Wissenschaftslehre von 1804, Frankfurt am Main 2010. Laut E. M. Ureña, Verzeichnis der Werke, in: T. Bach/O. Breidbach (Hgg.), Karl Christian Friedrich Krause; vol. 1: Entwurf des Systems der Philosophie. Erste Abtheilung enthaltend die allgemeine Philosophie, nebst einer Anleitung zur Naturphilosophie, Stuttgart 2007, LXX, gibt es nur zwei Übersetzungen der Werke Krauses ins Englische: Die erste ist: K. C. F. Krause, The Ideal of Humanity and Universal Federation. A Contribution to Social Philosophy, Edinburgh 1900. Die zweite ist: K. C. F. Krause, The Family: A Pansophic Ideal. [The National Union Catalogue]. Keine dieser Übersetzungen behandelt Krauses theoretische Philosophie.

⁵ Die biographischen Informationen dieses Kapitels sind, sofern nicht anders angegeben, folgenden Werken entnommen: E. M. Ureña, Karl Christian Friedrich Krause. Philosoph, Freimaurer, Weltbürger. Eine Biographie, Stuttgart 1991; und S. Wollgast, Karl Christian Friedrich Krause. Anmerkungen zu Leben und Werk, Berlin 1990.

senberg.⁶ Im Juli 1797, nach einer Kindheit und Jugend, die von zahlreichen Krankheiten begleitet wurde, erlangte er die Reifeprüfung und immatrikulierte sich im gleichen Jahr an der Universität Jena. Am 6. Oktober 1801 wurde er mit einer Arbeit über das Verbot der Notlüge zum Doktor der Philosophie ernannt. Kurz darauf legte er – der Vater hatte ihn stets darum gebeten – das theologische Kandidatenexamen ab und verliebte sich in Amalie Concordia Fuchs. Das Paar sollte sich nie mehr trennen und zeugte in seiner mehr als 30-jährigen Ehe 14 Kinder. Da Krause als Privatdozent allerdings kein geregelttes Einkommen hatte, begab er sich durch die frühe Hochzeit und den umgehend folgenden Kindersegen in die direkte finanzielle Abhängigkeit seines Vaters, der als protestantischer Pastor arbeitete. Dieser Abhängigkeit ist Krause nie entronnen, da es ihm zeitlebens – teils durch eigene Sturheit, teils durch äußere Umstände bedingt – nicht gelungen ist, eine Festanstellung an einer deutschen Universität zu erlangen und sesshaft zu werden.⁷

Kurz nach der Hochzeit habilitierte Krause in Jena und bot für das Sommersemester Vorlesungen in Logik, Naturrecht und reiner Mathematik an. Trotz der Tatsache, dass sie nicht rechtzeitig angekündigt worden waren, fanden sich für alle Vorlesungen einige Zuhörer.⁸ Im Jahr 1805 kündigte er zum letzten Mal Vorlesungen in Jena an; doch er verließ die Stadt zwei Wochen vor Vorlesungsbeginn. Trotz der eindringlichen Bitten seiner Studenten, seiner Gönner und seines Vaters ließ er sich nicht dazu bewegen, seine Tätigkeit als Privatdozent in den schwierigen Jahren der Universität Jena fortzusetzen.⁹

⁶ Wenige Monate vor seinem Tod lässt er sein Tagebuch Folgendes wissen: „Es ist nicht wahr, dass uns die Welt nur äußere Güter rauben kann, aber innere nicht. Mit Händen rauben und davontragen freilich nur äußere, aber mittelbar bringt sie uns um die meisten erstwesentlichen Güter, denn sie raubt uns die Möglichkeit, für das Gute Gottes frei, mit besonnenem Geist und in gemessener, ernstruhig in von Gott gehaltener Kraft zu wirken. So hat mich die äußere Weltbeschränkung und die Verfolgung meiner Mitmenschen, denen ich nichts zu leide gesagt noch getan habe, um meine äußere Wirksamkeit gebracht, die Erziehung meiner Kinder vereitelt, mein Eheleben zerrüttet, mich vom Lehrstuhl der Wissenschaft vertrieben, meine Gesundheit untergraben“ (*K. C. F. Krause, Der Menschheitbund, nebst Anhang und Nachträgen aus dem handschriftlichen Nachlasse von Karl Christian Friedrich Krause, Berlin 1900, 402–403*).

⁷ Krause war sich seines problematischen Verhaltens durchaus bewusst: „Ich weiß wohl, in mancher Augen urteile ich und handle ich töricht; allein das ist allerdings besser, als in seinen eigenen Augen ein Tor zu sein. Ich handle, wie ich's für vernünftig halte und bin für die Zukunft voll Zuversicht; denn ich weiß, was mir geraubt werden kann und was nicht“ (zitiert nach *Kodalle, Krause, 272*).

⁸ Vgl. *K. C. F. Krause, Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krauses zur Würdigung seines Lebens und Wirkens. Aus dem handschriftlichen Nachlasse, herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche, Leipzig 1903, 44*: „Meine Vorlesungen sind alle zu Stande gekommen. Zwar habe ich in Jena nicht eben viele Zuhörer, aber doch fleißige und solche, die sehr zu schätzen sind. – Früh um sechs lese ich das Naturrecht, wo fünf sind. [...] Um zwei reine Mathematik für vier; ich würde mehrere haben, wenn ich acht Tage eher, so wie Stahl, die Einleitung angefangen hätte, welches ich, ohne der Fakultät aufzufallen, nicht tun konnte [... und; B. P. G.] um sechs Logik, da sind immer gegen zwanzig.“

⁹ Die persönlichen Gründe hierfür lassen sich mit Vorsicht rekonstruieren: „Einmal die abnehmende Zahl der Studenten an der Universität, von der [Krause; B. P. G.] keine genügenden

Im April 1805 erreichte Krause mit seiner Familie Dresden. Doch der Aufenthalt war nicht von langer Dauer. Schon nach wenigen Jahren zog er mit seiner Familie aufgrund der vorrückenden napoleonischen Armee in das sächsische Tharandt. Dort blieb er für einige Monate, bevor er im November 1813 mit seiner Familie nach Berlin zog. Nach anfänglichem Erfolg erlitt ihn dort jedoch ein ähnliches Schicksal wie in Jena. Aufgrund einer aus Krauses Sicht zu niedrigen Studentenzahl entschied er sich, keine weiteren Vorlesungen anzukündigen.¹⁰ So verwundert es nicht, dass er nach Fichtes Tod den Ruf auf den dadurch frei gewordenen Lehrstuhl nicht vernahm. Während er selbst davon überzeugt war, dass die Freimaurer, mit denen er sich nach einer maurischen Blitzkarriere zerstritten hatte, hierfür verantwortlich waren, scheint es eher daran gelegen zu haben, dass die Berliner Universität berühmte Professoren verpflichten wollte und Krause schlicht zu unbekannt war.¹¹

Enttäuscht zog er 1815 mit seiner Familie erneut nach Dresden, um sich ganz der Ausarbeitung seines Systems der Wissenschaft zu widmen. In der Zeit von 1815 bis 1818 wohnte Krause mit seiner Familie im gleichen Haus wie Arthur Schopenhauer. Glücklicherweise wurde er aber auch während seines zweiten Aufenthalts in Dresden nicht; er zog 1823 nach Göttingen. Nach anfänglichem Erfolg an der Universität Göttingen wiederholte sich allerdings das alte Spiel, das Krause schon zuvor in Dresden, Jena und Berlin zu schaffen gemacht hatte: Zum einen blieb die Zahl der Studenten, die seine Vorlesungen besuchten, hinter seinen Erwartungen zurück, zum anderen machte ihm das intellektuelle Klima an der Universität zu schaffen.¹² Ver-

Einnahmen erwarten konnte. Sodann die Missgunst einflussreicher Professoren. Drittens ein deutliches Verlangen nach Einsamkeit und Ruhe, um seine eigene wissenschaftliche Bildung vervollkommen zu können. Schließlich kam noch die Furcht hinzu, von seinen Gegnern ‚für einen außer Kurs gekommenen Privatdozenten‘, der nicht mehr lesen könne, verschrien und damit jeder Möglichkeit für einen Ruf an andere Universitäten beraubt zu werden“ (*Ureña*, Krause, 93). Welcher von diesen Gründen der gewichtigste für Krause gewesen ist, können wir nicht wissen. Fakt ist, dass Krause für sich und sein Leben als Wissenschaftler keine Zukunft in Jena gesehen hat, obwohl er ein erfolgreicher Privatdozent gewesen ist, der, obschon einigen Anfeindungen seiner Kollegen ausgesetzt, bei der Studentenschaft beliebt gewesen ist.

¹⁰ Er begründete dies wie folgt: „Wenn ich [Vorlesungen; B. P. G.] ankündige und nicht halten kann, so schade ich dadurch meinem äußeren Rufe, und ich würde sie nicht halten können, weil ich nicht leben kann, wenn ich nicht für so eine Vorlesung 200 Thlr. einnehme, wozu 40 Zuhörer gehörten, auf die ich nicht rechnen kann, da noch immer kaum 100 Studenten hier sind“ (*Krause*, Briefwechsel, 332).

¹¹ Vgl. *Ureña*, Krause, 337: „Dass er nicht zum Nachfolger Fichtes gewählt worden war, schrieb Krause primär der Feindschaft der Freimaurer zu. [...] Betrachtet man allerdings den langwierigen und verwickelten Vorgang der Wiederbesetzung von Fichtes Lehrstuhl unvoreingenommen, so erweist sich jener Verdacht als eifertig und vereinfachend. Fest steht, dass Berlin auf berühmte Professoren Wert legte, und zwar namentlich auf Hegel und Fries; die Freimaurerei hatte damit offensichtlich nichts zu tun. Hegel sagte aber ab und Fries wurde nach Jena berufen. Krause war im übrigen nicht der einzige, der vom Senat abgelehnt wurde.“

¹² Über dies urteilte Krause wie folgt: „Als ich hierher, nach Göttingen, mich wandte, meinte ich freilich, durch den reineren Sinn, die regere Empfänglichkeit der Jünglinge, einen den Verleumdungen, Verfolgungen sogenannter ‚Brüder‘ und ‚Philosophen‘ unzerstörbaren, reinen Wirkkreis zu gewinnen. Ich kannte aber die hiesigen Zunfteinrichtungen und den Ungeist der

ständlicherweise dachte Krause oftmals mit Wehmut an den Anfang seiner Karriere in Jena zurück:

Hätte ich mich im Jahre 1804 nicht vom Universitätslehren zurückgezogen, oder auch nur immer rüstig als Schriftsteller fortgeschrieben, so würde ich jetzt in einer äußeren Lage und Wirksamkeit sein, welche die eines Fries und Hegel [...] gewiss nicht über sich sehen würde.¹³

Die durch die berufliche Situation bedingte schlechte finanzielle Lage Krauses wurde von einem äußerst misslichen politischen Malheur begleitet, als man ihn verdächtigte, an der Göttinger Studenten- und Bürgerrebellion im Januar 1831 beteiligt gewesen zu sein, da zum einen einige seiner Schüler darin verwickelt waren, er zum anderen zu jener Zeit größere Geldsummen erhielt, von denen seine Gegner behaupteten, sie kämen vom Pariser Revolutionskomitee. Tatsächlich waren es Teile seiner Erbschaft.

Um Krause zu ersparen, polizeilich und juristisch belangt zu werden, stellte man ihm das Ultimatum, Göttingen zu verlassen. Krause gehorchte und zog nach München. Zu der Tatsache, dass er wieder einmal ohne Brot und Lohn dastand, um seine 16-köpfige Familie zu ernähren, und damit beginnen musste, seine Bücher zu verkaufen und sonstiges Eigentum zu verpfänden, kam für ihn persöhnlich der letzte Schock seines Lebens, denn er wurde durch ein Polizeidekret aufgefordert, München zu verlassen. Man warf ihm vor, die Studenten, die sich ihm anschlossen, zu verderben. Da allerdings unter anderem Franz von Baader sich für Krause einsetzte, hob der König den Ausweisungsbefehl auf. An der Universität durfte er dennoch nicht unterrichten. Schelling, zeitlens so etwas wie ein Erzfeind Krauses, scheint dies verhindert zu haben.

Am 27. September 1832 verstarb Karl Christian Friedrich Krause verarmt und vereinsamt und hinterließ ein Gesamtwerk, das bis heute nur zum Bruchteil in wissenschaftlich-kritischer Edition vorliegt und zum weitaus größten Teil in zahlreichen Bibliotheken verstreut auf seine wissenschaftlich-kritische Aufbereitung und Kenntnisnahme wartet.

2. Gott *und* die Welt?

Krause nannte seine philosophische Theologie wie sein gesamtes System der Philosophie schlicht „Panentheismus“. Für ihn stand fest, dass der Panentheismus „das herrschende, allein geltende Wissenschaftssystem auf Erden sein [wird]“. ¹⁴ Beachtet man die in der gegenwärtigen religionsphilosophi-

hiesigen unwissenschaftlichen, handwerkenden Gelehrten, sowie die dadurch bereits bewirkte Verderbtheit, Rohheit und Unempfänglichkeit bei weitem der meisten Jünglinge nicht hinlänglich, wonach es unmöglich ist, zu mehr als nur sehr wenigen der hier studierenden Jünglinge zu gelangen“ (Krause, Menschheitbund, 356).

¹³ Krause, Menschheitbund, 330.

¹⁴ K. C. F. Krause, Das Eigentümliche der Wesenlehre, nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von Seiten Deutscher Philosophen. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers, herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche, Leipzig 1890, 21.

schen Debatte vorherrschende Stimmung, die von einigen Philosophen gar als die „panentheistische Wende“ in der Religionsphilosophie bezeichnet wird, kann man nicht umhin, Krause ein gewisses systematisches Gespür zuzuschreiben, das den Pantheismus schon damals als philosophisch tragbare Alternative zu Theismus und Pantheismus erkannte.¹⁵

Die Frage, die uns im Folgenden genauer beschäftigen wird, ist die Frage nach der krauseschen Rechtfertigung des Pantheismus. Um eine solche nachzuzeichnen, sind mehrere Stationen notwendig. Zum einen muss der krausesche Begriff der Wissenschaftstheorie geklärt werden; denn Gott ist für Krause als das eine Prinzip des Seins und Erkennens zugleich das eine Prinzip der Wissenschaft. Zum anderen ist die Erkenntnis Gottes für Krause eine unmittelbar gewisse Erkenntnis, die jedem Menschen prinzipiell möglich ist. Es muss also geklärt werden, wie genau sich Krause den Weg zu dieser Erkenntnis vorstellt, um in einem letzten Schritt zu zeigen, wie das Verhältnis Gottes und der Welt zu denken ist.

Für Krause ist Wissenschaft ein harmonisches System wahrer Erkenntnisse, in dem jede Erkenntnis mit jeder anderen Erkenntnis formal und inhaltlich verbunden ist. Die Erkenntnisse der Physik sind beispielsweise diejenigen, die sie sind, da auch die Erkenntnisse der Chemie diejenigen sind, die sie sind, und *vice versa*. Die Erkenntnisse der Philosophie sind deswegen diejenigen, die sie sind, weil die Physik ist, wie sie ist. Die Biologie ist mit den Sozialwissenschaften verbunden, wie diese mit der Theologie. Die Idee, die Krause aufgreift, ist also die Idee der Wissenschaft als ein harmonischer Organismus, in dem jeder Teil mit jedem anderen harmonisch verbunden ist: Wären die grundlegenden Erkenntnisse einer beliebigen Wissenschaft anders, als sie sind, dann wären notwendigerweise auch die grundlegenden Erkenntnisse der anderen Wissenschaften anders, als wir sie faktisch vorfinden.¹⁶

Damit ein solches organisches System an Erkenntnissen möglich ist, muss laut Krause angenommen werden, dass es ein höchstes Sachprinzip gibt, welches zugleich das höchste Erkenntnisprinzip ist.¹⁷ Dieses Prinzip ordnet

¹⁵ Vgl. P. Clayton, The Pantheistic Turn in Christian Theology, in: Dialog 38 (1999), 289–293.

¹⁶ Vgl. Krause, Begriff, 20: „Wissenschaft oder Gesamtheit des Wissens setzt also voraus: Vereinheit aller inneren Teile in und zu Einem Ganzen.“ Vgl. auch K. C. F. Krause, Abriss des Systems der Philosophie, Leipzig 1886, 1: „Unter dem Systeme der Wissenschaft wird das Ganze der Erkenntnis gedacht, in welchem alle besonderen Erkenntnisse, als Teile, unter sich und mit dem Ganzen verbunden enthalten seien. Schon der Name: Wissenschaft deutet darauf hin. Und da Teile, welche in Einem Ganzen, unter sich und mit dem Ganzen verbunden sind, Glieder genannt werden, so wird die Wissenschaft als ein Gliedbau (Organismus) gedacht.“

¹⁷ Vgl. K. C. F. Krause, Der zur Gewissheit der Gotteserkenntnis als des höchsten Wissenschaftsprinzips emporleitende Theil der Philosophie, Prag 1869, 10: „Prinzip (arche) heißt sowohl Anfang, als Handlung, als auch sachlich das, womit man anfängt, das, was den Anfang macht, was das Erste ist, was zum Grunde liegt; daher wird an sich das Prinzip als Sache, oder das Sachprinzip, diejenige Sache, das Wesen sein, was das erste ist, was der Anfang ist, was Allem zum Grunde liegt.“

gewissermaßen den Bau der Wissenschaften und weist einer jeden Erkenntnis ihren Platz im Ganzen zu – dasjenige nämlich, das sie allesamt zu einem Organismus der Erkenntnisse vereint. Die bereits erwähnte formale und inhaltliche Verbundenheit der verschiedenen Erkenntnisse wird also ontologisch durch das Sach- und Erkenntnisprinzip konstituiert und ist epistemologisch prinzipiell aus der Erkenntnis dieses Prinzips deduzierbar. Dieses eine Prinzip der Wissenschaft nennt Krause auch „Gott“ oder „Wesen.“¹⁸

Die menschliche Erkenntnis Gottes kann für Krause als Erkenntnis des Prinzips der Wissenschaft weiterhin nur eine unmittelbar gewisse sein, da jede Mittelbarkeit wie auch jede Ungewissheit, also jede Möglichkeit des vernünftigen Zweifels in Bezug auf die Erkenntnis Gottes, *eo ipso* den gesamten Bau der vom Sach- und Erkenntnisprinzip konstituierten und strukturierten idealen Wissenschaft durchstrahlen würde. Für Krause ist die menschliche Erkenntnis Gottes als Prinzip der Wissenschaft also dergestalt, dass sie prinzipiell alle einzelnen Erkenntnisse der Wissenschaften *a priori* impliziert.¹⁹ Die Frage, die er daher als nächste beantworten muss, ist die Frage nach der Erkennbarkeit des Sach- und Erkenntnisprinzips. Um dies zu tun, unterscheidet Krause zunächst die verschiedenen Erkenntnisquellen im System der Wissenschaft. Innerhalb der Wissenschaft gibt es sinnliche, begriffliche und sinnlich-begriffliche Erkenntnisquellen.

Sinnliche Erkenntnis ist Erkenntnis zeitlich individueller Gegenstände und durch die Sinne des Menschen gerechtfertigt.²⁰ Begriffliche Erkenntnis richtet sich auf ewige Wahrheiten und wird durch den Verstand oder die Vernunft gerechtfertigt. Sinnlich-begriffliche Erkenntnisse sind all diejeni-

¹⁸ Vgl. *Krause*, Emporleitend, 205: „In der deutschen Sprache finden wir das Wort: Gott, in Ansehung dessen Jeder zugestehen wird, dass damit ein unendliches, unbedingtes Wesen bezeichnet werde, welches zugleich gedacht werde als der Grund und als die Ursache von Allem. Auch finden wir noch in der deutschen Sprache das Wort: Wesen, welches, wenn es unbedingt verstanden wird, ganz geeignet ist, diesen Gedanken zu bezeichnen.“

¹⁹ Krause vertritt eine sehr anspruchsvolle Wissenschaftstheorie, welche den Fortschritt der Wissenschaften als Ausdifferenzierung der unmittelbar gewissen Schau Gottes versteht und die Fallibilität wissenschaftlicher Erkenntnisse durch das menschliche Unvermögen zur tatsächlich vollständig vollzogenen Erkenntnis Gottes erklären muss. Mit anderen Worten: Das System der Wissenschaft ist für Krause prinzipiell *a priori* erkennbar in der Erkenntnis Gottes als des Sach- und Erkenntnisprinzips der Wissenschaft. Wer unsicher ist in Bezug auf die Erkenntnis Gottes, ist also notwendigerweise unsicher in Bezug auf die Erkenntnisse der Wissenschaften. An dieser Stelle könnte gegen Krause eingewendet werden, dass er einen wissenschaftstheoretischen Determinismus impliziert, dem zufolge es keine Erkenntnis gibt, welche nicht *a priori* in der unmittelbar gewissen Erkenntnis Gottes beinhaltet ist. Krauses Antwort auf diesen Einwand kann hier nur angedeutet werden: Die unmittelbar gewisse Erkenntnis Gottes an sich impliziert prinzipiell notwendigerweise alle Erkenntnisse, aber aufgrund der Freiheit freier Geschöpfe hätten auch andere Erkenntnisse wahr sein können, so dass von einer kontingenten Notwendigkeit der jetzt notwendigerweise wahren Erkenntnisse gesprochen werden kann.

²⁰ Vgl. *Krause*, Emporleitend, 26: „Und zwar ist das Gebiet dieser sinnlichen Erkenntnis ein doppeltes, das des äußern Sinnes, an die Sinne des Leibes gebunden, und das des innern Sinnes, welches in der Phantasie geschaut wird; so die Welt des Dichters, und die innere Welt des Geschichtsforschers, der das äußere im Innern nach bildet; – kurz, die eine Sphäre alles unseres Erkennens befasst in sinnlicher Erkenntnis das vollendet Endliche, Zeitliche, sie fließt aus der sinnlichen Erkenntnisquelle.“

gen, zu deren Rechtfertigung sowohl die Sinne als auch der Verstand oder die Vernunft als Erkenntnisquellen bemüht werden müssen. Die Erkenntnis, dass ein bestimmtes Hemd lilafarben ist, ist beispielsweise eine sinnliche Erkenntnis; die Erkenntnis, dass $2+2=4$ ist, ist eine begriffliche Erkenntnis. Die Erkenntnis, dass Peter ein guter Mensch ist, ist für Krause eine sinnlich-begriffliche Erkenntnis, da sie sowohl begriffliche Erkenntnis des Guten als auch durch die Sinne vermittelte Erkenntnis von Peter impliziert.²¹ Die genannten Erkenntnisquellen können allerdings nicht erklären, wie es möglich ist, Gott als das eine Sach- und Erkenntnisprinzip der Wissenschaft zu erkennen. Denn als Prinzip aller Erkenntnisse kann das Sachprinzip selbst nicht durch eine bestimmte Erkenntnisquelle *innerhalb* des Systems der Wissenschaft erkannt werden, da dadurch ausgeschlossen wäre, dass es Prinzip aller Erkenntnisse ist. Es kann daher nicht in der Art erkannt werden, in der *im* System der Wissenschaft selbst erkannt wird, sondern muss mittels einer anderen Erkenntnisquelle gerechtfertigt werden. Metaphorisch ausgedrückt: Wer das Haus der Wissenschaften mit seinen unendlichen Zimmern verstehen will, der darf nicht blind durch alle Zimmer jagen, sondern sollte das Haus verlassen und einen Blick auf die architektonische Blaupause werfen.

Krause nennt die Erkenntnisquelle, mit der Gott als das eine Prinzip erkannt wird, schlicht ein *Schauen* und meint damit ungefähr das, was die intellektuelle Anschauung Gottes genannt werden könnte.²² Die notwendige Bedingung der Möglichkeit menschlicher Wissenschaft ist für Krause damit an die Möglichkeit unmittelbar gewisser Erkenntnis Gottes geknüpft. Dies bedeutet auf der einen Seite, dass dann keine Wissenschaft möglich ist, wenn es keine intellektuelle Anschauung Gottes gibt.²³ Auf der anderen Seite bedeutet dies auch, dass die intellektuelle Anschauung den Menschen prinzipiell möglich sein muss, wenn es Wissenschaft gibt.

²¹ Vgl. Krause, Emporleitend, 27–28: „Wenn wir zum Beispiel urteilen, der Charakter eines Menschen sei gut und schön, so ist diese Erkenntnis eine solche vereinte Erkenntnis. Denn von der einen Seite erkennen wir die Idee des Guten und des Schönen und des Charakters, von der andern Seite beschauen wir in individueller Bestimmtheit diesen Menschen, und diese Erkenntnis ist geschichtlich und sinnlich.“

²² Krause spricht vom Schauen und nicht vom Anschauen, da Anschauen impliziert, dass das Angeschauete von dem Schauenden verschieden und äußerlich ist: „Anschauen ist nicht so gut hier zu gebrauchen als: Schauen; denn bei Anschauen denkt man an eine Gegenverhaltheit, an den Außenverhalt des Schauenden und des Geschauten; dies ist aber nicht durchgängig der Fall, so z. B. bei der Schauung Wesens statet kein Außenverhältnis, Außengegenverhalt, sondern ein Ingegenverhalt [sich dar; B. P. G.]“ (K. C. F. Krause, Anfangsgründe der Erkenntnislehre, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers, herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche, Leipzig 1892, 109). Da man annahm, dass Husserl Krause gelesen hat, lag die Vermutung nahe, dass Husserls Begriff der Schau oder der Wesensschau von Krause übernommen oder beeinflusst worden ist. Für ein Argument gegen diese These vgl. P. Janssen, Schau als Methode bei Krause und Husserl, in: Kodalle, Krause, 42–52.

²³ Vgl. Krause, Begriff, 72: „Wissenschaft [ist] nur möglich, wenn es der menschlichen Vernunft vergönnt ist, das Eine, unendliche, unbedingte Wesen [d. i. Gott, B. P. G.] zu erkennen, worin Alles ist, was ist; welches erkannt wird als der Eine Grund alles Endlichen.“

Krause war sich bewusst, dass nicht jeder von sich behaupten würde, Gott unmittelbar gewiss zu erkennen. Da aber für ihn prinzipiell jeder Mensch in der Lage ist, Gott als das Sach- und Erkenntnisprinzip der Wissenschaft zu schauen, kann es nur eine Frage der Didaktik sein, um dies auch jedem Menschen zu ermöglichen. Diese Didaktik findet sich in Krauses „analytisch-aufsteigendem“ Teil der Wissenschaft. Dieser hat die Aufgabe, zur Schau Gottes emporzuleiten, und geht aus von einer unmittelbar gewissen Schau, in der das Ich sich selbst schaut, in der es also keinen Unterschied zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt gibt. Diesen Zustand reinen Selbstbewusstseins nennt Krause auch die „Grundschau: Ich“.²⁴

Es hört sich für heutige Ohren vielleicht etwas befremdlich an, überhaupt davon auszugehen, dass jeder Mensch prinzipiell die Fähigkeit hat, Gott unmittelbar gewiss zu erkennen. Die gängigste Reaktion darauf ist ein „ungläubiges Starren“. Es ist daher vielleicht nützlich zu betonen, dass für Krause Gott als der Urgrund allen Seins und Erkennens kein mysteriöses Wesen über allen Himmeln gewesen ist, das sich prinzipiell unserer Kenntnisnahme entzieht, sondern im Gegenteil, Gott die eine höchste Kategorie der Vernunft ist, aus der heraus erst die gesamte rationale Struktur der Wirklichkeit nachvollziehbar wird. Gott unmittelbar gewiss zu erkennen bedeutet also in etwa die höchste Kategorie der Vernunft, die höchste Einheit der Vernunft unmittelbar gewiss zu erkennen.²⁵ Bedenkt man dies, wird auch verständlich, warum Krause den Weg zu Gott über die Reflexion auf die transzendente Verfassung des menschlichen Subjektes nehmen musste. Wer zu Gott will, der muss beim Ich anfangen, beim reinen Akt des Selbstbewusstseins, bei der „Grundschau: Ich“.

²⁴ Vgl. *Krause*, Abriss, 13: „Den rechten Anfang des Wissens kann nur [...] ein schlechthin unmittelbar [...] gewisses Wissen [machen].“ Mit dieser Forderung nimmt Krause den von Descartes ausformulierten Gedanken unmittelbar gewisser Erkenntnis auf. Vgl. *R. Descartes*, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, herausgegeben von *L. Gäbe*, Hamburg 2008, 43: „Ich will so lange weiter vordringen, bis ich irgend etwas gewisses, oder, wenn nichts anderes, so doch wenigstens das für gewiss erkenne, dass es nichts Gewisses gibt. Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich nur das Geringste finde, das sicher und unerschütterlich ist.“

²⁵ In der Schau Gottes ist alles in der Einheit des Wesens Gottes aufgehoben. Sie ist die Schau der Einheit der Einheit und Gegenheit. Da die Aufgabe der Vernunft darin besteht, alles in die Einheit hineinzunehmen, kann die Wesenschau auch „die Eine Tätigkeit der Vernunft“ (*Krause*, Erkenntnislehre, 42) genannt werden. Krauses Projekt ist damit grundverschieden von den Anliegen, wie sie beispielsweise *W. P. Alston*, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, London 1991, behandelt. Alstons zentrale These ist folgende: „The central thesis of this book is that experiential awareness of God, or as I shall be saying, the perception of God, makes an important contribution to the grounds of religious belief. More specifically, a person can become justified in holding certain kinds of beliefs about God by virtue of perceiving God as being or doing so-and-so“ (*Alston*, *Perceiving*, 1). Während es Alston um eine Wahrnehmung Gottes geht, die seiner Auffassung zufolge bestimmte strukturelle Merkmale mit der Sinneswahrnehmung als doxastischer Praxis teilt, geht es Krause um die Schau des einen Prinzips der Wissenschaft, welches als das eine Prinzip grundverschieden sein muss von jeder durch Wahrnehmung generierten Überzeugung.

Sobald der Anfang der Wissenschaft mit der „Grundschau: Ich“ vollzogen ist, behandelt der analytisch-aufsteigende Teil der Wissenschaft die Fragen, was das Ich *an sich* und was das Ich *in sich* ist.²⁶ Krauses Begriffe von „an sich“ und „in sich“ sind dabei wie folgt zu verstehen: „An sich“ bezieht sich auf die Eigenschaften, die einem Gegenstand als selben und ganzen Gegenstand ohne Rekurs auf seine inneren Konstituenten zukommen. „In sich“ bezieht sich auf das, was den Gegenstand zu dem macht, was er ist, also auf seine innere Konstitution und Struktur. Wasser an sich ist nass und trinkbar, in sich aber konstituiert aus Wasserstoff und Sauerstoff, denen als solche andere Eigenschaften zukommen als dem Wasser, das sie konstituieren.²⁷

Das Ich ist an sich ein selbstständiges und ganzes Wesen, das mehr ist als die Summe seiner Eigenschaften. Es hat Einheit, Ganzheit und Selbstständigkeit. Hier unterscheidet sich Krause wenig von den bekannten Denkfiguren, die dem Ich einen gewissen substanzhaften Status zuweisen, ohne dies jedoch mit bestimmten ontologischen Implikationen zu verbinden. Für unsere Zwecke interessanter ist die krausesche Theorie über die Eigenschaften des Ichs in sich. In sich erkennt sich das Ich zunächst als Leib und Geist. Durch den Leib erkennt sich das Ich als Teil der Natur, d. h. des durch Naturgesetze gesteuerten harmonisch-organischen Ganzen. Als Geist erkennt sich das Ich als ein Teil der Vernunft, d. h. als selbstständiges Wesen im Reich der Freiheit. Insofern das Ich ein leibliches Geistwesen ist, erkennt es sich als Mensch.²⁸

²⁶ Vgl. Krause, *Emporleitend*, 64: „Die nächste wissenschaftliche Forderung: die Selbstwissenschaft des Ich durch fortgesetzte reine Beobachtung und Wahrnehmung zu Stande zu bringen. Und diese Aufgabe enthält [...] folgende zwei bestimmte Aufgaben; die erste: zu finden, was das Ich an sich ist, die Eigenschaften des Ich wahrzunehmen, die an ihm sind, die ihm selbst als ganzem Ich zukommen; die zweite: zu erforschen, als was sich das Ich nach Innen findet, das es in sich ist.“

²⁷ Mit der Unterscheidung verschiedener Betrachtungsweisen eines Gegenstandes – einmal „an sich“, einmal „in sich“ – steht Krause der gegenwärtigen Debatte um den Emergenzbegriff sehr nahe. Auch in der heutigen Wissenschaftstheorie gilt: „Individual entities are not only radically interconnected with others, but they also have their own identity and unique autonomy. Individual entities have a degree of self-directedness – whether we think of human beings with their experience of being free agents, of birds with their glorious freedom in flight, or of particles like photons whose individual motion cannot be predetermined. Not everything we come across in nature has an identity of its own. Some things, such as the pile of papers on my desk, are simply collections of other things and do not form a new whole. [There is an] important distinction between things that are simply aggregates or collections of components. An example of such a new reality would be water, which has characteristics that are distinctive over and above its components of hydrogen and oxygen. Its functions and attributes cannot be reduced to the functions and attributes of its components. Its distinctive characteristics spring not only from its components but also from all its other constitutive relationships. *It functions as a whole in a way that cannot be attributed simply to the way its component parts function*“ (D. Edwards, *A Relational and Evolving Universe unfolding within the Dynamism of the Divine Communion*, in: Clayton/Peacocke [Hgg.], 205; Hervorhebung von B. P. G.).

²⁸ Vgl. Krause, *Emporleitend*, 180: „Ich, als ganzes Wesen bin Geist, und als Geist habe ich in mir eine Welt der Phantasie, die an einem Teile auch leiblich ist, und die ich mir als Geist unterordne; aber als Geist bin ich nicht Natur, und nicht mein Leib, wohl aber bin ich als Ich der Leib,

Die drei Begriffe *Natur*, *Vernunft* und *Menschheit* sind zentrale Begriffe in der krauseschen Rechtfertigung des Panentheismus, wobei der Begriff der Menschheit die Synthese aus den Begriffen Vernunft und Natur ist. Zwei Punkte verdienen weitere Erläuterung. Erstens: Diese Begriffe konstituieren den krauseschen Weltbegriff. Zweitens: Sie sind allesamt Begriffe, über die jeder Einzelne von uns schon vor aller sinnlichen Erkenntnis verfügen muss.

Was den ersten Punkt angeht: Für Krause ist die Welt die Synthese aus Natur, Vernunft und Menschheit, da die Welt die Menge aller in irgendeiner Hinsicht endlichen Gegenstände ist, also derjenigen Gegenstände, von denen auch nur das Geringste verneint werden kann, und es keinen endlichen Gegenstand gibt, der sich nicht einem der Bereiche Natur, Vernunft und Menschheit zuordnen ließe.²⁹ Was den zweiten Punkt betrifft: Die Begriffe der Vernunft, der Natur und der Menschheit können nicht den Sinnen entnommen werden, da die Sinne generell keine unendlichen Begriffe generieren können und wir schon vor jeder Erfahrung mit der Natur oder der Vernunft über einen entsprechenden Begriff verfügen müssen, um Ordnung in das Ganze der Sinneseindrücke und Gedanken zu bringen. Daraus folgt, dass die Erkenntnis dieser Begriffe nicht sinnlicher Art sein muss.

Vernunft, Natur und Menschheit sind die Konstituenten der Welt. Aber wie können sie Welt konstituieren? An sich können wir aus dem Vernunftbegriff oder aus dem Naturbegriff als solchem ja nicht erkennen, dass überhaupt eine Welt da ist. Es muss also einen Grund, eine wie auch immer geartete Ursache geben, die die Vernunft mit der Natur zusammenbringt, damit beide die Menschheit und die Welt konstituieren.³⁰ Anders ausge-

insofern als der Leib, der ein Teil der Natur ist, mit mir als Geiste wesentlich vereinigt ist; – und ich, sofern ich Geist und zugleich Leib bin, oder genauer zu sagen, sofern ich als Geist wesentlich verbunden bin mit meinem Leibe und mittelst des Leibes mit der Natur und mit andern Geistern, die in demselben Verhältnis zur Natur und zu einander stehen, bin Mensch. – Das Ich findet sich mithin als Geist, und in dem genannten Sinne als Leib, und als das Vereinwesen beider, d. h. als Mensch.“

²⁹ Vgl. K. C. F. Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie, Göttingen 1828, 305: „Was [...] betrifft, die Schauung: Welt, so wird diese gewöhnlich bestimmt als der Inbegriff von allem Endlichen, oder auch als das Ganze aller endlichen Wesen, oder als die Gesamtheit der Dinge; so dass mithin die Welt nicht gedacht wird als ursprünglich Ein Ganzes vor und über allen Teilen, in wesentlicher Einheit, das ist in Wesenheit-Einheit, sondern nur als ein Vereinanzes des Endlichen [und daher; B. P. G.] durch das Wort: Welt, bezeichnet wird, sowohl die in ihrer Art unendliche Natur, als auch die in ihrer Art unendliche Vernunft, als auch die in ihrer Art unendliche Menschheit; denn wenn auch diese drei Wesen, jedes seiner Art, unendlich sind, so sind sie dennoch endlich [...] weil ein Jedes davon, als solches, nichts ist, Was ein jedes Andere, als solches, ist.“ Vgl. auch ebd. 398: „Alles Endliche, Bestimmte, was wir in reiner Wahrnehmung selbige schauen oder intuitieren, [ist] enthalten [...] in den drei Grundgedanken: Vernunft, Natur und Menschheit.“

³⁰ „Wir können also nicht umhin, nach dem Grund der Vernunft, der Natur und der Menschheit zu fragen, d. h., wir müssen uns zu dem Gedanken eines Wesens erheben, worin sowohl die Vernunft als auch die Natur enthalten seien, wodurch, das ist nach dessen Wesenheit, diese beiden bestimmt seien: welches auch der Grund der Vereinigung beider seien, wonach sie die Menschheit sind“ (Krause, Emporleitend, 204). Vgl. auch ebd. 24: „Wir setzen Natur und Geist sich entgegen, wir unterscheiden sie, behaupten, was der Geist ist, sei die Natur nicht, und umgekehrt. Dies

drückt: Die Reflexion auf die transzendentalen Begriffe, die jeder von uns mit sich bringt, zeigt laut Krause, dass wir einen vor aller Erfahrung liegenden Weltbegriff haben, der nun aber kein Grundbegriff, sondern ein aus den grundlegenden Begriffen Vernunft, Natur und Menschheit zusammengesetzter Begriff ist. Da aus den einzelnen Begriffen diese Verbindung nicht logisch folgt, muss es einen Grund geben, der weder Teil der Natur, noch der Vernunft noch der Menschheit ist und die Natur mit der Vernunft zusammenbringt zur Welt. Dieser Grund kann wiederum nicht mit den Sinnen erfasst werden.

Die nicht sinnliche Erkenntnis des Grundes von Natur, Vernunft und Menschheit muss zugleich die nicht sinnliche Erkenntnis des höchsten Grundes überhaupt sein; denn wäre die Erkenntnis des Grundes von Natur und Vernunft wieder die Erkenntnis eines endlichen Grundes, so müsste nach dem Grund vom Grunde gefragt werden – so lange, bis der höchste, unendliche Grund gefunden wäre.³¹ Mit der Entdeckung dieses Gedankens ist aber noch nichts über seine Gültigkeit ausgesagt, da, logisch betrachtet, die Möglichkeit besteht, dass diesem Gedanken nichts in der Wirklichkeit entspricht, ähnlich wie auch der Vorstellung von einem Einhorn nichts in der Wirklichkeit entspricht.

Um zu zeigen, dass der Gedanke dieses höchsten Grundes kein Hirngespinnst ist, sondern ihm wirklich etwas entspricht, geht Krause den Weg über die Analyse des Erkenntnisbegriffs. Eine Erkenntnis ist für Krause aus drei Elementen konstituiert: das erkennende Subjekt, das erkannte Objekt und ein Grund, der sowohl das erkennende Subjekt als auch das erkannte Objekt in ihrer Selbstständigkeit vereint und so erst die Erkenntnis konstituiert.³² Angewandt auf den Gottesgedanken impliziert der krausesche Erkenntnisbegriff, dass dieser Gedanke als ein das Ich übersteigender Gedanke nur durch einen vom Ich verschiedenen Grund mit dem Ich vereint werden kann. Ohne diesen vereinigenden Grund könnten wir diesen Gedanken des einen Sachprinzips der Wissenschaft nicht haben. Da der Gedanke des Sachprinzips aber ein unendlicher Gedanke ist, kann der Grund, der diesen unendlichen Gedanken mit dem diesen Gedanken erkennenden Ich vereint

zwingt uns, nach einem Grunde der genannten drei Gegenstände zu fragen, nach dem höhern und höchsten Einen, worin diese drei seien und begriffen werden.“

³¹ Vgl. *Krause*, Emporleitend, 204: „Hat denn auch dieses Wesen, so wie wir es uns denken, selbst wieder einen höhern Grund? – Wenn wir es als endlich denken, wenn wir denken, dass es ebenfalls noch Anderes außer sich hat, so müssen wir auch wiederum nach dem höheren Grunde dieses Wesens fragen, welches wir als Grund der Vernunft, der Natur und der Menschheit denken.“

³² Krause unterscheidet zwischen erkennendem Subjekt, erkanntem Objekt und der Erkenntnis selbst, denn menschliches Erkennen ist eine trinäre Struktur: „Im Erkennen steht im Verhältnis das erkennende Wesen und das erkannte Wesen; z. B. die Außenwelt zu mir, indem ich sie erkenne. Und dieses beides, was miteinander in diesem Verhältnis steht, unterscheidet sich von dem Gehalte des Verhältnisses selbst, nämlich von der Erkenntnis. [...] Wir haben also bei diesem Verhältnisse des Erkennens dreierlei zu unterscheiden: das Erkennende, das Erkannte und die Erkenntnis“ (*Krause*, Emporleitend, 186).

nigt, in der Logik Krauses selbst nicht endlich sein, da der vereinigende Grund dasjenige, das er zur Erkenntnis vereint, zumindest ganz umfassen können muss. Der Grund für den Gedanken des unendlichen und unbedingten Sachprinzips muss also aus der Logik des Erkennens heraus selbst unendlich und unbedingte sein, da er andernfalls nicht das erkennende Ich und diesen Gedanken vereinigen könnte. Da es nur einen absolut unendlichen und unbedingten Gedanken geben kann, folgert Krause, dass der Gedanke Gottes in uns selbst nur durch Gott verursacht sein kann. Es ist Gott selbst, der sich uns unmittelbar gewiss zu erkennen gibt. Dann aber erübrigt sich die Frage, ob diesem Gedanken Gültigkeit zukommt oder nicht, denn käme ihm keine Gültigkeit zu, dann hätten wir den Gedanken Gottes als des einen Sachprinzips nicht und könnten dann auch nicht nach seiner Gültigkeit fragen.³³

Diese Selbstanzeige des Absoluten, entdeckt in der transzendentalen Reflexion des Subjekts, beendet – systematisch gesehen – den analytisch-aufsteigenden Teil der Wissenschaft.³⁴ Der daran anschließende, eigentliche, da mit der Erkenntnis Gottes beginnende Teil der Wissenschaft, der sogenannte „synthetisch-absteigende“, hat die Aufgabe zu zeigen, was Gott an sich ist und wie das Verhältnis Gottes zur Welt gedacht werden kann. Wie auch schon in Bezug auf das Ich im Falle der analytisch-aufsteigenden Wissenschaft fragt Krause in der synthetisch-absteigenden Wissenschaft zunächst nach dem, was Gott *an sich* ist, bevor er sich der Frage zuwendet, was

³³ „Indem wir uns also dieses Gedankens: [...] Gott, bewusst sind, so sind wir uns zugleich bewusst, dass dieser Gedanke, auch als unser Gedanke, nicht von uns selbst, noch auch durch irgend ein anderes endliches Wesen begründet und verursacht sein kann, sondern dass die Möglichkeit und die Wirklichkeit dieses unseres Gedankens selbst nur gedacht werden kann als begründet durch den Inhalt dieses Gedankens, durch Wesen oder Gott selbst“ (Krause, Emporleitend, 256). Vgl. auch ebd. 265: „Wenn wir den Gedanken Wesen [sc. Sach- und Erkenntnisprinzip; B. P. G.] denken, so müssen wir auch diesen unsern Gedanken, als durch Wesen selbst begründet und verursacht anerkennen.“ Ein großes Problem in weiten Teilen zumindest der gegenwärtigen philosophischen Theologie ist das generelle Misstrauen gegenüber transzendentalphilosophischer Reflexion, welche wie bei Krause als Zugang zum Absoluten ausgedeutet wird. Klaus Müller hat Recht: „Wer das tut [sc. transzendentalphilosophisch in der Theologie zu argumentieren, B. P. G.], wirkt im durchschnittlichen theologischen Debattenszenario derart fremd, dass er ohne Weiteres für sich selbst jenen Alteritätsbonus beanspruchen dürfte, den die auf Levinas' Schoß groß gewordenen Theologen der Andersheit ansonsten für ihre besondere Stärke halten. Stattdessen ziehen transzendente Ansätze schwerwiegenden Verdacht auf sich, besonders dann, wenn mit ihnen auch die Entwicklung eines Begriffs letztgültigen Sinnes aus der Instanz der autonomen Vernunft verbunden ist, sofern nur so über die Gegebenheit und Gültigkeit als unbedingt begehrender Sinnansprüche befunden werden könne“ (K. Müller, Glauben, Fragen, Denken; Band II, Münster 2008, 126).

³⁴ In Krauses Worten: „Wir haben mithin das Ziel, welches wir bei Eröffnung dieser wissenschaftlichen Betrachtung uns für unser selbstbeobachtendes und selbstwahrnehmendes (analytisches) Erkennen vorsetzen, erreicht. Gleich beim Eintritt in diese Untersuchung sahen wir ein: wenn Wissenschaft für uns möglich sein sollte, so müsse Eine selbe und ganze Erkenntnis als der Eine Erkenntnisgrund, als das Eine Prinzip, erlangbar sein; eine Erkenntnis, die sich lediglich durch ihren Inhalt als der Eine Erkenntnisgrund, oder das Eine Prinzip, anzeigen müsse. Eine solche Erkenntnis, vermerkten wir dort, könne nur gedacht werden, wenn der Gegenstand dieser Erkenntnis Ein unendliches, unbedingtes Wesen sei, so dass eingesehen würde, dass selbiges sowohl der Sachgrund als auch der Erkenntnisgrund sei“ (Krause, Emporleitend, 269).

Gott *in sich* ist. Zunächst wird also gefragt, was über Gott an sich, also über das Absolute als solches, gesagt werden kann, bevor Krause die Frage stellt, wie die innere Struktur des Absoluten zu denken ist.

Für Krause ist Gott an sich der eine unbedingt selbstständige und unendlich ganze Gegenstand der Wissenschaft, der ganz auf sich selbst gerichtet ist und sich selbst ganz umfasst. Hier unterscheidet sich Krause kaum von traditionellen philosophischen Gottesbegriffen. Während allerdings der klassische Theismus etwas „außerhalb“ Gottes anzunehmen bereit ist, argumentiert Krause, dass es kein Endliches zusätzlich oder neben oder außerhalb des Unendlichen geben kann, denn es impliziert ihm zufolge einen Widerspruch im Wesen Gottes, wenn angenommen wird, dass Gott in einer externen, also äußerlichen Beziehung zu etwas von ihm Verschiedenen steht. Der Grund hierfür ist folgender: Jedes äußere Verhältnis, also jede externe Relation, kann nur auf Verneinung gegründet sein in der Art, dass das eine Relatum *ist*, was das andere Relatum *nicht* ist, und *vice versa*. Es muss also mindestens eine Eigenschaft geben, die das eine Relatum hat, welche das andere eben nicht hat, da es andernfalls ein und derselbe Gegenstand wäre. Gäbe es also keine Verneinung in einer externen Relation, dann gäbe es keine externe Relation. In Bezug auf Gott bedeutet dies: Gäbe es etwas außerhalb Gottes, d. h., stünde Gott in einer externen Relation zu etwas von ihm Verschiedenen, dann würde dies eine Verneinung auf Seiten Gottes, einen Mangel im Wesen des einen unendlichen und unbedingten Wesens mit sich bringen, und Gott wäre nicht länger Gott.³⁵ Mit anderen Worten: Das Absolute kann sich nicht selbst ein Anderes sein.³⁶

Wenn aber die Welt nicht außerhalb Gottes sein kann, es aber offensichtlich eine Welt gibt, dann folgt logisch, dass die Welt eben „in“ Gott sein muss. Die Frage ist nur: Wie können wir dies philosophisch einfangen? Zwei Fragen müssen hierzu beantwortet werden: (1) Wie ist die Welt in Gott verankert? (2) Wie ist Gottes Verhältnis zur Welt? Die Antwort auf beide Fragen findet Krause, sobald er sich der Frage zuwendet, was Gott in sich ist. Da

³⁵ Man könnte gegen dieses Argument einwenden, dass es die Möglichkeit übersieht, dass die Verneinung auch auf Seiten des Geschöpfes beziehungsweise des Endlichen liegen könnte. Ein solcher Einwand würde aber laut Krause übersehen, dass allein die Relation zu einem außerhalb Gottes Gegebenen notwendigerweise eine Verneinung auf Seiten Gottes mit sich brächte, welcher zufolge Gott nicht dasjenige wäre, mit welchem er in Relation stünde. Unabhängig davon, wie genau das außerhalb Gottes Seiende gedacht werde, würde allein dadurch, dass es nicht Gott ist, eine Verneinung in den Gottesbegriff gebracht werden, die Krause strikt zurückweist. Das Problem ist also nicht, dass das Endliche *per definitionem* Verneinung mit sich bringt, sondern dass das Unendliche, wäre es mit Endlichem in Relation, kein Unendliches im krauseschen Sinne wäre. Damit das Unendliche es selbst sein kann, darf es also kein Endliches außerhalb des Unendlichen geben.

³⁶ An dieser Stelle argumentiert Krause gegen Hegel: „Es ist also unmöglich, einzustimmen, wenn Hegel behauptet, dass die absolute Idee, das ist, seiner eignen Erklärung zufolge, Gott, sich ein anderes sei, da, im Widerspruche mit dieser Behauptung, Wesen selbst sich selbst ganz nicht ein Anderes ist, weil Wesen unbedingte Einheit der Wesenheit ist, wohl aber erkannt wird, dass Wesen in sich und unter sich zwei Wesen ist, welche gegeneinander gegenheitlich sind“ (Krause, System, 392–393).

Gott selbst nicht von etwas unterschieden werden kann – man denke hier an Meister Eckharts *Esse Indistinctum* – und da auch für Krause Gott identisch ist mit dem, was Gott ist, es aber durchaus Verschiedenes bezeichnet, wenn Gott einmal das unbedingt Selbstständige und ein andermal das unendliche Ganze genannt wird, folgt, dass der Gegensatz zwischen dem unbedingt Selbstständigen und dem unendlichen Ganzen ein Gegensatz innerhalb des Absoluten sein muss. Dieser Gegensatz bezeichnet zwar keine reale Trennung dieser Eigenschaften, ermöglicht aber, sie – wie zwei sich nur partiell überschneidende Kreise – zu unterscheiden. Krause verankert Verneinung und Relation also direkt als grundlegende Struktur im Absoluten selbst.³⁷

Blicken wir zurück und erinnern uns, welche Konstituenten der Welt die Reflexion auf die transzendente Konstitution des Menschen ergeben hat. Es waren Natur, Vernunft und deren Synthese zur Menschheit. Um klären zu können, wie die Welt als in Gott seiend verstanden werden kann, nutzt Krause diese Erkenntnis und kombiniert sie mit der Erkenntnis über die aus der unbedingten Selbstständigkeit und unendlichen Ganzheit bestehenden internen Struktur Gottes. Es ergibt sich folgende Situation: Der analytisch-aufsteigende Teil der Wissenschaft hat Natur und Vernunft als diejenigen grundlegenden Konstituenten der Welt erkannt, welche voneinander zu unterscheiden sind, jedoch in der Menschheit zusammenkommen. Der synthetisch-absteigende Teil hat Selbstständigkeit – oder, wie Krause auch sagt: „Selbheit“ – und Ganzheit als die grundlegenden gegensätzlichen und doch verbundenen Konstituenten im Wesen Gottes erkannt. Die entscheidende Frage lautet nun: Wie lassen sich Vernunft und Natur auf Selbstständigkeit und Ganzheit beziehen?

Diese Frage lässt sich, Krause folgend, beantworten, „... wenn wir [darauf hinsehen, was; B. P. G.] als der Grund der Entgegensetzung von Vernunft und Natur analytisch gefunden wurde“³⁸. Es zeigt sich dann, dass sich die Vernunft durch Selbstständigkeit auszeichnet und die Natur durch Ganzheit, denn „[wir finden, B. P. G.] dass an der Wesenheit [...] der Vernunft die Selbheit das im Verhältnisse der Selbheit und Ganzheit Bestimmende, Vordwaltende, Allein-Eigenwesenliche ist, [...] in der uns erscheinenden Natur dagegen die Ganzheit“³⁹. Während sich Vernunftwesen *qua* Vernunftwesen in Freiheit selbst bestimmen können, überwiegt auf der Seite der Naturwesen *qua* Naturwesen die harmonisch-kausale Ganzheit der Natur, in die jeder Körper *qua* Körper je schon eingegliedert ist.⁴⁰

³⁷ Vgl. Krause, System, 391: „Daher ist es ein nicht wissenschaftliches Unternehmen, die Gegenheit oder Differenz aus der als Einerleiheit geschauten Einheit demonstrieren zu wollen; da sie ebenso wie auch die Selbheit der Wesenheitseinheit, das ist, die Einerleiheit, eine göttliche Grundwesenheit ist.“

³⁸ Krause, System, 398.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ In Krauses Worten: „Dieser Gegensatz zeigt sich [...] darin, dass alle individuelle Geister durchaus sich selbstweshenlich wissen, und gegeneinander ein selbstständiges Leben führen, indem ein Jeder sich *selbständig* [...] mit Freiheit [...] bestimmt, dagegen [...] die Leiber [...] voneinan-

Dasjenige, was sich als grundlegende Konstituenten des inneren Wesens Gottes gegenüberliegt und sich doch überschneidet – unbedingte Selbstständigkeit und unendliche Ganzheit – sind laut Krause also nichts anderes als Vernunft und Natur selbst. Da die Menschheit die Synthese der Vernunft und der Natur ist, folgt, dass der Mensch dasjenige Wesen ist, das zwischen der Freiheit und dem organischen Ganzen im Zentrum des Absoluten steht – nicht auf eine Seite reduzierbar, sondern in beide Seiten wesensgemäß eingeflochten. Wie also ist die Welt in Gott verankert? Als Synthese von Natur und Vernunft ist die Welt selbst Teil der inneren Struktur des Wesens des Absoluten; denn „Natur“ und „Vernunft“ sind nichts weiter als synonyme Begriffe für „Ganzheit“ und „Selbstständigkeit“. Diese Position nennt Krause schlicht „Pantheismus“.⁴¹

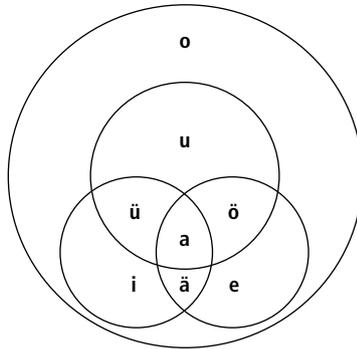
Doch wie verhält sich Gott an sich, also das Absolute, zur Welt? Wie verhält sich das Absolute zu seinem inneren Wesen? Daraus, dass Gott an sich nicht Bestandteil irgendeiner Relation oder Mannigfaltigkeit, aber auch nicht mit der Welt als Summe alles Endlichen identisch sein kann, resultiert, dass die Beziehung, in der Gott zur Welt steht, eine weitere interne Struktur des Absoluten selbst sein muss. Das eine Relatum dieser Beziehung ist die Welt, wie wir sie kennen. Da das andere Relatum nicht das Absolute an sich sein kann, folgt, dass das Absolute in sich unterschieden werden muss von sich und der Welt. Um nicht das Prinzip der Identität zu leugnen, dem zufolge für jedes A gilt: $A = A$, führt Krause an dieser Stelle zwei unterschiedliche Gottesbegriffe ein. Insofern Gott *an sich* betrachtet wird, insofern Gott also als das Absolute, außer dem nichts ist, verstanden wird, ist Gott „Orwesen“. Insofern Gott aber in sich von sich unterschieden ist und in Beziehung zur Welt steht, nennt Krause Gott

der abhängig sind, in der *Ganzheit* des gesamten Geschlechtes entstehen und in dieser Gesamtheit leben und sich bilden“ (Krause, System, 398).

⁴¹ Krause formuliert die These des Pantheismus unter Verwendung seiner eigenen Wissenschaftssprache wie folgt: „Wesen ist in sich Gegenwesen und Vereinwesen, so dass Wesen in sich zwei ihm selbst untergeordnete und in ihm selbst als Einem, selben und ganzen Wesen unterschiedene, ihm selbst untergeordnete Wesen, Vernunft und Natur [...] ist, welche beide, an sich gleichwesenlich und sich an der Gleichwesenheit wechselseits nebengegenheitlich (nebengegnig) sind, so dass in dem Beiden gemeinsamen, einem jeden von Beiden inneren Verhältnisse der Selbstheit und der Ganzheit, an der Vernunft die Wesenheitseinheit als Selbstheit, an der Natur die Wesenheitseinheit als Ganzheit gesetzt ist; oder mit andern Worten: dass an der Vernunft die Ganzheit als bestimmt nach der Selbstheit, an der Natur aber die Selbstheit als bestimmt nach der Ganzheit ist. Wesen also ist auch als seine inneren Nebengegenwesen, Vernunft und Natur, in sich seiendes Wesen, von sich selbst, als dem Einem, selben und ganzen Wesen, verschieden, das ist: Wesen ist auch Urwesen; und Wesen ist, als Urwesen und seine beiden innern Nebengegenwesen seiendes Wesen, ein doppelgliedriges Gegenwesen nach innen, [...] das ist: Urwesen gegen Vernunft [...], und Urwesen gegen Natur [...]; und Wesen als Urwesen ist auch vereint mit sich selbst als Vernunft und Natur und unter Sich Seiendem, das ist: Urwesen vereint mit Vernunft, und Urwesen vereint mit Natur; und auch vereint mit sich selbst als in und unter sich Vernunft und Natur vereint Seiendem, das ist: Urwesen vereint mit Vernunft und Natur als unter sich vereinten Wesen, auch vereint mit Menschheit; oder mit andern Worten: Wesen ist auch Verein-Vereinwesen; und zwar ist Wesen als Verein-Vereinwesen das vollwesenliche Vereinwesen, oder das Vollvereinwesen“ (Krause, System, 399–400).

„Urwesen“.⁴² Es ergibt sich ein Vexierbild göttlichen Seins: Wird Gott an sich betrachtet, so betrachtet man Orwesen, welches sich in keiner Relation außer derjenigen der Identität mit sich selbst befindet. Betrachtet man Gott als ein relationales Wesen, dann betrachtet man die interne Struktur des Absoluten, in welcher Gott als Urwesen mit der Welt verbunden ist.

Um seine Theorie über das Absolute und dessen interne Struktur zu verdeutlichen, entwickelte Krause folgendes Diagramm:



Orwesen – „o“ – ist der eine Gegenstand der Wissenschaft und zugleich das Absolute, außerhalb dem nichts sein kann. Die Welt ist konstituiert aus Natur/Ganzheit – „e“ – und Vernunft/Selbstständigkeit – „i“ – sowie deren Synthese zur Menschheit – „ä“. Insofern Gott in sich von sich und der Welt unterschieden werden muss, ist Gott Urwesen – „u“. Als Urwesen steht Gott in Beziehung zur Natur, Vernunft und Menschheit – „ü“, „ö“, „ä“.

3. Zur Aktualität der Philosophie Krauses

Von systematischer Warte aus betrachtet ist Krauses theoretische Philosophie ein prinzipiell zeitgemäßes System, das konsistente Antworten auf gegenwärtige religionsphilosophische und theologische Probleme anzubieten

⁴² Dadurch ist laut Krause der alte Streit in Ansehung des Verhältnisses Gottes zur Welt, „ob Gott ein außerweltliches und die Welt ein außergöttliches Wesen sei oder nicht“, befriedigend gelöst, „denn es wird durch die Unterscheidung Wesens von ihm selbst als Urwesen eingesehen, dass Gott, als Eines, selbes, ganzes Wesen, weder außer, noch über, noch an, noch in der Welt ist, wohl aber, dass Gott in sich, unter sich und durch sich auch die Welt ist; ebenfalls, dass Gott als Urwesen außer und über der Welt ist, und die Welt außer ihm als dem Urwesen, sowie endlich auch, dass Gott als Urwesen vereint ist mit der Welt, vereint mit der Vernunft, mit Natur und mit dem Vereinwesen Beider, als auch mit der Menschheit“ (Krause, System, 401). Vgl. auch ebd. 310: „Hierdurch ist also die grundwichtige Unterscheidung folgender zwei Sätze nachgewiesen: die Welt ist außer Gott, und die Welt ist außer Gott als Urwesen. Der erste Satz ist grundfalsch, weil außer [Orwesen] nichts denkbar ist, indem durch das geringste Äußere die Unendlichkeit und Unbedingtheit Gottes geleugnet würde, aber der andere Satz: Dass die Welt seie außer und unter Gott, insofern Gott Urwesen ist, sagt eine Grundwesenheit Gottes aus.“

hat. Um die Anschlussfähigkeit Krauses in Bezug auf die heutige Diskussion zumindest anzudeuten, wird im Folgenden kurz auf Krauses Theorie der Nichtfolgenlosigkeit der Welt für Gott eingegangen.⁴³

Die gegenwärtige religionsphilosophische Diskussion um den klassischen Theismus und verschiedene Varianten des Panentheismus dreht sich wesentlich um die Frage, inwiefern berechtigterweise von einem Unterschied zwischen Theismus und Panentheismus auszugehen ist. Da es sich als äußerst schwierig erwiesen hat, den Unterschied philosophisch in räumlichen Metaphern einzufangen beziehungsweise diese eindeutig als Differenzkriterium auszubuchstabieren, wird versucht, die Differenz zwischen Theismus und Panentheismus unter Bezug auf die Nichtfolgenlosigkeit der Welt für Gott zu definieren.⁴⁴ Während für den klassischen Theismus die Welt keinen direkten Einfluss auf Gott ausüben kann, Gott als solcher also durch die Schöpfung der Welt, die in ihrem Sein vollständig vom Schöpfungswillen Gottes abhängig ist, nicht ein anderer werden kann, implizieren panentheistische Konzeptionen wie die Krauses „so etwas wie eine Nicht-Folgenlosigkeit der Welt und des Endlichen für Gott an sich selbst. Die welttranszendierende Selbstidentität Gottes schließt nicht ein Bestimmtwerden Gottes durch das Universum aus.“⁴⁵

Krause kann das Bestimmtwerden Gottes durch die Welt unter Rekurs auf die beiden von ihm eingeführten Gottesbegriffe „Orwesen“ und „Urwesen“ formulieren. Die Welt hat keinen direkten Einfluss auf Orwesen,

⁴³ Dies ist natürlich nur *ein* Punkt, an dem die Anschlussfähigkeit Krauses für die gegenwärtige Diskussion gezeigt werden kann. Krauses Panentheismus könnte ebenso ohne Schwierigkeiten beispielsweise auf die heutigen Debatten zum neuen Atheismus, zur Beweisbarkeit der Existenz Gottes, zum Problem der Letztbegründung, zur Einheit der Wissenschaften bezogen werden. Vgl. B. P. Göcke, *Alles in Gott? Zur Aktualität des Panentheismus* Karl Christian Friedrich Krauses, erscheint Regensburg 2012.

⁴⁴ Clayton hat eine Liste verschiedener Interpretationen darüber zusammengestellt, wie die räumliche Metapher des In-Gott-Seins der Welt verstanden werden kann. In der Diskussion hat sich jedoch keine dieser Interpretationen als entscheidende Differenz zwischen Theismus und Panentheismus erwiesen: „The world is ‘in’ God because: [...] 2. God energizes the world, 3. God experiences or ‘prehends’ the world [...] 4. God ensouls the world, 5. God plays with the world [...] 6. God ‘enfields’ the world, 7. God gives space to the world, [...] 9. God binds up the world by giving the divine self to the world, 10. God provides the ground of emergences in, or the emergence of, the world [...], 11. God befriends the world [...] 12. All things are contained ‘in Christ’ [...] 13. God graces the world“ (P. Clayton, *Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective*, in: Clayton/Peacocke [Hgg.], 253).

⁴⁵ K. Müller, *Glauben, Fragen, Denken*; Band III: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, 744. Ähnlich argumentiert auch Gregersen: „What constitutes the common aspiration of the [different] versions of panentheism? I suggest that they all share the intuition of a living two-way relation between God and world, within the inclusive reality of God“ (Gregersen, *Panentheism*, 22). Gregerson argumentiert weiter, dass das eigentlich Entscheidende des Panentheismus im Gegensatz zum klassischen Theismus genau in der Wechselwirkung zwischen Gott und Welt besteht: „The real demarcation line between panentheism and classical philosophical theism is neither the immanence of God nor the use of the metaphor of the world’s being ‘in’ God. The real difference [...] is that the natures and activities of the creatures do not have a real feedback on God. There is, in other words, no return from the world into God“ (Gregerson, *Panentheism*, 24).

also auf Gott an sich, denn jeder direkte Einfluss auf Orwesen an sich würde laut Krause implizieren, dass Orwesen in einem äußerlichen Verhältnis zur Welt stünde. Dies würde, wie zuvor argumentiert, gegen die Selbstidentität Orwesens sprechen. Urwesen dagegen steht als Teil der internen Struktur des Absoluten in Relation mit der Welt und ist daher prinzipiell von dieser beeinflussbar, wobei der paradigmatische Bereich der Nichtfolgenlosigkeit der Welt für Gott die göttliche Allwissenheit tangiert.

Um dies philosophisch einzufangen, muss erneut auf das Vexierbild göttlichen Seins und auf das Verhältnis von Urwesen und der Welt zu Orwesen eingegangen werden. Für Krause ist das Verhältnis zwischen Urwesen und der Welt ein solches Verhältnis, das als zeitlicher Spiegel des zeitlosen Wesens Orwesens verstanden werden muss. Zeit ist demnach die innere Form des an sich zeitlosen Absoluten.⁴⁶ In Bezug auf die göttliche Allwissenheit bedeutet dies, dass Orwesens Wissen eine zeitlose und nicht direkt von der Welt beeinflussbare Allwissenheit ist, wenn das Absolute als solches betrachtet wird. Hier unterscheidet sich Krause nicht vom klassischen Theismus, der Gott eine zeitlose Allwissenheit zuschreibt. Allerdings ändert sich das Vexierbild, sobald die aus Urwesen und Welt bestehende und sich in der Zeit erstreckende innere Struktur Orwesens betrachtet wird. Ein entscheidendes Element ist dabei die inkompatibilistisch verstandene Freiheit vernunftbegabter, zeitlicher Geschöpfe. Denn von der Innenperspektive Orwesens aus betrachtet kann Urwesen zu einem beliebigen Zeitpunkt nur dasjenige Wissen zugeschrieben werden, welches logisch unabhängig ist von den freien Handlungen vernunftbegabter Wesen. Urwesens Wissen wird also als ein an die Zeit gebundenes Wissen durch die freien Handlungen vernunftbegabter Wesen laufend bestimmt und vermehrt, so dass von einer direkten Nichtfolgenlosigkeit der Welt für Urwesen gesprochen werden kann.

An dieser Stelle scheint es allerdings einen Widerspruch zu geben zwischen der zeitlosen Allwissenheit Orwesens und der Freiheit vernunftbegabter Wesen, denn – so der gängige Einwand – wenn Orwesen zeitlos weiß, wie sich ein freies Wesen zu einem bestimmten Zeitpunkt entscheidet, dann ist dieses Wesen selbst nicht mehr frei, an diesem Zeitpunkt anders zu handeln. Dieser Einwand ist wenig überzeugend; denn aus Krauses Sicht bringt er das Verhältnis von Allwissenheit und Freiheit durcheinander. Ein freies Wesen entscheidet sich nicht, zu einem bestimmten Zeitpunkt auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln, *weil* Orwesen weiß, wie es sich zu die-

⁴⁶ Eine genaue Analyse des krauseschen Zeitbegriffs ist an dieser Stelle nicht möglich. Nur so viel sei zur Verdeutlichung angemerkt: Die Idee eines Wesens an sich impliziert für Krause zeitlos alle Eigenschaften, die diesem Wesen zukommen. Da sich darunter aber auch widersprüchliche Eigenschaften befinden – ein Tisch ist (zeitlos) rot und (zeitlos) nicht rot – folgt, dass sie nicht *zugleich* von diesem Wesen exemplifiziert werden können. Dieses Problem löst sich in der Zeit auf, denn in der Zeit hat jedes Wesen bestimmte, sich nicht widersprechende Eigenschaften zu einem bestimmten Zeitpunkt. Der Tisch ist *jetzt* rot, *später* ist er nicht rot. Auf diese Weise, so Krause, legt Gott die Idee, die er von sich durch sein Selbstbewusstsein zeitlos hat, in der Zeit dar.

sem Zeitpunkt verhält, *sondern* Orwesen weiß, wie dieses Wesen handelt, weil das freie Geschöpf dies aus freien Stücken heraus tut. Mit anderen Worten: Das Wissen Orwesens verfügt über keinerlei kausal hinreichende Kraft, eine Handlung zu verursachen, sondern die freien Handlungen zeitlich freier Wesen sind notwendig und hinreichend für Orwesen, um die korrespondierenden Erkenntnisse zeitlos zu besitzen. Orwesens Allwissenheit widerspricht also nicht unserer Freiheit, den Verlauf der Welt zu bestimmen. Es ist genau an dieser Stelle, an der Krause aufgrund der Freiheit freier Wesen eine indirekte Nichtfolgenlosigkeit der Welt für Orwesen platzieren kann: Das Absolute an sich hat sich je immer schon durch seine innere Freiheit dazu bestimmt, seinem Wesen nach das zu sein, was es ist. Freiheit und Allwissenheit streiten im Pantheismus Krauses daher nicht miteinander; als zeitlicher Vollzug bestimmt die Freiheit des Endlichen die unveränderliche Ewigkeit des unendlich Absoluten.⁴⁷

5. Zusammenfassung

Ausgehend vom Wissenschaftsbegriff als System der Erkenntnisse, das die Existenz eines unendlichen und unbedingten Sach- und Erkenntnisprinzips fordert, gelangte Krause über die transzendente Analyse des menschlichen Subjekts und des Erkenntnisbegriffs zu der Einsicht, dass das Wissen um die Existenz Gottes je immer schon durch Gott selbst in uns verursacht ist. Die Erkenntnis Gottes wiederum ermöglichte uns zu verstehen, inwiefern die Welt eine innere Struktur des Absoluten selbst ist, und inwiefern die vor aller Erfahrung liegenden Begriffe als Vernunftideen göttliche Eigenschaften widerspiegeln.⁴⁸ Im Anschluss daran wurde kurz auf die Aktualität des

⁴⁷ An dieser Stelle ist ein Hinweis auf den in jüngster Zeit viel diskutierten Pantheismus von Charles Hartshorne erforderlich. Das Hauptmerkmal des hartshorneschen Pantheismus präsentiert sich im Begriff der Dipolarität Gottes wie folgt: „The Backbone of Hartshorne’s pantheism exactly lies in his dipolar concept of God. In one respect God is essentially unchangeable, but in another respect God is dependent on all that is encompassed by God. According to Hartshorne, no power is conceivable which is not influenced by that over which the power is exercised“ (Gregersen, Pantheismus, 31). Genauer betrachtet, lässt sich der Begriff der Dipolarität, wie er von Hartshorne verwendet wird, wie folgt aufschlüsseln: „The dipolarity emphasized by Hartshorne says that, besides having an abstract essence that is strictly unchanging, God also has concrete states that – contrary to the traditional doctrine of divine immutability – involve change. For God as a concrete individual, time or process is real, so that God constantly has new experiences by virtue of being related to the world, which is constantly changing. To say that God changes in this sense does not imply, however, change in God’s character or essence. For example, God’s [particular; B. P. G.] knowledge changes because the creatures, with their power of self-determination, constantly do new, unpredictable things. But God always embodies the abstract attribute of omniscience – of knowing what is knowable at any particular time“ (D. R. Griffin, Pantheismus: A Postmodern Revelation, in: Clayton/Peacocke [Hgg.], 43–44). Denken wir zurück an das bereits beschriebene Verhältnis Gottes zur Welt und an die Beeinflussung Urwesens durch die freien Handlungen vernünftiger Wesen, so lässt sich nüchtern festhalten, dass Hartshornes Begriff der Dipolarität der Idee nach – mit zu vernachlässigenden Unterschieden – schon in Krauses Pantheismus entwickelt worden ist.

⁴⁸ „Da [...] in der Wesenschauung auch dies gefunden wird, dass Wesen, als das Eine, auch an sich, oder in sich, unter sich, und durch sich Alles, auch der Inbegriff alles Endlichen ist, so würde

krauseschen Panentheismus eingegangen und gezeigt, inwiefern er das gegenwärtig diskutierte Problem der Wechselwirkung zwischen Gott und der Welt lösen kann. Orwesen, das Absolute, hat sich je immer schon durch Endliches in seinem Wesen bestimmen lassen, während Urwesen nur dasjenige weiß, was bis zur Gegenwart geschehen ist. Betrachten wir das Absolute als solches, dann ist es ein unveränderlich ewig Ganzes und Selbes, betrachten wir die innere Struktur des Absoluten, dann sehen wir, wie es sich in Freiheit durch Endlichkeit bestimmen lässt.

Ein offensichtlicher Einwand gegen das gesamte System Krauses ist folgender: Von Anfang an, schon bei der Erhellung des Wissenschaftsprinzips, hat Krause vorausgesetzt, dass Gott existiert. Da die Existenz Gottes ein zentraler Punkt der krauseschen Philosophie ist, ist diese nichts weiter als ein großer Zirkel. Ich möchte mit Krauses eigener Antwort auf einen solchen Einwand enden, der auch für die katholische Theologie und die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft vielleicht einen Impuls geben kann:

Sie werden mir einwenden, dass sich meine Philosophie in einem Zirkel drehe. Dies weiß ich, es soll so sein und kann nicht anders sein. Der Zirkel selbst ist folgender: Um zu philosophieren, muss man den Glauben [...] haben, dass die ganze Welt harmonisch sei, und wenn man philosophiert hat, kommt man wieder auf dasselbe zurück, wovon man ausging. Vor allem ist zu bemerken, dass das, was wahr ist, dasjenige ist, ohne das der Mensch nicht bestehen kann. Ist letzteres so, muss das Wahre in jedem, auch dem ungebildetsten Menschen, in einer eigentümlichen Gestalt vielleicht, niedergelegt sein, denn er kann ohne dasselbe nicht leben, also kein Wunder, dass zu Anbeginn der Philosophie daran nicht gezweifelt werden kann, was man zu ihrem Ende nur gewisser weiß.⁴⁹

dieser Einsicht gemäß der Ausspruch getan werden müssen, dass das Eine in sich und durch sich auch das All sei [...]; und weil in der Wesenschauung erkannt wird, dass Gott auch Alles in, unter und durch sich ist, so könnte wohl die Wissenschaft Panentheismus genannt werden“ (*Krause*, *Emporleitend*, 313).

⁴⁹ *K. C. F. Krause*, *Philosophische Abhandlungen*. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers, herausgegeben von *P. Hoblfeld* und *A. Wünsche*, Leipzig 1889, 66.



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

87. Jahrgang · Heft 1 · 2012

ABHANDLUNGEN

Georg Essen

Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur 1

Boris Hogenmüller

Cano und Carranza. Studien zur Authentizität von Melchior Canos Gutachten zu den „Comentarios al Catechismo christiano“ (1558) des Bartolomé Carranza 18

Benedikt Paul Göcke

Gott und die Welt? Bemerkungen zu Karl Christian Friedrich Krauses System der Philosophie 25

Christoph Bruns

Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes 46

Patrick Becker

Hat der Physikalismus Recht? Zu einer naturwissenschaftlich anschlussfähigen Geistverortung 73

BEITRAG

Werner Löser S. J.

Das Werk Heinrich Schliers: eine Theologie des Neuen Testaments 86

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:

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. GEORG ESSEN

Lehrstuhl für Dogmatik und
Dogmengeschichte
Kath.-Theol. Fakultät, RUB
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
georg.essen@rub.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

BENEDIKT PAUL GÖCKE

Blackfriars Hall
Oxford University
64 St. Giles, Oxford
England, OX1 3LY
benedikt.goecke@googlemail.com

DIPL.-THEOL. CHRISTOPH BRUNS

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.

DR. THEOL. PATRICK BECKER

Wiss. Mitarb. für Syst. Theologie
Rheinisch-Westfälische Technische
Hochschule Aachen
Eilfschornsteinstraße 7
52062 Aachen
patrick.becker@kt.rwth-aachen.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
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.

Hörer des Wortes

Karl Rahner und Origenes

VON CHRISTOPH BRUNS

Der Jesuit Karl Rahner (1904–1984) gehört zweifellos zu den bedeutendsten Theologen und Religionsphilosophen des vergangenen Jahrhunderts. Der theologische Neuaufbruch, der mit seinem Namen verbunden ist und der häufig als „anthropologische Wende“ in der Theologie beschrieben wird,¹ entfaltet im akademischen Kontext bis heute eine weitreichende Wirkungsgeschichte. Darüber hinaus sind von ihm aber auch wegweisende Impulse für den weltweiten Prozess der Selbstvergewisserung ausgegangen, um den sich die Kirche angesichts der Herausforderungen der Moderne seit dem Zweiten Vatikanum bemüht. Seiner Bedeutung entsprechend wird Rahners theologischer Entwurf seit Jahrzehnten nicht nur unter systematischen Gesichtspunkten diskutiert, sondern auch auf seine Quellen hin befragt. Obwohl man in diesem Zusammenhang immer wieder darauf hinweist, dass sich Rahner während seiner theologischen Ausbildung am Ignatiuskolleg im niederländischen Valkenburg intensiv mit den Kirchenvätern beschäftigt und später in Innsbruck eine Dissertation über ein patristisches Thema² sowie eine substanzielle Überarbeitung von Marcel Villers Werk „La spiritualité des premiers siècles chrétiens“³ vorgelegt hat, ist eine eingehende Untersuchung über die Bedeutung, die der Theologie der Kirchenväter für sein Denken zukommt, bis heute ein Desiderat der Forschung.⁴ Die Gründe dafür dürften vor allem in der Tatsache zu suchen sein, dass Rahner seine eigenen systematischen Überlegungen nur höchst selten explizit in der Tradition verortet, so dass sich die Quellen seines Denkens nicht leicht identifizieren lassen.

¹ Vgl. P. Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg/Schweiz 1970. Rahner hat seinen Ansatz skizziert in dem Aufsatz „Theologie und Anthropologie“, in: Schriften zur Theologie; Band VIII, Einsiedeln [u. a.] 1967, 43–65. Vgl. auch: Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: Sämtliche Werke; Band 22/2: Dogmatik nach dem Konzil. Zweiter Teilband: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie. Bearbeitet von A. Raffelt, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008, 48–62.

² E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34, in: Sämtliche Werke; Band 3: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter. Bearbeitet von A. R. Batlogg/E. Farrugia/K. H. Neufeld, Zürich [u. a.] 1999, 1–84.

³ Vgl. Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss, in: Sämtliche Werke; Band 3, 125–390 (zu Origenes: 188–195). – In einem Brief zum 60. Geburtstag von Karl Rahner stellt sein Bruder Hugo fest: „Am Anfang [...] sah es so aus, als ob Du Dich der Väterweisheit verschreiben wolltest [...]“ (H. Rahner, Eucharisticon fraternitatis, in: J. B. Metz [u. a.] [Hgg.], Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Band II, Freiburg i. Br. [u. a.] 1964, 895–899, 896).

⁴ Für Hans Urs von Balthasar z. B. liegt eine solche Studie vor: W. Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter, Frankfurt am Main 1976.

Selbstverständlich erhebt der vorliegende Beitrag keineswegs den Anspruch, diese Forschungslücke zu schließen. Was im Folgenden unternommen werden soll, ist lediglich der Versuch, den Grundansatz und einige wesentliche Aspekte von Rahners Theologie von einem frühchristlichen Denker her zu beleuchten, der in der Biographie des Jesuiten einen besonderen Platz einnimmt: Origenes von Alexandrien (ca. 185–254). Nicht nur hat Karl Rahners Bruder Hugo diesem größten Gelehrten der vornizänischen Kirche mehrere Arbeiten gewidmet.⁵ Vielmehr hat Karl Rahner selbst seine erste wissenschaftliche Studie über die Lehre von den geistlichen Sinnen bei Origenes verfasst und 1932 in der „Revue d'Ascétique et de Mystique“ veröffentlicht.⁶ Zwei Jahre später ließ er diesem Aufsatz in derselben Zeitschrift einen weiteren Beitrag über Origenes folgen unter dem Titel „Cœur de Jesus chez Origène?“.⁷ Es handelt sich um die überarbeitete französische Fassung einer kurzen Abhandlung, die Rahner bereits 1928 zu der unveröffentlichten Festschrift beisteuerte, welche er zusammen mit Hugo als Geschenk zum 60. Geburtstag seines Vaters zusammengestellt hatte.⁸ Damals lautete der Titel: „Ist Origenes ein Zeuge für den Herz-Jesugedanken?“.⁹ In diese Festschrift ging auch der Aufsatz „Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen“ ein, der bereits eine Vorarbeit zur Veröffentlichung über die geistlichen Sinne bei Origenes beinhaltete.¹⁰ Karl Rahner hat sich also schon vor Aufnahme seines Theologiestudiums mit

⁵ *H. Rahner*, Rezension zu Walther Völker: Das Vollkommenheitsideal des Origenes, in: ZAM 7 (1932), 183–185; Taufe und geistliches Leben bei Origenes, in: ZAM 7 (1932), 205–223; Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: ZKTh 59 (1935), 333–418; Rezension zu René Cadiou: La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III^e siècle, in: ZKTh 60 (1936), 278; Das Menschenbild des Origenes, in: ErJb 15 (1947), 197–248; Rezension zu Origène: Homélies sur les Nombres. Introduction et traduction de André Méhat, in: ZKTh 76 (1954), 501; Rezension zu Henri Crouzel: Théologie de l'image de Dieu chez Origène, in: ZKTh 79 (1957), 486–488; Art. „Alexandrinische Schule I. Theologenschule“, in: LThK I (1957), 323–325; Rezension zu Gervais Aebly: Les Missions Divines de Saint Justin à Origène, in: ZKTh 80 (1958), 585 f.; Rezension zu Henri Crouzel: Origène et la „connaissance mystique“, in: ZKTh 84 (1962), 120; Rezension zu Marguerite Harl: Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné, in: ZKTh 84 (1962), 120; Rezension zu Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes de *J. Scherer*, in: ZKTh 84 (1962), 120 f. – Vgl. auch *K. H. Neufeld*, Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie Karl Rahners aus der Zusammenarbeit mit Hugo Rahner, in: *H. Vorgrimler* (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg i. Br. [u. a.] 1979, 341–354.

⁶ Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, in: RAM 13 (1932), 113–145. – Dieser Veröffentlichung vorausgegangen war 1925 Rahners allererste Publikation: Warum uns das Beten nützt, in: Leuchtturm. Monatsschrift der neudeutschen Jugend 18 (1924/25), 310 f. Über die Bedeutung dieser kurzen Meditation für Rahners erste Origenes-Studie wie für sein weiteres Denken überhaupt vgl. *A. R. Batlogg/A. Zablawer*, Ouverture: „Warum uns das Beten nützt“, in: *A. R. Batlogg [u. a.]* (Hgg.), Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, 21–35, 24–35.

⁷ Cœur de Jesus chez Origène?, in: RAM 15 (1934), 171–174.

⁸ Vgl. *K. H. Neufeld*, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg i. Br. [u. a.] 2004, 40–42. Die unveröffentlichte Festschrift befindet sich im Karl-Rahner-Archiv (München): Rahn I, A: 7.–11.

⁹ Vgl. Karl-Rahner-Archiv (München): Rahn I, A 9.

¹⁰ Vgl. Karl-Rahner-Archiv (München): Rahn I, A 11.

Origenes beschäftigt. Nachdem er sich dann 1937 in Innsbruck habilitiert hatte,¹¹ rezensierte er 1939 mit großer Zustimmung die Münsteraner theologische Dissertation seines Mitbruders und Freundes Alois Lieske (1902–1946) über „Die Theologie der Logosmystik bei Origenes“.¹² Im Jahr 1950 schließlich legte Rahner, inzwischen Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte in der Tiroler Landeshauptstadt, eine umfangreiche Untersuchung über die Bußlehre des Origenes vor.¹³

Dieser bibliographische Befund gibt schon Anlass genug, nach der Bedeutung zu fragen, die dem großen frühchristlichen Theologen Origenes für den systematisch-theologischen Entwurf Karl Rahners zukommen könnte. Einmal mehr jedoch stellt sich diese Frage in Anbetracht der Tatsache, dass Rahner 1975 die Aufnahme einer gekürzten deutschen Fassung seiner ersten Origenes-Veröffentlichung in den zwölften Band seiner „Schriften zur Theologie“ mit den Worten kommentierte, diese Arbeit sei deshalb erneut publiziert worden,

weil sie sich thematisch engstens mit den hier gesammelten Arbeiten aus jüngerer Zeit berührt und weil sie für das Denken des Vf.s entscheidende und grundlegende Bedeutung beanspruchen darf, läßt sie doch Ansätze und Denkweise deutlich werden, die später – wenn auch verdeckt – wirksam blieben.¹⁴

Fragen wir angesichts dieser bemerkenswerten Feststellung zunächst, worum es Rahner in seiner ersten Veröffentlichung über Origenes zu tun ist.

In dieser Studie legt er dar, dass Origenes als erster christlicher Theologe auf der Grundlage der Heiligen Schrift eine Lehre von den fünf geistlichen Sinnen entwickelt hat¹⁵, die in der christlichen Tradition in unterschiedlichem Maß wirksam geblieben ist¹⁶. In Analogie zu den fünf körperlichen Sinnen, so stellt Rahner fest, versteht Origenes unter den fünf geistlichen Sinnen das Wahrnehmungsvermögen des inneren Menschen, die „Organe

¹¹ Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur, in: *Sämtliche Werke*; Band 11: Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße. Bearbeitet von D. Sattler, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 3–42.

¹² Rezension zu Aloisius Lieske: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, in: *Sämtliche Werke*; Band 3, 403 f.

¹³ La doctrine d'Origène sur la pénitence, in: RSR 37 (1950), 47–97.252–286.422–456 (überarbeitete deutsche Fassung: Die Bußlehre des Origenes, in: *Sämtliche Werke*; Band 11, 80–190).

¹⁴ Die geistlichen Sinne nach Origenes, in: *Schriften zur Theologie*; Band XII: Theologie aus Erfahrung des Geistes. Bearbeitet von K. H. Neufeld, Zürich [u. a.] 1975, 111–136, 111, Anmerkung 1. – Einige wenige und sehr allgemein gehaltene Anmerkungen zur Bedeutung, die Rahners Origenes-Studien für sein eigenes systematisch-theologisches Werk zukommt, finden sich bei M. Fédou, Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar lecteurs et interprètes des Pères, in: H. J. Gagey/V. Holzer (Hgg.), Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste, Paris 2005, 141–159, 148–156. Dabei bezieht er sich vornehmlich auf Rahners Studie zu Origenes' Bußlehre.

¹⁵ Vgl. Die geistlichen Sinne nach Origenes, in: *Schriften zur Theologie*; Band XII, 111–136, 112 f.

¹⁶ Vgl. ebd. 129–136. Vgl. zudem: Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus. In ihren Grundzügen dargestellt, in: ZAM 8 (1933), 21–38; La doctrine des „sens spirituels“ au Moyen-Âge. En particulier chez St-Bonaventure, in: RAM 14 (1933), 263–299; Die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ im Mittelalter, in: *Schriften zur Theologie*; Band XII, 137–172.

des Geistes [...] zur Erfassung geistlicher Wirklichkeiten“.¹⁷ Wie die körperlichen Sinne, so bedürften nach Origenes auch die geistlichen Sinne der beständigen Übung, die vor allem im Gebet erfolge.¹⁸ Nur der zu moralischer und geistlicher Vollkommenheit fortgeschrittene Mensch sei deshalb imstande, sich „zur Betrachtung der Göttlichkeit selbst, der Dreifaltigkeit und des göttlichen Wortes“ zu erheben, in der sich das kontemplative Leben vollende.¹⁹ Für Origenes, so betont Rahner, ist das asketische Vollkommensstreben des Menschen aber keineswegs schon die hinreichende Voraussetzung für den Eintritt in die Gottesschau. Denn die geistlichen Sinne könnten „nichts erfassen, wenn sich Gott nicht in barmherziger Gnade dem Menschen zuwendet“²⁰. Alle Bemühungen des Menschen, im Medium seiner geistlichen Sinne die Wirklichkeit Gottes zu erfahren, sind also, so deutet Rahner den origeneischen Gedanken, von der Gnade Gottes selbst getragen: „Für ihren rechten Gebrauch ist der Logos selbst die Grundlage, der den Augen der Seele Licht schenkt und die geistlichen Sinne begnadet, indem er durch seine Gnade selbst Platz in unseren Sinnen nimmt.“²¹

Unüberhörbar klingen in Rahners Analyse der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen bei Origenes – er interpretiert sie zusammenfassend als „Psychologie seiner Idee von ‚Theologie‘, [...] verstanden [...] als die höchste Stufe des geistlichen Lebens“²² – bereits die Grundakkorde seines eigenen theologischen Entwurfes an. Da ist zum einen die Vorstellung, dass der Mensch, insoweit er Geist ist, das Wort Gottes zu vernehmen vermag, dass ihm also die innere Dynamik auf die Selbstmitteilung Gottes wesenhaft eigen ist. Und da ist zum anderen der Gedanke, dass das Bemühen des Menschen, Gottes Wort zu hören und seine dreifaltige Wirklichkeit zu schauen, immer schon von der Gnade Gottes selbst umfassen und getragen ist, weil Gott selbst sich in seinem Wort dem Menschen immer schon mitteilt. Wer wollte bestreiten, dass in diesen beiden Sätzen Einsichten zur Sprache kommen, die für Rahners eigenen Versuch, das christliche Kerygma in einer für den heutigen Menschen verständlichen Weise neu auszusagen, von zentraler Bedeutung sind? Seine Feststellung, dass seine erste Origenes-Studie für sein eigenes Denken „entscheidende und grundlegende Bedeutung beanspruchen darf“, dürfte also alles andere als eine lässig dahindiktierte Anmerkung sein, die lediglich dem Zweck dient, den Wiederabdruck einer mehr als vierzig Jahre alten Erstlingsarbeit zu rechtfertigen.

Wer vor diesem Hintergrund nun den Versuch unternimmt, Rahners theologischen Entwurf im Lichte der christlichen Wirklichkeitsdeutung des Origenes zu lesen, dem eröffnet sich eine erstaunliche Perspektive: Rahner

¹⁷ Die geistlichen Sinne nach Origenes, in: Schriften zur Theologie; Band XII, 111–136, 120.

¹⁸ Vgl. ebd. 117–119.

¹⁹ Ebd. 126.

²⁰ Ebd. 127 f.

²¹ Ebd. 118.

²² Ebd. 128.

teilt mit Origenes nicht nur die anthropologische Grundeinsicht, dass der Mensch wesentlich als „Hörer des Wortes“ existiert, um den Titel seines berühmten religionsphilosophischen Hauptwerks aus dem Jahr 1939 zu zitieren.²³ Er lässt auf dieser Grundlage vielmehr auch in weiteren zentralen Fragen der christlichen Dogmatik eine mehr oder weniger große sachliche Nähe zu Origenes erkennen, obwohl er sich dabei nirgends explizit auf diesen beruft.

Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, dass Origenes für Rahner keineswegs die einzige Quelle der Inspiration gewesen ist. Es ist bekannt, dass der Jesuit von seiner Ausbildung her ein profunder Kenner der neuscholastischen Schultheologie war, dass er 1936 in seinem Frühwerk „Geist in Welt“²⁴ die Grundlagen seiner Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin entwickelt hat, dass er dabei auf die Kant-Interpretation seines Mitbruders Joseph Maréchal zurückgriff, und dass er in seiner Spiritualität, aus der sein systematisches Denken erwachsen ist, ein treuer Sohn seines Ordensvaters, des hl. Ignatius von Loyola, war.²⁵ Angesichts der mehr als eineinhalb Jahrtausende währenden Geistesgeschichte, die ihn von Origenes trennt, ist es nicht minder selbstverständlich, dass Rahner Gedankenfiguren und Argumentationsmuster, denen er in der Theologie des alexandrinischen Meisters begegnet war, nicht ohne kritische Rezeption in seinen Gesamtentwurf integrieren konnte, der in mancher Hinsicht auf gänzlich anderen Voraussetzungen aufruht als das System des Origenes.

Trotzdem, so lautet unsere These, bewahrt Rahner in seinem Denken so etwas wie die innere Sinnlogik, den lebendigen Puls der origeneischen Wirklichkeitsdeutung – „wenn auch verdeckt“, wie er selbst betont hat. Dies soll im Folgenden mit Blick auf grundlegende Fragen des christlichen Kerygmas exemplarisch aufgewiesen werden, wobei der Rahmen unserer

²³ Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, in: *Sämtliche Werke*; Band 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Bearbeitet von A. Raffelt, Solothurn [u. a.] 1997, 2–281.

²⁴ Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, in: *Sämtliche Werke*; Band 2: Geist in Welt. Philosophische Schriften. Bearbeitet von A. Raffelt, Solothurn [u. a.] 1996, 5–300.

²⁵ Vgl. z. B. P. Rulands, Zur Genese des Theologumenons vom „übernatürlichen Existential“. Ein Versuch zur exemplarischen Erhellung der Bedeutung der Neuscholastik für die Theologie Karl Rahners, in: R. A. Siebenrock (Hg.), Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium. Themen – Referate – Ergebnisse, Innsbruck/Wien 2001, 225–246; M. Schulz, Karl Rahner's hermeneutic of Aquinas. A systematic contribution to theology, in: A. Wierciński (Hg.), Between description and interpretation. The hermeneutic turn in phenomenology, Toronto 2005, 524–530; O. Muck, Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a., in: E. Coreth [u. a.] (Hgg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts; Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz [u. a.] 1988, 590–622, 600–605; H. Striewe, Reditio subjecti in seipsum. Der Einfluß Hegels, Kants und Fichtes auf die Religionsphilosophie Karl Rahners, Diss. phil. masch. Universität Freiburg i. Br. 1979; A. Zahlauer, Karl Rahner und sein ‚produktives Vorbild‘ Ignatius von Loyola, Innsbruck/Wien 1996.

Studie die Konzentration auf das Wesentliche gebietet. Wir beginnen mit der Frage nach dem Menschen, den Rahner ebenso wie Origenes seinem Wesen nach als Hörer des Wortes Gottes begreift.

1. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes

Die „innerste Mitte des christlichen Daseinsverständnisses“ sieht Rahner in dem Satz zum Ausdruck gebracht: „Der Mensch ist das *Ereignis* einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten *Selbstmitteilung* Gottes.“²⁶ Diese Seinsweise, in der jeder Mensch als Mensch wesentlich existiert, bezeichnet er in Anlehnung an Heideggers Existentialontologie als „übernatürliches Existential“ des Menschen.²⁷ Rahners philosophischen Analysen zufolge ist der Mensch als das „Wesen des Vorgriffs auf das Sein überhaupt“ zu begreifen, insofern er in allen kategorialen Erkenntnis- und Freiheitsakten den Raum seiner Welt immer schon auf das Absolute hin transzendiert und sich so auf den unbegreiflichen Grund aller Wirklichkeit hin eröffnet erfährt.²⁸ In diesem unvermeidlichen Vorgriff auf das „absolut Unverfügbare“²⁹, das als solches „das heilige Geheimnis“³⁰ ist, ereignet sich nach Rahner aus theologischer Perspektive die Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes. Der Mensch ist demnach unausweichlich immer schon Adressat des einen Wortes, in dem Gott sich von Ewigkeit zu Ewigkeit selbst ganz aussagt. Nach dem christlichen Glauben verläuft sich die vom Menschen notwendig vollzo-

²⁶ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearbeitet von N. Schwerdtfeger und A. Raffelt, Zürich [u. a.] 1999, 3–445, 116 (Hervorhebung von Ch. B.).

²⁷ Art. „Existential, übernatürliches“, in: LThK III (1959), 1301; sowie in: Sämtliche Werke; Band 17/1. Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956–1973. Bearbeitet von H. Vorgrimler, Freiburg i. Br. [u. a.] 2002, 225 f. Über die Entwicklungsgeschichte dieses Begriffs bei Rahner vgl. P. Rulands, Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus – Gnadentheologie, in: *Batlogg* [u. a.] (Hgg.), *Der Denkweg Karl Rahners*, 161–196; umfassend P. Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner, Innsbruck/Wien 2000. Zur kritischen Auseinandersetzung mit Rahners Theologumenon vom übernatürlichen Existential vgl. vor allem H. Verweyen, Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie Karl Rahners, in: TThZ 95 (1986), 115–131, besonders 125 ff.

²⁸ Vgl. Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Sämtliche Werke; Band 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie. Bearbeitet von H. Vorgrimler, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 101–135, 113–118; Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 36–39. Vgl. J. Herzgssell, *Dynamik des Geistes*. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner, Innsbruck/Wien 2000. – Einer möglichen Fundamentalkritik seiner philosophischen Position hält Rahner entgegen: „Jede Leugnung dieser [...] Hinordnung auf das unüberholbar Absolute würde sie implizit noch einmal behaupten, denn auch sie spräche aus dem Anspruch absoluter Wahrheit, stände unter der Forderung eines undiskutierbaren Guten, nähme ihre Kraft aus dem Verlangen nach einem endgültigen Sinn“ (Die anonymen Christen, in: Sämtliche Werke; Band 22/2, 284–291, 286).

²⁹ Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Sämtliche Werke; Band 12, 101–135, 116.

³⁰ Ebd. 117–119.

gene Bewegung auf den absoluten Horizont aller Wirklichkeit nämlich nicht in der totalen Leere des nichtigen Nichts, was Rahner schon philosophisch ausschließen will.³¹ Vielmehr führt diese Bewegung den Menschen in die Gegenwart des absoluten, namenlosen Geheimnisses, als das der dreifaltige Gott immer schon schweigend im Leben eines jeden Menschen anwesend ist.³² Gott selbst teilt sich dem Menschen mit, so dass es der Mensch in allen innerweltlichen Erkenntnis- und Freiheitsakten, in denen er sich auf den universalen Horizont seines Daseins verwiesen erfährt, faktisch immer schon mit der Selbstmitteilung Gottes zu tun bekommt, die ihm immer und überall angeboten ist und zu der er sich unweigerlich immer und überall verhalten muss und tatsächlich auch verhält. Weil Gott selbst es ist, der als die ungeschaffene Gnade in der Wesensmitte eines jeden Menschen immer schon ankommen will, so betont Rahner, kann die Hinordnung des Menschen auf die Selbstmitteilung Gottes sowie der Akt, in dem der Mensch diese Selbstmitteilung annimmt, denn auch nur durch die Gnade Gottes selbst ermöglicht und getragen sein.³³ Gott selbst ist darum „Geber und Gabe und Grund der Annahme“ seiner Selbstmitteilung an den Menschen.³⁴ Indem der Mensch wesentlich als Hörer des Wortes Gottes existiert, lebt er immer schon im Horizont göttlicher Offenbarung. Diese Dimension der Offenbarungswirklichkeit bezeichnet Rahner als „transzendente Offenbarung“, weil sie alle Erkenntnis- und Freiheitsakte des Menschen ermöglicht und begleitet. Im Voraus zu seinem geschichtlichen Daseinsvollzug in der Welt ist nach Rahner der Mensch somit immer schon in den Anruf durch das Wort Gottes hineingestellt, dem gegenüber er sich in seiner Freiheit auch schuldhaft verschließen kann.³⁵

Das Konzept der transzendentalen Offenbarung und mit ihm die Vorstellung eines übernatürlichen Existentials des Menschen finden wir zwar nicht dem Begriff, sehr wohl aber der Sache nach schon in der Logos-Theologie des Origenes.³⁶ Darauf hat Karl Rahner selbst mehrfach in seiner Studie

³¹ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 37 f. So auch schon in: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, in: Sämtliche Werke; Band 4, 2–281, 94–97.

³² Vgl. dazu grundlegend: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Sämtliche Werke; Band 12, 101–135, besonders 112–123.

³³ Vgl. Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie; Band IV: Neuere Schriften, Einsiedeln [u. a.] ¹1964, 209–236, 221–223.228 f.; Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 116–132.

³⁴ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 125.

³⁵ Vgl. ebd. 123 f., 126–129 u. ö.

³⁶ Origenes' Werke werden nach folgenden Textausgaben abgekürzt zitiert: C. Cels. I–II = Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par *M. Borret*; tome I (SC 132), Paris 1967; C. Cels. III–IV = Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par *M. Borret*; tome II (SC 136), Paris 1968; C. Cels. V–VI = Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par *M. Borret*; tome III (SC 147), Paris 1969; C. Cels. VII–VIII = Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par *M. Borret*; tome IV (SC 150), Paris 1969; Comm. in Cant. I–II = Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Texte de la

über die Bußlehre des Alexandrinerers hingewiesen.³⁷ So geht Origenes davon aus, dass das Wesen des Menschen darin besteht, reiner Geist zu sein. Ursprünglich, so lehrt er unter dem Einfluss des Platonismus, hat Gott ausschließlich körperlose Geistwesen erschaffen, deren Wesen darin besteht, mit Vernunft begabt zu sein. Erst nachdem sich diese reinen Vernunftgeschöpfe ihrer kreatürlichen Bestimmung, der Gemeinschaft mit Gott, verweigert hatten, begründete der Schöpfer den materiell-körperlichen Kosmos, um mit ihm einen Ort zu schaffen, in dem er den vernunftbegabten Kreaturen dem Grad ihrer schuldhaften Selbstverweigerung entsprechend

version latine de *Rufin*. Introduction, traduction et notes par *L. Brésard* et *H. Crouzel* avec collaboration de *M. Borret*; tome I (SC 375), Paris 1991; Comm. in epist. ad Rom. I-II = Comentarrii in Epistulam ad Romanos liber primus, liber secundus – Römerbriefkommentar. Erstes und zweites Buch, übersetzt und eingeleitet von *T. Heithner* (FC 2/1), Freiburg i. Br. [u. a.] 1990; Comm. in epist. ad Rom. VII-VIII = Comentarrii in Epistulam ad Romanos liber septimus, liber octavus – Römerbriefkommentar. Siebtes und achttes Buch, übersetzt und eingeleitet von *T. Heithner* (FC 2/4), Freiburg i. Br. [u. a.] 1994; Comm. in Io. I-V = Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par *C. Blanc*; tome I (SC 120), Paris 1966; Comm. in Io. VI/X = Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par *C. Blanc*; tome II (SC 157), Paris 1970; Comm. in Io. XIII = Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par *C. Blanc*; tome III (SC 222), Paris 1975; Comm. in Io. XIX/XX = Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, introduction, traduction et notes par *C. Blanc*; tome IV (SC 290), Paris 1982; Comm. in Io. XXVIII/XXXII = Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, introduction, traduction et notes par *C. Blanc*; tome V (SC 385), Paris 1992; Comm. in Mt. X-XVII = Matthäuserklärung I: Die griechisch erhaltenen Tomoi, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preußischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von *E. Benz* von *E. Klostermann* (GCS Orig. X), Leipzig 1935; Comm. in Mt. ser. = Matthäuserklärung II: Die lateinische Übersetzung der commentariorum series, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preußischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von *E. Benz* von *E. Klostermann* (GCS Orig. XI), Leipzig 1933; Dial. = Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes de *J. Scherer* (SC 67), Paris 1960; Hom. in Gen. I-XVI = Homélies sur la Genèse. Introduction de *H. de Lubac* et *L. Doutreleau*. Texte latin, traduction et notes de *L. Doutreleau* (SC 7), Paris 1985; Hom. in Ier. I-XI = Homélies sur Jérémie. Traduction par *P. Husson* et *P. Nautin*. Édition, introduction et notes par *P. Nautin*; tome I (SC 232), Paris 1976; Hom. in Ier. XII-XX = Homélies sur Jérémie. Traduction par *P. Husson* et *P. Nautin*. Édition, introduction et notes par *P. Nautin*; tome II (SC 238), Paris 1977; Hom. in Lev. I-VII = Homélies sur le Lévitique. Texte latin, introduction, traduction et notes par *M. Borret*; tome I (SC 286), Paris 1981; Hom. in Lk. = Homélies sur S. Luc. Texte latin et fragments grecs. Introduction, traduction et notes par *H. Crouzel*/*F. Fournier*/*P. Périchon* (SC 87), Paris 1962; Hom. in Num. XI-XIX = Homélies sur les Nombres. Homélies XI-XIX. Texte latin de *W. A. Baebrens*, nouvelle édition par *L. Doutreleau* (SC 442), Paris 1999; Princ. I-IV = ΩΠΙΓΕΝΟΥΣ ΠΙΕΠΙ ΑΡΧΩΝ ΤΟΜΟΙ Δ'/Origenis de principiis libri IV/Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von *H. Görgemanns* und *H. Karpp* (TzF 24), Darmstadt 1992. – Seiten- und Zeilenzahlen werden nur dann angegeben, wenn in den verwendeten Editionen Kapiteileinteilungen fehlen.

³⁷ Vgl. vor dem Hintergrund unserer folgenden Ausführungen Die Bußlehre des Origenes, in: Sämtliche Werke; Band 11, 80–190, 111: „Natürlich darf vor allem die unverlierbare Logosabbildlichkeit und die Logosinexistenz im ἡγεμονικόν des Menschen, die ja der Ausgangspunkt für alle Heilmöglichkeit und für allen Heilserwerb des Menschen sind, nicht einfach im Sinne einer bloßen ‚Natur‘ gedeutet werden. Auch heute muß schließlich die Theologie im Menschen, so wie er tatsächlich existiert, ein Existential anerkennen, das einerseits übernatürlich ist und doch andererseits zu den unverlierbaren real-ontologischen Bestimmungen seines wirklichen Wesens gehört“ (vgl. auch ebd. 114 f. sowie 124: „das übernatürliche Existential der Logosinexistenz“).

zur Strafe und Erziehung ihren Platz zuweisen konnte.³⁸ Die körperliche Verfassung des Menschen ist nach Origenes also eine Folge des Sündenfalls, von der das eigentliche Wesen des Menschen nicht berührt ist. In seinem innersten Wesenskern, seinem ἡγεμονικόν, ist der Mensch vielmehr ein reines Vernunftwesen, das immer schon auf die Gemeinschaft mit Gott hingebunden ist. Denn die Vernunftbegabung des Menschen hat nach Origenes darin ihren ontologischen Grund, dass der Schöpfer ihm Anteil am ewigen Logos verliehen hat, der sein eingeborener Sohn ist und die Gemeinschaft mit Gott vermittelt.³⁹ Der Logos, so erklärt Origenes im Einklang mit der Heiligen Schrift, ist das Bild Gottes, seines Vaters (vgl. Kol 1,15)⁴⁰, nach dem der Mensch in seiner Wirklichkeit als reines Vernunftwesen geschaffen ist (vgl. Gen 1,26 f.)⁴¹. Deshalb erfährt sich der Mensch in seinem eigentlichen Selbst immer schon in den Horizont des göttlichen Logos hineingestellt, existiert er immer schon wesenhaft als Hörer des Wortes Gottes. Nach der Offenbarungstheologie des Origenes ist der Logos als Selbstmitteilung seines Vaters zu begreifen⁴², der der ursprungslose Ursprung der Gottheit ist und sich in seinem Sohn von Ewigkeit zu Ewigkeit aussagt, indem er ihn zeugt⁴³. Der ewige Gottessohn ist also das die Wirklichkeit des einen wahren Gottes in sich darstellende Urwort, in dem sich der Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit kommunikativ macht. Wie Rahner begreift somit auch Origenes den Menschen, ja überhaupt jede vernunftbegabte Kreatur, als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes. Die Logos-Offenbarung, die an ihn immer schon ergeht, ist der konstitutive Grund seines Wesens und die transzendente Bedingung seines Selbstvollzugs als Vernunftgeschöpf. In diesem Sinne gilt auch nach Origenes der Satz, dass die Selbstmitteilung Gottes die

³⁸ Vgl. dazu die klassische Studie von *H. Koch*, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin/Leipzig 1932; sowie *G. Sfameni Gasparro*, Art. „Caduta“, in: *A. Monaci Castagno* (Hg.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Rom 2000, 49–53.

³⁹ Vgl. *Comm. in Io.* I 27,181; II 2,15; II 35,215; VI 30,154; VI 38,189, *Hom. in Ier.* V 9,14–19; sowie *Princ.* I 3,6 (TzF 24, 170–172): „[...] quod omnes, qui rationabiles sunt, verbi dei, id est rationis, participes sunt et per hoc velut semina quaedam insita sibi gerunt sapientiae et iustitiae, quod est Christus. [...] Ostendit sane et apostolus Paulus quod omnes habeant participium Christi dicens: ‚Ne dixeris in corde tuo [...]. Sed quid dicit scriptura? Prope te est verbum valde in ore tuo et in corde tuo‘ (Röm 10,6–8). Ex quo in corde omnium esse significat Christum secundum id, quod verbum vel ratio est, cuius participio rationabiles sunt.“ Vgl. dazu auch *A. Lieske*, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster 1938, 103–105.

⁴⁰ *Comm. in Io.* I 38,283; XXXII 29,359; *Comm. in Mt.* XV 10 (GCS Orig. X, 375,20–22).

⁴¹ Vgl. *Dial.* 11,19–12,14; 15,28–16,10; sowie *Comm. in Io.* XX 22,182: „καὶ ἡμῶν δὲ ἡ προηγουμένη ὑπόστασις ἐστὶν ἐν τῷ κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος“. Vgl. ebenso *Comm. in Io.* I 17,104 f. und *Hom. in Gen.* I 13,1–107.

⁴² Vgl. *Comm. in Mt.* XII 4 (GCS Orig. X, 74,18 f.); *C. Cels.* VI 68,3–6; *Comm. in Io.* I 5,28; XIII 24,146; *Hom. in Gen.* I 17,67–69. Dabei beruft sich Origenes auf einschlägige Schriftstellen, zum Beispiel auf die Herrenworte „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,45; vgl. 14,9) oder „Wer einen aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (Joh 13,20; vgl. Mt 10,40). Vgl. dazu *Comm. in Io.* XXXII 17,213–216; *C. Cels.* VII 43,14–36.

⁴³ Vgl. *Princ.* I 2,4 (TzF 24, 130); *Comm. in Io.* I 29,204; *Hom. in Ier.* IX 4,71–83.

Bedingung dafür ist, dass sie vom Menschen angenommen werden kann. In seinem Logos, so könnte auch Origenes sagen, ist Gott selbst der Geber, die Gabe und der Grund der Annahme seiner Selbstmitteilung.

2. Welt und Geschichte als Raum der Entscheidung für oder gegen die Selbstmitteilung Gottes

Mit Blick auf die Selbstmitteilung Gottes unterscheidet Rahner eine doppelte Modalität: zum einen den Modus des Angebots, in dem Gott immer schon sein Wort an den Menschen richtet; zum anderen den Modus der Annahme, in dem der Mensch sich von Gottes Selbstoffenbarung in Anspruch nehmen lässt.

Ihre sachliche Parallele findet diese Unterscheidung in der origenesischen Konzeption einer Stufung der kreatürlichen Logos-Teilhabe. Nach Origenes hat schlechterdings jedwede vernunftbegabte Kreatur Anteil am Logos, weil sie andernfalls nicht das wäre, was sie ist. Selbst das am tiefsten gefallene Vernunftgeschöpf, der Teufel, verliert niemals die Würde, im innersten Grund seiner geistigen Existenz unter dem gnadenhaften Anruf des göttlichen Logos zu stehen.⁴⁴ Im Gegenteil, einzig und allein aufgrund seiner unverlierbaren Logos-Begabung ist es dem Teufel überhaupt möglich, Gottes Heilsangebot abzulehnen und sich so seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung zu widersetzen. Die schöpfungsgemäße Bestimmung einer jeden vernunftbegabten Kreatur besteht nach Origenes aber darin, dass diese mehr und mehr ihrer kreatürlichen Logos-Begabung entsprechend lebt, d. h. die Wirklichkeit des Logos, an der sie anfanghaft unverlierbar immer schon teilhat, mehr und mehr in sich zur Entfaltung gelangen lässt. Die vernunftbegabte Kreatur ist berufen zu werden, was sie im Grunde ihres Wesens immer schon ist: λογικός. Mit diesem Adjektiv kann Origenes sowohl die Tatsache der fundamentalen kreatürlichen Logos-Teilhabe, der Vernunftbegabung also, als auch die Erlösungswirklichkeit beschreiben, in der die vernunftbegabte Kreatur sich immer mehr von der Wirklichkeit des göttlichen Logos durchdringen lässt, um auf diese Weise nach dessen ewigem Vorbild schließlich in *vollkommener Gestalt* selbst zum Sohn Gottes zu werden und durch ihn, mit ihm und in ihm in die Schau des Vaters einzutreten, in der sich ihre Vergöttlichung vollzieht.⁴⁵

Der Raum, in dem der Mensch auf die Selbstmitteilung Gottes Antwort gibt, ist Rahner zufolge seine einmalige, je individuelle Lebensgeschichte. Ausnahmslos jeder Mensch erfährt sich in seinem Leben überall und jederzeit vor die Frage gestellt, ob er sich der Selbstzusage Gottes überlässt, auf

⁴⁴ Vgl. Comm. in Io. XX 28,248–251.

⁴⁵ Vgl. Comm. in Io. I 11,73; 37,267 f.; II 16,114; Hom. in Jer. XIV 10,8–13. Vgl. dazu *M. M. Garijo*, Aspectos de la Pneumatología Origeniana, in: *ScrVict* 13 (1966), 65–86.173–216.297–324, 202–205; sowie jüngst *A. Bueno Ávila*, „Plenitud“ y „participación“. Nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría, in: *Aug.* 50 (2010), 27–60.

die er sich in seinem innerweltlichen Selbstvollzug immer schon verwiesen erfährt, oder ob er sie ablehnt. Insofern sich an dieser Frage das Heil des Menschen entscheidet, lässt sich die Heilsgeschichte nach Rahner unmöglich auf bestimmte partikuläre Phasen innerhalb der allgemeinen Weltgeschichte reduzieren. Vielmehr gilt: Die Heilsgeschichte ist mit der Geschichte der Menschheit überhaupt koextensiv, weil der göttliche Logos jedem Menschen seine heilvolle Gegenwart immer schon anbietet und der Mensch deshalb zu allen Zeiten und allerorten berufen ist, ein wirklicher Hörer des Wortes zu werden.⁴⁶

Wie für Rahner, ist die Vorstellung von der transzendentalen Logos-Offenbarung auch für Origenes das bestimmende Prinzip der Geschichtstheologie. Die gegenwärtige Welt ist der Ort, an dem der Mensch nach dem Sündenfall dazu erzogen werden soll, aufs Neue in vollkommener Gestalt in die Wirklichkeit des göttlichen Logos einzutreten, um darin in die Gemeinschaft mit Gott, dem Vater, zurückzukehren, für die er von allem Anfang an geschaffen ist. Dabei ist nach Origenes der Logos selbst der Erzieher der Menschen, der zu allen Zeiten der Menschheitsgeschichte um die Bereitschaft eines jeden Einzelnen wirbt, in das göttliche Heilsangebot einzuwilligen.⁴⁷ In diesem Sinne gilt auch nach Origenes, dass die Heilsgeschichte das eigentliche Wesen der Menschheitsgeschichte ausmacht.

Wenn wir diese geschichtstheologische Parallele registrieren, dürfen wir dabei allerdings nicht die fundamentalen Differenzen aus den Augen verlieren, die gerade in diesem Zusammenhang zwischen den beiden Entwürfen bestehen. Es handelt sich dabei um unterschiedliche Prämissen in der Schöpfungstheologie, die für die Gesamtgestalt des einen wie des anderen Ansatzes von signifikanter Bedeutung sind. Wie wir bereits erwähnt haben, geht Origenes von der Vorstellung aus, dass die vernunftbegabten Kreaturen im Voraus zu aller materiell-körperlichen Schöpfungswirklichkeit als reine Geistwesen geschaffen worden sind. Erst infolge ihres Abfalls von Gott sind sie in körperlicher Verfassung in den materiellen Kosmos eingegangen. Nach Origenes ist die Weltgeschichte daher der Ort, an dem die gefallenen Menschen die volle Gemeinschaft mit dem Logos *wiederfinden* sollen, nachdem sie sich in ihrem Sündenfall aus seiner Wirklichkeit herausbewegt haben, ohne jedoch die Teilhabe an ihm völlig einzubüßen. Dabei setzt Origenes ein zyklisches Weltbild voraus, wonach Gott eine so große Zahl aufeinander folgender Welten schafft, wie zur Erziehung der gefallenen Vernunftwesen erforderlich ist.⁴⁸ Sowohl die Lehre von der Präexistenz der Vernunftwesen als auch das zyklische Weltbild wurden später allerdings vom Lehramt der Kirche ver-

⁴⁶ Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: *Sämtliche Werke*; Band 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz. Bearbeitet von J. Heislbetz und A. Raffelt, Freiburg i. Br. [u. a.] 2003, 590–604, 590–593.

⁴⁷ Vgl. dazu H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, 62–78.

⁴⁸ Vgl. A. Monaci Castagno, Art. „Cosmo“, in: *Dies.* (Hg.), Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere, Rom 2000, 92–98, besonders 95 f.

worfen. Insofern liegen Rahners Entwurf völlig andere schöpfungstheologische Voraussetzungen zugrunde. Mit dem kirchlichen Dogma geht er davon aus, dass Gott den Menschen als Einheit aus Leib und Seele geschaffen hat. Vor diesem Hintergrund begreift er die Geschichte als die einmalige Lebenszeit des Menschen, innerhalb derer dieser als „Geist in Welt“ seine transzendente Verwiesenheit auf das Wort Gottes überhaupt erst realisiert.

Von der transzendentalen unterscheidet Rahner die „kategoriale Offenbarung“. Diese sieht er überall dort gegeben, wo jene sich in konkret-geschichtlichen Vermittlungsgestalten manifestiert, die geeignet sind, den Menschen in die Wirklichkeit der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes hineinzuführen, die der unauslotbare Horizont seines Daseins ist.⁴⁹ Zur kategorialen Offenbarung gehören nach Rahner im weitesten Sinne sämtliche innerweltlichen Manifestationen, die den Menschen zu sich selbst rufen, indem sie ihm zu reflexem Bewusstsein bringen, dass er seinem Wesen nach das Ereignis der gnadenhaften Selbstzusage Gottes ist. Deshalb lässt sich die kategoriale Offenbarungswirklichkeit auch nicht von vornherein auf die im Alten und Neuen Testament bezeugte Offenbarungsgeschichte eingrenzen. Der Christ muss und darf nach Rahner unbefangen damit rechnen, dass auch außerhalb der biblisch bezeugten Offenbarung in der Religionsgeschichte der Menschheit vielfältige Formen religiösen Lebens existiert haben und existieren, in denen das transzendente Gottesverhältnis des Menschen einen mehr oder weniger authentischen Ausdruck findet. In diesem Sinne deutet Rahner die mannigfaltigen Phänomene, denen wir in der Religionsgeschichte begegnen, als mehr oder weniger gelungene Versuche, die im übernatürlichen Existential einem jeden Menschen angebotene transzendente Offenbarungserfahrung zu objektivieren.⁵⁰ Weil Rahner mit dem christlichen Credo davon ausgeht, dass die kategoriale Offenbarungsgeschichte im Gottmenschen Jesus Christus ihren unüberbietbaren Höhepunkt gefunden hat, gilt ihm die integrale Lebensgestalt Jesu als der entscheidende Maßstab, an dem die Wahrheit aller weiteren innerweltlichen Objektivationsgestalten zu bemessen ist.⁵¹

Verglichen mit Rahners Begriff der kategorialen Offenbarung weist Origenes' Offenbarungstheologie eine sachlich eng verwandte Sinnlogik auf. Wie wir schon erwähnt haben, betrachtet der Alexandriner alle materiell-körperliche Schöpfungswirklichkeit lediglich als Mittel göttlicher Heilspädagogik. Die raumzeitlich verfasste Welt, in der der gefallene Mensch sein Dasein fristen muss, ist der Ort, an dem er sich dahingehend erziehen lassen soll, dass er sich von neuem ganz und gar von der Wirklichkeit des göttli-

⁴⁹ Vgl. Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie; Band IV, 209–236, 228 f.

⁵⁰ Vgl. Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen, in: Sämtliche Werke; Band 22/2, 345–351, besonders 349–351.

⁵¹ Vgl. Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Sämtliche Werke; Band 10, 590–604, besonders 598–600; Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 155.172–244.

chen Logos durchdringen lässt, um so in seine schöpfungsgemäße Existenz zurückzufinden, die in der Gemeinschaft mit Gott besteht. Die kategorial-innerweltlichen Gestalten, in denen sich der Logos den gefallen Menschen zu erkennen gibt, sind dabei auch nach Origenes nichts anderes als äußere Medien, durch die sich jeder Mensch auf den tiefsten Grund seines geistigen Selbst verweisen lassen soll, in dem die Logos-Wirklichkeit immer schon keimhaft gegenwärtig ist und zu immer vollkommenerer Entfaltung drängt. So kennt Origenes verschiedene Manifestationen des Logos in der Welt, die von unterschiedlicher Qualität sind: zum einen die materiell-körperliche Schöpfung in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit, in der jede einzelne Kreatur schon deshalb ein abbildhaftes Verweiszeichen auf den göttlichen Logos darstellt, weil dieser die all-einheitliche Exemplarursache des Kosmos ist;⁵² zum anderen die Botschaft der alttestamentlichen Propheten, die in allem, was als ihre eigentliche Botschaft zu gelten hat, Christus, das ewige Wort Gottes, des Vaters, verkündet haben; sodann – als unüberbietbaren Höhepunkt aller Logos-Offenbarung in der Welt – den Gottmenschen Jesus Christus, in dem das ewige Gotteswort sich die Wirklichkeit des gefallen Menschen vorbehaltlos zu eigen gemacht hat; nicht zuletzt die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, in deren buchstäblichem Textzusammenhang der göttliche Logos verborgen gegenwärtig ist; schließlich die Sakramente der Kirche, die Origenes als Symbole der Logos-Gegenwart in der Gemeinschaft der Glaubenden begreift.

Weil sich der von Rahner und Origenes in sachlicher Parallelität konzipierte Zusammenhang von transzendentaler und kategorialer Offenbarung besonders anschaulich an der Frage illustrieren lässt, worin das Wesen der Prophetie besteht, wollen wir dieser Frage im folgenden Abschnitt nachgehen. Im übernächsten Abschnitt soll daraufhin gezeigt werden, wie beide Theologen das Mysterium der Inkarnation als Höchstfall der Prophetie und Jesus Christus als Inbegriff des Propheten verständlich zu machen suchen.

3. Die Propheten als Künder des Wortes Gottes

Wenn Rahner auch nicht bestreitet, dass es außerhalb der biblischen Offenbarungsgeschichte kategoriale Objektivationen der transzendentalen Offenbarungserfahrung geben kann und gibt, denen ein echter religiöser Wert nicht abgesprochen werden darf, sieht er doch dem Glauben der Kirche entsprechend in dem Offenbarungsgeschehen, von dem das Alte und das Neue Testament Zeugnis ablegen, eine „besondere ‚amtliche‘ Offenbarungsgeschichte“.

⁵² Vgl. Comm. in Io. I 19,113 f.; I 34,244. In der Teilhaberrelation, in der die sinnlich wahrnehmbare Schöpfungswirklichkeit zum göttlichen Logos steht, erkennt Origenes den ontologischen Grund für die *analogia entis*, auf die er in Comm. in Io. I 26,167 in grundsätzlicher Weise zu sprechen kommt: „Das sinnlich Wahrnehmbare vermag nämlich eine Entsprechung (ἀναλογίαν) zum Geistigen (πρὸς τὸ νοητόν) zu haben.“

schichte“ verbürgt.⁵³ Dieses Offenbarungsgeschehen begreift er „als die gültige Selbstausslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen“.⁵⁴ In diesem Zusammenhang sucht Rahner das Wesen der Prophetie zu deuten, die das Alte und das Neue Testament wie eine Klammer miteinander verbindet. „Die Propheten“, so erklärt er, „sind als Menschen aufzufassen, in denen die Selbstausslegung der übernatürlichen transzendentalen Erfahrung und ihrer Geschichte in Wort und Tat geschieht.“⁵⁵ Wie jeder andere Mensch auch ist der Prophet aufgrund der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes immer schon unausweichlich als Hörer des göttlichen Wortes konstituiert. Gegenüber den meisten anderen Menschen gelingt es jedoch nur ihm – oder zumindest nur ihm in herausragender Weise –, aus der Gnadenwirklichkeit der Selbstzusage Gottes heraus in seiner Botschaft und in seinem Lebenswandel die Wahrheit des ewigen Gotteswortes authentisch zu vermitteln. Ein Prophet ist nach Rahner mit anderen Worten so etwas wie die Ikone Gottes, insofern er sich anderen Menschen gegenüber in Wort und Tat als für die Wirklichkeit Gottes transparent erweist. „Der Prophet“, so stellt Rahner fest,

ist, theologisch richtig gesehen, nichts anderes als der Glaubende, der seine transzendente Gotteserfahrung richtig aussagen kann. Sie wird im Propheten, vielleicht im Unterschied zu anderen Glaubenden, so ausgesagt, daß sie auch für andere zur richtigen und reinen Objektivation von deren eigener transzendentaler Gotteserfahrung wird und in dieser Richtigkeit und Reinheit erkannt werden kann.⁵⁶

Vom Begriff der transzendentalen Offenbarung her kommt Rahner so zu einem Verständnis von Prophetie, wonach der Prophet nicht wesentlich von jedem anderen Menschen unterschieden ist. Bei den Propheten kommt vielmehr „etwas in das Wort, was grundsätzlich überall bei allen, auch bei uns, die wir uns nicht Propheten nennen, gegeben ist“⁵⁷. Der Unterschied zwischen den Propheten und den gewöhnlichen Menschen liegt allein darin, dass sich die Propheten das an jeden Menschen immer und überall ergehende Wort Gottes in solcher Weise zu eigen machen, dass sie wirkliche Hörer und deshalb auch wahrhaftige Künder des Wortes Gottes sind. Trotz der Gebrochenheit auch seiner Lebensgeschichte lebt der Prophet also in herausragender Weise in und aus der Gnadenwirklichkeit, die Gott selbst in seiner Selbstmitteilung ist. In ihm „legt Gott sich selbst in der Geschichte aus“, wie Rahner sagt.⁵⁸ Deshalb ist der Prophet ein Mensch, den wir einen Heiligen nennen.

Auch Origenes legt seinem Begriff des Propheten die anthropologische Einsicht zugrunde, dass der Mensch als vernunftbegabte Kreatur wesenhaft

⁵³ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 156.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd. 157. Vgl. auch ebd. 158.

⁵⁷ Ebd. 156.

⁵⁸ Ebd.

am göttlichen Logos teilhat, der die ewige Selbstmitteilung Gottes ist. Auch er geht deshalb wie Rahner davon aus, dass echte Prophetie kategorial-geschichtlich nur dort und immer dort anzutreffen ist, wo Menschen als verlässliche Zeugen der absoluten Wahrheit auftreten, als die sich der eine Gott in seinem eingeborenen Sohn in Ewigkeit immer schon aussagt. So teilt Origenes mit den neutestamentlichen Theologen die Überzeugung, dass schon die Propheten des Alten Bundes in allem, was den eigentlichen Sinn ihrer Botschaft ausmacht, Christus verkündet haben, den ewigen Gottessohn, das weisheits- und wahrheitserfüllte Urwort des Vaters.⁵⁹ „Warum sollte es denn verwunderlich sein“, so fragt er,

wenn ebenso, wie viele Jünger Christi dadurch zu Ehren gekommen sind, dass sie Zeugen Christi waren, auch schon die Propheten von Gott damit beschenkt worden sind, Christus vorauszuverkündigen, den sie erkannt hatten, die Propheten, die nicht nur diejenigen, die nach Christi Ankunft gelebt haben, sondern auch diejenigen, die in den früheren Geschlechtern vor jenen gelebt haben, das lehrten, was es über den Sohn Gottes einzusehen gilt.⁶⁰

In der prophetischen Offenbarungsgeschichte ist mit anderen Worten der göttliche Logos selbst am Werk, um sich den gefallen Menschen kundzutun und sie zu Gott zurückzuführen. Er spricht durch den Mund seiner heiligen Propheten und ist im Buchstaben des Alten Testaments, in dem die prophetische Logos-Botschaft ihren literarischen Niederschlag gefunden hat, verborgen gegenwärtig.⁶¹ Um begreiflich zu machen, wie die alttestamentlichen Propheten schon lange Zeit vor der Menschwerdung des göttlichen Logos diesen authentisch zu verkündigen vermochten, bemüht Origenes der Sache nach dieselbe Argumentationsfigur wie Rahner. Die Propheten haben sich, so erklärt er, in besonderer Weise der Gegenwart des ewigen Gottessohnes geöffnet, in deren Horizont sie ihr Dasein als Vernunftgeschöpfe immer schon vollziehen. Dies ist gemeint, wenn es in der Heiligen Schrift heißt, der Logos sei an Jesaja, an Jeremia, an Hosea oder an Ezechiel ergangen.⁶² Auf diese Weise konnten die Propheten die

⁵⁹ Vgl. Princ. I Praef. 1 (TzF 24, 82): „Christi autem verbis dicimus non his solum, quae homo factus atque in carne positus docuit; et prius namque Christus dei verbum in Moyse atque in prophetis erat. Nam sine verbo dei quomodo poterant prophetae de Christo? Ad cuius rei probationem non esset difficile ex divinis scripturis ostendere, quomodo vel Moyse vel prophetae spiritu Christi repleti vel locuti sunt vel gesserunt omnia quae gesserunt [...]“

⁶⁰ Comm. in Io. II 34,207. Vgl. dazu M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*, Paris 1958, 160–171.

⁶¹ Vgl. Hom. in Lev. I 1,1–10; Princ. IV 1,6 (TzF 24, 686–688); Comm. in Io. I 6,33; XIII 46,305–308; Comm. in Mt. ser. 27 (GCS Orig. XI, 45,24–46,14); und den Überblick bei R. Gögler, *Inkarnationsglaube und Bibeltheologie bei Origenes*, in: ThQ 165 (1985), 82–94, 91–94.

⁶² Vgl. Hom. in Ier. IX 1,8–19: „Man muss wissen, dass er auch schon vorher [sc. vor der Inkarnation; Ch. B.] ankam (ἐπεδήμει), wenn auch nicht im Fleisch (σωματικῶς), sondern in einem jeden Heiligen, und dass er auch nach dieser seiner sichtbaren Ankunft (ἐπιδημίαν βλέπομένην) von neuem für uns ankommt (ἐπιδημεί). Wenn du dafür einen Beweis haben willst, so richte deine Aufmerksamkeit auf den Vers: ‚Der Logos, der vom Herrn an Jeremia erging und sagte: ‚Hört usw.‘ (Jer 11,1). Wer nämlich ist ‚der Logos, der vom Herrn erging‘ – sei es an Jeremia oder an Jesaja oder an Ezechiel oder an irgendjemand sonst –, wenn nicht derjenige, der ‚im Anfang bei

Wahrheit, die der ewige Gottessohn ist, kraft dieser Wahrheit selbst verkündigen. Wie Rahner vertritt auch Origenes die Auffassung, dass es grundsätzlich jedem Menschen wie überhaupt jeder vernunftbegabten Kreatur möglich ist, als Prophet Christi Zeuge der ewigen Wahrheit Gottes zu sein.⁶³ Auch nach Origenes gilt: Insofern jedes Vernunftgeschöpf wesenhaft immer schon Hörer des Wortes Gottes ist, eignet ihm in seiner Freiheit auch immer schon das Vermögen, zum authentischen Interpreten des Wortes Gottes zu werden. Dabei betont der Alexandriner, dass es graduelle Unterschiede in der Wahrheitserkenntnis der einzelnen Propheten gibt, weil nicht alle sich in der gleichen Weise vom Wort Gottes durchdringen lassen.⁶⁴ Wenn er in diesem Zusammenhang auch immer wieder das Moment der kreatürlichen Freiheit herausstellt, stimmt er der Sache nach mit Rahner gleichwohl darin überein, dass die geschichtliche Objektivierung der Logos-Offenbarung, wie sie sich im Leben und in der Botschaft eines jeden Propheten ereignet, keineswegs „als ein bloß humaner, natürlicher Reflexions- und Objektivationsprozeß“⁶⁵ gedeutet werden darf.⁶⁶ Das origenäische Gnadenverständnis lässt sich nämlich nicht, wie Adolf von Harnack meinte, als „Ineinander von Gnade und Freiheit auf dem Boden der Freiheit“ charakterisieren⁶⁷, sondern muss vielmehr verstanden werden als Ineinander von Gnade und Freiheit auf dem Boden der Gnade⁶⁸.

Gott war‘ (Joh 1,2)? Ich kenne keinen anderen Logos des Herrn als den, über den der Evangelist gesagt hat: ‚Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos‘ (Joh 1,1).“ Siehe weiterhin ebd. 25–33: „So darf ich wohl sagen, dass Christus an Mose erging, an Jeremia, an Jesaja und an einen jeden der Gerechten. Und sein an die Jünger gerichtetes Wort: ‚Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt‘ (Mt 28,20) wurde in Wirklichkeit auch vor seiner Ankunft (πρὸ τῆς ἐπιδημίας αὐτοῦ [sc. vor seiner Inkarnation; Ch. B.]) bewahrt und verwirklicht. Denn er war mit Mose zusammen, er war mit Jesaja zusammen und er war zusammen mit einem jeden der Heiligen. Wie hätten jene das Wort Gottes verkünden können, wenn das Wort Gottes bei ihnen noch gar nicht angekommen gewesen wäre (μὴ ἐπιδημήσαντος αὐτοῖς)?“

⁶³ Vgl. C. Cels. IV 7,12–16: „In jedem Zeitalter geht die Sophia Gottes [sc. der ewige Gottessohn; Ch. B.] in diejenigen Seelen ein, die sie heilig (ὁσία) vorfindet, und rüstet sie zu Freunden Gottes und zu Propheten aus (φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει; Weish 7,27). Die heiligen Bücher berichten uns in jedem Zeitalter von Menschen, die heilig (ὅσιοι) und fähig waren, den göttlichen Geist in sich aufzunehmen (δεκτικοὶ τοῦ θεοῦ πνεύματος) [...]“ Vgl. sodann ebd. 3,24–27: „Immer (ἀεί) nämlich hilft Gott mit seinem Logos, der ‚in jedem Zeitalter in heilige Seelen eingeht und sie zu Freunden Gottes und zu Propheten ausrüstet‘ (Weish 7,27), denjenigen auf, die die Verkündigung (τὰ λεγόμενα) hören.“

⁶⁴ Vgl. C. Cels. IV 8,1–5: „Es nimmt aber nicht wunder, dass zu gewissen Zeiten Propheten aufgetreten sind, die wegen ihres in höherem Maße beharrlichen und beständigen Wandels andere Propheten, die in ihren Tagen oder auch früher oder später als sie lebten, in der Annahme der Göttlichkeit (ἐν τῇ παραδοχῇ τῆς θεότητος) überragten.“ Vgl. dazu R. Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963, 289–291.

⁶⁵ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 156.

⁶⁶ Vgl. Comm. in Io. VI 6,35.

⁶⁷ A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte; Band I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Tübingen ¹1909, 692.

⁶⁸ Vgl. H. U. von Balthasar, Einführung, in: Ders., Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften, Salzburg ¹1952, 22; H. Crouzel, Théologie de l’image de Dieu chez Origène, Paris 1956, 264 u. ö.; E. Schockenhoff, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes, Mainz 1990, 116–123.

Denn der Wurzelgrund aller kreatürlichen Freiheit ist Origenes zufolge der göttliche Logos selbst, der jedwede Freiheitstat des Menschen gnadenhaft ermöglicht und trägt.⁶⁹ Von daher sind die Propheten Menschen, die in herausragender Weise in und aus der Gnade leben, die Gott in seiner Selbstmitteilung ist. Wenn Origenes sie als Heilige bezeichnet, die des Heiligen Geistes teilhaftig sind⁷⁰, so deshalb, weil seiner trinitarischen Soteriologie zufolge der Heilige Geist der Inbegriff der Gnade ist⁷¹, der die Selbstmitteilung des Vaters in seinem Sohn an die vernunftbegabte Kreatur vermittelt⁷².

4. Jesus Christus als unüberholbarer Höhepunkt der geschichtlichen Offenbarungsökonomie

Das christologische Dogma, demzufolge der göttliche Logos in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, expliziert Rahner von denselben systematischen Voraussetzungen her, die auch seinem Begriff von Prophetie zugrunde liegen. Danach ist der Gottmensch Jesus Christus „der endgültige, letzte, nicht mehr überbietbare Prophet“,⁷³ der Gottesbote schlechthin. Rahner nennt ihn den „absoluten Heilbringer“.⁷⁴ Darunter versteht er „jene geschichtliche Persönlichkeit, die – in Raum und Zeit auftretend – den Anfang der ins Ziel kommenden absoluten Selbstmitteilung Gottes bedeutet, jenen Anfang, der die Selbstmitteilung für alle als unwiderruflich geschehend, als siegreich inauguriert anzeigt“.⁷⁵ Wie aus dieser kurzen Definition erhellt, ist für Rahner im absoluten Heilbringer „jener Begriff der hypostatischen Ein-

⁶⁹ Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, 127 f., stellt zutreffend fest, dass nach Origenes „schon das einfache λογικὸν εἶναι Teilnahme an der göttlichen Natur“ bedeutet. – Für Rahner vgl. in diesem Sinne R. Siebenrock, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hgg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Berlin 1994, 34–71, besonders 45–48, 50 f.

⁷⁰ Vgl. dazu F. Faessler, Der Hagiosbegriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem, Freiburg/Schweiz 1958, 62–143.

⁷¹ Vgl. Comm. in Io. II 10, 77 f. und Hom. in Num. XI 8, 1; vgl. dazu H. Crouzel, Origène, Paris 1985, 261; sowie Garijo, Aspectos de la Pneumatología Origeniana, 310–316.

⁷² Vgl. Princ. IV 2, 7 (TzF 24, 720), wonach der Heilige Geist unter der Vorsehung Gottes, des Vaters („προνοία θεοῦ“), vermittels des Sohnes („διὰ τοῦ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγου“) die Propheten und Apostel als Diener der Wahrheit erleuchtet. Vgl. auch den treffenden Kommentar von R. Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963, 285 f.: „Der Logos als Ebenbild des Vaters vermittelt Gott, aber das Pneuma gibt den Zugang zum Logos frei und führt uns ein in seine hohen und tiefen Geheimnisse. [...] Inspiration ist jene Erleuchtung durch das Pneuma, die in den Propheten und Aposteln das Verstehen der vom Vater ausgehenden und vom Logos gewirkten Offenbarung schafft und die Hagiographen zum Zeugnis der erkannten Offenbarungswahrheit anregt.“

⁷³ Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: Sämtliche Werke; Band 30: Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik. Bearbeitet von K. Kreuzer und A. Raffelt, Freiburg i. Br. [u. a.] 2009, 321–329, 328.

⁷⁴ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 188.

⁷⁵ Ebd.

heit von Gott und Mensch impliziert [...], der den eigentlichen Inhalt des christlichen Dogmas von der Inkarnation ausmacht“.⁷⁶ Wenn also Jesus Christus als der absolute Heilbringer zu gelten hat, so deshalb, weil er in seiner menschlichen Wirklichkeit die Selbstmitteilung Gottes in schlechthin einmaliger und unüberbietbarer Gestalt realisiert hat, so dass im Unterschied zu allen anderen Propheten von ihm *allein* gesagt werden kann, der eine und ganze göttliche Logos sei in ihm wahrhaft und ganz Mensch geworden. Jesus ist mit anderen Worten „das letzte, unüberholbare Wort Gottes in seiner Selbstzusage zur Menschheit“,⁷⁷ die Ikone Gottes schlechthin,⁷⁸ das „Realsymbol“ Gottes, wie Rahner mit Blick auf Joh 14,9 zu formulieren pflegt, wo Jesus über sich selbst sagt: „Wer mich sieht, sieht den Vater.“⁷⁹ In Jesus von Nazareth begegnen wir dem unübertrefflichen Hörer und Kündler des Wortes, das aber heißt: dem vollendeten Menschen, dem Menschen, der genau so ist, wie der Mensch immer schon sein soll, dem Menschen, der wirklich und in Wahrheit – und nicht nur im Modus des Angebots oder der mehr oder weniger tiefgreifenden Annahme – das Ereignis der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes ist.⁸⁰ Die Menschwerdung Gottes ist somit nach Rahner „der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen“⁸¹. In diesem Sinne nimmt in Jesus von Nazareth unwiderruflich, weil unüberbietbar, die Vollendung der gesamten Menschheit ihren Anfang, ist „die unio hypostatica, wenn auch als in ihrem eigenen Wesen einmaliges und in sich gesehen höchstes denkbare Ereignis, doch ein inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt“⁸², ereignet sich in Jesus mit anderen Worten die innerweltliche Vorwegnahme des Eschaton.⁸³ Rahner zufolge ist es unmöglich, die hypostatische Union in Absehung von der eschatologischen Vollendung der gesamten Menschheit verständlich machen zu wollen, und zwar deshalb, weil die Menschwerdung des Logos dem

⁷⁶ Ebd. 191.

⁷⁷ Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute, in: Sämtliche Werke; Band 30, 312–320, 315.

⁷⁸ Vgl. Probleme der Christologie von heute, in: Sämtliche Werke; Band 12, 261–301, 290: „Der Mensch ist also der, der die freie Epiphanie Gottes in seiner Geschichte zu erwarten hat. Jesus Christus ist sie.“

⁷⁹ Vgl. Zur Theologie des Symbols, in: Sämtliche Werke; Band 18: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre. Bearbeitet von W. Knoch und T. Trappe, Freiburg i. Br. [u. a.] 2003, 423–457, 436–439.

⁸⁰ Vgl. Zur Theologie der Menschwerdung, in: Sämtliche Werke; Band 12, 309–322, 312 f., 319 f.

⁸¹ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 210 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Probleme der Christologie von heute, in: Sämtliche Werke; Band 12, 261–301, 287–289.

⁸² Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 194.

⁸³ Vgl. ebd. 171.

christlichen Credo zufolge „um unseres Heiles willen“ geschehen ist.⁸⁴ „Die hypostatische Union“, so führt Rahner aus,

wirkt sich für die angenommene Menschheit des Logos als solche innerlich gerade in dem und eigentlich *nur* in dem aus, was allen Menschen als Ziel und Vollendung zugeschrieben wird, nämlich in der unmittelbaren Anschauung Gottes, die die geschaffene menschliche Seele Christi genießt.⁸⁵

Die Seele Christi, d. h. der Mensch Jesus von Nazareth in der innersten Mitte seiner Person, ist deshalb das Vorbild, auf das der Mensch – *jeder* Mensch – schauen muss, um seiner wesenhaften Berufung und Bestimmung innezuwerden. An dieser Stelle eröffnet sich für Rahner das weite Feld einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu, das der Inbegriff der kategorialgeschichtlichen Vermittlung der transzendentalen Offenbarung ist: Jesus ist für uns das Vorbild schlechthin; denn er

ist nach der christlichen Glaubensüberzeugung derjenige, der durch das, was wir seinen Gehorsam, sein Gebet, sein frei angenommenes Todesschicksal nennen, auch die Annahme seiner von Gott ihm gegebenen Gnade und Gottunmittelbarkeit vollzogen hat, die er als Mensch besitzt.⁸⁶

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund der Christologie des Origenes zu, so nimmt es in Anbetracht des bisherigen Ergebnisses nicht wunder, dass Rahners Interpretation des christologischen Dogmas deutliche sachliche Parallelen zu ihr aufweist. Diese Beobachtung darf auch als Indiz für die Richtigkeit der These ins Feld geführt werden, dass die origeneische Christologie einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zum chalcedonischen Dogma darstellt, das Rahner voraussetzt. Im Gesamtzusammenhang seines christlichen Wirklichkeitsverständnisses entfaltet der Alexandriner jedenfalls eine Sicht auf die gottmenschliche Wirklichkeit des Erlösers, in der die Integrität sowohl der göttlichen wie der menschlichen Natur gewahrt ist. Zu Recht gilt Origenes deshalb als früher Vertreter der Zwei-Naturen-Lehre. Es lässt sich zeigen, dass er aus diesem Grund auch bereits die sogenannte Idiomenkommunikation kennt⁸⁷, insofern er ein und dasselbe Subjekt als Träger sowohl der göttlichen wie auch der menschlichen Natur identifiziert⁸⁸. Wenn seine christologischen Überlegungen in diesen Punkten auch auf die chalcedonische Lehre von der *unio hypostatica* vorauswei-

⁸⁴ Vgl. Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute, in: Sämtliche Werke; Band 30, 312–320, 316 f.

⁸⁵ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 193 (Hervorhebung von Ch. B.). Vgl. auch Probleme der Christologie von heute, in: Sämtliche Werke; Band 12, 261–301, 277 f.

⁸⁶ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 196. Vgl. dazu A. R. Baillog, Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben, Innsbruck/Wien 2003.

⁸⁷ Zum Begriff vgl. K. Forster, Art. „Idiomenkommunikation“, in: LThK V (1960), 607–609, 607.

⁸⁸ Eine solche Idiomenkommunikation liegt z. B. vor in: Comm. in Io. X 6,23: „So ist es wahr, ihn Mensch und Nicht-Mensch zu nennen, Mensch nämlich gemäß dem, was geeignet war, den Tod auf sich zu nehmen, Nicht-Mensch aber gemäß dem, was göttlicher ist als der Mensch.“ Vgl.

sen, sind sie in den Einzelheiten ihrer Entfaltung doch unlöslich mit seiner Lehre von der Seelenpräexistenz verflochten, der in der kirchlichen Tradition keinerlei Rezeption zuteilgeworden ist.

Um die in Joh 1,14 bezeugte Fleischwerdung des göttlichen Logos verständlich zu machen, entfaltet Origenes nämlich zum ersten Mal in der Theologiegeschichte eine Theorie der Seele Jesu.⁸⁹ Danach ist die Seele Jesu das vermittelnde Glied, über das sich die göttliche Wirklichkeit des Logos mit der materiellen Wirklichkeit des menschlichen Fleisches zu verbinden vermag. Denn für die Seele, so erklärt Origenes,

war es nicht wider ihre Natur, einen Körper anzunehmen. Aber andererseits war es für jene Seele als vernünftiger Substanz ebenso wenig gegen ihre Natur, Gott aufzunehmen, in dem als dem Logos, der Weisheit und der Wahrheit sie [...] schon ganz und gar aufgegangen war.⁹⁰

Weil Origenes in seiner Anthropologie den platonischen Leib-Seele-Dualismus voraussetzt, erfolgt nach seinem Verständnis auch die Menschwerdung des ewigen Gottessohnes in zwei wesenhaft voneinander abgegrenzten Phasen: Bevor sich der göttliche Logos die Daseinsgestalt des gefallenen Menschen, d. h. einen menschlichen Körper aus Fleisch und Blut zu eigen nimmt,⁹¹ verbindet er sich mit der Seele Jesu, die wie jede andere vernunftbegabte Kreatur im Voraus zum materiell-körperlichen Kosmos geschaffen und von allem Anfang an zur Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos berufen ist. Dabei ergreift der Logos von der Seele Jesu jedoch keineswegs gegen deren Willen Besitz. Vielmehr ist es nach Origenes die Seele Jesu, die sich aus freier Wahl im unbedingten Gehorsam gegenüber ihrer geschöpflichen Bestimmung mit dem Logos verbindet und um des Heils der gefallenen Menschen willen deren Daseinsgestalt auf sich nimmt. Weil allein die Seele Jesu in ihrer Freiheit immer schon verwirklicht, wozu jede vernunftbegabte Kreatur berufen ist – die Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos und, vermittelt durch diesen, die Gemeinschaft mit Gott, dem Vater –, ist sie nach Origenes der Inbegriff der erlösten Kreatur. Nicht anders als jedes andere Vernunftgeschöpf auch ist die Seele Jesu immer schon als Hörer des Wortes konstituiert. Im Unterschied zu den anderen Vernunftwesen jedoch nimmt sie allein das Angebot der Selbstmitteilung Gottes in derart vollkommener Weise vorbehaltlos an, dass sie sich ganz und gar von der Wirklichkeit des göttlichen Logos durchdringen lässt.⁹² Zur Illustration dieser ein-

B. Studer, Art. „Incarrazione“, in: *A. Monaci Castagno* (Hg.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Rom 2000, 225–229, 227.229.

⁸⁹ Vgl. dazu *A. Grillmeier*, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*; Band I: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Freiburg i. Br. [u. a.] ³1990 (Sonderausgabe 2004), 276–280.

⁹⁰ *Princ.* II 6,3 (TzF 24, 362).

⁹¹ Vgl. *C. Cels.* I 69,5–10; II 23,14 f.; III 25,36–38; *Princ.* I Praef. 4 (TzF 24, 88–90), dazu *M. Eichinger*, *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*, Wien 1969, 74–78.

⁹² Vgl. *C. Cels.* IV 8,5–8: „So darf es nicht verwundern, dass es auch einen Zeitpunkt gegeben

zigartigen Beziehung, in der die Seele Jesu zum ewigen Gottessohn steht, bemüht Origenes einen Vergleich, der eindringlich die Dynamik ihrer Liebe zum Ausdruck bringt, mit der sie sich im freien Gehorsam auf die Wirklichkeit des Logos einlässt:

Angenommen, irgendein Eisenbarren liege ununterbrochen im Feuer, nehme mit all seinen Poren das Feuer auf und werde ganz zu Feuer. Wenn von diesem Barren das Feuer niemals weicht und er nicht vom Feuer getrennt wird, werden wir dann von diesem Ding, das von Natur aus ein Eisenbarren ist, aber im Feuer liegt und unaufhörlich glüht, etwa sagen, es könne irgendwann Kälte in sich aufnehmen? Nein, richtiger ist es zu sagen, es sei ganz Feuer geworden, wie wir es in den Öfen oft sehen. Denn man erkennt in ihm nichts anderes als Feuer, und wenn man es anzufassen versucht, spürt man nicht die Wirkung des Eisens, sondern die des Feuers. Ebenso ergeht es auch jener Seele, die sich – wie das Eisen im Feuer – stets im Logos, immerfort in der Sophia, unablässig in Gott befindet, und alles, was sie tut (agit), alles, was sie empfindet (sentit), alles, was sie erkennt (intellegit), ist Gott. Darum kann man sie nicht als veränderlich und wandelbar bezeichnen. Sie besitzt Unveränderlichkeit, indem sie aufgrund ihrer Einheit mit dem Logos Gottes unaufhörlich von diesem durchglüht ist. Etwas von der Wärme des Logos Gottes, so muss man annehmen, ist zu allen Heiligen gelangt. In dieser Seele aber hat sich, so muss man glauben, das göttliche Feuer selbst wesentlich niedergelassen; von ihm ist ein Teil der Wärme zu den übrigen gedrungen.⁹³

Dadurch, dass sich die Seele Jesu also restlos von der Wirklichkeit des göttlichen Logos durchglühen lässt, ist sie in vollkommener Weise λογικός, ist sie, erfüllt von der Wirklichkeit dessen, der der Sohn Gottes schlechthin ist, immer schon selbst Sohn Gottes.⁹⁴ Die Seele Jesu ist nach Origenes wahrhaft und im eigentlichen Sinne Hörer des ewigen Gotteswortes und vermag deshalb in der Welt der gefallen Menschen zum unüberbietbaren Medium der Logos-Offenbarung, zum Siegel aller heiligen Propheten zu werden.⁹⁵ Sie ist,

hat, an dem ein ganz auserlesenes Wesen (ἔξαιρετόν τι χρῆμα – wie *H. Strutwolf*, *Gnosis als System*. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, Göttingen 1993, 298, Anmerkung 160, richtig feststellt, ist damit nicht der Logos, sondern die Seele Jesu gemeint) sich bei dem Menschengeschlecht aufgehalten hat (ἐπιδημήκε), das seinesgleichen weder vorher hatte noch später haben wird.“ Vgl. auch *B. Studer*, Art. „Rivelazione“, in: *Monaci Castagno* (Hg.), *Origene*, 409–415, 409.411.

⁹³ Princ. II 6,6 (TzF 24, 368). Vgl. auch ebd. II 6,5 (TzF 24, 366–368).

⁹⁴ Es gilt der soteriologische Grundsatz: „participio filii dei quis in filios adoptatur“ (Princ. IV 4,5 [TzF 24, 800]).

⁹⁵ Christus, der ewige Sohn des Vaters, ist „das Haupt (τὸ κεφάλαιον)“ aller Prophetie, wie es in *Comm.* in Mt X 22 (GCS Orig. X, 30,19 f.) heißt. Nach *Comm.* in Io. VI 16,88–92; 17,96, gebührt der Titel „ὁ προφήτης“ allein dem Sohn (Joh 6,14; 7,40; vgl. 4,19; 9,17; Lk 24,19). Er ist *der* Prophet schlechthin, der durch seine Inkarnation von seinem göttlichen Vater Kunde gebracht hat (vgl. Joh 1,18). Deshalb verneint Johannes der Täufer unmissverständlich die Frage der Jerusalemer Priester und Leviten: „Bist Du *der* Prophet?“ (Joh 1,21). Der Täufer ist ja nur *ein* Prophet (προφήτης) in der langen Reihe der Propheten (vgl. Lk 1,76; 20,6; Mt 11,9), in der er als unmittelbarer „Vorläufer Jesu“ (*Comm.* in Io. II 37,224) allerdings eine herausgehobene Stellung einnimmt. Vgl. in diesem Sinne auch Princ. II 6,4 (TzF 24, 364–366): „Zum Beweis dafür, dass die Vollkommenheit der Liebe und echte reine Zuneigung der Seele Jesu diese untrennbare Einheit mit Gott eingepägt hat, so dass es nicht aus Zufall und ‚ohne Ansehen der Person‘ (vgl. 1 Petr 1,17), sondern aufgrund ihrer sittlichen Vorzüge geschah, dass Gott diese Seele annahm, höre den Propheten, der zu ihr sagt: ‚Du hast Gerechtigkeit geliebt und Gesetzlosigkeit gehasst. Deshalb hat Dich Gott, Dein Gott, gesalbt mit Freudenöl mehr als Deine Gefährten‘ (Ps 44,8). Sie wird also um ihrer Liebe willen mit Freudenöl gesalbt, d. h., die Seele wird, mit dem Logos Gottes

so erklärt Origenes mit Blick auf 1 Kor 6,17, als einziges Vernunftgeschöpf mit dem ewigen Gottessohn in vollkommener Weise „ein Geist“ geworden:

Jene Seele, über die Jesus sagte: ‚Niemand nimmt meine Seele von mir‘ (vgl. Joh 10,18), ist mit ihm [sc. dem Sohn; Ch. B.], weil sie ihm, der Sophia und dem Logos Gottes und der Wahrheit und dem wahren Licht, seit Anbeginn der Schöpfung immerfort unzertrennlich angehangen und ihn als ganze ganz aufgenommen hat, so dass sie selbst in seinem Licht und Glanz aufgegangen ist, von Anfang an ein Geist geworden, wie es auch der Apostel denjenigen verspricht, die sie [sc. die Seele Jesu; Ch. B.] nachahmen sollten: ‚Wer sich dem Herrn verbindet, ist ein Geist‘ (1 Kor 6,17).⁹⁶

Wie später bei Rahner begegnen wir demnach auch bei Origenes dem Gedanken, dass der Gottmensch Jesus von Nazareth als das Urbild des neuen Menschen, als das „Bild vollkommener Freiheit“⁹⁷ zu betrachten ist,⁹⁸ so dass in diesem Sinne auch schon für Origenes die Gleichung gilt, die Walter Kasper „als die Grundformel der gesamten Theologie von K. Rahner“⁹⁹ bezeichnet hat: „Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie“.¹⁰⁰ Nach Origenes hat Jesus nämlich nichts vollbracht, was zu vollbringen nicht jeder vernunftbegabten Kreatur immer schon möglich gewesen wäre und auch nach ihrem Sündenfall zu ihrem Heil aufgetragen bleibt.¹⁰¹ Wie für Rahner ist deshalb auch schon für Origenes die eschatologische Heilswirklichkeit am Selbstvollzug Jesu ablesbar, in dem die Erlösung in einer für alle Vernunftgeschöpfe paradigmatischen Weise vorweggenommen und greifbar geworden ist. Wenn Origenes in seinem Grundlagenwerk „Περὶ Ἀρχῶν“ erklärt, alles, was die Seele Jesu tue (*agere*), was sie empfinde (*sentire*) und was sie erkenne (*intellegere*), sei Gott, der sich ihr in

vereint, zu Christus [sc. zum Gesalbten; Ch. B.]. Denn mit Freudenöl gesalbt zu werden, bedeutet nichts anderes, als mit dem Heiligen Geist erfüllt zu werden. Der Zusatz ‚mehr als Deine Gefährten‘ aber gibt an, dass die Gnade des Geistes ihr nicht in derselben Weise verliehen wurde wie den Propheten, sondern dass die Fülle des Logos Gottes selbst wesenhaft in ihr war, wie auch der Apostel sagt: ‚In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit in fleischlicher Gestalt (corporaliter)‘ (Kol 2,9).“

⁹⁶ Princ. II 6,3 (TzF 24, 362). Vgl. auch C. Cels. V 39,25–28; VI 47, 18–31; VII 17,17–19; zudem H. J. Vogt, Ein-Geist-Sein (1 Kor 6,17b) in der Christologie des Origenes, in: TThZ 93 (1984), 251–265, besonders 251–260.

⁹⁷ So treffend Schockenhoff, Zum Fest der Freiheit, 125.

⁹⁸ Vgl. C. Cels. VII 17,17–19; Princ. II 6,7 (TzF 24, 370); IV 4,4 (TzF 24, 796–798); Comm. in Cant. II 6,13.

⁹⁹ W. Kasper, Jesus der Christus (Gesammelte Schriften; Band 3), Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, 90.

¹⁰⁰ Probleme der Christologie von heute, in: Sämtliche Werke; Band 12, 261–301, 273–288 f., Anmerkung 19. Vgl. auch: Theologie und Anthropologie, in: Schriften zur Theologie; Band VIII, 43–65, 43 f.; dazu I. Bokwa, Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner, Frankfurt am Main [u. a.] 1990.

¹⁰¹ Vgl. dementsprechend Hom. in Lk. 22,3: „Was nützt es Dir, dass Christus früher einmal im Fleisch gekommen ist, wenn er nicht auch in Deine Seele kommt? Bitten wir darum, dass seine Ankunft bei uns täglich stattfindet (ut illius cotidie nobis adventus fiat) und wir sagen können: ‚Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir‘ (vgl. Gal 2,20). Wenn nämlich Christus in Paulus lebt, aber nicht in mir, was habe ich davon für einen Nutzen?“ Vgl. zudem Comm. in epist. ad Rom. VII 7 (FC 2/4, 92,6–8): „Wer nach der höchsten Stufe der Vollkommenheit und Seligkeit strebt, der möge sich an ihr [sc. der Seele Jesu; Ch. B.] Bild halten und ihr ähnlich werden, weil sie an erster Stelle und mehr als alle anderen das Bild des Sohnes Gottes ist [...]“

seinem Logos mitteile,¹⁰² so verweisen uns diese Formulierungen auf eine andere Stelle desselben Werks, wo er auf die eschatologische Vision des Apostels Paulus in 1 Kor 15,28 zu sprechen kommt. Wenn Paulus davon spricht, dass Gott, der Vater, bei der Vollendung der Welt „alles in allem“ sein wird, so bedeutet dies nach Origenes, dass Gott in jedem einzelnen der erlösten Vernunftwesen alles ist, weil diese im Zustand ihrer eschatologischen Vollendung „nichts anderes mehr als Gott empfinden (sentire), Gott denken (cogitare), Gott sehen (videre), Gott umfassen (tenere)“.¹⁰³ Dieser intertextuelle Zusammenhang bestätigt, auch wenn uns die Texte nicht im griechischen Original, sondern in der Übersetzung Rufins von Aquileia vorliegen, dass Origenes in der Seele Jesu das Urbild der vollendeten Kreatur erkennt, die aus freier Wahl die in der Schöpfung begründete und im Heiligen Geist durch den Sohn vermittelte Gemeinschaft mit dem Vater stets vollkommen bewahrt und daher immer schon vergöttlicht ist. So vollzieht sich nach Origenes an der Seele Jesu immer schon die eschatologische Heilswirklichkeit, die der ursprünglich intendierten paradiesischen Schöpfungswirklichkeit entspricht: die Vergöttlichung der vernunftbegabten Kreatur aufgrund ihrer im Heiligen Geist durch den Sohn vermittelten Schau des Vaters, der der grundlose Grund der Gottheit ist.¹⁰⁴ Wenn also Rahner mit Nachdruck darauf insistiert, das christologische Dogma könne nur von der Soteriologie und Eschatologie her richtig gedeutet werden, weil es die innergeschichtliche Vorwegnahme derjenigen Zukunft beschreibt, die ausnahmslos allen Menschen verheißen ist, so stimmt er in dieser Auffassung mit Origenes überein, der im dritten Buch seiner berühmten Apologie gegen den heidnischen Platoniker Celsus ausdrücklich feststellt, dass im Gottmenschen Jesus Christus

die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur ihren Anfang genommen hat, damit die menschliche Natur durch enge Verbindung mit dem Göttlicheren selbst göttlich werde, und zwar *nicht allein in Jesus, sondern auch in allen Menschen*, die zugleich mit dem Glauben ein Leben beginnen, wie es Jesus lehrte, ein Leben, das all jene zur Freundschaft mit Gott und zur Gemeinschaft mit ihm hinaufführt, die nach den Geboten Jesu wandeln.¹⁰⁵

Im Gottmenschen Jesus Christus begegnen die gefallenen Menschen nach Origenes wie nach Rahner der höchsten Möglichkeit ihres eigenen Daseins als Vernunftwesen, der zu entsprechen ihre kreatürliche Berufung ist. Alle erlösungsbedürftigen Menschen dazu zu bewegen, sich angesichts des vollkommenen Menschseins Jesu ganz in seine Nachfolge zu begeben, um nach seinem Beispiel den ewigen Gottessohn im eigenen Innern zur Herrschaft

¹⁰² Vgl. Princ. II 6,6 (TzF 24, 368; s. o., Anmerkung 93).

¹⁰³ Princ. III 6,3 (TzF 24, 648).

¹⁰⁴ Vgl. R. Roukema, „Die Liebe kommt nie zu Fall“ (1 Kor 13,8a) als Argument des Origenes gegen einen neuen Abfall der Seelen von Gott, in: W. A. Bienert/U. Kühnweg (Hgg.), *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999, 15–23, 22 f.

¹⁰⁵ C. Cels. III 28,45–51.

gelangen zu lassen,¹⁰⁶ darin erkennt Origenes wie später Rahner die universale soteriologische Zielbestimmung der Inkarnation. Um allen gefallenen Menschen einen Zugang zu sich zu verschaffen, nimmt der Logos nach Origenes diejenige Gestalt an, die für die gefallenen Menschen die größte Evidenz besitzt: ihre eigene, die Gestalt des gefallenen, erlösungsbedürftigen Menschen.¹⁰⁷ Um zur erlösenden Erkenntnis vorzudringen, müssen die Menschen diese Gestalt allerdings Schritt für Schritt transzendieren, um mit dem Auge des Geistes die eigentliche, die göttliche Wirklichkeit des Sohnes zu erfassen.¹⁰⁸ Nur in dem Maße, wie ihnen dies gelingt, vermögen sie schließlich einzutreten in die Schau des Vaters, des Urgrunds der Gottheit, die die Vollendung ihrer kreatürlichen Geistigkeit bedeutet.¹⁰⁹

5. Das Christentum als die absolute Religion und die anonymen Christen

Auf der Grundlage seiner Lehre vom übernatürlichen Existential entwickelt Rahner als innere Konsequenz seiner These, dass das Christentum die absolute Religion ist¹¹⁰, seine vielumstrittene Theorie der „anonymen Christen“¹¹¹. Auf diese Theorie sei abschließend noch in der gebotenen Kürze eingegangen, da auch sie sich der Sache nach zumindest ansatzweise schon bei Origenes findet.

Nach Rahner gilt: Weil jeder Mensch als Mensch immer schon im Horizont der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes lebt, ist es grundsätzlich jedem Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort möglich, das Angebot der Selbstmitteilung Gottes anzunehmen, und zwar unabhängig von allen kategorial-geschichtlichen Vermittlungsformen, die im konkreten kirchlich verfassten Christentum begegnen. So ist Rahner davon überzeugt, dass ein Mensch, der die explizite Botschaft des Christentums sowie die Lehre und die Sakramente der Kirche nicht kennt oder ohne Schuld ablehnt, sich aber selbst annimmt und sein Dasein in Treue zu seinem Gewissen glaubend,

¹⁰⁶ Vgl. Comm. in epist. ad Rom. VII 7 (FC 2/4, 86,15–88,9), ebenso ebd. II 5 (FC 2/1, 196,8–28), dazu *H. Rahner*, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen, in: *Ders.*, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 13–87, besonders 29–35.

¹⁰⁷ Vgl. Comm. in Mt. XII 4 (GCS Orig. X, 74,16 f.): Der Logos „ist Fleisch geworden für diejenigen, die im Fleisch lebten“. In C. Cels. VI 68,17, wird der Sinn der Inkarnation beschrieben als „κατὰ σάρκα εισαγωγή“.

¹⁰⁸ Vgl. dazu *Strutwolf*, Gnosis als System, 292 f.; 296 f.; sowie den weiteren Kontext bei *Eichinger*, Die Verklärung Christi bei Origenes, 31–47.

¹⁰⁹ Vgl. Comm. in Io. XIX 6,35–37.

¹¹⁰ Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *Sämtliche Werke*; Band 10, 557–573; Über den Absolutheitsanspruch des Christentums, in: *Sämtliche Werke*; Band 30, 121–132.

¹¹¹ Die anonymen Christen, in: *Sämtliche Werke*; Band 22/2, 284–291; Anonymer und expliziter Glaube, in: *Sämtliche Werke*; Band 22/2, 338–344. – Vgl. dazu die Dissertation von *N. Schwerdtfeger*, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“, Freiburg i. Br. [u. a.] 1982; zusammenfassend *N. Schwerdtfeger*, Der „anonyme Christ“ in der Theologie Karl Rahners, in: *M. Delgado/M. Lutz-Bachmann* (Hgg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 72–94.

hoffend und liebend auf das unbegreifliche Geheimnis hin vollzieht, dem er in allen kategorialen Erkenntnis- und Freiheitsakten unausweichlich immer schon begegnet, in und aus der Gnade lebt, als die Gott selbst in seinem dreifaltigen Leben immer schon im Leben eines jeden Menschen ankommen will. Ohne dass es ihm bewusst ist, steht ein solcher Mensch nach Rahner als „anonymer Christ“ in der Nachfolge Jesu Christi, dessen Gottmenschentum er als das Ideal seines eigenen Daseinsvollzugs implizit und ohne es namentlich zu kennen bejaht.¹¹²

Der Gedanke, dass ein Mensch in und aus der Gnadenwirklichkeit Christi leben kann, ohne sich zum real existierenden Christentum zu bekennen, begegnet gelegentlich auch bei Origenes. Zwar hat dieser keine explizite Theorie des „anonymen Christentums“ entworfen.¹¹³ Der Gedanke liegt jedoch in der inneren Konsequenz dessen, was man seinen christologischen Universalismus nennen könnte.¹¹⁴ Wie wir bereits ausgeführt haben, steht nach Origenes ausnahmslos jeder Mensch immer schon in Beziehung zum göttlichen Logos. Die geschöpfliche Logos-Teilhabe begründet sein Wesen als vernunftbegabte Kreatur. Dabei begreift Origenes den Logos als Inbegriff aller theoretischen Wahrheit und praktischen Tugend.¹¹⁵ Der Logos ist die Wahrheit (vgl. Joh 14,6), die Weisheit (vgl. Spr. 8,22), die Gerechtigkeit

¹¹² Vgl. z. B. Ostererfahrung, in: *Sämtliche Werke*: Band 14, 140–146, 145: „Es braucht nicht behauptet zu werden, daß jeder, der meint, nicht an Jesu Auferstehung glauben zu können, nicht in einer letzten und bedingungslosen Treue zu seinem Gewissen zu leben vermöchte. Wohl aber wird hier behauptet, daß, wer dies wirklich tut, entsprechend oder widersprechend zu den eigenen reflexen Interpretationen seines Daseins, an den für ihn namenlosen Auferstandenen glaubt, ob er es ausdrücklich weiß oder nicht.“ Vgl. ähnlich: Zur Theologie der Menschwerdung, in: *Sämtliche Werke*; Band 12, 309–322, 321 f., dazu *Schwerdtfeger*, Der „anonyme Christ“ in der Theologie Karl Rahners, 85–88.

¹¹³ Es wäre ein lohnendes Unternehmen, die patristische Tradition einmal daraufhin zu befragen, ob und – wenn ja – inwiefern sich bei den Kirchenvätern ein Theoriestück findet, das Karl Rahners „anonymem Christentum“ entspricht (zu dieser Frage vgl. bisher *T. L. Tiessen*, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, London [u. a.] 1993, mit dem Ergebnis ebd. 265–282). – Nach *H. Rabner*, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Freiburg i. Br. [u. a.] 1992, 94, kann jedenfalls „gleichsam als Leitmotiv einer katholischen Religionsgeschichte“ der Satz des Apologeten Justin gelten: „Christus ist der Logos, an dem das gesamte Menschengeschlecht seinen Anteil erhalten hat, und alle, die gemäß dem Logos lebten, sind Christen, auch wenn sie für gottlos gehalten wurden, wie bei den Griechen Sokrates und Heraklit“ (Apologie I 46,2 f., zitiert nach: Apologie pour les Chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes par *C. Munier* [SC 507], Paris 2006, in der Übersetzung von *H. Rabner*). Es mag hier offen bleiben, warum und mit welchem Recht Karl Rahner in seinem Aufsatz: Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ XII. „*Mystici Corporis Christi*“, in: *Sämtliche Werke*; Band 10, 3–71, 32, auch Origenes als Vertreter derjenigen Position anführt, „die Augustinus so formuliert [PL 43, 695]: *Extra Ecclesiam catholicam totum potest habere (Emeritus) praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramentum, potest cantare alleluja, potest respondere amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem et habere et praedicare, sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire.*“ Für diese Frage vgl. auch ebd. 59 mit Anmerkung 86.

¹¹⁴ Vgl. *Ch. Bruns*, Christologischer Universalismus. Der Johannesprolog in der Wirklichkeitsdeutung des Origenes, in: *M. Enders/R. Kühn*, „Im Anfang war der Logos ...“ Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart. Mit einem Beitrag von *Ch. Bruns*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011, 7–46.

¹¹⁵ Der Logos ist „die Tugend (ἀρετή), die alle Tugenden in sich begreift, die Vernunft (λόγος), die alle Vernunft in sich schließt“ (C. Cels. V 39,22–25). In ihm finden sich „die Urbilder der

(vgl. 1 Kor 1,30), der Friede (vgl. Eph 2,14).¹¹⁶ So ist es jedem Menschen immer und überall möglich, den göttlichen Logos, die Selbstmitteilung Gottes, dadurch anzunehmen, dass er ein Leben nach den Grundsätzen der theoretischen und praktischen Vernunft führt. Origenes sagt: „In dem Maße, in dem ein jeder der Weisen die Weisheit in sich fasst, in dem Maße hat er Anteil an Christus, insofern dieser die Weisheit ist.“¹¹⁷ Mutatis mutandis gilt dies in jeglicher Hinsicht, in der ein Vernunftgeschöpf zur Teilhabe am ewigen Gottessohn berufen ist.

Wie der Erlöser die Gerechtigkeit, die Wahrheit und die Heiligung schlechthin ist (αὐτοδικαιοσύνη, vgl. 1 Kor 1,30; αὐτοαλήθεια, vgl. Joh 14,6; αὐτοαγιασμός, vgl. 1 Kor 1,30), so ist er auch die Erwartung schlechthin (αὐτοῦπομονή; vgl. Jer 17,13). Und man kann weder gerecht sein ohne Christus, noch ohne ihn heilig sein, noch eine Erwartung in sich tragen, ohne dass man Christus hat.¹¹⁸

Wer also gerecht handelt, wer heilig lebt und wer erwartungsvoll in die Zukunft schaut, der vollbringt all dies allein dadurch, dass er sich einlässt auf die Wirklichkeit des Sohnes, in deren Horizont er unausweichlich sein Dasein immer schon vollzieht. „Keine gute Tat ist unter den Menschen vollbracht worden“, so erklärt Origenes ausdrücklich, „ohne dass der göttliche Logos in die Seelen derer gekommen wäre, die es vermochten, und sei es auch nur für einen kurzen Augenblick, derartige Einwirkungen des göttlichen Logos aufzunehmen.“¹¹⁹ Wer sich dagegen dem Logos verschließt, indem er der Vernunft zuwider lebt, sich um die Weisheit nicht kümmert, die Wahrheit missachtet, vom Pfad der Gerechtigkeit abweicht und den Frieden nicht bewahrt, dem gilt nach Origenes das Wort, das Christus allezeit und allerorten über all jene Menschen spricht, die sich seinem Ruf zur Nachfolge verweigern: „Ihr verachtet *mich!*“ (Joh 8,49).¹²⁰ Wie Rahner rechnet somit auch Origenes damit, dass die Selbstmitteilung Gottes den Menschen immer und überall erreicht, sofern nur der Mensch sein eigentliches Wesen als logosbegabtes Geschöpf vollzieht. Mit Eberhard Schockenhoff lässt sich der Grundgedanke einer Theorie der „anonymen Christen“, wie wir ihm auch bei Origenes als systematischer Konsequenz seiner Logos-Lehre begegnen, folgendermaßen zusammenfassen:

Wer den Weg des ethischen Lebens geht und auf der Bahn des Guten ansteigt, der begegnet Christus. *Ob er darum weiß oder nicht*, er steht bereits in einer realen Beziehung zu dem Sohn Gottes, der jedem einzelnen Menschen gegenwärtig und der Totalität von Welt und Geschichte koextensiv ist.¹²¹

Tugenden (ἀρετῶν παραδείγματα)“ (C. Cels. VIII 17,16). Er ist – nach Joh 14,6 – der Inbegriff aller Wahrheit (vgl. Comm. in Io. I 24,186 f.; II 4,40).

¹¹⁶ Vgl. Comm. in Io. XIX 18,153–158.

¹¹⁷ Comm. in Io. I 34,246.

¹¹⁸ Hom. in Ier. XVII 4,17–20.

¹¹⁹ C. Cels. VI 78,18–21.

¹²⁰ Vgl. Comm. in Io. XX 37,344–347.

¹²¹ Schockenhoff, Zum Fest der Freiheit, 197 (Hervorhebung von Ch. B.). M. Fédou, Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène, Paris 1988, 614, kommt zu dem Er-

6. Schlussbetrachtung

Unser Strukturvergleich sollte gezeigt haben, dass Karl Rahner in seiner anthropologisch explizierten Theologie die innere Sinnlogik der christlichen Wirklichkeitsdeutung bewahrt, die er in den Anfangsjahren seiner Studien im Werk des Origenes kennengelernt hatte. Obwohl er in Übereinstimmung mit der kirchlichen Glaubenslehre von fundamental anderen schöpfungstheologischen Voraussetzungen ausgeht als der Alexandriner, teilt er mit diesem den grundlegenden Gedanken, dass ausnahmslos jeder Mensch als Hörer des Wortes immer schon im Horizont der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes existiert. Von diesem Gedanken her gelangt er mit Blick auf verschiedene Einzelfragen des christlichen Kerygmas zu Einsichten, die sich in vergleichbarer Gestalt schon bei Origenes finden. Rahner selbst war sich dieser Tatsache stets bewusst. In der Rahnerforschung hingegen wurde sie bisher noch nicht zur Kenntnis genommen. Künftig wird man daher auch Origenes den ihm gebührenden Platz unter den Vätern des Glaubens einräumen, von denen sich der große Jesuitentheologe in seinem Bemühen hat inspirieren lassen, dem Menschen von heute in seinem Suchen und Fragen nach der universalen Wahrheit des Christentums einen Dienst zu erweisen, wie er in einem Interview zwei Jahre vor seinem Tod zu Protokoll gegeben hat: „Thomas, Duns Scotus, Origenes oder Augustinus habe ich nicht um ihrer selbst willen studiert, sondern um konkrete Probleme des Menschen von heute zu behandeln.“¹²² Vielleicht kann vom vorliegenden Beitrag der Anstoß ausgehen, die Bedeutung der Vätertheologie für Karl Rahners Gesamtwerk einmal einer genauen Untersuchung zu unterziehen.¹²³

gebnis: „Notre étude de l’Alexandrin suggère de formuler la thèse suivante: le christianisme, en même temps qu’il refuse toute compromission avec le polythéisme et l’idolâtrie, invite à reconnaître la possibilité d’une communication divine à telle ou telle religion de l’humanité.“ Auch Fédou vertritt die These einer religionstheologischen Kongenialität von Origenes und Karl Rahner (vgl. ebd. 614–621).

¹²² Zur Rezeption des Thomas von Aquin. Karl Rahner im Gespräch mit Jan van den Eijnden, Innsbruck 1982, in: *Sämtliche Werke*; Band 30, 772–790, 781.

¹²³ Vgl. in allgemeiner Perspektive den Überblick bei *Rulands*, Menschsein unter dem Anspruch der Gnade, 18–38 („Rahners Rezeption der Vätertheologie“). Bis heute am besten erforscht ist die Bedeutung Augustins in Rahners Werk: *E. Hill*, Karl Rahner’s remarks on the dogmatic treatise *De Trinitate* and St. Augustine, in: *AugSt* 2 (1971), 67–80; *R. Nürnberg*, Mystagogische Theologie bei Augustinus und Karl Rahner. Voraussetzungen und Grundlagen. Ein Strukturvergleich, in: *WiWei* 50 (1987), 93–125; *J. A. Galindo Rodrigo*, San Agustín y K. Rahner. El amor a Dios y el amor al prójimo, in: *Augustinus* 34 (1989), 305–330; *P. Sguazzardo*, La ricezione di Agostino nel pensiero di Karl Rahner. La continuità ermeneutica con Théodore de Régnon, in: *RdT* 44 (2003), 221–246; *D. C. Benmer*, Augustine and Karl Rahner on the relationship between the Immanent Trinity and the Economic Trinity, in: *International Journal of Systematic Theology* 9 (2007), 24–38.



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

87. Jahrgang · Heft 1 · 2012

ABHANDLUNGEN

Georg Essen

Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur 1

Boris Hogenmüller

Cano und Carranza. Studien zur Authentizität von Melchior Canos Gutachten zu den „Comentarios al Catechismo christiano“ (1558) des Bartolomé Carranza 18

Benedikt Paul Göcke

Gott und die Welt? Bemerkungen zu Karl Christian Friedrich Krauses System der Philosophie 25

Christoph Bruns

Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes 46

Patrick Becker

Hat der Physikalismus Recht? Zu einer naturwissenschaftlich anschlussfähigen Geistverortung 73

BEITRAG

Werner Löser S. J.

Das Werk Heinrich Schliers: eine Theologie des Neuen Testaments 86

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:

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. GEORG ESSEN

Lehrstuhl für Dogmatik und
Dogmengeschichte
Kath.-Theol. Fakultät, RUB
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
georg.essen@rub.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

BENEDIKT PAUL GÖCKE

Blackfriars Hall
Oxford University
64 St. Giles, Oxford
England, OX1 3LY
benedikt.goecke@googlemail.com

DIPL.-THEOL. CHRISTOPH BRUNS

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.

DR. THEOL. PATRICK BECKER

Wiss. Mitarb. für Syst. Theologie
Rheinisch-Westfälische Technische
Hochschule Aachen
Eilfschornsteinstraße 7
52062 Aachen
patrick.becker@kt.rwth-aachen.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
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.

Hat der Physikalismus Recht?

Zu einer naturwissenschaftlich anschlussfähigen Geistverortung

VON PATRICK BECKER

In einer klaren wie knappen Zusammenstellung listet Uwe Meixner in einem jüngeren Beitrag sieben Typen von Argumenten auf, die üblicherweise für den Physikalismus vorgebracht würden.¹ Unter Physikalismus versteht Meixner die Position, nach der keine eigenständigen mentalen Ereignisse und Eigenschaften existieren. Die vorgestellten Argumenttypen besitzen meist selbsterklärende Namen wie das *Argument von der kausalen Geschlossenheit des Physischen* oder das *Argument von der Identität der kausalen Rolle*. Am *Argument von der explanatorischen Überflüssigkeit* sei exemplarisch die entscheidende Pointe Meixners verdeutlicht, dass in jeder Version ein Zirkelschluss vorliege:

Das Argument von der explanatorischen Überflüssigkeit

Nicht physische mentale Ereignisse haben keine explanatorische Funktion.

Es gibt keine Fs^2 , wenn Fs keine explanatorische Funktion haben.

Folglich: Jedes mentale Ereignis ist physisch.

Mit Recht weist Meixner darauf hin, dass das Argument voraussetzt, was es belegen möchte: die fehlende Relevanz der mentalen Ebene bei der Erklärung der Welt. Nicht physische mentale Ereignisse haben in der Tat nur dann keine explanatorische Funktion, wenn man davon ausgeht, dass sie vollständig durch ihre physische Seite beschreibbar sind. Auch behauptet Meixner mit Recht, dass dieser Argumentationstyp (wie die anderen von ihm genannten sechs) in der wissenschaftlichen Diskussion verbreitet ist.

In Frage gestellt werden soll an dieser Stelle lediglich, dass der Vorwurf des Zirkelschlusses der Tragweite der physikalistischen Argumentation gerecht wird. Wenn Meixner als Konsequenz seiner Ausführungen festhält, dass der Physikalismus ein Paradigma darstelle, das aus Gründen ergriffen werde, die nicht innerhalb der Philosophie lägen, dann trifft er den Nagel auf den Kopf. Seine Plausibilität und damit Stärke bezieht das Argument von der explanatorischen Überflüssigkeit nämlich nicht aus seiner logischen Stringenz, sondern aus dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisstand und damit aus der Empirie. Es soll daher im folgenden Beitrag dargestellt werden, wie der Physikalismus aus der naturwissenschaftlichen Herangehensweise Kraft gewinnt, und warum diese im Denken unserer Zeit gesellschaftlich weite Verbreitung gefunden hat. Im zweiten Schritt wird versucht, die

¹ Vgl. U. Meixner, Das Elend des Physikalismus in der Philosophie des Geistes, in: M. Knaup/T. Müller/P. Spät (Hgg.), Post-Physikalismus, Freiburg i. Br. 2011, 25–59, insbesondere 30 f.

² Eine Erläuterung zum Kürzel Fs fehlt bei U. Meixner.

Grenzen des Physikalismus in der Erklärung der Welt aufzuzeigen und somit seine Plausibilität zu relativieren. Abschließend sollen Wege in den Blick genommen werden, die aufzeigen, wie ein ebenso naturwissenschaftlich anschlussfähiges und somit plausibles nicht physikalistisches Konzept entwickelt werden könnte.

1. Die naturwissenschaftliche Fundierung des Physikalismus

Anhand eines kurzen Blicks in die Geschichte der Hirnforschung lässt sich darlegen, wie die Position des Physikalismus geradezu zwangsläufig aus dem Erfolg der Naturwissenschaften insbesondere in den letzten beiden Jahrhunderten hervorgegangen ist.³ René Descartes' ontologischer Dualismus, welcher zwischen den Bereichen des Physischen (*res extensa*) und des Mentalen (*res cogitans*) unterscheidet, ermöglichte der Wissenschaft eine Aufteilung der Disziplinen auf die beiden Bereiche. Anstelle des mittelalterlichen Universalgelehrten entwickelte sich nun der Spezialist, der sich entweder der nüchternen empirischen Erforschung der Welt oder der Weltinterpretation, menschlichen Introspektionen und ethischen Fragen zuwandte. Die Beschränkung wurde überwiegend auf *beiden* Seiten akzeptiert; so bezweifelte etwa Immanuel Kant vehement, dass die naturwissenschaftliche Forschung einen Beitrag zum Verständnis des Geistes beisteuern könne.⁴

Von naturwissenschaftlicher Seite wurde in der Regel eine Art Parallelismus vertreten. Man tat so, als gäbe es die geistige Seite nicht, oder nahm an, eine solche übe keinerlei Einfluss auf die Materie aus. Genau diese Selbstbeschränkung war es, die den Erfolg der Naturwissenschaften ermöglichte. Indem man lediglich nach funktionalen Abhängigkeiten innerhalb der empirisch zugänglichen Seite suchte und diese mathematisch zu fassen versuchte, konnte man innerhalb weniger Jahrhunderte eine Wissensbasis aufbauen, die das Leben der Menschen revolutionierte.

Der Erfolg der funktionalen Analyse verleitet zu der Frage, ob sie wirklich eine Einschränkung im Umgang mit der Wirklichkeit oder nicht vielmehr den einzig sinnvollen Zugang darstellt. Verschärft wird diese Frage dadurch, dass Konflikte zwischen religiösen Weltdeutungen und naturwissenschaftlichen Ergebnissen bisher immer zugunsten der Naturwissenschaften entschieden wurden. Es nötigt sich der Eindruck eines beständigen Rückzugs insbesondere von Theologie und Religion, aber auch von Philo-

³ Vgl. P. Becker, In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften, Göttingen 2009, 92–109.

⁴ In besonderer Schärfe unternimmt er dies in einem Nachwort zu Samuel Thomas Soemmerrings „Über das Organ der Seele“ von 1796 (Nachdruck Amsterdam/Bonset 1966). Soemmerring suchte naturwissenschaftlich nach dem Sitz der Seele und erbat das Nachwort, da er sich die Unterstützung des Philosophen erhoffte. Kant argumentierte im Gegenteil, dass sich die naturwissenschaftliche Analyse des Organs und die philosophische Reflexion über die Seele schließen würden; vgl. M. Hagner, Homo cerebialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn, Berlin 1997.

sophie ganz allgemein auf. Die Naturwissenschaften scheinen die harten Fakten zu liefern, auf die sich konkrete Errungenschaften bauen lassen. Philosophisch-theologische Diskurse hingegen produzieren in der Tat nicht ebenso handgreifliche und konkret überprüfbare Ergebnisse.

Die von Hilary Putnam vorgestellte Computer-Analogie des menschlichen Geistes bringt die Auswirkungen dieser Herangehensweise auf das Menschenbild auf den Punkt. Kann es sein, dass der Mensch nichts anderes als eine besonders komplexe Maschine ist?, fragt seitdem der Physikalist. Mikroskopaufnahmen von Nervenzellen und Nuklei zeigen durchaus Ähnlichkeiten zu Platinen, zumal wenn berücksichtigt wird, dass Neuronen nach dem digitalen Ja-nein-Prinzip kommunizieren. Indem Paul Churchland in den 1990er-Jahren die Computeranalogie ausdifferenziert und Unterschiede zwischen Mensch und Computer lediglich in der *Art* der Verschaltung feststellen kann (das Gehirn ist im Unterschied zum heutigen Rechner parallel und rekursiv vernetzt), führt er diesen Gedankengang konsequent zu Ende.⁵

Die Computer-Analogie überträgt die funktionale Denkweise auf den menschlichen Geist, weshalb die dahinter stehende philosophische Richtung die Bezeichnung „Funktionalismus“ erhielt. Auch wenn sie im Verlauf des Diskurses verfeinert und ausdifferenziert wurde, wird die grundlegende reduktionistische Ausrichtung nach wie vor vertreten. Sie behauptet, dass mentale Zustände anhand ihrer kausalen Rolle physischen Zuständen zugeordnet und auf sie reduziert werden könnten. Mentales habe gegenüber Physischem keinen Mehrwert. Dies führt zur Programmansage von Francis Crick: „Ihre Freuden und Leiden, Ihre Erinnerungen, Ihre Ziele, Ihr Sinn für Ihre eigene Identität und Willensfreiheit – bei alledem handelt es sich in Wirklichkeit nur um das Verhalten einer riesigen Ansammlung von Nervenzellen und zugehörigen Molekülen.“⁶ Alexander Loichinger hat diese Aussage auf den Punkt gebracht: „Die Formel lautet: Der Geist ist nichts anderes als ein bestimmter Hirnzustand.“⁷

Ob der Schärfe dieser Formulierung zugestimmt und etwa der Begriff der Illusion für alle mentalen Phänomene benutzt wird, wie es Gerhard Roth oder Gerhard Vollmer tun⁸, mag differieren.⁹ Der Grundsatzentscheidung, ob mentale Zustände eine eigene Qualität besitzen oder ob sie auf ihr phy-

⁵ Vgl. P. Churchland, *The Engine of Reason, the Seat of the Soul. A Philosophical Journey Into the Brain*, Cambridge/London 1995.

⁶ F. Crick, *Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewusstseins*, übersetzt von H. P. Gavagai, Hamburg 1997, 17.

⁷ A. Loichinger, „Ich habe dich beim Namen gerufen“ (Jes 43,1). *Christliches Menschenbild und moderne Hirnforschung*, in: rhs 46 (2003), 259–267, hier: 260.

⁸ Vgl. G. Vollmer/G. Roth, *Interview Hirn- und KI-Forschung*, in: *Spektrum der Wissenschaft* 10 (2000), 72–75, hier: 75; G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt am Main 2003, 553.

⁹ Vgl. D. Evers, *Neurobiologie und die Frage nach der Willensfreiheit*, in: J. Weinhardt (Hg.), *Naturwissenschaften und Theologie. Methodische Ansätze und Grundlagenwissen zum interdisziplinären Dialog*, Stuttgart 2010, 107–123, insbesondere 107 f.

sisches Korrelat reduzierbar sind, kann man sich jedoch redlicherweise nicht entziehen. Wer sich für den Reduktionismus beziehungsweise Physikalismus entscheidet, hat den Erfolg der funktionalen Methode, also der Naturwissenschaften, im Rücken. Wer dagegen eine eigenständige mentale Seite in der Welt einfordert, der muss erklären, welche kausale Rolle diese spielen kann, da die Naturwissenschaften bisher auf keine Lücken gestoßen sind, die durch ein Geistprinzip gefüllt werden könnten.

Die Konsequenzen dieser Grundsatzentscheidung sind beträchtlich. Um sie nachzuvollziehen, ist zunächst ein Blick auf die Herangehensweise der Naturwissenschaften – in diesem konkreten Fall der Hirnforschung – erforderlich. Das Gehirn des Menschen wird über seine neuronalen Verknüpfungen analysiert. Mittels der naturwissenschaftlichen, also empirisch-deskriptiven Arbeitsweise wird versucht, Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge und damit lückenlose Kausalketten herzustellen. So wird zu erklären versucht, wie das Gehirn funktioniert, und damit der Jetzt-Zustand beschrieben. Die Genese des Gehirns, wie und warum es entstanden ist, wird evolutionsbiologisch mittels des Kriteriums der evolutiven Nützlichkeit zu beantworten versucht. Das Gehirn hat sich so entwickelt, dass der Mensch seine evolutive Nische gefunden hat und damit erfolgreich in der Lage ist, seine Gene zu reproduzieren. Der Anspruch hinter beiden Erklärungsebenen (der neuronal-physikalischen sowie der evolutiv-biologischen) besteht darin, aus der Dritt-Perspektive des unbeteiligten Beobachters eine objektive, d. h. intersubjektiv überprüfbare Erklärung der Welt zu erhalten.

Dass dieser Anspruch nie vollständig erreicht werden wird, werden die (reflektierten) Vertreter der Naturwissenschaften sicherlich zugeben; auch werden sie auf zahlreiche Lücken hinweisen, die ihre Erklärungsmodelle aufweisen. Nicht zuletzt gibt das im Jahr 2004 von elf (sich wohl zu Recht selbst als „führend“ bezeichnenden) Hirnforschern publizierte Manifest zu, dass man lediglich auf der Mikroebene des Neurons vertieftes Wissen besitze, dass das Wissen auf der Makroebene des Gehirns jedoch deutlich ausgedünnt und auf der Mesoebene der neuronalen Vernetzung kaum noch als nennenswert zu bezeichnen sei.¹⁰ Der Grund dafür liegt in der Messtechnik. Die bildgebenden Verfahren, die der Hirnforschung in den 1990er-Jahren zum Durchbruch und auch dank der bunten Hirnkarten zu Popularität verhelfen, verfügen über keine ausreichende zeitliche und räumliche Auflösung, sodass die exakte Verfolgung der Signalweitergabe im Neuronennetzwerk noch nicht möglich ist – es aber aller Voraussicht nach in absehbarer Zeit sein wird. Dann ist ein weiterer großer Schritt zum Verständnis des Gehirns zu erwarten, der zumindest einige noch bestehende Wissenslücken schließen wird.

Daher gewinnt die Frage an Dringlichkeit, ob mit dieser Sichtweise auf das Gehirn auch der menschliche Geist hinreichend erklärt ist, ob also die

¹⁰ Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung, in: *Gehirn & Geist* 6 (2004), 31–37.

Position des Reduktionismus beziehungsweise Physikalismus ergriffen wird. In der genannten Darstellung fehlt nämlich die subjektive Ebene. Können neuronale Repräsentationen das wiedergeben, was der oder die Einzelne empfindet, welche Bedeutung etwas für die Person besitzt? Kann die Ziel- und die Sinnperspektive bei der Erklärung des Menschen außer Acht gelassen werden? Wenn lediglich empirisch an die Welt herangetreten wird, wie werden Ethik und allgemein Normativität erfasst? Wie soll eine sinnvolle Vorstellung von Verantwortung entwickelt werden, wenn lediglich Kausalketten bestehen? Kann der Mensch letztlich geistlos verobjektiviert werden?

Der Physikalismus sieht in diesen Fragen keine bedenkenwerten Herausforderungen, sondern lediglich Scheinprobleme. Es liegt in der Natur des Physikalismus, alle genannten Phänomene schlichtweg abzulehnen beziehungsweise so umzudeuten, dass sie die hier verwendete Bedeutung verlieren.¹¹ Wenn die Welt mit Blick in die Vergangenheit mittels Kausalketten verstanden wird, hat eine notwendig in die Zukunft gerichtete Teleologie keinen Platz. Wer nur deskriptiv arbeitet, erreicht nicht die Ebene der Normativität. Wer nur das Gehirn sezziert, findet keinen Geist. Genau deshalb setzen Publikationen, die den Reduktionismus als Weltanschauung begründen wollen, daran an, die genannten Anfragen mehr oder weniger als Illusion darzustellen: Daniel Dennett versucht, den Begriff der Bedeutung zu reduzieren¹²; Bernulf Kanitscheider bestreitet, dass es einen über die empirische Welt hinausgehenden Sinn gebe¹³; Michael Pauen deutet Willensfreiheit im reduktionistischen Sinn als Handlungsfreiheit¹⁴; Gerhard Roth fügt hinzu, dass daraus folgend die Idee einer „subjektiven Schuldfähigkeit“¹⁵ fallengelassen werden müsse; Eckart Voland löst Ethik evolutionsbiologisch auf¹⁶; Thomas Metzinger versucht, Subjektivität insgesamt als eine Simulation zu entlarven¹⁷.

Dass sich diese Bücher allesamt besser verkaufen als die meisten theologische Anthropologien oder nicht reduktive philosophische Ansätze, weist

¹¹ Vgl. P. Becker/U. Diewald, Die Herausforderung der Naturwissenschaften. Eine Problem- anzeige zur Einleitung, in: Dies. (Hgg.), Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissen- schaftlichen Dialog, Göttingen 2011, 9–18, insbesondere 9–14; T. Fuchs, Lebendiger Geist. Wider den Dualismus von „Mentalem“ und „Physischem“, in: Knaup/Müller/Spät (Hgg.), Post-Physi- kalismus, 145–164; vgl. auch die Darstellungen zur „Kalkülvernunft“, in: H. D. Mutschler, Von der Form zur Formel. Metaphysik und Naturwissenschaft, Zug 2011, passim.

¹² Vgl. D. Dennett, *Kinds of Minds*, New York 1996.

¹³ Vgl. B. Kanitscheider, *Entzauberte Welt: Über den Sinn des Lebens in uns selbst*. Eine Streit- schrift, Stuttgart 2008.

¹⁴ Vgl. M. Pauen, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2004.

¹⁵ Vgl. G. Vollmer/G. Roth, Interview Hirn- und KI-Forschung, in: *Spektrum der Wissen- schaft* 10 (2000), 72–75, hier: 75.

¹⁶ Vgl. E. Voland, *Die Natur des Menschen*, München 2007.

¹⁷ Vgl. T. Metzinger, *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, Berlin 2010.

darauf hin, dass der Physikalismus eine Plausibilität und Attraktivität auch für den Normalbürger und die Normalbürgerin besitzt. Offensichtlich deckt sich die empirische Herangehensweise mit dem Lebensgefühl der Menschen.¹⁸

Die Überzeugungskraft des Reduktionismus besteht – zusammengefasst – einerseits darin, dass die funktional-naturwissenschaftliche Methodik bisher eine Unmenge von zuvor übernatürlich erklärten Phänomenen entzaubert und gesetzmäßig darstellbar gemacht hat, sodass jedes Postulat einer prinzipiellen Grenze von vornherein unter dem Generalverdacht steht, lediglich eine vorübergehende Wissenslücke überzuinterpretieren. Andererseits sind die Naturwissenschaften bisher nicht auf Indizien für eine Ebene gestoßen, die sie mit ihrer Vorgehensweise nicht erreichen könnten. Sie müssen daher unterstellen, dass es keine derartige Ebene gibt, oder zumindest annehmen, dass diese keine kausale Wirkung auf den Bereich des Physischen besitzt. Ohne derartige Auswirkungen ergibt das Postulat des Mentalen jedoch keinen Sinn; es wäre nur die Ebene einer wirkungslosen Illusion (Gerhard Roth) oder Simulation (Thomas Metzinger) erreicht.

2. Die Grenzen des Physikalismus

Im Rahmen der Philosophie des Geistes wurden im 20. Jahrhundert zwei große Themenbereiche diskutiert, die die Grenzen des Physikalismus aufzeigen sollen: *Qualia* und *Intentionalität*.

Thomas Nagel brachte die Diskussion um *Qualia* mit der Frage in Gang, ob der Mensch sich in eine Fledermaus hineinversetzen könne, wenn er alles über Fledermäuse wisse, was es naturwissenschaftlich zu wissen gebe. Er verneinte diese Frage: Denn der Mensch könne sich dann zwar vielleicht vorstellen, wie es wäre, wenn er die Eigenschaften einer Fledermaus hätte. Aber er könne eben nicht wissen, wie es sich für die Fledermaus *selbst* anfühle, eine Fledermaus zu *sein*.¹⁹ Später wurde dieser Gedankengang von Frank Jackson veranschaulicht. Er konstruierte die perfekte Neurowissenschaftlerin Mary, die neuronal alles über Farbempfinden weiß, selbst aber in einer Schwarz-Weiß-Welt lebt. Wenn Mary nun zum ersten Mal eine rote Tomate sieht, so Jacksons Pointe, dann erführe sie etwas, das über ihr Wissen um neuronale Vernetzung hinausgehe.²⁰ Beide Gedankenexperimente wollen zeigen, dass auf epistemischer Ebene ein unüberbrückbarer Graben zwischen einem Zugang zur Welt in Dritt- und in Erstpersonalität existiert. Der Physikalismus könne entsprechend die subjektive Erlebensseite nicht erfassen.

¹⁸ Vgl. P. Becker, Paradigma unserer Zeit. Naturwissenschaftliches Denken als Herausforderung für den Gottesglauben, in: Streitfall Gott. Zugänge und Perspektiven (HerKorr Spezial 2 [2011]), Freiburg i. Br. 2011, 15–19.

¹⁹ Vgl. T. Nagel, What is it Like to Be a Bat?, in: PhRev 83 (1974), 435–450.

²⁰ Vgl. F. Jackson, What Mary Didn't Know, in: JPh 83 (1986), 291–295.

Die Diskussion um *Intentionalität* kreist letztlich um die Frage, ob der Physikalismus in der Lage ist, die Beziehung zwischen Gedanken und der Außenwirklichkeit herzustellen. Konkret muss der Physikalismus etwa erklären können, warum wir zwischenmenschlich auf der Ebene von Gründen argumentieren, als Naturkausalitäten jedoch Ursachen angeben. Warum erklären wir, dass wir ein Auto kaufen, weil es einen geringen Verbrauch, einen großen Kofferraum oder eine ansprechende Form besitzt, obwohl nach physikalistischer Sicht doch neuronale Ursache-Wirkungs-Ketten determiniert haben, wofür wir uns entscheiden. Auch hier liegt die Diskrepanz wiederum im Unterschied von objektivem und subjektivem Zugang.

In beiden Fällen existieren bedenkenswerte Modelle für den Physikalismus. Daniel Dennett versucht, beide Themen als Scheinprobleme zu entlarven, indem er menschliche Empfindsamkeit als nichts anderes als die Empfindlichkeit eines Films darzustellen versucht und die menschliche Rede von Gründen lediglich als sprachliche Abkürzung beschreibt. Wenn sich ein Baby zur eigenen Mutter hinwendet und gestillt werden möchte, liegt nach Dennett kein prinzipiell anderer Vorgang vor, als wenn sich eine Blume zur Sonne dreht. Wenn wir dann davon sprechen, dass die Blume Sonnenlicht „wolle“ (wir also mentale Sprache auf einen physischen Vorgang anwenden), würden wir seiner Meinung nach merken, dass wir nicht konsequent zwischen Gründen und Ursachen trennen könnten, was ein starkes Indiz dafür sei, dass es auch keinen prinzipiellen Unterschied gebe. Letztlich sei die subjektive Selbsterfahrung und Sprechweise eine notwendige Folge rekursiver Systeme, behauptet Paul Churchland. Thomas Metzinger ergänzt, dass das Problem lediglich deshalb entstehe, weil die Natur den Menschen so eingerichtet habe, dass er nicht durchschaue, dass er eine Bewusstseinsillusion bilde. Metzinger spricht daher vom transparenten Bewusstseins-Tunnel, den das Gehirn erzeuge. Offensichtlich sei es evolutiv zu „teuer“ beziehungsweise nicht zweckmäßig gewesen, dem Menschen das Bewusstsein um die Täuschung zu implementieren.²¹

Die Annahme, unser Bewusstsein besitze keine eigene Qualität, sondern stelle lediglich ein Konstrukt dar, versucht Metzinger dadurch zu untermauern, dass er die Variabilität unseres Selbst-Modells aufzeigt. Exzellente Autofahrer könnten etwa ihr Fahrzeug in ihr Selbstmodell so integrieren, wie herausragende Skispringer das mit ihrem Ski tun. Umgekehrt demonstriert Metzinger anhand eines Gummihandversuchs die Täuschungsanfälligkeit des Selbstmodells, da jeder Mensch in einer speziellen Situation eine Gummihand mit seiner eigenen verwechsle. Das Gehirn funktioniere ähnlich wie ein Flugsimulator, der eine Illusion erzeuge, ohne dass diese Illusion Einfluss auf die Programmierung nehmen könne.

Dieser Vergleich von Metzinger verdeutlicht nun das Problem des Physikalismus insgesamt. Der Sinn eines Flugsimulators ist es, einem Menschen

²¹ Die genannten Argumente von Dennett, Churchland und Metzinger finden sich in den unter Anmerkung 12, 5 und 17 angegebenen Werken.

etwas zu simulieren; ohne Subjekt erfüllt er also keine Funktion. Da Metzinger aber gerade keinen Homunkulus im Bewusstseinsfilm verorten will, versagt sein Vergleich an der entscheidenden Stelle. Es darf nach wie vor bezweifelt werden, dass die genannten Argumente von Dennett, Churchland und Metzinger die subjektive Seite des Menschen wegerklären können. Bemerkenswert ist daher in jedem Falle, dass der Physikalismus an dieser Stelle dem empirischen Befund gerade nicht gerecht wird, nämlich der Selbst-Erfahrung des Menschen.²²

Daher fragen inzwischen immer mehr Philosophen, ob der Anspruch der Objektivierbarkeit der Welt nicht vermessen sei. Hilary Putnam, ursprünglich Vorreiter eines (allerdings nie platten) Funktionalismus, stellt seit 1976 die Undurchführbarkeit des reduktionistischen Programms heraus und macht sich für die Verwobenheit von Rationalität, objektivem Anspruch und subjektiver Perspektive stark. Sprache, Logik und Kausalität sind nach Putnam nicht in Computertafeln darstellbar, sondern interessensgebunden, geschichtlich verortet und damit immer auch subjektiv. Einzelne Sätze oder gar Worte könnten nicht isoliert betrachtet werden, sondern müssten gemäß des quineschen Bedeutungsholismus²³ innerhalb eines Kontextes interpretiert werden. Putnam kommt daher zu dem Ergebnis, dass „die Vorstellung, es könne eine Erklärung der Wahrheit geben, ‚die mit dem Mentalen nichts zu tun hat‘, illusorisch“²⁴ sei.

3. Alternativen zum Physikalismus

Zwei Erkenntnisse moderner Wissenschaft müssen jeder rational vertretbaren Bewusstseinstheorie zugrunde liegen: Einerseits kann nicht mehr bestritten werden, dass das Bewusstsein des Menschen ein Gehirn als Basis benötigt. Verändert sich der Gehirnzustand zumindest in den bewusstseins-erzeugenden Arealen, verändert sich auch das Bewusstsein. Das Mentale hängt also vom Physischen ab.

Andererseits muss die Selbsterfahrung der Menschen ernst genommen werden. Der Physikalist steht daher vor der Herausforderung zu erklären, wie und warum das Gehirn die von ihm postulierte kausal wirkungslose Illusion des Selbst hervorbringt. Wer dagegen die Verschiedenartigkeit des Mentalen vom Physischen akzeptiert, muss eine Antwort auf die Frage finden, wie das Mentale auf das Physische einwirkt, sodass es tatsächlich mehr als ein wirkungsloses Epiphänomen darstellt.

²² Es ändert auch nichts, wenn Metzinger diesen Hinweis für eines „der beiden dümmsten Argumente“ gegen den Physikalismus hält – Metzinger, wie Anmerkung 17, 191. Die Selbsterfahrung bleibt für den Physikalismus die entscheidende Hürde; wenn dem nicht so wäre, hätte er sich sein Buch zum Ego-Tunnel sparen können.

²³ W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in: *Ders.* (Hg.), *From a Logical Point of View*, Cambridge 1953, 20–46.

²⁴ H. Putnam, *Repräsentation und Realität*, übersetzt von J. Schulte, Frankfurt am Main 1991, 16.

Um beiden Herausforderungen gerecht zu werden, wurden nicht reduktive Bewusstseinsmodelle entwickelt, darunter der Panpsychismus und die (starke) Emergenz. Beide Ansätze streben dasselbe Ziel an: sowohl dem Physischen als auch dem Mentalen einen gewissen Eigenwert bei gleichzeitiger Abhängigkeit zuzusprechen. Demnach werden in der Welt sowohl mentale als auch physische Aspekte gesehen, die miteinander verwoben sind.

Der Panpsychismus denkt „von unten“, indem er die gemeinsame Basis von Mentalem und Physischem betont. Allen Seienden wohne, so seine Hauptthese, sowohl eine mentale wie auch eine physische Seite inne. Je nach Komplexität des Gesamtsystems könnten diese Seiten sich entfalten, also entsprechend komplizierte Funktionen auf physischer Seite und Geistestätigkeiten bis hin zur Reflexion auf mentaler Seite hervorbringen. „Eine völlig geistlose Materie kann nichts Geistiges hervorbringen“²⁵, argumentiert Godehard Brüntrup für das grundsätzliche Zusammendenken von Physischem und Mentalem, die er für so elementar hält, dass keine klare Unterscheidung zwischen beiden Bereichen möglich ist. Er will so den cartesianischen Dualismus überwinden.

Mittels (starker) Emergenz wird „von oben“ betont, dass Komplexität im Universum neue Qualitäten hervorbringt. Vertreter von Emergenz wie Philip Clayton²⁶, William Hasker²⁷ oder der Autor dieses Beitrags²⁸ sehen Systeme auf der Makroebene, deren Eigenschaften sie qualitativ von einfacheren Systemen unterscheiden. Sie wollen so der Besonderheit (auch) des Menschen gerecht werden, die sich nicht nur in einem Funktionsumfang erschöpft, sondern tatsächlich eine neue Qualität erreicht.²⁹

Beide Sichtweisen ergänzen sich. Damit ein emergiertes Bewusstsein nicht als Wunder erscheint, muss eine panpsychistische Grundlage der Wirklichkeit angenommen werden, sodass das Geistige in der gesamten Natur und nicht nur beim Menschen zu finden ist. Damit dann aber nicht allem Geistigen die gleiche Qualität zugesprochen werden muss, muss der Panpsychist einen Unterschied in der Ausformung des Mentalen annehmen, wie ihn die Emergenz zu erfassen sucht. Steine, Pflanzen, Tiere und Menschen verfügen demnach alle zwar über mentale Aspekte, aber in jeweils anderer Ausprägung.

²⁵ G. Brüntrup, 3,5-Dimensionalismus und Überleben: ein prozess-ontologischer Ansatz, in: *Ders./M. Ruge/M. Schwartz* (Hgg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010, 245–268, hier: 254.

²⁶ P. Clayton, *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*, Oxford 2004.

²⁷ W. Hasker, *The Emergent Self*, New York 1999.

²⁸ P. Becker, *Emergenz – ein goldener Mittelweg?*, in: T. Möllenbeck (Hg.), *Geist – Natur. Schöpfung zwischen Monismus und Dualismus*, Münster 2009, 95–111.

²⁹ Eine herausragende Darstellung des Emergenzbegriffs stellt das Grundlagenwerk von Achim Stephan dar: A. Stephan, *Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*, Dresden/München 1999. Stephan analysiert darin die Verwendung von Emergenz und kategorisiert verschiedene Eigenschaften. Damit lassen sich die unterschiedlichen, z. T. auch reduktionistischen Verwendungen von Emergenz klar voneinander abtrennen. Außerdem begegnet Stephan dem Vorurteil, Emergenz stelle ein mysteriöses Geschehen dar, indem er verdeutlicht, dass hinter dem Emergenzbegriff immer ein naturalistisches Weltverständnis steckt.

Eine Stärke beider Denkweisen liegt darin, dem modernen naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken gerecht zu werden.³⁰ Das Bewusstsein des Menschen ist evolutiv entstanden, indem sich ein ausreichend komplexes Organ bildete – das Gehirn, dessen mentale Seite sich bis zum komplexen Reflexionsvermögen des Menschen hin entfalten konnte. Die Abhängigkeit des Bewusstseins von seiner physischen Basis, dem Gehirn, wird folglich nicht bestritten; allerdings wird gleichzeitig daran festgehalten, dass die naturwissenschaftliche Analyse des menschlichen Körpers nicht alle Aspekte erfassen kann.

Die Schwachstelle beider Ansätze wird ebenfalls von den Naturwissenschaften präsentiert. Diese fragen nämlich, wie die mentale Seite – beim Menschen das Bewusstsein – auf die physische einwirkt. Der Verweis darauf, dass es sich um zwei Aspekte einer gleichen Grundlage handelt, genügt nicht als Antwort. Der Hirnforscher wird deutlich machen, dass er in seiner Arbeit auf keinerlei Hinweise darauf stößt, dass die neuronale Tätigkeit von einer anderen, ihm nicht zugänglichen Seite beeinflusst wird. Es gilt daher, das Problem der Kausalität so zu lösen, dass von naturwissenschaftlicher Seite zumindest keine Einwände vorgebracht werden können. Dies muss auf mindestens zwei Ebenen gelingen: auf der der Physik und der der Biologie.

Auf der Ebene der Physik geht es darum, erstens der Behauptung Singers zu widersprechen, dass „alle Prozesse im Gehirn deterministisch sind“³¹, und zweitens zu zeigen, wie nicht deterministische Prozesse als Einfallstor für ein Geistprinzip taugen. Für den ersten Schritt bietet sich der Rekurs auf die Quantenmechanik an. Um dem Missverständnis zu entgehen, in den quantenmechanischen Prozessen liege eine Akausalität vor, die keine Freiheit, sondern lediglich Willkür begründen könne, schlägt Winfried Schmidt nach einer naturwissenschaftlich-philosophischen Analyse vor, in der Quantenmechanik den Begriff „Zufall“ durch den der „Kontingenz“ zu ersetzen.³² Schon durch diese sprachliche Präzisierung wird deutlich, dass eine Nähe zum Freiheitsbegriff vorliegt.

Die entscheidende Frage bleibt, wie die auf der Mikroebene angesiedelten Quantenprozesse Einfluss auf das Bewusstsein insgesamt, also auf die Makroebene, ausüben können. Schmidt stellt zu Recht klar, dass es aus naturwissenschaftlicher Sicht nicht darum gehen darf, den kausalen Weg einer Willensentscheidung nachzuvollziehen, weil man dann das deterministische

³⁰ Umgekehrt liegt hier die Schwäche der Versuche, die „Anima forma corporis“-Lehre des Thomas von Aquin in die heutige Debatte einzubringen – etwa von *T. Kläden*, *Mit Leib und Seele. Die Mind-Brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die Anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg 2005. Die Ontologie des Thomas kann nur schwerlich das moderne Entwicklungsdenken aufgreifen. Fraglich ist auch, ob der zugrunde liegende Hylemorphismus die Dualität von Geist und Körper überwindet, da er die Höherwertigkeit des Geistes impliziert.

³¹ *W. Singer*, *Das Ende des freien Willens?*, in: *Spektrum der Wissenschaften* 2 (2001), 72–75, hier: 75.

³² *W. Schmidt*, *Rettet die Quantenphysik die Freiheit?*, in: *P. Becker/U. Diewald* (Hgg.), *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*, Göttingen 2011, 246–272.

Denken anwendet, das es gerade zu überwinden gilt. Wohl aber muss eine Offenheit des Makrosystems für quantenmechanische Vorgänge vorliegen, d. h., quantenmechanische Effekte müssen eine Verstärkung erfahren und dürfen sich nicht, wie etwa Gerhard Roth betont, ausmitteln. Schmidt bezieht sich auf das Beck-Eccles-Modell, das als Ort für eine derartige Verstärkung die Exocytose benennt. Die Exocytose ist ein bei der Signalweitergabe im Gehirn zentraler chemischer Vorgang an den Synapsen, der der Informationsübertragung einen binären Charakter verschafft. Entweder findet die Exocytose statt und das Signal wird weitertransportiert oder nicht. Beck und Eccles sehen bei der Exocytose ein komplexes Geschehen am Werk, das von einem quantenmechanischen Tunneleffekt geprägt sein könnte.³³ Dieser Tunneleffekt funktioniert unter naturwissenschaftlicher Analyse zwar nach den quantenmechanischen „Zufalls“-Gesetzen, kann aber gerade dadurch naturwissenschaftlich unbemerkt dirigieren, indem im Rahmen der zu erwartenden Wahrscheinlichkeiten bestimmte Ereignisse produziert werden.

Das Beck-Eccles-Modell soll zeigen, dass das Funktionieren des Gehirns sehr wohl eine Form von Unbestimmbarkeit – in Schmidts Worten: Kontingenz – beinhaltet, die sich als Basis für die Willensfreiheit eignet. Eine Reihe anderer Physiker hat weitere Modelle entwickelt, wie ein Geistprinzip in der Natur gesehen werden kann, die allerdings allesamt keine weite Verbreitung gefunden haben. Als ein Beispiel kann der Physiker David Bohm herangezogen werden, der eine Form von Informationsübertragung (wiederum) in der Quantenphysik festmachen möchte. Durch die mathematische (und damit unbestreitbare) Umwandlung der Schrödinger-Gleichung entwickelte er eine von ihm „Quantenpotenzial“ getaufte Welle, deren besondere Eigenschaft darin besteht, dass lediglich ihr Gehalt und nicht ihre Stärke zur Geltung kommt. Es wird also keine Energie übertragen, sondern lediglich Information.

Eine derartige neue Form von Kausalität – die Informationsübertragung ohne Energie – könnte, so sie in der Physik Zuspruch fände, ebenso anschlussfähig für eine Geistverortung sein.³⁴ Dass ihr Postulat nicht völlig abwegig ist, zeigen weitere Phänomene in der Physik, die mit dem bisherigen Kausalitätsverständnis nicht in Einklang zu bringen sind – wie die Existenz verschränkter Partikel. Auch wenn hier keine Informationsübertragung im klassischen Sinn stattfindet und die einsteinsche Bezeichnung als „spukhafte Fernwirkung“ nicht trägt, so wird im Allgemeinen doch von einer Art nicht lokaler Wechselwirkung gesprochen, die auch experimentell untersucht wird; ihre Funktionsweise sprengt unser lokal orientiertes Kausalitätsverständnis. Der Versuch, diese Verschränkung lokal zu interpretieren, führt zu Geschwindigkeiten, die bei einem Vielfachen der des Lichts

³³ Vgl. *F. Beck*, Quantenprozesse – Mikroschalter im neuronalen Netz des Gehirns?, in: *T. Möllenbeck* (Hg.), *Geist – Natur. Schöpfung zwischen Monismus und Dualismus*, Münster 2009, 149–179.

³⁴ Vgl. *P. Pylkkänen*, *Mind, Matter and the Implicate Order*, Berlin/Heidelberg 2007.

liegen.³⁵ Nach aktuellem Stand der Physik muss also eine unser lokales Kausalitätsverständnis übersteigende Form von Beziehung zwischen verschränkten Partikeln konstatiert werden.

Während auf der Ebene der Physik nicht mehr zu erwarten ist, als die Möglichkeit für ein Wirksamwerden der mentalen Seite zu sehen, müsste das Geistwirken auf biologischer Ebene handgreiflicher werden. Sollte die Biologie (menschliche) Entscheidungen alleine unter Rekurs auf Gene und Umwelteinflüsse erklären können, wäre die Willensfreiheit widerlegt. Deshalb ist der Ansatz von Björn Brembs erwähnenswert, den Begriff der Willensfreiheit wieder in der Biologie zu verankern.³⁶ Anhand eines einfachen Versuchs bei Fruchtfliegen kommt er zu dem Ergebnis, dass es aus biologischer Sicht unmöglich ist, das Verhalten des einzelnen Tiers vorherzusehen. Unter exakt kontrollierten Versuchsbedingungen mache es genau das, wozu es Lust hätte, ist sein knappes wie aufschlussreiches Fazit. Wenn aber nicht einmal das Verhalten von Fruchtfliegen vorhersehbar ist – wie soll dann das menschliche Verhalten determiniert sein?, darf von Seiten des Nicht-Reduktionisten gefragt werden.

Brembs sieht in der Fähigkeit, in gleichen Situationen unterschiedlich oder auch spontan ohne äußeren Anlass handeln zu können, einen evolutiven Vorteil, etwa, um Raubtieren entkommen zu können. Indirekt bringt Brembs damit ein weiteres Argument aus der Biologie gegen den Physikalismus ins Spiel: Die Evolutionstheorie beinhaltet, dass lediglich Merkmale, die einen Nutzen bringen, langfristig Bestand haben. Den Geist des Menschen als wirkungslose Illusion zu sehen, fällt evolutionsbiologisch betrachtet daher deutlich schwerer, als ihm einen echten evolutiven Nutzen zuzuschreiben. Brembs fährt fort, dass das Zufallsverhalten nicht bestimmend werden dürfe; in vielen Situationen müssten Tiere wie Menschen berechenbar sein. In den Ausführungen Brembs entsteht also das Bild, dass Willensfreiheit aus einem Mix von berechenbarem und überraschendem Verhalten bestehe. Dieses Bild inhaltlich zu füllen, wäre Aufgabe weiterer Naturforschung. Dass es jedoch in dieselbe Richtung weist wie die physikalischen Ausführungen Schmidts, der ein Zusammenspiel determinierter und kontingenter Elemente sieht, darf als vielversprechende Basis eines interdisziplinären Dialogs gelten.

4. Fazit

Die physikalistische Betrachtung des Menschen zieht ihre Überzeugungskraft aus dem Erfolg der naturwissenschaftlichen Methode und ihrer funktionalen Erklärungsweise, lässt aber wesentliche Fragen offen. Ohne die

³⁵ D. Salart/A. Baas/C. Branciard/N. Gisin/H. Zbinden, Testing the speed of „spooky action at a distance“, in: Nature 454 (2008), 861–864.

³⁶ B. Brembs, Towards a Scientific Concept of Free Will as a Biological Trait: Spontaneous Actions and Decision-Making in Invertebrates, in: Proceedings of the Royal Society B 278 (2011), 930–939.

Annahme mentaler Eigenständigkeit bleibt die subjektive Perspektive des Menschen unerklärbar; die Selbsterfahrung des Menschen, die Ebene von Gefühl und Bedeutung sowie Fragen der Ethik und der Sinnstiftung könnten nicht verlustlos naturalisiert und damit verobjektiviert werden.

Evolutiv logisch wäre, dass das Mentale beim Menschen nicht „vom Himmel“ fiel (Substanzdualismus), sondern in Grundzügen in der gesamten Natur angelegt wäre (Panpsychismus). Damit entsteht das Bild, dass sich im Laufe der Evolution zunehmend komplexere Lebewesen entwickelt haben, deren Geistesvermögen sich bis hin zum menschlichen Bewusstsein entfaltet hat. Das Bewusstsein ist dann ein durch die Komplexität des Gehirns im Rahmen der Naturgesetze emergiertes Phänomen. Panpsychismus und Emergenz stellen also Konzepte dar, die einerseits keine übernatürlichen Vorgänge postulieren und andererseits die Selbsterfahrung des Menschen als geistvolles Wesen ernst nehmen. Eine offene Frage bleibt, wie sich der Geist innerhalb der bestehenden Naturkausalitäten bemerkbar macht. Der aktuelle naturwissenschaftliche Stand legt nahe, die kausale Wirksamkeit des Geistes innerhalb der Quantenprozesse, etwa im Rahmen eines Informationstransfers, zu erklären und damit die (starke Form der) Willensfreiheit zu begründen. An dieser Stelle ist der weitere Dialog der beteiligten Disziplinen (Naturwissenschaften, Theologie und Philosophie) zu wünschen.



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

87. Jahrgang · Heft 1 · 2012

ABHANDLUNGEN

Georg Essen

Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur 1

Boris Hogenmüller

Cano und Carranza. Studien zur Authentizität von Melchior Canos Gutachten zu den „Comentarios al Catechismo christiano“ (1558) des Bartolomé Carranza 18

Benedikt Paul Göcke

Gott und die Welt? Bemerkungen zu Karl Christian Friedrich Krauses System der Philosophie 25

Christoph Bruns

Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes 46

Patrick Becker

Hat der Physikalismus Recht? Zu einer naturwissenschaftlich anschlussfähigen Geistverortung 73

BEITRAG

Werner Löser S. J.

Das Werk Heinrich Schliers: eine Theologie des Neuen Testaments 86

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:

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. GEORG ESSEN

Lehrstuhl für Dogmatik und
Dogmengeschichte
Kath.-Theol. Fakultät, RUB
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
georg.essen@rub.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

BENEDIKT PAUL GÖCKE

Blackfriars Hall
Oxford University
64 St. Giles, Oxford
England, OX1 3LY
benedikt.goecke@googlemail.com

DIPL.-THEOL. CHRISTOPH BRUNS

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.

DR. THEOL. PATRICK BECKER

Wiss. Mitarb. für Syst. Theologie
Rheinisch-Westfälische Technische
Hochschule Aachen
Eilfschornsteinstraße 7
52062 Aachen
patrick.becker@kt.rwth-aachen.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
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.

Das Werk Heinrich Schliers: eine Theologie des Neuen Testaments

VON WERNER LÖSER S. J.

Als Heinrich Schlier 1978 starb, hinterließ er ein umfangreiches und bedeutendes Werk. Es ist uns bis heute in zahlreichen Büchern und Aufsätzen zugänglich. In seinem sich über viele Jahre, ja Jahrzehnte hinziehenden Bemühen um eine fruchtbare Auslegung des Neuen Testaments hatte er es erarbeitet. Sprachlich und gedanklich genügen Schliers Schriften höchsten Ansprüchen. Um so auffälliger ist es, dass sie, so scheint es, bis heute nur zu einem Teil die Aufmerksamkeit gefunden haben, die sie verdient hätten. Sucht man nach einer Erklärung für diesen Sachverhalt, so könnte man wohl auch auf die Tatsache stoßen, dass sich der die Bibel auslegende Schlier nicht selten in Bereichen bewegte, die über das hinausgingen, was üblicherweise als das angemessene Arbeitsfeld des neutestamentlichen Exegeten angesehen wird: die philologische und historisch-kritisch analysierende Erschließung der neutestamentlichen Texte. Er missachtete ein solches Vorgehen keinesfalls, sah sich aber gedrängt und in der Lage, einen wesentlichen Schritt darüber hinauszugehen. Er entfaltete seine Einsichten im Sinne einer Theologie des Neuen Testaments. Anders gesagt: Er vollzog die Auslegung des Neuen Testaments in der Weise eines vom Glauben getragenen Nach- und Durchdenkens seiner Botschaft.

Dass er diesen Weg beschritten hat, entsprang Überlegungen und Überzeugungen, die in die frühen Jahre seines theologischen Arbeitens zurückreichen und ihn in seinem Vorgehen auch später immer begleiteten und bestimmten. Was ihn solcherart bewegte, soll in einem ersten Abschnitt dargelegt werden. In dem dann folgenden Abschnitt wird gezeigt, dass Schlier sein Konzept im Gespräch mit einigen Marburger Philosophen und Theologen entwickelt hat. Sodann wird in den Abschnitten 4 und 5 der Blick auf Schliers Werke gelenkt, und zwar unter dem Vorzeichen der Frage, ob und wenn ja auf welche Weise das hermeneutische Programm in ihnen zum Zuge kommt.

1. Heinrich Schliers Konzept einer neutestamentlichen Theologie

Ein beträchtlicher Teil der Texte, die Schlier in den 1930er- bis 1950er-Jahren verfasst hat, bewegt sich der Sache nach bereits in bibeltheologischer Perspektive. Doch erst in den Jahren zwischen 1955 und 1965 hat er Aufsätze und Vorträge veröffentlicht, in denen er sich thematisch mit der Frage nach der sachgerechten Auslegung des Neuen Testaments befasste. Es handelt sich im Wesentlichen um die nachfolgend aufgeführten Aufsätze:

- Zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments¹
- Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments²
- Biblische und dogmatische Theologie³
- Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?⁴
- Erwägungen zu einer deutschen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift (darin vor allem Abschnitt II)⁵
- Verkündigung und Sprache⁶.

¹ In: Die Welt der Bücher I/2 (1954), 57–65; I/3 (1955), 113–124.

² In: BZ, NF 1 (1957), 6–23; wiederveröffentlicht in: *H. Schlier*, Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg i. Br. 1964, 7–24.

³ In: Diskussion über die Bibel, herausgegeben von *L. Klein*, Mainz 1963, 85–98; wiederveröffentlicht in: *Schlier*, Besinnung, 25–34.

⁴ In: WuW 19 (1964), 504–523; wiederveröffentlicht in: *Schlier*, Besinnung, 35–62.

⁵ In: BZ, NF VIII (1964), 1–21; wiederveröffentlicht in: *Schlier*, Besinnung, 63–82.

⁶ In: *Tb. Bogler* (Hg.), Sakrale Sprache und kultischer Gesang, Maria Laach 1965, 62–77; wiederveröffentlicht in: *H. Schlier*, Der Geist und die Kirche, Freiburg i. Br. 1980, 3–19.

Wie bestimmt Schlier den Sinn und die Art einer neutestamentlichen Theologie? Die Antwort, die im Folgenden in ihren Einzelementen nachvollzogen wird, lautet: Sie ist ihm die Wahrnehmung und Darstellung der dem Glauben sich erschließenden Offenbarung Gottes, insofern die neutestamentlichen Schriften von ihr Kunde geben.

Sie will die Offenbarungssachverhalte, soweit sie in den vorder- und hintergründigen Glaubensreflexionen des NT erfasst sind, in ihrem Zusammenhang aufhellen. Sie befragt das NT auf seine theologischen Gegenstände und Aussagen hin.⁷

Sie fragt nicht nur, ja nicht vorwiegend, unter welchen Umständen und in welchen Schritten es zu mancher Aussage oder Schrift gekommen ist, sondern was sich in ihr zur Sprache bringt, und ob dies wahr ist. Und wenn es wahr ist, dann erhebt es einen Anspruch. Wer sich diesem Anspruch aussetzt und sich ihm öffnet, über den gewinnt es Macht und lenkt ihn auf einen neuen Weg.

Die sachgemäße Auslegung des Neuen Testaments ist die theologische. Dies ergibt sich aus der Tatsache, dass das Neue Testament die Kunde von Gottes Offenbarung ist, die sich in der Geschichte ereignet hat, und nicht der Bericht über historische Abläufe. Dass die biblische Botschaft ebendies ist, erschließt sich nur dem Glauben, der immer auch ein Werk des Heiligen Geistes ist. Gottes Offenbarung ist bei aller Vielgestaltigkeit im Einzelnen letztlich doch nur eine. In der Auferweckung des gekreuzigten Jesus und seiner Erscheinung vor den Frauen und den Jüngern erfüllt und erschließt sie sich. Sie findet ihre Sprache in der Glaubenserfahrung der Zeugen und geht in die apostolische Verkündigung ein. Diese apostolische Verkündigung hat sich in den urchristlichen Homologien verdichtet, die, geringfügig variiert, die verschiedenen neutestamentlichen Schriften, die in unterschiedlichen Situationen verfasst wurden, zusammenhalten und zu der einen Heiligen Schrift zusammenziehen. Die derart gewährleistete innere Einheit in den unterschiedlichen neutestamentlichen Schriften bewegte die frühe Kirche, in ihnen den Kanon der Heiligen Schriften zu erkennen und anzuerkennen, an den sich die Kirche durch die Räume und Zeiten hin gebunden wissen sollte. Wer die derart zusammengehörenden neutestamentlichen Schriften auslegt und sich ihrer Botschaft so öffnet, dass er ihr nachdenkt und sie durchdenkt, der vollzieht in einfacher oder auch wissenschaftlich gebildeter Weise das, was die neutestamentliche Theologie wesentlich ausmacht. Die Auslegung biblischer Texte ereignet sich aber auch auf einigen anderen, freilich mit der wissenschaftlichen Auslegung verwandten Wegen, z. B. in der Predigt, in der Liturgie, im Dogma, schließlich auch in der Kunst und im Brauchtum.

Die historisch-kritische, die philologische, die religionsgeschichtlich vergleichende Arbeit an den Texten des Neuen Testaments erbringt einen reichen und auch unentbehrlichen Erkenntnisgewinn. Der neutestamentliche Theologe tut gut daran, ihn wahrzunehmen und aufzugreifen. Doch geht er als solcher über das hinaus, was er von dorthin bezogen hat. Er hört auf das, was die derart schon bearbeiteten Texte an Botschaft, ja an Gottes Offenbarung in sich bergen und denkt ihm nach und sagt es auf seine Weise noch einmal neu. Dabei ist er daran interessiert, es auf die Menschen seiner Zeit und im Blick auf aktuelle Situationen hin verstehbar zu entfalten.

Heinrich Schlier hat sich auch mit der Frage befasst, wie eine Theologie des Neuen Testaments sachgerecht aufgebaut sein müsste. Dabei schließt er aus, dass sie mit einer Darstellung der Verkündigung des vorösterlichen Jesus zu beginnen habe. Diese gehöre vielmehr in den Bereich der Voraussetzungen für die neutestamentliche Theologie. Darüber hinaus sei zu beachten, dass der vorösterliche Jesus ebenso wie durch seine Verkündigung auch durch seine Taten, also durch seinen ganzen schließlich am Kreuz endenden Weg bestimmt gewesen sei. Schlier hält es nachdrücklich für richtig, die neutestamentliche Theologie mit einer Darlegung der Botschaft der „*praesymbola fidei*“, also der urchristlichen Homologien, die christologisch konturiert sind, beginnen zu lassen. Sie bilden, so Schlier, den ursprünglichen Kern der neutestamentlichen Schriften, die sich als deren situationsbedingte Entfaltungen verstehen lassen. Im Sinne

⁷ Biblische und dogmatische Theologie, in: *Schlier*, Besinnung, 25–34, hier: 28.

der schlierschen Überlegungen folgen auf die Darlegung der Theologie der Homologien die Darstellungen der Theologie der Synoptiker, des Paulus und schließlich des Johannes.

Von der neutestamentlichen Theologie unterscheidet Schlier die dogmatische, die freilich in deren Nähe ihren Platz hat. Ihre Eigenart liegt darin, dass sie die Einsichten der neutestamentlichen Theologie aufgreift, um sie weiterzudenken, ja bis zu Ende durchzudenken – mit dem Ziel ihrer zusammenhängenden Darstellung. Die dogmatische Theologie vollzieht sich im Dialog mit der Geschichte der Auslegung der neutestamentlichen Botschaft und bemüht sich um Versprachlichungen, die Bestand haben. Schlier sagt dies so:

Es geht im Verhältnis von Biblischer Theologie und Dogmatik nicht um einen Widerstreit. Beide haben am Betreiben des großen Auslegungsvorganges der Offenbarung ihren Anteil. Die Biblische Theologie legt sie aus, soweit sie sich in der Schrift zur Sprache gebracht hat. Sie entfaltet ja das biblische Glaubensdenken aus ihm selbst und legt das entfaltete der Dogmatik vor. Diese denkt von daher, und also jedenfalls im Raum und in den Grenzen des offenen Wortes der Schrift, im ständigen Gespräch mit der gesamten Überlieferung die ihr zugewiesene Sache durch und unter Umständen zu Ende.⁸

Das Konzept einer neutestamentlichen Theologie, wie Heinrich Schlier es vorgelegt und zum Richtmaß seines eigenen Arbeitens gemacht hat, wurde vereinzelt schon dargestellt. Stellvertretend sei nur an den Aufsatz von Grzegorz Bubel erinnert, der den Titel trägt „Geistliche und kirchliche Schriftauslegung. Heinrich Schlier als Ausleger der Bibel“⁹.

2. Heinrich Schliers neutestamentliche Theologie – entwickelt im Gespräch

Heinrich Schlier hat sein Konzept einer neutestamentlichen Theologie im Gespräch, auch in der Auseinandersetzung mit Vorstellungen und Auffassungen einiger Lehrer und Weggenossen, ausgebildet. Unter ihnen finden sich Philosophen ebenso wie Theologen. Fünf von ihnen, die für Schlier von besonderer Bedeutung waren, seien eigens erwähnt. Es handelt sich um Karl Barth, Martin Heidegger, Rudolf Bultmann, Erik Peterson und Hans Georg Gadamer. Schlier hat weichenstellende Impulse von ihnen empfangen. Dies schließt nicht aus, dass auch manch anderer für Schliers Denken wichtig war. So hat er sein Konzept einer neutestamentlichen Theologie beispielsweise auch in kritischer Rezeption der Prinzipien und Methoden, die in der „Theologie des Neuen Testaments“ von Max Meinertz¹⁰ zum Zuge gekommen waren, entwickelt. Andere Autoren und ihre Werke könnten in ähnlicher Weise erwähnt werden.

Welcher Art die Begegnungen mit vier der genannten Theologen waren und welche Folgen sie für Heinrich Schlier hatten, ist andernorts in einer genügend klaren und erschöpfenden Weise dargestellt worden – sei es durch andere Autoren, sei es durch den Verfasser dieser kleinen Studie. Rudolf Schwerendt hat einen Aufsatz mit dem Titel „Heinrich Schlier als Schüler seiner Lehrer Rudolf Bultmann, Martin Heidegger und Karl Barth in den Jahren 1920–1926“¹¹ veröffentlicht. Hier sei insbesondere auf den Abschnitt verwiesen, in dem es um die Beziehung zwischen Heinrich Schlier und Karl Barth geht.¹² Was Schwerendt über die Kontakte zwischen Heinrich Schlier einerseits und Rudolf Bultmann und Martin Heidegger andererseits ausführt, weist

⁸ Biblische und dogmatische Theologie, 34.

⁹ In: *W. Löser/Cl. Sticher* (Hgg.), *Gottes Wort ist Licht und Leben. Zur Erinnerung an Heinrich Schlier*, Würzburg 2003, 104–124.

¹⁰ Bonn 1950.

¹¹ In: *Cath(M)* 57 (2003), 263–286.

¹² Vgl. ebd. 268–270.

eine ausführliche Parallele in einigen Vorträgen beziehungsweise Aufsätzen anderer Autoren auf. Die wechselhafte, vielschichtige Beziehung zwischen Schlier und Martin Heidegger wurde von Karl Lehmann dargestellt.¹³ Entsprechendes hat Ferdinand Hahn mit Blick auf das lange Gespräch zwischen Heinrich Schlier und Rudolf Bultmann ausgeführt.¹⁴ Zu dem, was die genannten Autoren zu Bultmanns Einfluss auf Schliers Denken dargelegt haben, sei noch hinzugefügt, dass Schlier seine eigene Position noch einmal durchdachte und festigte, indem er sich mit Bultmanns Text „Epilegomena“¹⁵ auseinandersetzte. Bultmann beginnt seinen Text programmatisch mit dem Satz:

Die Wissenschaft von der Neutestamentlichen Theologie hat die Aufgabe, die Theologie des NT, d. h. die theologischen Gedanken der neutest. Schriften darzustellen, und zwar sowohl die explizit entwickelten (wie z. B. die Lehre des Paulus vom Gesetz), wie diejenigen, die implizit in Erzählung oder Mahnung, in Polemik oder Tröstung wirksam sind.¹⁶

Solche und manch weitere Positionen Bultmanns hat Schlier aufgegriffen, was nicht bedeutet, dass er sich nicht in vielem auch von seinem Lehrer distanziert hat. Dies trifft beispielsweise für dessen Programm einer notwendigen „Entmythologisierung“ zu, wie vor allem aus dem von Schlier verfassten Literaturbericht „Zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments“¹⁷ hervorgeht. Für die Darstellung der Impulse, die Heinrich Schlier von Erik Peterson empfangen hat, darf der Verfasser dieser Studie schließlich auf einen eigenen Text verweisen.¹⁸

Die Beziehungen zwischen Heinrich Schlier und dem fünften der genannten Gesprächspartner, Hans Georg Gadamer, sind, so scheint es, bislang noch nicht eingehend untersucht und dargestellt worden. Weil sie jedoch für den Denkweg Schliers eine entscheidende Rolle spielten, sei ihnen nun ein wenig nachgegangen.

Hans Georg Gadamer gehörte in den Jahren 1925 bis 1938/39 zu dem Kreis der jungen Philosophen und Theologen, die sich um Rudolf Bultmann gesammelt hatten und sich Woche für Woche zum Austausch trafen. In seinem Buch „Philosophische Lehrjahre“¹⁹ berichtet er darüber:

... Bultmann war nicht nur ein scharfer Theologe, sondern auch ein leidenschaftlicher Humanist, und das führte uns schon früh ... zusammen. Es ist die berühmte Bultmannsche Graeca, der ich 15 Jahre lang angehört habe. Sie fand jeden Donnerstag, wenn ich mich nicht irre, in Bultmanns Wohnung statt. Heinrich Schlier, Gerhard Krüger, ich selber, später Günter Bornkamm und Erich Dinkler bildeten die kleine Gruppe, die mit Rudolf Bultmann die Klassiker der griechischen Literatur las ...²⁰

Dieser Notiz lässt sich entnehmen, dass Heinrich Schlier in seinen Marburger Jahren, also im Wesentlichen von 1930 bis 1935, in regelmäßigem Gesprächskontakt mit Hans Georg Gadamer stand. Dieser gehörte zum engsten Schülerkreis um Martin Heidegger und eignete sich dessen hermeneutische Philosophie an, um sie in eigener Weise weiter zu entfalten. Aus diesen Bemühungen entstand später das bedeutende und berühmte Werk

¹³ Vgl. K. Lehmann, Heinrich Schliers Begegnung mit Martin Heidegger. Ein lehrreiches Kapitel im Verhältnis Philosophie – Theologie, in: Löser/Sticher (Hgg.), 22–46.

¹⁴ Vgl. F. Hahn, Heinrich Schlier – Rudolf Bultmann. Ein Vergleich, in: Löser/Sticher (Hgg.), 62–82.

¹⁵ Veröffentlicht im Anhang zu Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“: R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1958, 585–599.

¹⁶ Ebd. 585.

¹⁷ Vgl. Anmerkung 1.

¹⁸ W. Löser, Das „bleibend Denkwürdige“. Zum Dogmenverständnis Erik Petersons und Heinrich Schliers, in: Ders./K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hgg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 329–352.

¹⁹ H. G. Gadamer, Philosophische Lehrjahre, Frankfurt am Main 1977.

²⁰ Ebd. 37 f.

„Wahrheit und Methode“²¹, das ein Licht auf die Vorgänge wirft, die man „Auslegung“ und „Verstehen“ nennt. Dieses Werk wurde von Heinrich Schlier in den Jahren, die auf dessen Erscheinen folgen, also vor allem in den frühen 60er-Jahren, studiert und rezipiert. So ist es kein Zufall, dass es mehrfach zitiert wird. Es ist offenkundig, dass Schlier sein Konzept einer neutestamentlichen Theologie im Lichte der gadamerschen Philosophie noch einmal neu durchdacht und in der Form ausgearbeitet hat, die nun vorliegt.

Ein Kernanliegen der gadamerschen Reflexionen ist es, das Verstehen eines Textes aus der Bindung an eine historische Rekonstruktion der „mens auctoris“ zu lösen. Gadamer betont immer wieder, dass ein Text, ähnlich wie ein Kunstwerk, einen eigenen Sinnüberschuss über das von seinem Autor Intendierte hinaus aufweist. Verstehen heißt dann: sich dem, was ein Text sagt, öffnen und stellen:

Nicht nur gelegentlich, sondern immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor. Daher ist Verstehen kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten.²²

Wesentliche Züge dessen, was bei Schlier „Auslegung der Bibel“ bedeutet, entsprechen den Einsichten zur hermeneutischen Philosophie, für die Gadamer steht. Die folgende Aussage kann dies belegen:

Der Anspruch der Wahrheit kann nur dem gegenwärtigen Verständnis eröffnet werden, wenn in, mit und unter der Überwindung des Abstandes der Schrift auf dem Wege philologisch-historischer Erhellung ein Hören auf die aus der Schrift uns anfordernde Wahrheit und ein Sich-Einlassen auf sie geschieht. Und es ist nur sachgemäß, wenn bei der Auslegung der Schrift ständig ein von der Sache bewegtes und sie bewegendes Verstehen waltet, das sich im unbefangenen und lebendigen gehorsamen Hin-hören eröffnet ... Geschichtliche Texte wollen, selbst von der Geschichte fixiert, Geschichte erzeugen. Sie wollen Texte der Geschichte auch dessen sein, der sie liest. Erst recht gilt das von der Heiligen Schrift, wie sie selbst bezeugt.²³

Ebendies hat auch Gadamer im Sinn, wenn er formuliert:

Geht nicht die Sinnabsicht der neutestamentlichen Schriftsteller, was sie sich auch im einzelnen denken mögen, in die Richtung des Heilssinns, auf den hin einer die Bibel liest? ... Versteht man unter Sinn eines Textes die mens auctoris, d. h. den ‚tatsächlichen‘ Verständnishorizont des jeweiligen christlichen Schriftstellers, dann tut man den Autoren des Neuen Testaments eine falsche Ehre an. Ihre eigentliche Ehre dürfte gerade darin liegen, daß sie von etwas künden, das ihren eigenen Verständnishorizont übertrifft – auch wenn sie Johannes oder Paulus heißen.²⁴

Wenn Gadamer einmal formuliert: „... was ist Interpretieren in der Philosophie anderes, als es mit der Wahrheit des Textes aufzunehmen und sich ihr auszusetzen wagen?“²⁵, dann könnte man ergänzen „und in der Theologie“, und träge damit die Grundeinsicht Schliers zu einem Konzept einer neutestamentlichen Theologie auf das genaueste.

3. Überblick über Heinrich Schliers Werk: Entfaltungen neutestamentlicher Theologie

Die Bibliografie lässt erkennen, dass Heinrich Schlier einen ersten Text im Jahr 1925 veröffentlicht hat – eine Reaktion auf Erik Petersons Aufsatz „Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis“. In dem dann folgenden halben Jahrhundert und also bis zu

²¹ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.

²² Ebd. 280.

²³ Schlier, *Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?*, in: *Ders., Besinnung*. 35–62, hier: 55 f.

²⁴ H. G. Gadamer, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, in: *E. Dinkler* (Hg.), *Zeit und Geschichte*, Tübingen 1964, 479–490, hier: 489.

²⁵ Ebd. 481.

seinem Tod kurz vor dem Ende des Jahres 1978 verfasste er zahlreiche weitere Bücher und Aufsätze. So ist die Liste seiner Veröffentlichungen lang. Sie gelten fast ausschließlich der Auslegung des Neuen Testaments. Gleichwohl lassen sich Unterschiede zwischen ihnen ausmachen. Die einen bieten eine cursorische Kommentierung biblischer Schriften. Besonders bekannt und bedeutend sind die umfangreichen Kommentare zum Galaterbrief, zum Epheserbrief, zum Römerbrief, dann aber auch, in erheblicher kürzerer Form, zum 1. Thessalonicherbrief, zum Philipperbrief. Es gibt aber auch Texte, die lexikalische Darstellungen zu einzelnen Begriffen aus dem Neuen Testament oder seinem Umfeld enthalten. Sie wurden entweder in den 1930er-Jahren für das „Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament“ oder – in zeitlicher und auch sachlicher Nähe zum II. Vatikanischen Konzil, also in den 1960er-Jahren – für die zweite Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ abgefasst. Wieder andere Texte sind exegetische und theologische Erwägungen zu biblischen Texten, die im Sonntagsgottesdienst der Gemeinden gelesen und möglicherweise ausgelegt werden. Sie lassen ihren Bezug zum liturgischen Gebrauch erkennen. Eine weitere Gruppe von Texten umfasst theologisch-wissenschaftstheoretische Erörterungen zum Sinn und zum Vollzug der Auslegung des Neuen Testaments und seiner einzelnen Schriften. Die bei weitem meisten Texte, die Heinrich Schlier verfasst hat, gelten der Bearbeitung bibeltheologischer Einzelthemen. Sie lassen besonders deutlich erkennen, was ihr Verfasser im Sinn hatte, wenn er das Programm einer Theologie des Neuen Testament darlegte. So trägt einer der ersten auf Schlier zurückgehenden Texte die Überschrift: „Zum Begriff der Kirche im Epheserbrief“²⁶. Und einer der letzten Aufsätze hat den Titel: „Über die christliche Freiheit“²⁷. Die Zahl der Aufsätze, in denen Heinrich Schlier bibeltheologische Einzelthemen bearbeitet hat, beläuft sich auf etwa 40. Grundsätzlich wäre es denkbar gewesen, dass Heinrich Schlier die neutestamentliche Theologie auch im Ganzen dargelegt hätte, zumal, da er ja die Grundsätze ihrer möglichen Realisierung zu begründen und mitzuteilen vermocht hatte. Gleichwohl hat er es vorgezogen, ein breites Spektrum einzelner bibeltheologischer Motive zu reflektieren und zu präsentieren, wenn man davon absieht, dass er die theologische Botschaft auch einer ganzen neutestamentlichen Schrift – der Geheimen Offenbarung²⁸ – und einer ganzen Schriften-Gruppe – der auf Paulus als Verfasser zurückgehenden Schriften²⁹ – dargestellt hat.

4. Vier Beispiele bibeltheologischer Arbeit

Was bisher über Schliers Konzept einer neutestamentlichen Theologie grundsätzlich dargestellt wurde, hat seine Entsprechung in dem, was Schlier in seinen vielen Schriften ausgeführt und entfaltet hat. Es sei hier noch ein wenig konkretisiert durch den Hinweis auf vier Beispiele bibeltheologischer Arbeitens, die aus Schliers Auslegungsbemühen hervorgegangen sind. Zwei dieser Beispiele haben mit Einzelmotiven zu tun, die sich in den neutestamentlichen Schriften finden, konkret: die neutestamentliche Lehre von den Mächten und Gewalten und von den Existenzvollzügen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Die zwei weiteren Beispiele zeigen, wie Schlier die Gesamtaussage einer neutestamentlichen Schrift oder Schriftengruppe ins Wort hebt.

4.1 Mächte und Gewalten

Das Thema der Mächte und Gewalten, wie es im Neuen Testament begegnet, hat Heinrich Schlier seit seinen Studienjahren immer wieder beschäftigt. Man wird nicht fehlgehen, wenn man vermutet, dass er sich ihm nicht nur deshalb immer wieder widmete, weil es in den Schriften des Neuen Testaments eine beträchtliche Rolle spielt, sondern

²⁶ In: ThBl 6 (1927), 12–17.

²⁷ In: GuL 50 (1977), 178–193.

²⁸ Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes, in: *Schlier*, *Besinnung*, 358–373.

²⁹ *H. Schlier*, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg i. Br. 1978.

auch, weil es das Feld umschrieb, auf dem er seine Weise des Umgangs mit den biblischen Texten in der Absetzung von seinem Lehrer Rudolf Bultmann einüben und beherrschen konnte. Dessen Aussage:

Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des NT glauben³⁰

gehörte zur Kehrseite seines Programms der existenzialen Interpretation, der Schlier seine Auffassung von der Weise der Bibelauslegung entgegensetzte, die mit der Objektivität des Heilsgeschehens und der Heilsmittlung in Wort, Sakrament und Amt rechnete.³¹ Im Rahmen dieses Programms war es Schlier ein Anliegen, den eigenen Wirklichkeitsgehalt der neutestamentlichen Aussagen über die Mächte und Gewalten ins Licht zu stellen. Sein erster Text zu diesem Thema erschien 1930: „Mächte und Gewalten im Neuen Testament“³², 1958 veröffentlichte er zwei Texte dazu: „Mächte und Gewalten im Neuen Testament“³³ sowie „Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament“³⁴. Dazu kommen die entsprechenden Passagen in den Bibelkommentaren, z. B. im Kommentar zum Epheserbrief bei der Erschließung der Verse 2,5 ff. sowie 3,10.

Die Auslegung der neutestamentlichen Texte, in denen es um die Mächte und Gewalten geht, zielt bei Schlier von vornherein darauf ab, die in ihnen gemeinten Phänomene in der Perspektive einer neutestamentlichen Theologie in ihrem bleibend aktuellen Wirklichkeitsgehalt zu erfassen. Schlier formuliert sein Auslegungskonzept so:

Wenn ... diese Mächte, wie schon eine erste Durchmusterung der urchristlichen Literatur lehrt, innerhalb des apostolischen Glaubens der Urkirche einen gesicherten Ort haben, dann wird die Frage für den Leser des Neuen Testaments und besonders für den Theologen dringend, was unter diesen Mächten eigentlich zu verstehen sei. Zur Beantwortung dieser Frage ist natürlich zuerst die Exegese aufgerufen. Und in ihr ist auch einige Vorarbeit geschehen. Dies ging wesentlich von der religionsgeschichtlichen Forschung innerhalb der Exegese aus, wie das gerade bei unserem Phänomen nahe liegt. Sie versuchte jedenfalls sozusagen den Sprachboden, und das meint des weiteren den Vorstellungs- und im gewissen Grad auch den Erfahrungshintergrund der neutestamentlichen Aussagen zu erhellen. Sie stellte das Material der vorchristlichen Bezeichnungen und Vorstellungen bereit, mit denen die neutestamentlichen Begriffe zusammenhängen, verfolgte ihre Geschichte, klärte Abhängigkeiten, ordnete Analogien und anderes mehr, um so den zeitgeschichtlichen Ausgangspunkt der neutestamentlichen Rede auch auf diesem Gebiet zu gewinnen. Solche Vorarbeit, die natürlich auch weiterhin getrieben wird und getrieben werden muss, genügt nun freilich nicht, um die Frage, welches Phänomen mit diesen Mächten gemeint ist, zu beantworten. Durch einen an sich richtigen und nützlichen Hinweis darauf, dass wir und wie weit wir bei diesen Mächten mit jüdischen, hellenistischen, weiter zurück auch mit babylonischen und iranischen Vorstellungen und Namen zu rechnen haben, und mit dem Aufweis, welches Erbe dem Neuen Testament im einzelnen dabei an die Hand gegeben war, ist für das Verständnis des mit diesen Mächten gemeinten *Sachverhaltes* kaum etwas getan. Um ihn aber geht es auch schon der Exegese letztlich. Sie will der Wirklichkeit auf die Spur kommen, die sich in den Begriffen und Aussagen des Neuen Testaments ausspricht ... Jedenfalls nötigen die Texte des Neuen Testaments den Ausleger, sich die Frage nach dem Phänomen dieser Mächte zu stellen, von denen ihre Autoren so nachdrücklich reden und denen sie eine so große Bedeutung innerhalb der Heilstat Jesu Christi zuschreiben.³⁵

³⁰ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: KuM (= ThF 1, herausgegeben von H. W. Bartsch), 1941, 18.

³¹ Zum Ganzen: Schlier, Zur Exegese und Theologie, 57–60.

³² In: ThBl 9 (1930), 289–297.

³³ Freiburg i. Br. 1958; wiederveröffentlicht in der Reihe: Neue Kriterien, 9, Einsiedeln 2007.

³⁴ In: GuL 31 (1958), 173–183 (wiederaufgenommen in: Schlier, Besinnung, 146–159).

³⁵ Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Einsiedeln: Johannesverlag 2007, 8–10.

Bei der Auslegung der neutestamentlichen Texte, in denen es um die Mächte und Gewalten geht, geht Schlier in drei Schritten voran. Im ersten Schritt erschließt er ihr Wesen und Wirken. Im zweiten legt er dar, dass Jesus durch sein Wirken, aber auch in seinem Leiden und Sterben am Kreuz die Mächte und Gewalten überwunden und entmachtet hat. Im dritten deutet er an, wie die Mächte und Gewalten den Christen angehen und wie er sich von ihnen freihalten kann. Hier sei nur der Kerngedanke dessen, was im ersten Schritt entfaltet ist, angedeutet. Was also sind die Mächte und Gewalten? Letztlich sind sie die Welt, die in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen den Menschen machtvoll in ihren Bann zieht. Dies kann so geschehen, dass es den Menschen auf Abwege führt. Dies ereignet sich, wenn die Welt in der Auslegung, die ihr durch den sündigen Menschen zuteilgeworden ist, auf den Menschen zurückwirkt. Seine Sünde besteht letztlich darin, dass er sich Gott dem Schöpfer nicht verdanken will, sondern selbstherrlich auf seine Eigenmacht pocht. Die in solcher Sünde angesehene und ihren Glanz zeigende Welt nimmt mächtig auf ihn Einfluss – letztlich, um so sein der Sünde und damit dem Tod Verfallensein zu forcieren.

4.2 Glaube, Hoffnung und Liebe

Eines der von Heinrich Schlier am häufigsten verwendeten Motive einer neutestamentlichen Theologie ist das der Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe. Es entspricht – ähnlich wie es im tridentinischen Rechtfertigungsdekret (Kap. 7) der Fall ist – der Tauftheologie, die in Schliers Werk ebenfalls von beträchtlichem Gewicht ist.³⁶ Der Getaufte vollzieht sein Getauftsein vor allem in den von Paulus mehrfach zur Sprache gebrachten Existenzvollzügen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Die erste neutestamentliche Bezeugung der Trias findet sich in 1 Thess 1, 2 f., wo es heißt:

Wir danken Gott allezeit für euch alle, wenn wir bei unseren Gebeten unablässig euer gedenken und des Werkes eures Glaubens und der Mühe eurer Liebe und der Geduld eurer Hoffnung auf unseren Herrn Jesus Christus eingedenk sind vor Gott unserem Vater.

In seinem Kommentar zum 1. Thess-Brief³⁷ hat Schlier dazu geschrieben:

Mit Dank gedenkt er – Paulus – ihres guten Christenstandes. Schon in seinem ersten Brief, der uns erhalten ist, umschreibt er also die christliche Existenz mit dieser Trias, die er dann auch 5, 8 noch einmal wiederholt. Auf sie kommt er in seinen späteren Briefen mehrmals zurück, 1 Kor 13, 13; Kol 1,4 f. Auch Gal 5,5 f.; Röm 5, 1–5; Eph 1, 15–18, liegt sie zugrunde. Glaube, Liebe, Hoffnung, deren Reihenfolge variiert, sind für Paulus die charismatischen Tugenden. Es sind die Gaben des Heiligen Geistes, in deren Annahme, Bewahrung und Bewährung sich der Christ als Christ erweist.³⁸

Weil diese paulinische Trias in Schliers neutestamentlicher Theologie von grundlegender Bedeutung ist, ist es nicht erstaunlich, dass sie in immer neuen Formen und Zusammenhängen zur Sprache gebracht wird. Am wichtigsten ist das kleine Buch „Nun aber bleiben diese Drei. Grundriss des christlichen Lebensvollzugs“³⁹. Zu verweisen ist sodann auf die Kommentierungen der entsprechenden Stellen in Schliers Kommentaren zum Galaterbrief, zum Epheserbrief, zum Römerbrief. Schließlich ist an die zahlreichen Aufsätze zu den unterschiedlichsten Themen einer neutestamentlichen Theologie zu erinnern, in denen Schlier auch die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe erwähnt.⁴⁰

³⁶ Vgl. W. Löser, *Biblische Texte zur Taufe – ausgelegt durch Heinrich Schlier*, in: ThPh 85 (2010), 550–570.

³⁷ Vgl. H. Schlier, *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des 1. Briefes an die Thessaloner*, Freiburg i. Br. 1972.

³⁸ Ebd. 18.

³⁹ Einsiedeln 1971.

⁴⁰ Der erste Aufsatz, in dem ausdrücklich auch über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe gehandelt wurde, stammt aus dem Jahr 1942: *Vom Menschenbild des Neuen Testaments*, wieder-

Was Schlier in seinen vielen Texten zum Glauben, zum Hoffen, zum Lieben des Christen dargelegt hat, kann nur in Andeutungen hier wiedergegeben werden. Zunächst zum Glauben: Unter allen Texten, in denen Paulus über den christlichen Glauben gehandelt hat, ist ein Abschnitt im 10. Kapitel des Römerbriefes am wichtigsten. Dort heißt es:

Das Wort ist dir nahe, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen. Gemeint ist das Wort des Glaubens, das wir verkündigen; denn wenn du mit deinem Mund bekennt: ‚Herr ist Jesus‘ und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt‘, so wirst du gerettet werden. Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen.

Hier ist zunächst vom Wort Gottes die Rede. Es wird verkündigt, und es weckt den Glauben, dass Jesus der Kyrios, der Herr, ist. Dieser Glaube erfüllt das Herz, und zugleich wird er im Bekenntnis laut. Dieses Bekenntnis gibt den Grund dafür an, dass Jesus als der Herr geglaubt werden kann: Er wurde von Gott von den Toten erweckt. Wer solchen Glauben hat, der das Herz erfüllt und der mit der Zunge bekannt wird, der erlangt das Heil und die Gerechtigkeit, die zu bringen Jesus gekommen ist.

Ebenfalls im Römerbrief, nun aber im 8. Kapitel, handelt Paulus über die Hoffnung:

Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden. Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld.

Die Hoffnung, von der Paulus spricht, zielt auf ein jenseitiges Hoffnungsgut: das volle Offenbarwerden dessen, was durch Glaube und Taufe in uns schon angelegt ist. Mit uns Menschen ist der ganzen Schöpfung eine Vollendung in Gott, ihrem Schöpfer, verheißen. Jetzt leben wir noch auf dem Pilgerweg unseres irdischen Lebens. Deswegen sehen wir das Ziel nicht so, wie wir die Dinge unserer Welt sehen können. Aber in unser Herz ist der Heilige Geist als Angeld des Künftigen gelegt. Er, der Heilige Geist, lässt uns in Geduld auf das Ziel, das uns verheißen ist, zugehen. So bewährt sich die Hoffnung in der Geduld.

Schließlich die Liebe. Paulus schreibt über sie vor allem in seinem Hohelied der Liebe im ersten Korintherbrief. Was sagt Paulus über die Liebe? Er betont, dass die Liebe mehr ist als ein rauschhaftes Gefühl. Sie wird ganz praktisch und will das Leben nicht nur am Feiertag, sondern auch am Werktag durchformen. In drei Schritten legt Paulus seine Ge-

abgedruckt in: *H. Schlier*, Der Geist und die Kirche, Freiburg i. Br. 1980, 251–264, hier: 257–260. Auf andere Aufsätze aus späteren Jahren sei noch hingewiesen: Über die christliche Existenz, in: *Schlier*, Besinnung, 123–134, hier: 126–134; *ders.*, Über die Hoffnung, ebd. 135–145; *ders.*, Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, ebd. 176–192, hier: 188–190; *ders.*, Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium, ebd. 279–293; *ders.*, Über die Herrschaft Christi, in: *Ders.*, Das Ende der Zeit, Freiburg i. Br. 1971, 52–66, hier: 61–62; *ders.*, Das Ende der Zeit, ebd. 67–84, hier: 75–76; *ders.*, Die Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi nach dem Apostel Paulus, ebd. 136–150, hier: 143–149; *ders.*, Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus, ebd. 184–200, hier: 194–196; *ders.*, Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis, ebd. 216–233, hier: 226–233; *ders.*, Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen, ebd. 297–320, hier: 309–313; *ders.*, Tod und Auferstehung, in: *Ders.*, Der Geist und die Kirche, 33–55, hier: 48–51; *ders.*, Der Tod im urchristlichen Denken, ebd. 101–116, hier: 111–115; *ders.*, Über das Prinzip der kirchlichen Einheit, ebd. 179–201; hier: 189–193.

danken dar. Im ersten Schritt stellt er heraus, dass die Liebe nicht ein Tun unter anderen Taten ist. Vielmehr will sie in allen Taten als ihre innere Kraft lebendig sein. Wenn sie in dieser Weise wirkt, macht sie alles von ihr Durchformte wertvoll. Fehlt sie aber, so fällt alles in seinem Sinn dahin. Hier ist der Apostel ganz eindeutig, ganz entschieden. Was er sagt, rückt unser ganzes Leben, unsere ganze Welt unter einen einfachen und zugleich tröstlichen Maßstab. So manches, was gern in Glanz und Glorie daherkommt, ist in Wahrheit nicht wertvoll, sondern dem Untergang geweiht. Und umgekehrt: Vieles, das alle Zeichen der Mühe, auch des Nicht-Gelings trägt, ist in Wahrheit wertvoll, wenn und weil es von der Liebe beseelt ist. Ihm ist Bestand verheißen. Bei Gott hat es Ansehen. Im zweiten Schritt zählt der Apostel die Eigenschaften der wahren Liebe auf. Er zeigt, dass die Liebe in das Leben, wie es ist und wie wir es kennen, hineinwirkt. Dort bewährt sie sich und wirkt sie förderlich und heilsam. In der Reihe der Eigenschaften der Liebe, die Paulus im Hohelied beleuchtet, finden sich auch diese Aussagen: Die Liebe glaubt alles, die Liebe hofft alles. Hier klingt die Trias an, die für das christliche Leben wesentlich ist. Und schließlich der dritte Schritt. Der Apostel antwortet auf die Frage, was denn bleibt, wenn das Gewirr und Gewoge unserer Welt zu Ende geht. Er sagt: Es ist die Liebe, die das Ferment auch des Glaubens und der Hoffnung ist.

4.3 Die Offenbarung an Johannes

Die meisten von Heinrich Schlier verfassten Texte gelten Einzelthemen einer neutestamentlichen Theologie. Einige Male jedoch hat Schlier die theologische Aussage einer ganzen neutestamentlichen Schrift dargestellt. Der Aufsatz „Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes“⁴¹ ist ein Beispiel dafür. In der Einleitung lässt Schlier schon erkennen, was er mit seiner Studie im Sinn hat:

Wenn wir dem nachgehen, was Geschichte ist, können wir uns bei mancherlei Überlieferung der Geschichte Rat holen. Ein solcher Rat ist nicht unnützlich. Ein innermenschlicher Dialog deckt vieles auf, was den Menschen angeht. Ungewiss ist nur, ob wir auf solchem Wege einen Rat erhalten, den wir uns prinzipiell nicht schon selbst gegeben haben. Die Geschichte, die wir in solchem Fall befragen, durchschaut sich ja nicht selbst. Sie steht nie außerhalb ihres Geschehens und hört so immer nur ihr eigenes Wort. Ob wir sie aus der Nähe und an ihr selbst ernsthaft beteiligt abhören oder ob wir sie aus historischer Distanz betrachten, ... die Geschichte sagt als Historie dieses und jenes aus, was ‚passiert‘ ist, aber ihr Wesen verschweigt sie uns. So wenden wir uns einmal an ein weithin vergessenes Buch, das nicht nur die Geschichte zum Thema hat, sondern dessen Autor auch den Anspruch erhebt, durch ‚Entrückung‘ aus der Geschichte ihr innerstes Wesen geschaut und erkannt zu haben. Es ist die sogenannte ‚Geheime Offenbarung des Johannes‘, die, wie uns ihre ersten drei Worte befehlen, ‚Aufdeckung Jesu Christi‘ zu nennen ist. Wir mögen zu dem Anspruch dieses Buches stehen, wie wir wollen: wir können aus ihm auf jeden Fall ein sehr eigentümliches und gewiss nicht alltägliches Verständnis dessen, was Geschichte ist, kennenlernen, das immerhin die Kirche durch die Kanonisierung unserer profetischen Schrift akzeptiert hat.⁴²

Die wesentlichen Dimensionen der Geschichte, die in der „Offenbarung an Johannes“ zur Sprache gebracht wird, sind nur mit den Augen des Glaubens an das Evangelium von Jesus, der in seinem Leben und in seinem Tod am Kreuz die Welt und ihre Geschichte getragen und verwandelt hat, wahrnehmbar. Die Kirche ist die bleibende Spur dieses Geschehens. Die Welt, wie sie in der „Offenbarung an Johannes“ gezeichnet wird, ist auch dadurch charakterisiert, dass sie sich gegen die neue Situation auflehnt, die ihr durch das Wirken Jesu eröffnet worden war. Sie tut dies in vielen Weisen, beispielsweise dadurch, dass sie sich zu einem tendenziell totalitären Weltstaat aufbläht. Und dieser

⁴¹ In: *Schlier*, Besinnung, 358–373.

⁴² Ebd. 358 f.

nimmt den Kampf mit der Kirche auf. Doch vermag er den Sieg Jesu über die Welt nicht rückgängig oder zunichtezumachen. Den Christen obliegt es, ihr Leben in solch einer von Antagonismen bestimmten Welt glaubend und hoffend und in Geduld zu führen.

4.4 Paulinische Theologie

Es folgt noch das vierte Beispiel. Heinrich Schlier hat gegen Ende seines Lebens und also auch seines langen Denkweges ein Buch vorgelegt, in dem er „Grundzüge einer paulinischen Theologie“⁴³ entfaltet. Hier realisiert er eine Darstellung der Theologie einer ganzen Schriftengruppe, die freilich dadurch ihre Einheit hat, dass sie auf *einen* Autor zurückgeht – auf Paulus. Schlier eröffnet das Buch mit einer ausführlichen Vorbemerkung, in der er die Absicht erläutert, mit der er das Buch verfasst hat. Er betont, dass er bewusst nicht von „*der* paulinischen Theologie“ spreche, sondern von „Grundzügen *einer* paulinischen Theologie“. Damit wolle er zum Ausdruck bringen, dass es ihm nicht um eine Rekonstruktion der Inhalte der paulinischen Texte gegangen sei, sondern um eine Übersetzung und Darbietung der paulinischen Gedanken unter dem Gesichtspunkt ihrer auch den heutigen Menschen beanspruchenden Wahrheit. Er geht also dem Ziel nach, eine theologische und folglich nicht nur historische und philologische Auslegung der paulinischen Schriften zu erstellen. So kann Schlier gleich zu Beginn seines Buches schreiben:

Wir wollen hier nicht die historische Theologie des Apostels Paulus aus seiner überlieferten Verkündigung als solche erheben, sondern wir versuchen, eine Theologie darzubieten, die paulinisch ist, das heißt, die vom Kerygma der paulinischen Briefe inhaltlich bestimmt ist und mit der Theologie des Paulus einen sachlichen Zusammenhang hat. Wir bemühen uns, eine Theologie in ihren Grundzügen zu entfalten, die in der Verkündigung der Briefe des Paulus gründet, von ihm bewegt und von ihm begrenzt wird, sich also nach ihm ausrichtet. Unsere Absicht ist, kurz gesagt, nicht eigentlich eine historische, sondern ... eine systematische; sie ist nicht Beschreibung der Theologie des Apostels Paulus, sondern eine gegenwärtige theologische Besinnung, die ständig auf das Kerygma der paulinischen Briefe bezogen ist und eine gegenwärtige Aussprache mit ihm darstellt.⁴⁴

Was Schlier in den „Grundzügen ...“ darlegt, kreist um die großen Themen der christlichen Theologie, die, wie sich hier zeigt, zugleich die Themen einer paulinischen Theologie sind. Das erste der Themen ist „*der* Gott, *der* Gott ist“. Er ist der Gott, der seiner Schöpfung zugewandt ist. Das zweite Thema ist die Welt, Gottes Schöpfung, „wie sie vorkommt“, d. h. die Welt, die sich nicht wesentlich, aber tatsächlich in der Abkehr von ihrem Schöpfer ergeht und in diesem Sinne unter der Macht der Sünde steht. Das dritte Thema ist „die Erscheinung der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus“. Hier wird im Sinne paulinischer Theologie über Jesus, seinen Weg und vor allem seinen Tod am Kreuz und seine Auferweckung gehandelt. Das vierte Thema gilt den Weisen der Vergegenwärtigung dessen, was Jesus gewirkt hat; denn es soll ja den Menschen aller Zeiten und Räume nahegebracht werden. Was ihn derart angeht, das kann er, der Mensch, durch seinen Glauben aufnehmen. Dies zu bedenken, macht das fünfte und letzte Thema des Buches aus. Man wird kaum fehlgehen, wenn man vermutet, dass Schlier die großen Themen, die er als „Grundzüge einer paulinischen Theologie“ bezeichnet hat, im Wesentlichen auch im Rahmen einer neutestamentlichen Gesamtheologie erörtert hätte.

Wie legt man sachgerecht die Bibel aus? Heinrich Schliers Antwort lautet: indem man ihre Texte einerseits als Dokumente der Zeit, in der sie abgefasst worden sind, mit allen Methoden, die hier hilfreich sind, liest, und andererseits die Botschaft, die sie bergen, in ihrer bleibenden Bedeutung so zu Gehör kommen lässt, dass sie hier und heute den Glauben wecken und stärken.

⁴³ Vgl. Anmerkung 29.

⁴⁴ Ebd. 9.



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

87. Jahrgang · Heft 1 · 2012

ABHANDLUNGEN

Georg Essen

Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur 1

Boris Hogenmüller

Cano und Carranza. Studien zur Authentizität von Melchior Canos Gutachten zu den „Comentarios al Catechismo christiano“ (1558) des Bartolomé Carranza 18

Benedikt Paul Göcke

Gott und die Welt? Bemerkungen zu Karl Christian Friedrich Krauses System der Philosophie 25

Christoph Bruns

Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes 46

Patrick Becker

Hat der Physikalismus Recht? Zu einer naturwissenschaftlich anschlussfähigen Geistverortung 73

BEITRAG

Werner Löser S. J.

Das Werk Heinrich Schliers: eine Theologie des Neuen Testaments 86

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. GEORG ESSEN

Lehrstuhl für Dogmatik und
Dogmengeschichte
Kath.-Theol. Fakultät, RUB
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
georg.essen@rub.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

BENEDIKT PAUL GÖCKE

Blackfriars Hall
Oxford University
64 St. Giles, Oxford
England, OX1 3LY
benedikt.goecke@googlemail.com

DIPL.-THEOL. CHRISTOPH BRUNS

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.

DR. THEOL. PATRICK BECKER

Wiss. Mitarb. für Syst. Theologie
Rheinisch-Westfälische Technische
Hochschule Aachen
Eilfschornsteinstraße 7
52062 Aachen
patrick.becker@kt.rwth-aachen.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S.J.

Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
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

DIE NORMATIVITÄT DES RECHTS BEI FRANCISCO DE VITORIA. Herausgegeben von *Kirstin Bunge/ Anselm Spindler/ Andreas Wagner* (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, II 2). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2011. XVIII/416 S., ISBN 978-3-7728-2561-3.

Der Name des Francisco de Vitoria OP (1483–1546) hat seinen Platz vor allem in der Geschichte des Völkerrechts. Weniger bekannt sind dagegen die allgemeinen rechtsphilosophischen Überlegungen, auf denen seine Theorie des Völkerrechts aufbaut. Der vorliegende Bd. will deshalb Vitorias Theorie des Völkerrechts im Zusammenhang mit der grundlegenden Frage nach der Normativität des Rechts erschließen. Er zeigt, welche Fragen die mit der Entdeckung Amerikas gegebene neue Situation an eine Moralphilosophie stellt, die in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin ihre klassische Form gefunden hatte. Die Beiträge, die eine Vielzahl von Perspektiven aufzeigen, gehen zurück auf eine Konferenz im Dezember 2008 in Frankfurt am Main im Rahmen des von Matthias Lutz-Bachmann geleiteten Forschungsprojekts zu der von Vitoria (= V.) begründeten Schule von Salamanca. Der Bd. ist in vier Abteilungen gegliedert.

„I. Philologische Vorbemerkungen“. V.s Werk gliedert sich in drei Gruppen: die außerordentlichen Vorlesungen am Ende eines Studienzyklus (*Relectiones*), die regulären Vorlesungen (*Lecturae*) und die restlichen Schriften, z. B. die Briefe; die Vorlesungen sind nur aufgrund von Mitschriften überliefert. Grundlage für die regulären Vorlesungen war die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin. Am Beispiel der Relektion *De potestate civili* und der Vorlesungen über den Lex-Traktat der *Summa theologiae* erläutert *Joachim Stüben* Aufbau und Stil der Vorlesungen V.s. Die *Relectiones* sind nach dem Schema der mittelalterlichen Quaestio aufgebaut; in den Proömien zeigt sich der Einfluss des Humanismus. Die Lektüren sind in Sprache und Stil enger an der *Summa theologiae* orientiert. „Eine insgesamt systematische und logische Argumentation“, so das Urteil über den Stil, „schließt grammatische Fehler, stilistische Schwächen und gelegentliche Ausflüge in andere Literaturgattungen nicht aus“ (15). Die Vorlesungen über den Lex-Traktat und die Relektion *De potestate civili* sind Musterbeispiele für den politischen Aristotelismus; dem steht ein eher diffuser Befund gegenüber zu der Frage, inwieweit auch der Stoizismus V.s Denken geprägt hat.

„II. Gesetzgebung und praktische Rationalität“. Ist V., so fragt *Anselm Spindler*, „noch“ ein Vertreter einer aristotelisch-thomistischen Theorie des objektiven, metaphysisch begründeten Naturrechts, oder verfügt er, wie es z. B. Daniel Deckers (1991) und Annabel Brett (1997) vertreten, „schon“ über einen modernen Begriff natürlicher Individualrechte? Die Antwort lautet: weder das eine noch das andere. Thomas denkt den Begriff des Rechtes (*ius*) von der aristotelischen Theorie der Gerechtigkeit her; er identifiziert ihn „mit dem Begriff des Gerechten (*iustum*), der für den gerechten Ausgleich *zwischen* Personen steht“ (43). Die Stellen bei V., die das *ius* als eine *potestas* bzw. *facultas* von Einzelpersonen bezeichnen, da niemand auf legale Weise am Vollzug solcher Handlungen gehindert werden kann, sind von der aristotelisch-thomanischen Gerechtigkeitstheorie her zu verstehen; Ursprung subjektiver Rechtstitel ist die Gesetzesordnung; das *ius* ist ein durch die Gesetze verliehenes Vermögen. Weil V. Thomas folgt, ist sein Naturrechtsdenken nicht „metaphysisch“, denn das Naturrecht entspringt nach Thomas, wie Wolfgang Kluxen gezeigt hat, der von der theoretischen, „metaphysischen“ unabhängigen normativen praktischen Vernunft.– Der Beitrag von *Juan Cruz Cruz* „Die praktische Rückführung menschlichen Gesetzes auf das Naturgesetz: Die *Epikie* bei Vitoria“ weist grundlegende Unklarheiten auf. Der Leser hätte gern erfahren, ob „Rückführung“ (ein Wort, mit dem der Aufsatz ständig arbeitet) ein Terminus ist, der sich bei V. findet, und wenn das der Fall ist, was seine lateinische Entsprechung ist. Warum ist ständig die Rede von „Rückführung“ und nicht einfach von *Epikie*? Es wer-

den zwei Begriffe der „gesetzlichen Gerechtigkeit“ unterschieden: die Gerechtigkeit, die sich an den Buchstaben und den Geist des Gesetzes hält, und die Gerechtigkeit, die sich nur an den Buchstaben hält; die gesetzliche Gerechtigkeit wird von der „allgemeinen Gerechtigkeit“ unterschieden (80f.). Wo finden sich diese Unterscheidungen? Der Begriff der gesetzlichen Gerechtigkeit wird in Nik.Eth. V 2 (1129a26ff.) bestimmt; dort wird sie mit der allgemeinen Gerechtigkeit gleichgesetzt; dieser Begriff wird, soweit ich sehen kann, von der scholastischen Tradition übernommen. Aristoteles führe in „Ethik V c.10“ „zwei verschiedene Teile der besonderen Gerechtigkeit auf“: „die *legale* Gerechtigkeit und die *Epikie*“ (81). Das ist zumindest äußerst missverständlich. Die beiden „Teile“ der Gerechtigkeit werden in NE V 4f. (1130a14ff.) unterschieden; es sind die verteilende und die korrigierende Gerechtigkeit; die Epikie ist nicht ein von anderen unterschiedener Teil, sondern die Vollendung der Gerechtigkeit. „Das Leitprinzip der strikten legalen Gerechtigkeit ist die Besonnenheit, von Aristoteles *synesis* genannt“ (83). Hier ist zunächst eine Frage an die deutsche Terminologie zu stellen. „Besonnenheit“ ist die übliche Übersetzung für *sôphrosyne*; die übliche Übersetzung für *synesis* ist „Verständigkeit“. Hat V. eine Beziehung gesehen zwischen der „strikten legalen Gerechtigkeit“ und der Tugend der *sôphrosyne*, deren Bereich die körperliche Lust ist? Aristoteles spricht über die *synesis* nicht im Zusammenhang der Gerechtigkeit, sondern der Klugheit (*phronêsis*). Hat V. diese Ausführungen zur Interpretation der Lehre von der Epikie herangezogen, oder wird dieser Zusammenhang erst vom Autor hergestellt? – Die Pflicht, die menschlichen Gesetze (*lex humana*) zu erfüllen (*Augusto Sarmiento*) wird von V. mit Hilfe anthropologischer Prämissen begründet. Der Mensch ist ein Wesen, das in der Gemeinschaft leben muss; die Gemeinschaft braucht, um sich in der richtigen Weise zu entwickeln, die Autorität. Folglich sind nur die Gesetze wahre Gesetze, die zur Entfaltung der Menschen beitragen oder zumindest diese nicht behindern. Weil der Mensch von Gott erschaffen und erlöst ist, kommen die menschlichen Gesetze letztlich von Gott und verpflichten deshalb im Gewissen, vorausgesetzt, sie sind von der legitimen Autorität erlassen und sie dienen dem gemeinsamen Nutzen. – Thomas begründet die Verbindlichkeit moralischer und rechtlicher Normen durch ihre Rationalität. Der Voluntarismus des Spätmittelalters weist diese Begründung zurück; damit wird „die Verpflichtungskraft von Normen zum theoretischen und praktischen Problem“ (123f.). V.s Begriff der *obligatio*, so die These von *Gideon Stiening*, ist eine Vermittlung zwischen der thomistischen und der scotistischen Rechts- und Staatsphilosophie. Weil das Gemeinwesen seine legislative Gewalt ausschließlich von Gott erhält, ist er der Ursprung der menschlichen Gesetze; „*lex humana est a Deo*“ (133). Vom Ursprung der Verpflichtung unterscheidet V. den Grad der Verpflichtung (*quantitas obligationis*). Er ergibt sich aus dem Inhalt der Norm; so hat z.B. das Tötungsverbot einen größeren Verpflichtungsgrad als das Verbot des Diebstahls. „Ist der Rekurs auf die den Gesetzen externe Instanz Gottes zur Garantie ihrer Geltung und Verpflichtungskraft scotistischen Ursprungs, so ist der Rückgriff auf die normative Kraft der Gegenstände nur auf thomistischer Grundlage zu bewerkstelligen“ (137).

„III. Recht und politische Gemeinschaft“. V.s *Relectio de Indis* ist der bekannteste Versuch, die Rechtmäßigkeit der imperialen Ansprüche Spaniens auf die entdeckten Territorien Amerikas zu hinterfragen. Grundlage der Kritik ist die Unterscheidung legitimer und nicht legitimer Titel; die legitimen Titel beruhen auf gewissen Grundrechten, etwa Bewegungsfreiheit und Recht auf freie Mitteilung. V.s Begriff des Titels, so *Jörg A. Tellkamp*, ist eine Weiterentwicklung von Sotos Begriff des *dominium*; Tellkamps Analyse stützt sich vor allem auf V.s Kommentar zu S.th. 2–2 q.62 a.1. *Dominium* ist nach Soto „das Recht, eine Sache als eigene zu jedem Gebrauch zu nehmen, der durch das Gesetz nicht verboten ist“ (155). Sotos Überlegungen ergeben, „dass eine kaiserliche oder päpstliche *dominatio* auf den amerikanischen Territorien schwer zu begründen ist; auf der anderen Seite scheint er sich bewusst geworden zu sein, dass im politischen Kontext des Spaniens des 16. Jahrhunderts eine solche Sichtweise missbilligt worden wäre“ (159). Nach V. ist die Übertragung eines *dominium* bereits vom Naturrecht „garantiert“. „Aus diesem Grund ist es zureichend, wenn der Eigentümer in seinem Gewissen Sicherheit hat über die Sachen, die er beansprucht“ (164). Verträge *in foro conscientiae* können auch dann gültig sein, wenn sie „nicht vertragsrechtlich abgesichert sind“ (165). Das

bedeute jedoch nicht, dass man es mit rein subjektiven Urteilen zu tun hätte; es „heißt vielmehr, nach objektiven Maßstäben zu urteilen, die unmittelbar auf Gottes Ratschluss zurückgehen“ (168) und folglich auch „heilsgeschichtlich relevante Sachverhalte“ umfassen. – In der jüngeren Forschungsliteratur wird die These vertreten, es gebe bei V. eine ungelöste Spannung „zwischen dem objektiven Geltungsanspruch des Naturrechts und der natur- oder vernunftrechtlichen Grundlegung ‚subjektiver‘ Rechte“. Was bringt V. dazu, so fragt *Andreas Niederberger* in seinem ein wenig verschlungenen Beitrag, „für die Objektivität des Naturrechts und für subjektive Rechte von Menschen“ (172) zu argumentieren? Wo liegt hier das Problem? „Subjektive“ Rechte sind Rechte eines Subjekts; warum sollten diese Rechte nicht durch ein universal geltendes natürliches Sittengesetz, also durch die „Objektivität des Naturrechts“, begründet werden? Das Naturrecht begründe nach V. „deshalb Recht [...], weil es ein Vermögen, eine Macht oder eine Kraft erzeugt, indem es einen Anspruch expliziert“, durch den andere in ihrem Handeln „gebunden oder eingeschränkt werden“ (179). Menschen können „nur dann miteinander interagieren [...], wenn sie einander ein basales und berechtigtes Interesse an der eigenen Existenz [...] zugestehen“ (181). Weshalb wird der andere durch mein Interesse an meiner Existenz eingeschränkt? Wie ist das Verhältnis zwischen „Macht“ oder „Kraft“ und moralischem „Anspruch“? Warum sollte die Interaktion zwischen Menschen nicht von der Furcht bestimmt sein, dass der andere die Macht hat, sein Interesse mit Gewalt zu verteidigen? Jeder hat ein Interesse an seiner eigenen Existenz. Aber wie wird die Forderung begründet, dass ich dem anderen dieses Interesse zugestehen muss? Wäre eine Interaktion nicht auch auf der Grundlage eines reinen Nutzenkalküls möglich? – Zählt V. zu den Begründern des Völkerrechts, oder ist er, was auch in der Forschung vertreten wird, der erste „Legitimationstheoretiker des beginnenden Kolonialismus und Imperialismus“ (205)? V., so die These von *Kirstin Bunge*, entwirft „die Vorstellung einer universalen Rechtsgemeinschaft, die zu ihrer Entfaltung des politischen Handelns von Gemeinwesen“ bedarf; diese globale, egalitäre, nicht hierarchisch gegliederte Gemeinschaft ist „nicht durch eine gemeinsame religiöse Glaubenspraxis, sondern durch Recht vereint“ (202). Die Interpretation unterscheidet zwischen der Ebene des „individualrechtlichen“ und des „nationentheoretischen“ *ius gentium*; auf der einen gilt der Einzelne als unverletzlich, auf der anderen das politische Gemeinwesen und dessen Selbstbestimmungsrecht. Diese Unterscheidung führt zu einem von Bunge nicht aufgelösten Widerspruch in der Frage humanitärer Interventionen. Das individualrechtliche *ius gentium* rechtfertigt sie, „sogar eine gewaltsame Veränderung der politischen Struktur des Gemeinwesens, das das Unrecht ermöglicht“ (220). Auf der nationentheoretischen Ebene sei „mangels eines allgemein akzeptierten [...] Normenkatalogs sowie einer Schieds- und Strafverfolgungsinstanz eine kriegsrechtliche Verfolgung nicht möglich“ (223). – *Johannes Thumfort* unterscheidet zwischen einer globalpolitischen und einer kosmopolitischen Philosophie. Die kosmopolitische Philosophie geht zurück auf die Stoa; in moderner Zeit wurde sie vor allem von Kant geprägt; hier geht es um eine abstrakte, universalrechtliche Ebene, die dem Recht der einzelnen politischen Gemeinschaft gegenübergestellt wird. Dagegen sei V.s Philosophie globalpolitisch, „weil sie sich in die konkrete globalpolitische Diskussion um das *dominium orbis* einfügt“, die zu seiner Zeit geführt wurde; letztlich komme er „zu einer Rechtfertigung der globalpolitischen Ansprüche Spaniens“ (230). V. fragt, welche Staatsform die beste für die ganze Welt sei; seine Philosophie muss „als konkrete Lösung der sich aus dem realen Zusammentreffen der alten mit der neuen Welt ergebenden juristischen und politischen Probleme verstanden werden“ (250). – Der schwer verständliche Beitrag von *Andreas Wagner* „soll ausloten, wie V.s Rechtsverständnis und sein Konzept des Völkerrechts sich wechselseitig bestimmen und erhellen“ (255).

„IV. Recht zwischen den Völkern“. V.s *ius gentium* ist nicht mit dem Völkerrecht im modernen Sinn gleichzusetzen (*Stefan Kadelbach*). „Es ist ein Menschheitsrecht, zu dem das Völkerrecht gehört, das es aber nicht allein ausmacht“ (308); es ist sowohl, wie im alten Rom, ein Recht zwischen Privatpersonen innerhalb des *orbis* als auch ein frühmodernes Recht zwischen Staaten. Wo findet es seinen Platz im Stufenbau der *lex aeterna*, *lex naturalis* und *lex humana* des Thomas von Aquin? „Genetisch folgt das *ius gentium* aus dem Naturrecht, doch wird es kraft der im Menschen wirksamen Vernunft

durch (stillschweigende) Vereinbarung bestätigt. Phänomenologisch gehört es also zum positiven Recht“ (310). Darin, dass auch der Einzelne Subjekt des *ius gentium* ist, „mag, wer will, erste Ansätze für eine Begründung der Menschenrechte sehen“ (312). Bleibt man sich der Doppelnatur von V.s *ius gentium* bewusst, so „spricht nichts dagegen, in V.s Texten die Geburt des Völkerrechts aus dem Geist der Moraltheologie zu sehen“ (317). – V., so betont *Norbert Brieskorn*, „war und blieb sein Leben hindurch Theologe“ (323). Welche theologischen Einflüsse werden in seinen staats- und völkerrechtlichen Positionen deutlich? Brieskorn arbeitet den schöpfungstheologischen und den heilsgeschichtlichen Aspekt heraus. – Gilt V. zu Recht als „Vater des internationalen Rechts“ (351)? Diese Frage blickt nach vorne; sie richtet sich vor allem an die *Relectiones*. *Merio Scattola* schaut in die entgegengesetzte Richtung, und er stützt sich dabei vor allem auf die Vorlesungen über die *Summa theologiae*. Inwieweit war V. der Tradition verpflichtet; wie hat er sie erneuert und bereichert? Dieser Blick in die Vergangenheit soll Hinweise geben, wie V. in der Geschichte des Völkerrechts zu verorten ist. Dargestellt werden die Gliederung des Rechts bei den Juristen in der ersten Hälfte des 16. Jhdts. und bei den Theologen (Isidor, Gratian, Thomas von Aquin); auf V.s Kommentierung von S.th. 1–2 q.95 und S.th. 2–2 q.57 wird ausführlich eingegangen. Die nach vorn blickende Ausgangsfrage wird durch einen Vergleich mit zwei Klassikern des modernen Völkerrechts beantwortet. Emer de Vattel (1758) bietet „ein inhaltlich leeres internationales Recht an“; V. beschreibt „ein inhaltlich gefülltes Völkerrecht“; V. bezieht sich „auf eine materiell bestimmte Vernunft, Vattel auf eine formale und prozedurale Vernunft“ (386). Nach Jakob Friedrich von Bielefeld (1761) gründet das politische System „sich allezeit auf den Grad der Macht“. „Eine von Vitoria entfernte Idee des Völkerrechts“, so das Ergebnis des Vergleichs, „könnte nicht gedacht werden“. – *Matthias Kaufmann* fragt erstens nach V.s Beitrag zur Trennung des Völkerrechts vom Naturrecht. „An die Stelle von Geschlechtstrieb und Brutpflege als typische Elemente des Naturrechts“, so der Unterschied gegenüber Thomas von Aquin, „treten moralische Grundsätze [...]. Es findet also eine Humanisierung und Moralisierung des Naturrechts statt“ (400f.). Das mag sich ergeben, wenn man, wie K., St.th. 1–2 q.94 a.4 ad 1 und S.th. 2–2 q.57a.3c. isoliert betrachtet. Dem Begriff der *lex naturalis*, wie Thomas ihn an der entscheidenden Stelle (S.th. 1–2 q.94a.3) entfaltet, wird es jedoch in keiner Weise gerecht. Zweitens kritisiert Kaufmann die Polemik von Carl Schmitt (1950) gegen die „missbräuchliche ‚Verwertung‘ [...] Vitorias zugunsten einer von der humanitären Moral geprägten Deutung des Völkerrechts“ (405).

F. RICKEN S.J.

IDEALISMUS UND NATÜRLICHE THEOLOGIE. Herausgegeben von *Margit Wasmaier-Sailer* und *Benedikt Paul Göcke*. Freiburg i. Br.: Alber 2011. 281 S., ISBN 978-3-495-48458-6.

Angesichts der in den letzten Jahren verstärkt geführten Debatte über die Bedeutung der Religion in unserer vermeintlich säkularisierten Gesellschaft einerseits und eines durch Bestsellerautoren wie R. Dawkins angeheizten Atheismus im Namen der Wissenschaften andererseits sehen die Hgg. des Bds. verstärkten Bedarf für die natürliche Theologie. Dass sie dabei gerade auf Kant und den nachkantischen Idealismus zurückgreifen, rührt von ihrer Überzeugung her, die Intelligibilität alles Wirklichen lasse sich nicht nur an der Verfassung der Welt ablesen, sondern noch besser im Ausgang vom menschlichen Subjekt erkennen. Zu begrüßen ist das breite Spektrum der behandelten Denker, das von Kant über J. M. Sailer bis zu K. C. F. Krause reicht. Die meisten Beiträge besitzen eher überblickshaften Charakter und lassen sich daher auch von Neulingen mit Gewinn lesen. Angesichts dessen ist freilich zu bedauern, dass einige Autoren keine Hinweise auf die reichlich vorhandene, teilweise fremdsprachige Sekundärliteratur geben.

K. Müller zeigt in seinem einleitenden Aufsatz die Tragweite des Themas an, indem er einen Bogen vom sog. Panentheismus des amerikanischen Philosophen C. Hartshorne zur Theologie J. Ratzingers schlägt. Sowohl in der zentralen These Hartshornes, wonach Gott die ganze Wirklichkeit in sich enthält, als auch in Ratzingers Überzeugung von der Vernunftförmigkeit der Wirklichkeit ließen sich idealistische Motive finden. „Darum lohnt es der Mühe, sie aus den ursprünglichen Kontexten der überdehnten Systeman-

sprüche herauszulösen und denjenigen Selbstverständigungen einzuschreiben, die unter den Bedingungen der reflexiv gewordenen Spätmoderne einsichtig gemacht werden können“ (30). – Die folgenden Beiträge gelten den vier Hauptvertretern des deutschen Idealismus. *R. Langthaler* zufolge zwingt Kants Ethiktheologie, das Problem der Physikotheologie gleichsam von hinten noch einmal aufzurollen. Denn die im Theodizeeaufsatz behandelte Erfahrung der Zweckwidrigkeit bedrohe die Gewissheit des Menschen, der Endzweck der Schöpfung zu sein. *S. Wendel* stellt den kantischen Glaubensbegriff dar und unterstreicht dessen bleibende Aktualität. Zumal in der Religionsschrift werde deutlich, dass der praktische Vernunftglaube kein reines Fürwahrhalten von Sätzen, sondern „wesentlich Praxis“ und „ein Tun“ sei (92). – *P. Rohs* erläutert die Gotteslehre sowohl des frühen als auch des späten Fichte und zieht eine ernüchternde Bilanz. Da Fichtes Ansatz selbst nur in modifizierter Form zu verteidigen sei und überdies keinen Raum für die Freiheit Gottes lasse, komme er kaum als Anknüpfungspunkt für die natürliche Theologie in Betracht. Weniger pessimistisch äußert sich *J. Schmidt* mit Blick auf Hegel. In knappen Strichen zeichnet er dessen Programm einer Vernunftkenntnis des Absoluten nach und gibt sich überzeugt, dass nur eine auf Subjektivität und Freiheit gegründete Metaphysik den geeigneten begrifflichen Rahmen für eine philosophische Theologie bereitzustellen vermag. *M. D. Krüger* schließlich deutet Schellings negative Philosophie als natürliche Theologie. Als Vorbereitung der positiven Philosophie sei sie zwar unverzichtbar; da sie aber nicht mehr als die Möglichkeit Gottes erweise, werde sie durch die religiöse Offenbarung gewissermaßen überflüssig. Bedeutsam sei Schellings unbedingtes Festhalten an der (göttlichen) Freiheit: „Gott ist nicht Liebe, die notwendig Freiheit einschließt. Gott ist die Freiheit, die mögliche Liebe einschließt“ (139).

Die weiteren Beiträge gelten einer Reihe weniger bekannter Denker. *A. Lazzari* zeigt, wie K. L. Reinhold in seinen „Briefen über die Kantische Philosophie“ Kant noch vor dem Erscheinen von dessen Religionslehre zu einem zweiten Christus stilisiert. Wie dieser die jüdische Religion für die Moral geöffnet habe, so verschaffe jener der christlichen Religion Eingang in die Moral. Die beiden Hgg. sind mit Aufsätzen zu J. M. Sailer und K. C. F. Krause vertreten. Wie *M. Wasmaier-Sailer* darlegt, verbindet der spätere Bischof von Regensburg die platonische Idee des Guten mit dem kantischen Gedanken Gottes als Garant des höchsten Gutes und dem johanneischen Verständnis von Gott als Liebe. Auf diese Weise schaffe er nicht bloß Raum für die Vergebung des Bösen (vgl. 173), sondern unterlaufe auch die Aporie der autonomen Moral, dass Gott nämlich dem vernünftigen Sittengesetz als etwas ihm Äußerlichem unterworfen scheine. „Gott wählt das Gute nicht – er ist das Gute“ (178). *B. P. Göcke* entwickelt den Grundgedanken Krauses, dem zufolge das System unseres Wissens ein höchstes Sach- und Erkenntnisprinzip erfordert, das sich weder begrifflich darstellen noch argumentativ rechtfertigen lässt. Dies führt zu der provokanten These: „Wissenschaft ist Pantheismus“ (197). Obwohl Göcke den Ausdruck ‚Pantheismus‘ eingehend erläutert, wäre es m. E. wünschenswert gewesen, genaueren Aufschluss darüber zu geben, wie sich ein solches Prinzip der Wissenschaften zum Gott der Religion verhält. In dieser Hinsicht ungleich ergiebiger ist der Beitrag *C. Ellsiepens*, der auslotet, welches Gottesverständnis hinter Schleiermachers Rede vom Universum, von Frömmigkeit und vom Absoluten liegt. – *J. Geldhof* erinnert an den oft übersehenen Romantiker F. v. Baader. Anhand seiner „Vorlesungen über spekulative Dogmatik“ schildert er Baaders organische Naturauffassung und seine Sicht des Menschen als Bild Gottes. Beides deutet Geldhof als Ausdruck des romantischen Gedankens von der „Permeabilität des Seins“ (230). Gegenüber der von ihm scharf kritisierten Gottesvorstellung der neuzeitlichen Philosophie stelle Baaders an der christlichen Offenbarung ausgerichtete natürliche Theologie eine bis heute wenig erforschte Alternative dar. – Den Bd. beschließen Texte zu zwei Autoren, deren Namen man üblicherweise nicht mit natürlicher Theologie in Verbindung bringt. *J. Kreuzer* erörtert, wie Gott in Hölderlins Dichtung zur Sprache kommt. Dabei hebt er insbesondere auf die Gemeinschaftsbezogenheit alles Verstehens und auf die Sprachgebundenheit des Religiösen ab. „In Akten gelingender Verständigung wird wirklich, was ‚der Gott‘ ist“ (257). *D. Came* stellt den soteriologischen Charakter von Schopenhauers Denken heraus. Obwohl er den Willen als das Wesen der Dinge ansieht, liegt das Heil für Schopenhauer gerade in der Verneinung des Willens zum Leben. Dar-

auf hat bereits R. Malter in seinem *opus magnum* hingewiesen (Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991), freilich ohne dass Came ihn erwähnen würde. Sosehr ich die Interpretation im Prinzip teile, so wenig ist mir deutlich geworden, was Schopenhauers Erlösungslehre mit natürlicher Theologie zu tun haben soll. – Insgesamt kann die Lektüre dieses anregenden und abwechslungsreichen Buches empfohlen werden. Bedenken habe ich einzig hinsichtlich der Einschätzung der Hgg., die idealistischen Theorien eignen sich als Beiträge zur Säkularismusedebatte und in der Auseinandersetzung mit dem Szientismus. Ich wage im Gegenteil zu vermuten, dass die Frage nach der systematischen Gestalt der natürlichen Theologie von solchen Diskussionen unabhängig gestellt und beantwortet werden muss und kann. G. SANS S. J.

HEEREMAN, FRANZISKUS VON, *Selbst und Bild*. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814) (Fichte-Studien, Supplementa; Band 26). Amsterdam/New York: Rodopi 2010. IX/214 S., ISBN 978-90-420-3195-1.

Unter dem Titel „Selbst und Bild“ legt Franziskus von Heereman eine Untersuchung „Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814)“ (= Untertitel der mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichneten Dissertation) in der Reihe „Fichte-Studien“ vor. „Es geht ihr um den Menschen, sofern er einerseits er selbst, andererseits Gegenwart eines Anderen, näherhin des Absoluten ist.“ Unter diesem Motto (Teil A) steht die kritische Würdigung der Sozialontologie des späten Fichte, die unter Einbeziehung der interpersonellen Phänomenologie von Emmanuel Levinas aktualisiert und rekonstruktiv „mit Fichte über Fichte hinaus“ weitergeführt werden soll.

Die Untersuchung beginnt mit einem ausführlichen Forschungsbericht auf dem abschließenden Stand der großen Fichte-Edition der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die nunmehr auch letzte persönliche Gedanken aus der Arbeit des Begründers des Deutschen Idealismus einbezieht (11–32) (Teil B). Als „hermeneutischer Schlüssel“ (35) zum „letzten Fichte“ dienen dem Autor die „Tatsachen des Bewußtseyns“ von 1810/11 sowie die „Sittenlehre“ von 1812 (ausführlich dargestellt in den Teilen C und D). Vor allem anhand dieser Texte unternimmt Heereman in Teil E eine „Rekonstruktion der Person im System des letzten Fichte“, wobei er auf die Problematik eines geschlossenen Systems hinweist, der u. U. gerade die „Person“ in ihrer unreduzierbaren Würde zum Opfer fallen kann (119–146). Deshalb erscheint sein „Einspruch: Der Eine für den Anderen“ (Teil F, 147–165) – diesmal über Fichte hinaus – berechtigt, der nun anhand der explizit aufgenommenen am „Anderen“ orientierten Philosophie von E. Levinas zum letzten Teil G mit dem abschließenden Titel „Fichtes System in der Dimension der Güte“ (165–202) überleitet. Ein ausführliches Literaturverzeichnis rundet die gründliche und im besten Sinne weiterführende Arbeit ab. Ein Hauptgesichtspunkt der Untersuchung ist die mit anderen Autoren geteilte Feststellung, dass Fichte zwar als unbestrittener Begründer einer systematisch begonnenen Interpersonalitätslehre (Naturrecht von 1796) gelten kann, dass er jedoch seine für die gesamte spätere Sozialontologie und Phänomenologie der Interpersonalität grundlegende Deutung der zwischenmenschlichen Existenz nur noch fragmentarisch weitergeführt hat (152ff.). Umso wichtiger erscheinen diesbezügliche Hinweise des Autors in seiner Würdigung der letzten Spätwerke Fichtes. Unverkennbar bedeutsam für seine Interpersonalitätslehre bleibt der betont „ethische“ oder „praktische“ Grundzug seiner gesamten Philosophie, die sie gerade mit E. Levinas verbindet. Ein spätes Fichtezitat lautet appellativ: „Die Fähigkeit der Entwicklung des Ich stehet in Beziehung auf die Fähigkeit der Welt entwickelt zu werden“ (59, Anm. 61). Denn im kommunikativen Handeln einer „Fülle von Subjekten ... wird nicht bloß gesehen, sondern qua Willen etwas zur Erscheinung gebracht“ (107). Dabei begnügt sich Fichte – wie auch Levinas – nicht mit einer postulatorischen „Ethik als Erster Philosophie“, sondern geht in der Begründung der alle Ethik erst fundierenden Interpersonalität in einen metaphysischen (und schließlich religionsphilosophischen) Rückbezug über. Hierdurch entsteht aber gerade das Problem des Verhältnisses des Individuums (127) zum Absoluten. Ist die „Person“ in ihrer Eigenständigkeit als „Selbst“ noch zu bewahren, wenn sie ontologisch in ihrer radikalen Abhängigkeit lediglich

„Bild“ des Absoluten (in seiner Erscheinung) wäre? Ist sie nicht eher ethisch in ihrer mit Freiheit besenkten Individualität verpflichtetes „Ebenbild“ einer schöpferischen (und aus „fehlbarer“ Kontingenz auch erlösenden) Güte? Welches Menschenbild erschließt sich aus welchem Gottesbild? Hier sind die Antworten Fichtes z. T. widersprüchlich (154), oft schwer nachvollziehbar und nach Auffassung F. von Heeremans dringend ergänzungsbedürftig (165–202). Fest steht für Fichte: Die einzelnen Individuen sind verbunden im sittlichen „Soll“, sie schauen einander an in der „unmittelbaren Anschauung des Einen Lebens“ (69), aus dem sie hervorgehen: „die Sichkontraktion des Einen ist der ursprüngliche actus individuationis“ (Diarium, 60). Deshalb gilt für die theoretische Explikation der Individuenvielfalt nicht ein „Schluss vom Leib auf das in ihm erscheinende Ich“ „sondern dass beides ... im ursprünglichen, das Leben in seiner Einheit ausdrückenden Denken ... vereinigt ist“ (56). Der Ursprung dieses gemeinsamen Lebens und seines Gedachtwerdens als „Erscheinung“ ist das „Absolute“. Dieses setzt mit der Verantwortungsgemeinschaft („Sittliche Interpersonalität“ [69]) der Menschheit eine „absolute Erscheinung“ außer sich ein, die im „Begriff“ erfasst und auf das Absolute rückbezogen wird. Die Freiheit der Entscheidung hat für den letzten Fichte „nur ein bedingtes Daseyn: dass Gott in ihr erscheine“. Ist sie aber folglich „von nun an nicht mehr im Seyn“? Da die Erfüllung des Gesetzes eine „unendliche Aufgabe“ angesichts menschlichen „nicht Könnens“ bleibt (73), lebt die Freiheit in der Verantwortung fort, obwohl sie sich letztlich am Absoluten in absoluter „Hingabe“ nicht nur „verleugnen“, sondern geradezu „vernichten“ soll (113). Diese in letzter Instanz geforderte absolute „Selbstlosigkeit“ stößt auf die Kritik von Heeremans. Denn das „Vernichten“ im Einen Absoluten bedrohe nicht nur die Einzigkeit der Existenz des „Selbst“ vor Gott (wobei „der Freiheits-Fichte mit dem Einheits-Fichte ringt“, 129), sondern ebenso sehr die Verpflichtung des Selbst, „der Eine für den Anderen“ (Levinas) zu bleiben (147–163). Um die Aporie der Einheit „in“ Gott bei der Entgegensetzung mit menschlicher Freiheit zu lösen, geht es um das Finden eines „Rückschlusses auf ein Absolutes, dem es um uns geht“ (158–162). Die „Zukehr zum Sollen“ darf „keine“ „Abkehr vom Menschen sein“. Eine wahrhaft „göttliche Wirklichkeit“ des Sollens kann aber nur das „Gute“ darbieten, das in der Zuwendung zum Menschen sowie im Zwischenmenschlichen „Güte“ heißt (158). In der „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) hätte Fichte wohl von „Liebe“ gesprochen (159), die aber ontologisch das „Eine für den Anderen“ voraussetzt (160). Absolute Geltung erhält die Güte der Liebe nur durch einen Gott, der in „Nicht-Indifferenz“ (Levinas) den Menschen und der Welt zugewandt ist (161). Ob nun „eine Bewegung für den bleibend Anderen“ beim letzten Fichte zu finden oder ob er hierzu ergänzungsbedürftig ist (161f.), bleibt im letzten Teil (G.), „Fichtes System in der Dimension der Güte“ (165–202), zu prüfen. Die in der Wissenschaftslehre „höher liegende Gotteslehre“ zeigt nach Fichte ein „Bild Gottes“, das im „Bewußtseyn ... als absolutes sich gebend“ erscheint (169). Dieses Sichgeben eröffnet der menschlichen „Autonomie“ noch über der Aufforderung des Sollens die Möglichkeit, sich prinzipiell autonom in die Theonomie zu „begeben“ (169). Hält der letzte Fichte dieses hohe Bild von zuvorkommender göttlicher Gabe in „Nicht-in-Differenz“ (Levinas, in: „Gott und die Philosophie“) durch? Diese Frage muss selbst nach genauer Untersuchung offenbleiben, da Fichte wiederholt in den „Schattenspinosas“ (95, 121f., 150, 161) zurückweicht, wo das Individuum letztlich im Göttlichen aufzugehen scheint. Der Autor zeigt allerdings eine klare Alternative, die den auch im Verhältnis Gott zu Mensch geltenden interpersonalen „Anruf“ des frühen Fichte aufbewahrt (Naturrecht 1796): „Die Autonomie, um die es in der Dimension der Güte geht, ist ... unter gewisser Hinsicht heteronom ... beherrscht vom Auftrag des Absoluten, sich der Anfrage des Anderen auszusetzen ... Dabei geht es uns nicht um die Aufrechterhaltung der Wahlfreiheit für alle Zeit. ... Ziel ihres velle non peccare ist das non posse peccare ... freie, selbsthafte Verschiedenheit“ (174f.). Die darin zu erreichende freie „Herrschaft“ eines „Über-uns“ verweist auf eine alle Ethik metaphysisch begründende „Quelle des Selbst“ (174, Anm. 14), eine „Macht“, die „frei/gibt“ („im Doppelsinn des Wortes“) (192). Angesichts ihrer Ermöglichung von Freiheit kann diese Ursprungsquelle kein gesichtsloses „Absolutes“ oder eine total absorbierende „Substanz“ sein, sondern ein persönlicher oder (im Sinne des cusanischen „non aliud“) umgreifend persönlicher Gott. Der Autor hält darum abschließend jenseits der Zwie-

spätigkeit des „letzten Fichte“ zwischen „Einheits- und Freiheitssystem“ (195) fest: „Denke ich Gott als solches wirkmächtiges Meinen von Freiheit, ließe sich vielleicht die Formel bilden: Der Nicht-Andere als der Ganz-Andere. Er ist so der radikal Andere zu mir, dass Er darin der Nicht-Andere ist, weil solches radikal Mein-Anderer-Sein seiner mein Selbstbewusstsein werden und bestehen lässt“ (198).

Damit schließt eine tieferschürfende Aufarbeitung der Interpersonalitätsproblematik des letzten Fichte in einer „mit Fichte über Fichte hinaus“weisenden Öffnung auf das gebende „absolute Seyn“ von „Nicht-in-Differenz“ gegenüber seinem „Bild“, das ein „Selbst“ unter selbstlosen „Selbsten“ bleiben darf. K. WOLF

HEIDEGGER UND DIE CHRISTLICHE TRADITION. Annäherungen an ein schwieriges Thema. Herausgegeben von *Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann*. Hamburg: Meiner 2007. 288 S., ISBN 978-3-7873-1816-2.

DIE GOTTESFRAGE IM DENKEN MARTIN HEIDEGGERS. Herausgegeben von *Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann*. Hamburg: Meiner 2011. 239 S., ISBN 978-3-7873-2191-9.

Der Untertitel des ersten der blaugrün kartonierten Bde., hier nachträglich mit einbezogen, gilt für beide, die sich auf die fortgeschrittene Gesamtausgabe und neu zugängliche Briefwechsel stützen. – *v. Herrmann* geht Heideggers (= H.s) Auslegung von Paulus-Briefen nach (1919/20), zur Erhellung urchristlicher Lebenserfahrung. Das $\omega\varsigma$ $\mu\eta$ (1 Kor 7,19ff.) meint nicht „als ob“, sondern „als nicht“ (als Vollzugsziel [N. Baumert: „gewissermaßen nicht“]). *M. Roesner* erhellt bzgl. des Logos die johanneische Dimension H.s aus seinem Dialog mit Bultmann und der Intellekt-Theorie Meister Eckharts. (Die Wort- und Spielperspektive des patristisch-mittelalterlichen Schöpfungsdenkens hat H. freilich nicht rezipiert (46), sondern bleibt merkwürdigerweise bei einem handwerklich-demiurgischen Verständnis, das er dann kritisiert.) Im Anfang (dem Schweigen) war das Wort. – *Fischer* (= F.) liest reizvoll SuZ und Conf. zusammen bzw. jedes vom anderen her. Die Selbst- und Gottessuche Augustins zeigt, was bei H. fehlt: das Phänomen „des unbedingt geltenden moralischen Anspruchs“ (72 – wobei H. tatsächlich unkritisch die Wanderlegende vom meerschöpfenden Kind auf Augustinus und die Philosophie anwendet [74]). Warum im Übrigen Erkennen/Wissen als Begreifen denken (75), als ob man nicht jemand als unbegreiflich erkennen und ihn eben so in Wahrheit kennen/wissen könnte? (Und müsste man tatsächlich noch „weiter untersuchen“ [88], wie das [Selbst im] Gewissen das Selbst aus der Verlorenheit rufen könnte?) – *J. Schaber* befasst sich mit H.s Scotus-Arbeit im Dienst einer „Flüssigmachung der Scholastik“ (wobei die verhängnisvolle Verabschiedung der Analogie mit ihren Folgen für die philosophische Gottesrede anzusprechen wäre; bemerkenswert [126⁵⁵] der Rat eines Freundes, sich in geheimnisvolles Dunkel zu hüllen, um nicht kategorisiert zu werden). – *J. Greisch* geht dem „ohne warum“ bei H. und Eckhart nach. Aristoteles-kritisch unterscheidet H. ontische *aitia/causa*/Ursache und ontologischen Grund/ $\alpha\rho\chi\eta$ /principium. Bei Eckhart antwortet das Leben auf die Frage, warum es lebe: „Ich lebe darum, daß ich lebe.“ Das kommt daher, wie das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum ...“ (146). H.s Beziehung zu Luther untersucht *K. Lehmann*. Im Zentrum stehen die Heidelberger Disputationsthesen von 1518; allerdings gerät für H. Luther später in die protestantische Scholastik. – An seinen Vorgänger knüpft *O. Pöggeler* an: H.s Weg von Luther zu Hölderlin. Von ihm her gestaltet H. sein zweites Hauptwerk, die Beiträge zur Philosophie. – *A. Raffelt*; H. und Pascal – eine verwischte Spur. Pascal als Gegenentwurf zu Descartes. In diesem Zusammenhang fällt der Name Blondels, der seltener genannt wird als Maréchal. – Nochmals Hölderlin: *P.-L. Coriando*, Sprachen des Heiligen, zeichnet H.s Interpretation von „Wie wenn am Feiertage“ nach. – *J. Ringleben*, Freiheit und Angst. Der Weg führt von Schelling (Freiheitsschrift) über Kierkegaard zu H. (Fraglos ist [243⁹⁰] vom Sich-Machen Gottes die Rede, vom [H.] „sich schaffenden Absoluten“ [GA 42, 235], als sei, bei wem immer, ein Sich-Anfangen möglich). – *U. Fülleborn* beschließt das Buch mit Bemerkungen zu Rilke und H. Mit den Neuen Gedichten tritt die Dichtung des „ist“ statt

des „ich“ auf. Daraus kommt es zur „Wendung“ vom Besitz zum Bezug, zu einer Poetik des Hörens, für die besonders die späten französischen Gedichte stehen. Es zeigt sich, „daß an den Grenzen der Sprache die Dichtung dem Denken überlegen ist“ (261).

Zuvor (74f.) hat F. die Gottesbeweise angesprochen (H.: Gott sei nie ein Halt). Augustinus sei es „nicht um Gottesbeweise gegangen [88¹⁰¹], sondern um die Sicherung der Vernünftigkeit des Gottesglaubens“. Schade, dass auch hier das neuzeitliche Missverständnis begegnet, metaphysische Beweise seien wie solche der *science*, nämlich (wenn nicht – im *modus ponens* – vorgeschlagene Theorien [hypothetisch]) zwingende Deduktionen. (So auch jüngst J. Bromand und G. Kreis in ihrer Sammlung „Gottesbeweise von Anselm bis Gödel“.) Als würde nicht im Blick auf Gott auch das Beweisen „analog“. Nicht Gott wird bewiesen noch sein Sein, sondern der Satz, er sei (Thomas v. A., S.th. I, 3, 4 ad 2). Und dies keineswegs unwidersprechlich; denn in der Philosophie geht es um Gesamtauslegung des Gegebenen, eine Gesamtauslegung aber lässt sich nicht zwingend als einzig mögliche beweisen, in sie gehen Wertungen/Entscheide ein (und eine solche Gesamtinterpretation schlage ich vor, philosophisch „Glauben“ zu nennen („wissenschaftliche Weltanschauung“ war darum ein hölzernes Eisen): Dieser Glaube wird als vernünftig gerechtfertigt.

Eigens um Gott geht es im zweiten Bd. In gleicher Ausstattung: Auf das gemeinsame Vorwort folgen die Beiträge mit jeweils den Anmerkungen als Endnoten. Abschließend Literaturverzeichnis, zuerst H.s Werke (GA, Einzelschriften, Briefe), dann klassische Autoren, weitere Literatur. Siglen (die im ersten Bd. dem Lit.-Verz. vorangingen), Personenregister (keine Vorstellung der Beiträge).

N. Fischer bietet Vorüberlegungen vor dem Hintergrund der geschichtlichen Situation, von H. als nihilistisch: „Tod Gottes“ wahrgenommen. „Seit Platon hatte die Ausarbeitung von Gottesbeweisen lediglich apologetische Funktion“ gegen Ungläubige (17 – anders jetzt Dorothea Weltecke [dazu erfolgt meine Rez. in ThPh 87 (2012), Heft 2]). Doch weder die Sätze zu Augustinus noch zu Thomas (S.th. I, 2 [?!]), Anselm, gar Descartes, seien hier diskutiert, weil es um H. gehen soll. Nur nochmals das Stichwort Analogie sowie Pascals Wort vom unendlichen Selbstüberstieg des Menschen, kraft dessen er seine Grenze zosuzagen von außen anschaut (das *quo maius cogitari nequit* ist nicht das *summum cogitabile*), gegen die schlicht univoke Kontraposition, Gott, weil *maius quam cogitari possit* (Prosligion, cap. XV), könne nicht in *intellectu* sein (Kap. 15 wird gedacht). Es ist ja nicht so, wüsste Thomas gar nichts von Gott, nennt er ihn doch *esse ipsum* und hält ihn für anbetungswürdig (er weiß nur nicht, wie solches Sein „sich anfühlt“; so wie wir nicht wissen: „What is it like to be a bat“). Darum mögen auch H.s Aussagen zu/gegen Descartes (20 – nicht bloß die gegen F.s geliebten [und auch von mir geachteten] Kant) zu den Urteilen gehören, „die – wenigstens – an der Oberfläche – für höchst ungerecht gehalten werden müssen“ (13). – Von Herrmann stellt drei Wegabschnitte vor: Christliches Leben und entsprechend christliche Philosophie (1916–21), Daseinsanalytik in theologischer Epoche (1921/22–1931), Ereignisgeschichtliches Dasein im Bezug zum letzten Gott (1932–1976 – nach wie vor gänzlich unklar ist mir, wieso *causa sui* „der sachgerechte Name für den [?] Gott in der Philosophie“ [44] sei – statt etwa „Wovon-her meines Unbedingt-gut-sein-Sollen[-dürfen]s“). – C. Esposito, Von der Faktizität der Religion zur Religion der Faktizität: Assistent am Seminar geworden, „distanziert er [H.] sich deutlich vom ‚Katholizismus‘, um sich der Philosophie als uneingeschränkter Berufung zuzuwenden“ (50). „Die Transzendenz des Ich zu dem ‚Tu, Domine‘ wird gelegentlich interpretiert als Selbst-Übersteigerung des Existierens in sich, von sich und zu sich“ (58); Philosophie habe „prinzipiell a-theistisch“ zu sein (63). – G. Pöltner, Philosophie als Korrektion der Theologie: Diese ist eine ontisch positive Wissenschaft, jene ontologisch. Zwischen dem SS 1920 und dem WS 1920/21 erfolgt der Umschlag von der Idee christlicher Philosophie zum prinzipiellen Atheismus des Philosophierens (84). – P.-L. Coriando, Seinsbedürfnis: Es geht um den „letzten Gott“ in H.s „Beiträgen“. Den Gott der Offenbarung scheint H. „als überwundene bzw. zu überwindende Dimension zu betrachten“ (100). So verstehe ich F.s Frage 28⁵¹ nicht, wen H. hier mit dem christlichen Gott meine. Wen sonst als den Gott und Vater Jesu Christi? Zum „letzten Gott“ aber versage ich mir jeden Kommentar. „Hier geschieht keine Erlösung, d. h. im Grunde Niederwerfung des Menschen“ (101, GA 65, 413). – J. Brach-

tendorf, Metaphysikkritik in „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“: Der eigentliche Nihilismus ist die metaphysische Vergessenheit des Seins, während die Leugnung der übersinnlichen Welt nur uneigentlicher Nihilismus ist. – K. Düsing, Mythologie des späten Hölderlin und H.s Seinsgeschichte: Der Dichter kommt vom ästhetischen Platonismus und Pantheismus zur geschichtlichen Realität der Götter, zu Götternacht und erherrter Wiederkehr der Götter. Eine sich anbahnende Rückkehr zum apostolischen Gott erstickt in der fortschreitenden Schizophrenie. H. bezieht sich stattdessen auf den „Äther“ und blendet das Christliche aus. – Fischer, Das Gewagtsein des Menschen. H.s Rilke-Deutung als Wegspur seiner Gottesfrage: H.s Rilke-Auslegung in den *Holzwegen* folgt auf das Nietzsche-Kap. („Gott ist tot“) und legt ihn auch zunächst von dort her aus [wenigen ist der Nietzscheanismus des Dichters bewusst, der hier nicht zu entfalten ist, etwa vom „Florentiner Tagebuch“ bis zum „Brief eines Arbeiters“]. Doch im „Sich-absetzen vom Sichdurchsetzen des Menschen findet Heidegger die ‚via negationis‘, in der Gott nur in der Verneinung vergegenwärtigt werden kann. Von hier läßt er sich zur ‚via eminentiae‘ leiten, d[ie] er als das ‚wagendere Wagen‘ denkt“ (161f.). – R. Thurnher, H.s Distanzierung von der metaphysisch geprägten Theologie: Nochmals erscheint die Inkarnation der Glaubensbotschaft im Griechischen als „problematisches Mischgebilde“ (176) „unter dem Diktat des Logos“ (180). Der Übersetzungsvorgang ins Lateinische führt zur Verengung des Schöpfungsverständnisses auf Kausalität im Sinne von *facere/efficere*. (In der Tat tritt die „Schöpfung durch das Wort“ [W. Kern {auch F. Ulrich} in *MySal II*] zurück, doch ohne ganz zu entfallen: Das Geschenk des „es [Er!] gibt“ bleibt stets bewusst.) Bedenkenswert: „Der Atheismus verhält sich zur Theologie der Gottesferne wie das Nein zum Nicht“ (189). Gleichwohl wäre auch ihr gegenüber auf einem gemäßen Verständnis der Gewissenserfahrung zu bestehen (Gott uns näher als die Schlagader [Sure 50,17], ganz nahe bei uns [Dtn/5 Mose 30,11–14], interior intimo meo [Conf. III, 6, 11]). – Schließlich nimmt A. Raffelt die katholische H.-Rezeption in den Blick: Zunächst wird H. (nach E. Przywara bei A. Delp und H. U. v. Balthasar) auf einen inhaltlichen Standpunkt reduziert (197f.). Przywara spricht dann von einer katholischen H.-Schule. Gewichtig ist K. Rahner („bewußte und unbewußte Abhängigkeit“ [198]). Hier kommt nicht wenig zusammen, von der 1940 als „eine der ersten selbstständigen Darstellungen H.s in Frankreich“ (201) vorgelegten „Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger“ bis zum Artikel „Befindlichkeit“ im Kleinen Theologischen Wörterbuch sowie in den von O. Schärpf SJ ins Netz gestellten Vorlesungs- und Seminarmitschriften. Der zweite Name ist, selbstverständlich, der B. Weltes; der dritte: K. Lehmann. Und wenn es heute in der Theologie „keine Leitphilosophie mehr gibt, so gibt es doch Orientierungen“ (215 – hier fällt der Name E. Levinas).

Wiederholt wird natürlich in den Bdn. H.s berühmter Satz zitiert (UzS 96), ohne seine theologische Herkunft wäre er nie auf den Weg des Denkens gelangt. „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Hienieden mündete diese in ein Begräbnis ähnlicher Ambivalenz, wie sie diesen H.-Satz selbst kennzeichnet – und so viele seiner Sätze. (Ohne Ambivalenz lese ich den aus dem Schelling-Buch [143], zu dem ich leider nichts gefunden habe: dass ein Gott ohne den Menschen „die absolute Form der absoluten Langlewile“ sei. Er verliert seine Ungeheuerlichkeit nicht durch die Fortsetzung, „ein Mensch ohne den Gott“ sei „der reine Wahnsinn in der Gestalt des Harmlosen“.) In den hier gesammelten Beiträgen ist es um H.s Denken – sofern verschriftlicht – gegangen, nicht um es selbst und ihn selbst. Was Heidegger selbst sich mit/zu seinem Denken gedacht habe, ist nicht unsere, sondern des „Herzenskündigers“ Sache. Uns bleiben Respekt und Dankbarkeit – und schmerzliches Bedauern. J. SPLETT

DAMASIO, ANTONIO, *Selbst ist der Mensch*. Körper, Geist und die Entstehung des Bewusstseins. München: Siedler Verlag 2011. 368 S., ISBN 978-3-88680-924-0.

Die Frage nach dem menschlichen Bewusstsein stellt eine Auseinandersetzung mit etwas dar, das wir sehr gut kennen. Und dennoch tun wir uns schwer, wenn es darum geht, Bewusstsein zu verstehen. Neurowissenschaftler und Philosophen diskutieren gegenwärtig über Wege zum Bewusstsein. Viele Autoren, die in diesem Bereich tätig sind,

sehen eine philosophisch-neurowissenschaftliche Herausforderung darin, ob Bewusstsein überhaupt angemessen neurowissenschaftlich dargestellt, erforscht und beschrieben werden kann. Wenn Hirnforscher noch mehr über Lebensäußerungen wie Sehen und Denken lernen, können wir dann die Frage als erledigt ansehen, was Bewusstsein eigentlich ist? Ist das Rätsel dann endlich gelüftet? Der renommierte portugiesisch-amerikanische Neurowissenschaftler und Neurologe Antonio Damasio (A. D.), dessen Bücher *Descartes' Irrtum* (1995), *Ich fühle, also bin ich* (2000) und *Der Spinoza-Effekt* (2003) bereits internationale Bestseller sind, hat nun ein neues Werk über dieses überaus faszinierende menschliche Grundphänomen vorgelegt. Übersetzt wurde die amerikanische Originalausgabe *Self comes to Mind. Constructing the Conscious Brain* (2010) von Sebastian Vogel. Um das Fazit der Rez. vorwegzunehmen: Dieses Buch ist A. D.s Summe jahrelanger Forschung zur Bewusstseinsthematik und eine sehr empfehlenswerte Lektüre für alle, die sich für Untersuchungen aus dem Bereich der Gehirnforschung interessieren. Das Werk richtet sich ebenso an Fachleute wie interessierte Laien, die bereit sind, sich nicht durch neurowissenschaftliche Fachtermini abschrecken zu lassen und etwas über den Menschen als selbstbewusstes Wesen und die menschlichen Fähigkeiten Sprache, Kreativität und Moral zu lernen.

Es gibt bekanntlich mehrere Modi, wie man mit philosophischen und neurowissenschaftlichen Aussagen über unser Bewusstseinsleben umgehen kann. Ein Weg, den viele Autoren heute einschlagen, besteht darin anzunehmen, dass es ausreiche, eine Seite der Medaille zu betrachten, da philosophische und neurowissenschaftliche Aussagen letztlich auf dasselbe hinausliefen. Philosophen, die einen solchen Weg beschreiten, sind also der Meinung, dass das, was neurowissenschaftlich erarbeitet wurde, auch auf philosophische Erträge und Einwände zu minimieren, d. h. zu reduzieren sei. Und vice versa meinen Vertreter der neurowissenschaftlichen Zunft, die auf solchen Pfaden wandeln, dass ihre „harten Fakten“ alles sagten, dass Philosophie nichts Neues bringe hinsichtlich dessen, was sie sowieso bereits überblickten und als bekannt annähmen. Einige Autoren heben insbesondere die Gegensätze einer philosophischen und neurowissenschaftlichen Zugangsweise hervor oder ignorieren schlichtweg Arbeiten, die nicht dem eigenen Fachgebiet entstammen.

A. D. will einen anderen Weg einschlagen (vgl. 27). Neben der naturwissenschaftlichen Dritten-Person-Perspektive seien Aussagen aus der Ersten-Person-Perspektive ebenso zu berücksichtigen wie aus unserem ganz alltäglichen Umgang mit anderen Menschen, also aus der Du-Perspektive. Darüber hinaus sei es gewinnbringend, die Bewusstseinsthematik aus einer evolutionären Perspektive anzugehen (vgl. 22). A. D. hebt in seiner Arbeit hervor, dass Gehirne nicht in einem „luftleeren Raum“ oder, wie in einigen philosophischen Gedankenexperimenten unterstellt, in einem abgeschlossenen „Tank“ vorkommen, sondern zu lebendigen Organismen gehören, welche sich in einem ständigen Austausch mit einer physikalischen, biologischen und sozialen Umwelt befinden (vgl. 103, 145). „Der Körper ist das Fundament des bewussten Geistes“ (32). Ohne Körper könne es weder ein *Protoselbst*, ein ganz elementares Lebensgefühl, noch differenziertere Formen menschlichen Bewusstseins geben. Unser Selbst, so A. D., stehe auf dem Fundament des Protoselbst. „Der erste Schritt ist die Erzeugung der ursprünglichen Gefühle, jener urtümlichen Daseinsempfindung, die ganz von allein aus dem Protoselbst erwächst. Als Nächstes kommt das Kern-Selbst hinzu. Das *Kern-Selbst* handelt von Taten – insbesondere von einer Beziehung zwischen Organismus und Objekt. Es entfaltet sich in einer Abfolge von Bildern: Diese beschreiben, wie ein Objekt das Protoselbst beschäftigt und es – einschließlich der ursprünglichen Gefühle – abwandelt“ (34). Schließlich sei noch vom *autobiografischen Selbst* zu sprechen, dank dem wir Menschen von unserer Vergangenheit wissen und uns auf die Zukunft beziehen können. Das autobiografische Selbst versteht A. D. als die bewusst gemachte Biographie. Während das Kern-Selbst ständig pulsiere, könne das autobiografische Selbst auch ruhen (223). Dem Kernselbst und dem autobiografischen Selbst verdanken wir, so A. D., weitere Formen der Subjektivität. „Unter praktischen Gesichtspunkten entspricht das normale menschliche Bewusstsein einem Geistesprozess, bei dem alle diese Ebenen des Selbst mitwirken und eine Anzahl ausgewählter Geistesinhalte vorübergehend mit einem Puls des Kernselbst verknüpfen“ (35).

Es ist A. D. wichtig, gegen eine Sichtweise zu argumentieren, die nur und ausschließlich nach dem Gehirn fragt. Jede zerebrale Struktur gehöre zu einem größeren Ganzen. „Neuronen“, so betont der Autor mit Nachdruck, sind „auf den Körper *ausgerichtet*, und diese Gerichtetheit, dieser unaufhörliche Hinweis auf den Körper, ist das definierende Merkmal von Neuronen, Neuronenschaltkreisen und Gehirnen“ (50). Neuronen *sind* Körperzellen (300). Dass wir unseren Leib erleben, wird von A. D. ernst genommen, wodurch er sich wohlthuend von anderen Wissenschaftlern seiner Zunft unterscheidet. Bereits einzellige Lebewesen, z. B. einfache Amöben oder Bakterienzellen, die noch nicht wie wir mit einem Gehirn ausgestattet sind, seien zu angepasstem Verhalten in der Lage. Dies sei, so A. D., die Wiege des bewussten Geistes, was wohl auch Hans Jonas unterschrieben hätte und was Scheler mit seinem Hinweis auf das „Für-sich-und-Inne-sein“ einfacher Lebewesen gemeint hat. Von dieser Wiege aus „kann sich ein organisierter Prozess des Selbst entwickeln, der zum Geist hinzukommt und damit den Grundstein für einen höher entwickelten, bewussten Geist legt“ (37). Vor dem Hintergrund der modernen Evolutionsbiologie fühlt man sich so an den alten aristotelischen Gedanken der *scala naturae* erinnert, bei dem es einerseits um die Verwandtschaft der Lebewesen untereinander geht und andererseits um die besondere Rolle des Menschen, dem noch andere Dimensionen der Wirklichkeit offenstehen als Tieren und Pflanzen. Das, was A. D. als spätere und weitaus komplexer entwickelte Formen des geistigen Lebens darstellt, ist laut Aristoteles und später auch nach Thomas von Aquin das, was in der *scala naturae* auf einer höheren Stufe als andere Lebewesen steht. Wie diese Denker betont auch A. D., dass bereits Lebewesen ohne Gehirn bis hinab zu den Einzellern „intelligente, zielgerichtete Verhaltensweisen“ (44) zeigen. Hierzu passt auch, dass laut A. D. unser Organismus von einem Organisationsprinzip durchwaltet wird, das Struktur, Dauer und Fortbestand gewährleistet (52, 300). In der Evolution der Säugetiere habe sich die Spannbreite der Selbstprozesse erheblich erweitert. „Betrachtet man den bewussten Geist unter dem Gesichtspunkt der Evolution von einfachen Lebensformen zu komplexen Organismen wie uns selbst [...], erkennt man; M. K.] dass er das Ergebnis einer stufenweise zunehmenden Komplexität innerhalb des biologischen Rahmens ist“ (39). So gesehen, könne man an eine „lange Nabelschnur“ (39) denken, die den bewussten Geist mit den Tiefen ganz elementarer, völlig unbewusster Regulatoren verbindet, was wohl auch der Grund ist, warum A. D. ähnlich wie bereits Leibniz und Bergson (im Gegensatz zu Locke) die Bedeutung unbewusster Prozesse für unser Leben hervorhebt. Das in der Neuophilosophie gern bemühte Bild einer Computer-Hard- und Software hilft laut A. D. nicht weiter, um das menschliche Bewusstseinsleben zu erläutern. Problematisch sei nämlich, dass derartige Vorstellungen „den grundlegend unterschiedlichen Zustand der *materiellen Bestandteile* von Lebewesen und Maschinen außer Acht lassen“ (56).

Während Autoren wie Metzinger, Roth und Ramachandran nicht müde werden, von einer „neurowissenschaftlichen Revolution“ zu sprechen, die mit einer „Kränkung“ und „Entzauberung“ des Menschen einhergehe, macht A. D. klar, dass die Hirnforschung ein Wissenschaftszweig zu unserem Wohle ist. Sie könne uns helfen, Erklärungen dafür zu finden, was unser Menschsein ausmacht. Gerade das entspräche der Würde des Menschen, die durch die Einsichten der Neurowissenschaften nicht nur erhalten, sondern geradezu gestärkt würde (41).

Wenn A. D. von Bewusstsein spricht, so meint er damit ein Gewahrsein von dem, was ist (z. B. eigene Existenz, Umgebung), ein Gewahrsein des eigenen Befindens. Bewusstsein, so A. D., ist ein „Geisteszustand, zu dem ein Selbst-Prozess hinzukommt“ (169). Allerdings sei Bewusstsein wandelbar und trete in unterschiedlicher Intensität auf. Zum Bewusstsein von sich gehöre auch ein Bewusstsein von Zeit, weshalb A. D., ähnlich wie Bergson, davon spricht, dass Erlebnisse der Vergangenheit nicht einfach abgeschlossen sind. Sie können durch das gegenwärtig Erlebte eine neue Bedeutung erlangen. Die „Musik der Erinnerung“ könne heute anders spielen als vor einem Jahr (224). Bewusstes Denken habe im Wesentlichen mit Entscheidungen zu tun, die längere Zeit reifen müssten: z. B. wenn es um Studien- und Berufsplanung geht. Gerade hinsichtlich der viel diskutierten Libet-Versuche, die nicht selten als Beleg für eine angebliche Unfreiheit des Menschen herhalten müssen und bei denen es um die zeitliche Messung von Hand-

lungsimpulsen (und eben nicht um derartige bewusste Lebensentscheidungen) geht, ist dieser Hinweis von Bedeutung.

A. D. weiß, dass die Beschäftigung mit der Frage nach dem Bewusstsein nicht das Gleiche wie seine Beantwortung ist. „In Fragen des bewussten Geistes so zu tun, als habe man eindeutige Antworten, wäre töricht“ (17). Unser heutiges Wissen über die Impulsgeschwindigkeit von Neuronen und die Synchronisation durch oszillierende Aktivitäten wie auch unsere Kenntnis spezialisierter Hirnareale genügen laut A. D. nicht, um Bewusstsein zu erklären (vgl. 256). Die Vorstellung von einem kleinen Männlein, das irgendwo in den Gehirnwinkeln sitzt, plant und entscheidet (Homunculus-Vorstellung), weist er entschieden zurück (213). Der Verf. lehnt, ähnlich wie in seinen Arbeiten über Descartes und Spinoza, die immer wieder behauptete „Kluft zwischen mentaler und physischer Welt“ (102) ab. Mit einem „cartesianischen Theater“ hätten seine Überlegungen nichts gemein (226). Hatte A. D. in seinen Arbeiten über Descartes und Spinoza ausgeführt, dass unsere zerebralen Strukturen eine *notwendige Voraussetzung*, aber *keine hinreichende Bedingung* für unsere bewussten Lebensäußerungen darstellen (*Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, Berlin ²2005, 238, 243/*Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Berlin ²2005, 143 f.) und ebenfalls die organismische Ganzheit des Lebendigen betont, so kommt der Autor in seiner neuen Studie zu der philosophisch wenig überzeugenden Ansicht, Geistes- und Gehirnzustände würden einander im Wesentlichen „entsprechen“ (328). Am Ende des Buches ist in nicht geglückter Weise die Rede von einer „Äquivalenz“ bzw. „Identität“ von Gehirn und Geist, da der Autor offenbar meint, damit u. a. das Problem kausaler Verursachung lösen zu können. Man darf hoffen, dass A. D. demnächst noch ein Buch über Aristoteles vorlegt, in dessen Spuren gerade im Hinblick auf die Ergebnisse der modernen Gehirnforschung von *notwendigen*, aber *nicht hinreichenden materiellen Voraussetzungen* für unsere bewussten Lebensäußerungen gesprochen werden kann und mit dem man (anders als in dualistischen wie physikalistischen Vorschlägen) dem Phänomen gerecht werden kann, dass sich Gefühle (die für A. D.s Arbeit besonders wichtig sind) in der Leiblichkeit auszudrücken vermögen. Oder, um es mit A. D.s eigenen Worten auszudrücken, die sehr schön zum aristotelischen Entelechiegedanken bzw. der Vorstellung einer einheitsstiftenden *forma* passen: „Kein Bestandteil unseres Körpers bleibt sehr lange unverändert, und die meisten der uns konstituierenden Zellen und Gewebe sind heute nicht mehr dieselben wie zu der Zeit, als wir die Schule abgeschlossen haben. Was weitgehend gleich bleibt, das ist der Bauplan des Organismus und die Sollwerte für die Arbeitsweise seiner Teile. Nennen wir es das Wesen der Form und das Wesen der Funktion“ (*Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, Berlin ⁶2006, 176). Der Hylemorphismus jedenfalls erfüllt die Kriterien, die laut A. D. eine neurowissenschaftlich und philosophisch verantwortbare Position aufweisen muss: „[D]aß zum umfassenden Verständnis des menschlichen Geistes eine organische Perspektive erforderlich ist, daß der Geist nicht nur aus einem körperlosen Cogitum in das Reich von Körpergeweben verlegt, sondern auch zu einem ganzen Organismus in Beziehung gesetzt werden muß, der aus den vielfältig miteinander verflochtenen Teilen des Körpers im engeren Sinn und des Gehirns besteht und der mit einer physischen und sozialen Umwelt interagiert“ (*Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Berlin ²2005, 333). Gleichwohl darf A. D.s neue Studie als gewinnbringende Lektüre bezeichnet werden, die hilft, unser Bewusstseinsleben besser zu verstehen. Und im Hinblick auf den Eröffnungssatz der *Metaphysik* des Aristoteles kann man das Fazit auch wie folgt formulieren: A. D.s Buch ist ein beeindruckendes Zeugnis unseres „Strebens nach Wissen“.

M. KNAUP

ASMUTH, CHRISTOPH, *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder*. Eine neue Theorie der Bildlichkeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011. 194 S., ISBN 978-3-534-24181-1.

Keine Abhandlung über Ästhetik, stellt die Einleitung klar, und ohne Bilder, weil hier nach der Funktion des Bildbegriffs gefragt wird und man die Bildlichkeit der Bilder nicht sehen kann. Erst am Beginn des 20. Jhdts. wird der Bildbegriff verkürzt und auf sinnlich

wahrnehmbare Bilder eingeschränkt. Ein Rückblick in die Geschichte, in der sich Bildpraxis und theoretische Bildkonzepte verbinden, bildet demgemäß die erste Weg-Etappe.

Am Beispiel schon der Höhlenmalerei skizziert Asmuth (= A.) vier Erklärungsmodelle von Bild-Verständnis: 1. anthropologisch im Blick auf das Bilderwesen Mensch; 2. wahrnehmungstheoretisch, da Bilder etwas sichtbar machen sollen; 3. symbol- und zeichentheoretisch, weil sie etwas erzählen; 4. begrifflich, in Befragung ihres gedanklichen Gehalts. Quer dazu steht die Spannung zwischen Bilderfluten (darin gegenwärtig Leute ertrinken oder schwimmen) und Bilderstürmen. Zu Letzteren wirft A. „Schlaglichter“ auf drei Konstellationen: das Bilderverbot in den alten Schriften Israels (in einem „Prozess, den man als einen Weg Gottes in die Transzendenz begreifen kann“ – 31), den Bildersturm in Byzanz (leider ist hier – 37 – von „Anbetung“ der Heiligen die Rede) und die Zerstörungen in der Reformation (teils im Fortwirken realpräsentischer Bildauffassung, teils in ihrer Abschaffung zugunsten des Wortes).

Kap. 3 bietet eine systematische Rekonstruktion zur Geschichte des Bildbegriffs: 1. Platons Eikon-Theorie („nicht wirklich [hier ist eines der vielen fehlenden Kommata einzufügen], nicht seiend, ist es doch wirklich das, was wir ein Bild nennen“ – 47, 53, 125); 2. Imago-Theorie: von Plotin zu Augustinus. „Für uns ist ein Bild ein Gegenstand, dem zuweilen sogar auratische Eigenschaften zugesprochen werden; in jener Tradition bedeutet er dagegen die sinnlich[] gar nicht fassbare substantielle Einheit von Bild und Abgebildetem, die sich in realpräsentischer Gegenwärtigkeit das Absolute zugänglich werden lässt und Stätte seiner Offenbarung ist“ (57). Wobei mich bei A.s sonstiger Umsicht stört, wie umstandslos er von Ab- und Ebenbild, von Abgebildetem und Urbild schreibt – „angesichts“ der Unsichtbarkeit des Erscheinenden. 3. Bildtheorien des Bildes – Meister Eckhart und J. G. Fichte. (Hier ist außer von Urbild gar von Vorbild die Rede.) Der Weg zu Fichte ist der Weg von „Repräsentation“ zu „Präsentation“ (72). Gegenüber ideologischen Blut-und-Boden-Konstruktionen besteht A. auf den Unterschieden zwischen der theologischen Philosophie des mittelalterlichen Denkers und dem neuzeitlichen Autonomie-Denken nach Kant; beiden aber ist es um eine nicht abstrakte Einheit „in einer integralen Sachebene“ zu tun: Einheit als Relation, als Differenzbegriff. Bei Fichte geht es um die hervorbringende Einbildungskraft: „Das Bild ist nicht Abbildung [!], so wenig wie Vorstellung eine vorgängigen Außenwelt ist. Das Bild ist Hervorbringung des Abgebildeten [!?!]“ (80). Fichte trifft nun auf den Nihilismus-Vorwurf Jacobis, im zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen* kariert, und beantwortet ihn im dritten Buch unter dem von A. bedauerten Titel „Glaube“, mit dem Konzept eines – statt abbildenden (so leider auch bei Fichte selbst) – bildenden Bildes [klarer wäre, da Versichtbarung gemeint ist: Erscheinung!]. Und da hier das bewusste Subjekt das Bild nicht macht, sondern ist, muss auch das Selbstverhältnis eingetragen werden: Das Bild in der späten Wissenschaftslehre ist „Bild des Bildes des Bildes“ (87). Dabei setzt A. sich, gegen Verwey [und Lauth] von einer „vorkritischen christlichen“ (cartesianischen) Lektüre ab. Dem freilich muss man so wenig folgen wie seiner Fortsetzung vom „Bild des Bildes“ zum Bild des Bildes des Bildes (nicht, weil sie falsch wäre, sondern weil sekundär bzw. tertiär; sie beschreibt halt z. B. A.s Referat der WL – und das vorliegende Referat seines Referats).

Dem Rückblick folgt ein Rundblick: Bildlichkeit in der Diskussion, besonders unter zwei Kategorien: Zeichenbegriff und ästhetische Erfahrung, verunklart durch die reiche Metaphorik von ‚Bild‘ und belastet durch die Bilderfülle. Die Frage „Was ist ein Bild?“, ersetzt A. darum durch die nach seinem Funktionieren (98). Störend findet A. auch den ästhetischen Überschuss, der G. Böhm so wichtig ist; von ihm übernimmt er die ikonische/piktorale Differenz: Materiell Begrenztes weist über sich hinaus. Doch bei einer Fixierung auf die Kunst werden die banalen Bilder übersehen. Bei H. Belting rückt der Körper in den Mittelpunkt, samt Abweis der Zeichen-Perspektive; L. Wiesing hebt auf Differenzen im Wortgebrauch ab: für Bildobjekt und -träger, was jedoch ebenso für Bücher gilt. Spezifisch und nichttrivial ist eigentlich nur die eikonische Differenz: nicht das Abgebildete zu sein. Für die Zeichentheorie bezieht sich A. auf N. Goodman und O. Scholz. Nochmals Wiesing steht für die phänomenologische Auffassung. Fazit: Zwischen den beiden Kategorien kann man nicht entscheiden. Die Bildlichkeit, die wir an den Bildern erfahren, sehen wir als solche nicht. Es handelt sich um einen gedanklichen

Unterschied, der weder in der Objekt- noch in der Subjektwelt zu finden ist. Damit stehen wir beim Zielkapitel.

Vorweg zu Bild und Sprache: Kein spezielles Bild-Problem ist die Frage der Bedeutung, und Versuche zu einer Syntax von Bildern findet A. abenteuerlich. Es geht überhaupt nicht um Bilder, sondern um ihr Bildsein: Bildlichkeit, am Beispiel eines Kaiserbilds auf einer Münze. – Problem 1 ist hier die Ähnlichkeit. Ein unscharfer Begriff (der nach Angabe einer Hinsicht ruft), nur für nachahmende Kunst verwendbar und dort untauglich für die asymmetrische Abbild-Relation. Zudem zeigt das Passfoto nicht jemand mir Ähnlichen, sondern mich. In welchem Verhältnis (2.) von mir zum Bild? Hier hilft – in aller Untrennbarkeit – die Unterscheidung von Bildträger (*picture*) und Bildgehalt (*image*). Der Unterschied ist gedanklich (doch keineswegs bloß gedacht): kategorial, funktional; doch gilt er nicht bloß für Bilder, sondern für jegliches, das eine Funktion hat. Hinzu kommen muss (3.) die eikonische Differenz: die Differenz von Bild und Abgebildeten. Wie aber dies vor dem Hintergrund der urgieren Identität? A. präzisiert sie (4.) als eikonische Negation: „Das Bild ist gerade und genau das nicht, was es abbildet“ (123). Und dies gilt innerbildlich, nicht zu verwechseln mit dem äußeren Bezug des Bildes zum dargestellten Seienden an/in sich (das übrigens vor seiner Darstellung kein Dargestelltes ist); es geht nicht um Referenz. Darin liegt der Idealismus der Bilder – sowie ihr Eigenrecht und Eigenstand gegenüber der Realität: Sie erzeugen deren Ab(ge)bild(et)sein, statt dass sie bloß ihr Abklatsch wären. – Wodurch aber (5.) haben wir überhaupt mit Bildern zu tun? Durch die (An-)Erkenntnis ihrer Als-Struktur. Die eignet natürlich allem und kann an allem thematisiert werden. A. arbeitet das spezifisch bildhafte Als in drei Stufen heraus: a) Abbildfunktion: In der eikonischen Negation ist ein Bild nicht bloß nicht sein Gegenstand, sondern es zeigt auch dieses Nicht-Sein, nicht als Eigenschaft seiner, sondern dank Charakterisierung (die bei Mimesis und Simulation unterbleibt). b) Verweisfunktion: Bilder wie Zeichen verweisen. Da alles Zeichen werden kann, können alle Bilder Zeichen sein, aber nicht alle Zeichen sind Bilder. Hier zeigt sich eine Doppelrichtung im Als: Zeichen stehen für etwas (u. U. auch für sich selbst – aufgrund der abstrakten semiotischen Negation), Bilder sind Bilder von etwas (aufgrund der konkreten eikonischen Negation). c) Kontext: Zeichen bilden Strukturen, Systeme; die Bildimmanenz „schneidet das Bild prinzipiell ab von der konturierenden Wirklichkeit“ (136 – z. B. durch den Rahmen). Aber auch Bilder bedürfen des Kontextes; er ist sogar ausschlaggebend für die Erkenntnis des Bildes als solchen (was wiederum für alles gilt); vor allem stellen sie – gerade dank ihrer Grenzen – ihrerseits Kontexte her. Bei Bildern der Kunst wird das gefeiert; A. vertritt es für jedes Bild (nur so sind Kipp- und Vexierbilder möglich). – Schließlich (5.) ist, nach den Kap. zur Sinnlogik der Bilder, von der Erkenntnistheorie die Rede, die ihrem Ort zwischen Dingwelt und Erkenntniswelt entspricht. Wir kommen ins Spiel, nicht bloß als Subjekte, sondern als Wesen mit Einbildungskraft.

Resümee und Ausblick: „Das wichtigste Resultat der Theorie der Bildlichkeit besteht zunächst im Nachweis der Konzeptionalität des Bildes“ (148). Die Immanenz der eikonischen Negation schließt eine bloß gegenständliche Auffassung des Bildes aus. Viele Bereiche der Philosophie werden gestreift. Auf zwei Wegrichtungen einer Weiterentwicklung kommt A. zu sprechen: einmal die Ästhetik, auch wenn sich aus dem Bildbegriff allein keine Kunsttheorie entwickeln lässt. Sodann die Frage der Repräsentation. Zur Rede von Aktivität und Passivität in diesem Geschehen würde ich gerne auf das Medium verweisen, als nicht einmal dritte, sondern erste Aktionsart von Freiheit (nach R. Lauth). Und über die Interessen des Verf.s hinaus könnte der Ansatz auch theologisch fruchtbar gemacht werden – nicht bloß für fundamental-liturgische Überlegungen. J. SPLETT

ALLMAN, MARK J./WINRIGHT, TOBIAS L., *After The Smoke Clears. The Just War Tradition and Post War Justice*. Maryknoll: Orbis Books 2010. 220 S., ISBN 978-1-57075-859-1.

Seit einigen Jahren beschäftigen sich vermehrt verschiedene Forschungsrichtungen mit der Zeit nach dem formellen Ende der Feindseligkeiten. Sie haben dabei eine Reihe von Aufgaben, Regelungen und Maßnahmen untersucht, die zusammengenommen das *ius post bellum*, das Recht bzw. die Gerechtigkeit nach dem Krieg darstellen sollen. Das

vorliegende Buch ist nun eine der ersten Auseinandersetzungen in Monographieform. Der Anspruch der Autoren besteht dabei weniger darin, eine Übersicht über die bisherige Debatte zu liefern oder neue Gegenstände bzw. Prinzipien vorzustellen. Ihr Anspruch zielt vielmehr auf eine umfassende, systematisch integrierte und dezidiert christlich fundierte Konzeption des *ius post bellum*.

Aus dem christlichen Gebot der Nächstenliebe wird das für die Theorie des gerechten Krieges zentrale Friedenstelos abgeleitet, das als leitender Wert alle drei Teile der Theorie durchzieht, die nötigen Aufgaben identifiziert sowie die Rechtfertigung der normativen Prinzipien anleitet. Die Attraktion besteht darin, aus der sonst üblichen bloßen Ansammlung des Sinnvollen und Wünschbaren, des politisch Opportunen und Erreichbaren ein kohärentes Gebilde zu schaffen, das zudem in der Lage ist, Mittel und Wege der Realisierung aufzuzeigen. Doch entgegen der naheliegenden Vermutung, dass dieses Ziel nur durch theoretische Reduktion und Zurückhaltung zu erreichen ist, vertreten die Autoren einen normativen und inhaltlichen Maximalismus.

In den ersten beiden Kap. zeichnen die Autoren grob die Entwicklung der Theorie des gerechten Krieges sowie der Konzeption des *ius post bellum* nach. Da das Hauptinteresse der Autoren der christlichen Tradition gilt, werden die wichtigsten *ad bellum*- und *in bello*-Prinzipien größtenteils in der Interpretation theologischer Autoren präsentiert.

Systematisch sind dabei vor allem zwei Punkte von Bedeutung. Erstens argumentieren die Autoren dafür, die Theorie des gerechten Krieges nicht nur um das *ius post bellum*, sondern auch um ein *ius ante bellum*, das sich mit der Konfliktprävention befasst, zu erweitern. Dabei stellt sich jedoch die Frage, ob man wirklich für jede für sich sinnvolle Tätigkeit ein eigenes Regelwerk errichten muss; denn verwandte Überlegungen wurden traditionell in das *ad bellum*-Prinzip der *ultima ratio* eingebettet, das gelegentlich zu einem *prima ratio*-Prinzip der aktiven Friedenssuche zugespitzt worden ist. Der zweite Punkt betrifft die Auszeichnung des *ad bellum*-Prinzips der rechten Absicht als Leitprinzip, das als stete Ausrichtung auf einen gerechten und stabilen Frieden verstanden wird. Die rechte Absicht soll damit den gerechten Grund als Leitprinzip der Theorie des gerechten Krieges ersetzen, der für die Autoren zu restaurativem Minimalismus und Kurzsichtigkeit Anlass gibt. Ihr Friede muss deshalb möglichst dick konzeptualisiert werden. Sie betonen nicht die Gerechtigkeit, sondern die Dauerhaftigkeit des Friedens und verstehen die augustinische Formel der *tranquilitas ordinis* als diejenige Ordnung, in der alle Konfliktursachen beseitigt sind und solche sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen herrschen, die allen günstige Entwicklungschancen und ein sinnvolles Leben ermöglichen.

Mithilfe dieser Zielvorstellung untersuchen die Autoren vier Aufgabenbereiche des *ius post bellum*. Im ersten Aufgabenbereich bündeln die Verf. einige *post bellum*-Konsequenzen aus dem *ad bellum*-Prinzip des gerechten Grundes. Dessen Ausstrahlung gibt einen Teil der Nachkonfliktaufgaben vor, wie z. B. die Sicherung derjenigen Rechte, deren Verletzung zum Krieg Anlass gaben. Andererseits wird dadurch auch *post bellum* die willkürliche Einführung neuer oder unerlaubter Kriegsziele verhindert. Die Autoren gehen jedoch sehr rigoros vor, wenn sie sogar von einer Verpflichtung zur Zielerreichung ausgehen, die es „regardless of the cost“ (88) zu erfüllen gelte. Doch ein gerechtfertigter Krieg wird nicht schon dadurch ungerecht, dass die allgemeinen Kriegsziele nicht oder nicht völlig erreicht werden. Das Scheitern kann kontingente Gründe haben. Das Verfolgen des Maximums könnte sogar die Feindseligkeiten verlängern und dadurch unverhältnismäßig werden. Die Zielverfolgung ungeachtet der Kosten ist mit dem *post bellum*-Prinzip der Proportionalität nicht vereinbar.

Die Autoren erheben Einwände gegen die These der durchgängigen normativen Abhängigkeit der gesamten Theorie des gerechten Krieges vom Prinzip des gerechten Grundes. Sie erachten die Konsequenz, dass ein ungerechtfertigter Krieg nicht gerecht geführt und gerecht abgeschlossen werden kann, als zu puristisch, weltfremd und im Grunde genommen desaströs. Gegen die Weltfremdheit verweisen die Verf. darauf, dass die meisten Anwendungskontexte der Prinzipien nicht eindeutiger Natur sein werden. Und gegen den Purismus machen sie einen normativen Gradualismus stark. So wird die Kriegführung zwar eher als mehr oder weniger gerecht beurteilt, doch im *ius ad bellum*

gibt es nur den Unterschied von gerechtfertigten und ungerechtfertigten Entscheidungen. Ausschlaggebend ist jedoch, dass beide Argumente nicht belegen können, dass die normative Abhängigkeit vom gerechten Grund nicht bestehe. Um diese zu widerlegen, müsste man sich mit der Ausstrahlung des gerechten Grundes beschäftigen sowie die Kritik am Theorem der moralischen Gleichheit der Kombattanten zurückweisen, was die Autoren jedoch nirgends tun. Vielmehr unterstellen gerade sie selbst die Abhängigkeit, wenn sie zu Recht ausführen, dass *ad bellum*-Ungerechtigkeiten zu größeren *post bellum*-Verpflichtungen führen. Es ist zwar streng genommen nicht unmöglich, aber höchst unwahrscheinlich, dass ein ungerechter Sieger *post bellum* auf die Gewinne verzichtet, die ihn allererst zum ungerechtfertigten Angriff geführt haben.

Die Versöhnung der Kriegsgegner ist die zweite notwendige Bedingung für einen dauerhaften Frieden. Darunter verstehen die Verf. die Einstellungsänderungen von kriegsbedingtem Hass und Feindseligkeit zur Stufenfolge von gegenseitiger Toleranz, gütlicher Indifferenz, Respekt und letztlich Freundschaft. Versöhnung soll die Möglichkeit einer friedfertigen Beziehung der Kriegsgegner wiederherstellen. Dafür unterscheiden die Autoren anhand eines theologischen Vergebungsmodells sechs Bestandteile: basale vertrauensbildende Maßnahmen, Schuldanerkennung, Entschuldigung und Bedauern, Bestrafung, Vergebung sowie institutionelle Begnadigung.

Die Darstellung der Bestandteile folgt vornehmlich dem *transitional justice*-Ansatz, dem es zumeist um eine innergesellschaftliche Aussöhnung nach Bürgerkriegen oder autoritären Regimen geht. Da der Bezug zu Kriegshandlungen und zwischenstaatlichen Konflikten dabei nebensächlich ist, bleibt die Übertragbarkeit des Modells klärungsbedürftig. Das theologische Vergebungsmodell sieht zudem primär freiwillige einseitige Handlungen von Einzelpersonen vor. Aus der Perspektive der Theorie des gerechten Krieges ist jedoch entscheidend, dass zum einen eine Entschuldigung oder Vergebung als freiwillige gerade nicht von der Gerechtigkeit verlangt werden kann. Es ist nicht ungerecht, wenn ein Opfer die Vergebung verweigert. Zum anderen ist es ebenfalls nicht ungerecht, dass frühere Kriegsparteien zunächst nicht mehr als einen distanziert nicht gewaltsamen Umgang miteinander haben wollen. Weitergehende positive Einstellungen wie Freundschaft können von der Gerechtigkeit nicht verlangt werden. Und selbst wenn, so wäre es nicht möglich, sie direkt herbeizuführen, denn solche Einstellungen sind typischerweise eher Nebeneffekte anderer Entwicklungen. Nimmt man schließlich den Vorschlag der Autoren ernst, dass die Kriegsparteien *post bellum* zur Versöhnung verpflichtet sind und eine Nichterreicherung bestraft werden kann, dann ergäbe sich aus diesem Maximalismus eine äußerst lange Nachkonfliktphase, eine Abhängigkeit von einer nicht leitbaren Entwicklung sowie die große Wahrscheinlichkeit ungerechter *post bellum*-Perioden. Mit ihrer Bevorzugung des Wünschbaren vor dem Gerechten entfernern sich die Autoren von den Vorstellungen einer Theorie des gerechten Krieges.

Im dritten Aufgabenbereich der Bestrafung nehmen die Autoren bei den Fragen der Reparationen und der Verfolgung von Kriegsverbrechen merkwürdigerweise verschiedene Haltungen ein. Während Ersteres deutlich zukunftsorientiert betrachtet wird, bleibt Letzteres vergangenheitsorientiert. Bestrafung ist herkömmlicherweise der Bereich, in dem die Absicht der Theorie des gerechten Krieges, rechtliche Folgen an die *ad-bellum*-Gerechtigkeitsbestimmung anzuschließen, am deutlichsten ist. Ihrer Ansicht nach sollten Reparationen als Teil des Versöhnungsprozesses verstanden werden und eine strafende Dimension enthalten. Ihre primäre Zukunftsorientierung betrifft auch das Bestrafungsmoment, das vor allem als spezielle und generelle Abschreckung konzipiert wird. Eine zusätzliche Strafabgabe wird dagegen von den Autoren nicht diskutiert. Lediglich bei der Bestimmung der Reparationshöhe tritt das strafende Moment in den Vordergrund, da die Autoren diese nicht an den entstandenen Schäden, sondern an Art und Schwere des *ad bellum*-Verbrechens messen wollen. Bezüglich der Aufbringung der Reparationen vertreten die Autoren das Verantwortungsprinzip. Sie geben diesem jedoch eine weitere Bedeutung als üblich, insofern sie eine kollektive Verantwortlichkeit für möglich halten. Dadurch sind sie in der Lage, für eine Aufbringung über indirekte Steuern oder Handelserleichterungen zu argumentieren. Denn begrenzt man wie B. Orend die Leistungen auf die direkten Entscheidungsbeteiligten, so könnten

generell wohl nicht genügend Mittel aufgebracht werden. Unbeantwortet bleibt allerdings die Frage, wofür genau Kompensationen zu zahlen sind: für Kriegsschäden, Kriegskosten etc.

Bei der Ahndung von Kriegsverbrechen sind die Autoren erstaunlicherweise nicht bereit, diese durch politische Opportunitäten für die Sicherung eines dauerhaften Friedens zu qualifizieren. Der Vorrang der Gerechtigkeit vor der Stabilität erlaubt nur eine Aufschiebung, nicht eine Aussetzung der Bestrafung. Diese Wende in der Argumentation könnte allerdings nur durch die empirische Annahme rationalisiert werden, dass die Strafverfolgung für einen dauerhaften Frieden förderlicher ist als die Nichtverfolgung. Interessant ist schließlich, dass sich die Autoren um den autoreflexiven Aspekt des *ius post bellum* Gedanken machen. Ist bei der Bestrafung das *ius post bellum* reflexiv auf die *ad bellum*- und *in bello*-Regeln bezogen, so muss es auch eine Selbstbezüglichkeit bei der Bestrafung für Verstöße gegen *post bellum*-Regeln geben. Dies setzt natürlich eine Positivierung der Normen und die Existenz zuständiger Rechtsinstitutionen voraus.

Der vierte Arbeitsbereich ist der gesellschaftliche Wiederaufbau. Hierzu zählen die Autoren die Demilitarisierung, politische Reformen, die Gewährleistung innerer Sicherheit und Rechtsstaatlichkeit, ökonomischen Wiederaufbau, die soziale Wiedereingliederung und Betreuung von Soldaten bzw. Flüchtlingen sowie die Beseitigung von Kriegsmaterial. Sie behandeln die Polizeireform ebenso wie einen Regimewechsel, einen Marshallplan oder die Räumung von Landminen. Ihr Maximalismus zeigt sich zum einen beim gewaltigen Umfang der Zuständigkeiten des *ius post bellum*. Verantwortlich dafür ist, dass die restaurative Rückbezüglichkeit gegenüber der Ausrichtung an dem gewünschten Endzustand eines dauerhaften Friedens in den Hintergrund tritt. Hinzu kommt auch, dass der für die Theorie des gerechten Krieges zentrale Bezug zur militärischen Gewalt bzw. ihren Folgen teilweise aus den Augen verloren wird. Die umfangliche Zuständigkeit ist wohl auch das Resultat einer einseitigen Orientierung am Spezialefall der Okkupation bzw. des Irakkriegs. Der Maximalismus resultiert zum anderen auch daraus, dass sie Orendts Präsomption für politische *post bellum*-Reformen noch dadurch überbieten, dass sie inhaltlich eine Verpflichtung zur Herstellung von allen Bedingungen, die für das menschliche Wohlergehen und ein bedeutungsvolles Leben nötig sind, postulieren. Dieses Ziel ist sehr anspruchsvoll und, wenn überhaupt, nur sehr langfristig zu erreichen. Seine Rechtfertigung ist auch eher in humanitären Überlegungen als in Gerechtigkeitsforderungen zu suchen.

Die Verbindung zur Theorie des gerechten Krieges wird dann problematisch, wenn die Autoren die Wiederaufbauverpflichtung primär dem Sieger zuschreiben. Denn schon die Tradition hat sich geweigert, allein aus der Tatsache des Sieges rechtliche Konsequenzen zu ziehen. Auch betrifft das unterstellte Verantwortungsprinzip nicht ausschließlich die Siegerpartei. Und es ist nicht von vornherein klar, dass der unterlegene Staat die Hauptkriegslasten zu tragen hat. Die Theorie des gerechten Krieges weist dagegen der *ad bellum* ungerechten Partei die Hauptverantwortung zu, unabhängig davon, ob sie gesiegt oder verloren hat. Sie knüpft generell rechtliche Folgen an die Ungerechtigkeit eines Kriegs. Sie geht zum Teil auch davon aus, dass die ungerechte Partei viel weniger in der Lage ist, Kriegshandlungen als notwendig und verhältnismäßig zu rechtfertigen und somit vermehrt ungerechtfertigte Schäden herbeiführt. Die Autoren verstehen das Verantwortungsprinzip kausal als *pottery barn rule* und nicht moralisch. So sagen sie: „In destroying the infrastructure of a nation and crippling its economy through war, even if one has justified reasons for doing so, a nation automatically assumes responsibility for the economic recovery of the vanquished“ (163) [Hervorhebung von M. F.]. Doch mit dem hervorgehobenen Nebensatz verlassen sie die Theorie des gerechten Krieges, die herkömmlicherweise Schadenersatz nur für durch die *ad bellum*- und *in bello*-Regeln nicht gerechtfertigten Schäden vorsieht. Hat eine Partei ausreichende Gründe zur zwischenstaatlichen Gewaltanwendung, dann sind damit auch die Wirkungen dieser Gewaltanwendung berechtigt.

Leitet man die Verpflichtung zum Wiederaufbau direkt aus dem Leitprinzip der rechten Absicht ab, so spielt die Gerechtigkeit des Krieges keine Rolle mehr. Und da das Prinzip für alle Kriegsparteien gleichermaßen gilt, müsste auch die Pflicht gleichmäßig

verteilt sein, wodurch die Zuschreibung gerade ungeklärt bleibt. Ebenso könnten dadurch auch Dritte oder die internationale Gemeinschaft in die Pflicht genommen werden.

Das Buch ist am interessantesten, wenn sich die Autoren um Details kümmern, die sonst übersehen werden, und mit Hilfe des Prinzips der rechten Absicht versuchen, eine umfassende und kohärente Konzeption zu entwickeln. Leider schießt ihr Maximalismus weit über das Ziel hinaus.

M. FRANK

BERGER, PETER L., *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität* [Dialogue between Religious Traditions in an Age of Relativity <dt.>]. Übersetzungen von *Shivaun Heath* und *Evelyn Krimmer*. Herausgegeben von *Friedrich Schweitzer*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 124 S., ISBN 978-3-16-150792-2.

Wenn ein weltberühmter Professor, der sein 80. Lebensjahr überschritten hat, an den Ausgangspunkt seines akademischen Wirkens zurückkehrt, so legt dies durchaus eine Revision und ein Resümee seiner Position nahe. In dieser Hinsicht enttäuscht Peter L. Berger (= B.) nicht, der anlässlich der Verleihung des Dr.-Leopold-Lucas-Preises 2010, den die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen vergibt, in die Evangelische Akademie Bad Boll zurückkehrte. Hier ging er 1954 und 1956 die ersten wissenschaftliche Schritte als soeben promovierter Soziologe. Das vorliegende Bd.chen veröffentlicht die englische Preisrede mit einer parallelen, sehr gelungenen und lebendigen deutschen Übersetzung sowie die ausführliche Ansprache des damaligen Dekans Friedrich Schweitzer, ebenfalls zweisprachig. In ihr umreißt jener nicht nur den Charakter des Preises sowie das Leben und die Grundgedanken des Namensgebers, des 1941 durch Leo Baeck an die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums berufenen Rabbiners Leopold Lucas, sondern stellt in knappen Zügen auch den inneren Zusammenhang der verschiedenen Aspekte des Werkes von B. – Wissenssoziologie, Religionssoziologie und theologisch-philosophische Arbeiten – heraus: die Angewiesenheit des menschlichen Daseins auf Sinn, Sinngebung und Sinnerfahrung.

Bedenkt man, dass sich die Liste des seit 1974 vergebenen Preises wie ein durchaus interreligiöses Who's who eher liberaler Denker des 20. Jhdts. liest – von Michael Walzer über Annemarie Schimmel bis zu Karl Rahner oder von Richard von Weizsäcker über Shalom Ben-Chorin bis zum Dalai Lama – und dass das Ziel des Preises ist, Persönlichkeiten auszuzeichnen, die „zur Förderung der Beziehungen zwischen Menschen und Völkern wesentlich beigetragen und sich durch Veröffentlichungen um die Verbreitung des Toleranzgedankens verdient gemacht haben“ (97), so passt B. sicherlich gut in dieses Profil – formuliert er doch als Anliegen der gesamten Rede in schwer zu widersprechender Allgemeinheit, „die Toleranz zwischen religiösen Traditionen zu fördern“ (9). Dem Leser entfaltet sich dieses Anliegen in drei grundlegenden Schritten:

In rückblickender kritischer Distanz zu der von ihm allerdings schon früh skeptisch betrachteten Säkularisierungsthese charakterisiert B. das gegenwärtige Zeitalter als ein Zeitalter der Relativität (*relativity*) (11–31). Wenn Modernität eben nicht den Rückgang der Religion, sehr wohl aber die unausweichliche und von jedem hautnah erlebte Pluralisierung religiöser Bezüge mit sich bringt, bedeutet dies in individueller Hinsicht eine Relativierung religiöser Überzeugung im Sinne der Nichtselbstverständlichkeit religiöser Zugehörigkeit. Institutionell bedeutet dies die Verwandlung der Kirche(n) in freiwillige Verbände (*voluntary associations*). B. verbindet die Beschreibung mit einer positiven Wertung der Situation: Religiös zu sein bedeutet nun, eine Entscheidung zu treffen.

In einem zweiten Schritt beschreibt B. zwei mögliche Haltungen, auf die Situation der Relativität, die die Chance, aber auch die Last der Entscheidung mit sich bringt, zu reagieren: Relativismus und Fundamentalismus (31–45). Originellerweise skizziert er in Bezug auf den Relativismus eine theologische Position (John Hick) und erwähnt in Bezug auf den Fundamentalismus die Möglichkeit eines nicht religiösen, säkularistischen Fundamentalismus. Beide Haltungen, die dazu dienen, eine kohärente Sinnstruktur im Leben herzustellen, können noch einmal in Bezug auf die Reichweite differieren, je nachdem, ob sie die gesamte Gesellschaft oder nur eine Gruppe anzielen. Grundsätzlich aber – das ist die These B.s in diesem zweiten Schritt – sind sie sich ähnlicher, als man

vermutet, weil in beiden Haltungen der Ungewissheit und der Last entflohen wird, Entscheidungen zu treffen. Schweitzer spricht in seiner Rede von „Zwillingsbrüdern“ (115).

Der ausführliche dritte und letzte Schritt (45–83) benennt nun die dialogische Auseinandersetzung (*dialogic engagement*) als Mittelweg. B. bezeichnet hiermit – in Abgrenzung vom „missionarischem Dialog“ – eine wesentlich reflexive Haltung, die „mit dem Ziel Dialog [führt], das eigene Begreifen der Wahrheit zu erweitern“ (47). In dem wohl interessantesten Teil des Büchleins benennt B. sechs Bedingungen, in denen dieser Mittelweg greifbar wird und die tatsächlich als Kriteriologie der Bedingung der Möglichkeit für einen Dialog zwischen religiösen Traditionen zu überdenken sind: die Akzeptanz, dass sich die eigene Sichtweise verändern kann, die Unterscheidung zwischen Kernstücken der Glaubenstradition und „eher unwichtigen Zusätzen“, die „kognitive Kompromisse“ (59) erst ermöglicht, die Akzeptanz der Wahlfreiheit in religiösen Dingen, die Gültigkeit der Anwendung der historischen Wissenschaft auf die Tradition, die Haltung, den Anderen nicht als Feind zu betrachten und die grundlegende Möglichkeit, im Dialog Differenz artikulieren zu können. All diese Kriterien, die der Tradition des liberalen Protestantismus entstammen, von B. aber für universalisierbar gehalten werden, lösen schließlich die Haltung ein, die B. in dem jüngst erschienen „Lob des Zweifels“ ausführt: „die Ungewissheit zu akzeptieren, die die Relativierung mit sich bringt“ (51).

Schaut man nun kritisch auf das Büchlein, so wäre es zu einfach, dem anekdotenreichen Redestil B. intellektuelle Hemdsärmeligkeit vorzuwerfen, auch wenn man sich über die Simplizität mancher Aussagen wundern kann: So, wenn „die“ postmoderne Theorie dadurch charakterisiert wird, „dass sie der Suche nach Wahrheit müßig sei“ (35). So, wenn das Ringen der neutestamentlichen Wissenschaft um ein rechtes Wunderverständnis schlichtweg als Aushandlungsprozess gedeutet wird, „die meisten, wenn nicht alle Wundertaten Jesu aufzugeben, aber die Auferstehung [als] nicht verhandelbar“ beizubehalten (61). So schließlich, wenn den „Hindus und Buddhisten“ schnell attestiert wird, dass sie keine Probleme haben, die historische Methode auf ihre Offenbarungsschriften anzuwenden. Es bleibt dem Leser überlassen, dies als erfrischenden Blick von außen oder als rhetorische Pointen, die dann doch am Eigentlichen vorbeigehen, zu deuten.

Diskussionswürdiger ist aber der grundsätzliche Ansatz B.s, der alle religiösen Phänomene über die Frage der individuellen Gewissheit beziehungsweise über die Möglichkeit, individuelle Ungewissheit religiös zu akzeptieren, bearbeitet. Es wäre zu fragen, ob dieser Ansatz nicht auf der einen Seite die Wirkung der Relativität auf die traditionelle Religion verharmlost und auf der anderen Seite eine verdeckte, aber recht wenig harmlose Normativität mit sich bringt: So richtig die Betonung der individuellen Wahlfreiheit ist, so wenig kommt bei B. in den Blick, dass mit der Relativität das Individuum zum vorherrschenden, wenn nicht einzig legitimen Bezugsrahmen von Religion wird. Nun ist aber die Problematik des Traditionsverlustes und der Enttraditionalisierung mehr als ein Verlust kirchlicher Machtpositionen. Eventuell ist sie auch Entmöglicung von Religion überhaupt – außer, man fasst eben alle Formen individueller Sinnkonstruktion als Religion auf. Lebt nicht B.s „Dialog der Traditionen“ von Voraussetzungen, die die Relativität gerade in Frage stellt?

Andererseits hat B.s Perspektive ein hohes normatives Potenzial. So richtig seine Problematisierung der Grenzen der Toleranz in Bezug auf eine relativistische Haltung ist und so bedenkenswert die allerdings recht allgemeinen Kriterien sind, so sehr muss man sich fragen, welche Formen der Religion eigentlich von vornherein aus dem „Dialog“ ausgeschlossen werden. Mag man es diskutabel finden, fundamentalistische Positionen pauschal aus dem Diskurs auszuschließen, so greift die Vorbedingung, „Ungewissheit zu akzeptieren“, doch recht weit und ist präziser, als sie scheint – lebt sie doch aus einem letzten Gegensatz von Glauben und Wissen, den B. klar formuliert und zur Bedingung für alle Dialogteilnehmer macht: „Aber ich wage zu behaupten, dass [die Formel *sola fide*; T. Sp.] auch in einem epistemologischen Sinne verstanden werden kann – Glaube im Gegensatz zum Wissen. Ich brauche keinen Glauben, um mich dessen zu vergewissern, was ich *weiß* – daher nimmt mein religiöser Standpunkt, der sich auf Glaube und nicht auf Wissen gründet, *ipso facto* Ungewissheit und Zweifel in Kauf. Ich gehe fest davon aus, dass manche Theologen unter meinen Zuhörern nicht mit einer

Interpretation eines grundlegenden protestantischen Mantras übereinstimmen werden“ (54). Mit Letzterem hat B. tatsächlich unbestritten Recht – allerdings wohl nicht nur in Bezug auf zuhörende Theologen, sondern in Bezug auf alle Angehörigen religiöser Traditionen, im Christentum und noch schärfer im Islam, die bei dieser Identifikation von Gewissheit, Wissen und Wahrheit nicht mitgehen können. Sie werden bei diesem Dialog leider draußen bleiben müssen. Schade, werden diese denken und sich fragen, ob hier nicht religiöse Traditionen miteinander dialogisieren, die sich schon immer einig waren.

T. SPECKER S. J.

ROTH, MICHAEL, *Zum Glück*. Glaube und gelingendes Leben. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 272 S., ISBN 978-3-579-08124-3.

Gleich zu Beginn des Buches legt Roth (= R.) die seine Überlegungen zum Glück leitende These offen: „Glück [...] erleben wir, wenn wir nicht danach streben, die Dinge des Daseins auf einen Zweck beziehungsweise auf ein Ziel hin zu bestimmen, sondern wenn wir ergriffen sind von ihrer Anmutungsqualität und uns von ihnen bestimmen lassen“ (28). Der Autor möchte unter Glück „Wohlbefinden“ (27f.) verstanden wissen, ein Erleben, das anders als der zu unspezifische „günstige Zufall“ (26) einerseits und der normative Leitbegriff der „eudaimonia“ andererseits dadurch charakterisiert ist, dass der Erlebende „ganz bei der Sache“ ist – man könnte sagen: sich selbst vergisst und sich gänzlich von der ihm begegnenden Wirklichkeit affizieren lässt – und daher in seinem Streben und intentional gestaltenden Wirklichkeitsbezug unterbrochen wird (28).

Dieser Exposition entsprechend wird in den weiteren Ausführungen, die zugleich als Einspruch gegen handelsübliche Anleitungen zum Glücklichein gedacht sind, die Beschreibung des Phänomens (Was ist Glück?) mit dem Nachdenken über die Bedingungen seines Zustandekommens (Wann und warum erleben wir Glück bzw. bleibt uns das Glückserleben versagt?) verbunden: Die Kap. 2–4 bieten eine nähere Analyse von Glückserlebnissen, die auf das in der These angedeutete „episodische“ Glücksverständnis zielt, während die Kap. 5–7 die Bedingungen darlegen, unter denen sich dieses Glückserleben einstellt, was für R. bedeutet, einerseits in negativ-abgrenzender Hinsicht zu untersuchen, „was uns daran hindert, uns vom Dasein bestimmen zu lassen“ (62), und andererseits der weiterführenden Frage nachzugehen, „was uns befähigt, bei der Sache zu sein“ (169). Im Gegensatz zu „Glücksprogrammen“, die „das Glück strategisch abzusichern versuchen“ (159) und daher die Unterbrechung eines intentional-verzweckenden Verhältnisses zur Wirklichkeit und die Hingabe an die Dinge des Daseins verhindern, setzt das Erleben von Glück die unverfügbaren „Gaben“ von Vertrauen und Annahme voraus. Damit ist der Zusammenhang mit den das Buch beschließenden theologischen Überlegungen im achten Kap. hergestellt: Da das Erleben von Glück mit einem unverfügbaren Verhältnis zu sich selbst und zur Wirklichkeit verbunden ist und der Glaube ein solches existenziell bedeutsames Selbst- und Wirklichkeitsverhältnis konstituiert, gilt es zu fragen, „zu welchem Umgang mit den Dingen die Vertrauensbewegung des Glaubens befreit und inwiefern durch diese Befreiung die Erfahrung von Glück ermöglicht ist“ (198). Die Gedankenführung des Verf.s verfolgt also letztlich das Ziel, im Blick auf das Erleben von Glück Rechenschaft vom Glauben (an das je eigene Geschaffensein, das je eigene Sündersein und das je eigene Befreit- und Angenommensein durch Jesus Christus) abzulegen.

In der in sich geschlossenen Entfaltung seiner Position bearbeitet R. eine Vielzahl von Einzelproblemen, von denen im Folgenden drei näher beleuchtet werden, um einerseits sein großes Bemühen um lebensrelevante Darstellungsweise und interdisziplinäre Vermittlung, andererseits den uneingelösten Diskussionsbedarf bezüglich einiger systematischer Grundoptionen seiner Überlegungen zum Glück aufzuweisen. Alle drei entstammen dem umfangreichen Kap. 6, das die Kritik des Autors an vermeintlichen ‚Glücksprogrammen‘ entfaltet.

Zunächst wirft die hier vorgenommene Aristoteles- und Kantinterpretation Fragen auf: Der Schluss, dass das Streben nach „Selbstverwirklichung“, wie es Aristoteles zur Erreichung der *eudaimonia* empfehle (109–120), noch der Versuch einer moralischen Lebensführung im Sinne Kants (120–129) zur Erzeugung des von R. verteidigten

Glücks taugen, ist angesichts der Unterschiedlichkeit der gewählten Voraussetzungen und der damit zusammenhängenden ethischen Abstinenz der vorliegenden Glückskonzeption wenig überraschend. Unabhängig von dem damit gegebenen Mangel an gegenseitiger Vermittelbarkeit erscheint es aber m. E. fragwürdig, ob die aktualisierende Redeweise von „Selbstverwirklichung“ der aristotelischen Analyse von in Natur und Handeln des Menschen implizit enthaltenen Strukturen des Neigens und Strebens gerecht wird und die Einsicht Kants in die möglichen Konflikte zwischen moralischer Forderung und persönlicher Neigung durch die Unterstellung einer keineswegs notwendigerweise damit einhergehenden pathologischen Glücksfeindschaft verabschiedet werden sollte.

Im Hintergrund der Kritik an ‚Glücksprogrammen‘ steht auch eine Auseinandersetzung mit dem Freiheitsproblem oder – will man der Diktion des Verfassers folgen – mit der rechten Vorstellung von „Selbstbestimmung“. Nach R., der seine Position vor allem im Rückgriff auf R. Bittner, G. Roth und D. Thomä begründet, ist „die Vorstellung, ‚Herrschaft‘ über sein Handeln zu haben [...], eine falsche Vorstellung“ (145). Handeln gründe vielmehr im „So-Sein“ der jeweiligen Bedürfnis- und Neigungsdiskposition, einer spezifischen Ansprechbarkeit für das, was sich bietet, so dass die Abwägung verschiedener Handlungsoptionen nur insofern sinnvoll sei, als erwogen wird, welches Hingerissenwerden durch eine ‚Versuchung‘ dem jeweiligen So-Sein entspreche (142–144). So sehr der Verweis auf materiale und psychische Voraussetzungen von Handlungsentscheidungen belegbar und in alltäglichen Konflikten erfahrbar ist, vermisst man an dieser Stelle doch eine eingehendere Auseinandersetzung mit der gerade bei Aristoteles und Kant mitbedachten Gestalt- und Formbarkeit subjektiver Dispositionen und übergeordneter Handlungsregeln. Schwierigkeiten sehe ich aber vor allem in der doppelten Verwendung des Begriffes „Selbstbestimmung“: „Selbstbestimmung“ sei einerseits kein „Bestimmungsgrund des Handelns“, sondern „eine Beurteilungsperspektive hinsichtlich der Zurechnung von Handlungen“ (145), stellt also ein formales (angesichts der Abhängigkeit von im Handlungssubjekt begründeten Dispositionen näher zu charakterisierendes) Freiheitsvermögen dar. Wenn R. aber andererseits darauf abhebt, dass Selbstbestimmung in Bezug auf das Glück als „euphemistische Umbilanzierung“ für denjenigen fungieren könne, der sich die Hingabe an das Dasein um seiner Selbstbestimmung und Selbstkontrolle willen versage, scheint er unter „Selbstbestimmung“ auch einen materialen Handlungsgrund, nämlich das Gefühl oder die Idealvorstellung von „Selbstkontrolle“ oder „Selbstdisziplin“ (ebd.), zu verstehen.

Des Autors wichtigster Gesprächspartner aus dem Bereich der Psychologie ist der US-amerikanische Psychologe M. Csikszentmihalyi. Dieser beschreibt Glück – ganz im Einklang mit R.s Überlegungen – als „flow“-Erlebnis, weist in seinen Studien aber immerzu auf die Berechtigung und Notwendigkeit extrinsischer Motive für nicht wenige Handlungen hin und sieht in einem die unterschiedlichen Widerfahrnisse des Lebens integrierenden „Sinn“ die entscheidende Voraussetzung dafür, das gesamte Leben in eine einheitliche *flow*-Erfahrung zu verwandeln (147). Die Suche nach Sinn gilt R. hingegen als weiterer Versuch, sich dem unmittelbaren Erleben der Gegenwart dadurch zu entziehen, dass die „Dinge des Daseins“ einem „externen Zweck [...] dienstbar“ gemacht werden (157), und damit als weitere, selbstwidersprüchliche Form des Bemühens um strategische Absicherung von Glück. Dass der evangelische Theologe gerade hinsichtlich der Sinn-Kategorie den Schulterschluss mit Csikszentmihalyi verlässt, kann als symptomatisch für dessen Gesamtentwurf angesehen werden: Die vorliegenden Reflexionen zum Glück sind vorrangig theologisch motiviert und stehen in Abwehr einer durch menschliches Tun vollführten Sinnkonstitution unter der Leitperspektive einer letztlich allein von Gott ermöglichten und gewährten Möglichkeit positiver Selbst- und Wirklichkeitsdeutung. Fraglich erscheint mir aber, ob es gerade unter dieser theologischen Perspektive nicht naheliegend und wünschenswert wäre, die Rede vom ‚Sinn des Lebens‘ heranzuziehen, und zwar so, dass sie die spezifische, von Gott her eröffnete Selbst- und Weltdeutung zum Ausdruck bringt und zugleich den psychologisch ausweisbaren Formen von Sinnsuche gegenüber anschlussfähig bleibt. Vielleicht ergäbe sich aus der Einbeziehung der Sinnkategorie ein inhaltlich anspruchsvolleres Verständnis vom ‚Glück des Menschen‘, das es z. B. auch erlaubte, zerstörerische und lebens-

feindliche ‚Glückserlebnisse‘ (wie sie etwa die Sucht zu erzeugen vermag, die R. unter Mühen aus seiner Konzeption episodischen Glückserlebens auszuschließen versucht) einer Kritik zu unterziehen.

Akzeptiert man die von R. vorgenommene Analyse des Glücks und wendet sie auf das Erleben der Lektüre seines Buches an, so fällt die Glücksbilanz überwiegend positiv aus. Darstellung und Argumentation sind durchgängig mit vielen anschaulichen und lebensnahen Beispielen versehen. Der Autor legt nicht nur eine aufgrund der Materialfülle und interdisziplinären Ausrichtung hilfreiche Einführung in die Thematik vor, sondern bietet beispielsweise auch anregende Texte für den Religions- und Ethikunterricht der Oberstufe. Besonders hervorzuheben ist m. E. jedoch das systematisch-theologische Motiv hinter dem Buchprojekt: Theologie und Glaube sollen hier in reflektierter Weise mit einer positiven und an das Leben der Menschen anschlussfähigen Semantik verbunden werden, die letztlich aus der viel deutlicher in Theologie und Verkündigung zu akzentuierenden Einsicht erwächst, dass der Glaube eine für die persönliche Lebensgestaltung und die je eigene Selbst- und Weltdeutung attraktive, ja ‚beglückende‘ Möglichkeit darstellt. Kleinere Mängel sehe ich lediglich darin, dass vereinzelt unglückliche Schreibfehler (z. B.: „das, was geschehen macht, das [sic!] er es tut“ [53]) stehen geblieben sind, dass sich die für den Nichtpsychologen unbekannteren Abkürzungen „DSM-IV-TR“ und „ICD-10“ (174f.) erst nach Durchsicht des Literaturverzeichnisses auflösen lassen und dass die theologischen Teile des Buches hinsichtlich ökumenischer Sensibilität (wenn etwa auf S. 191 lediglich dazu auf die römisch-katholische Tradition und das „Erste Tridentinum“ [!] verwiesen wird, um das durchweg eigenständig und systematisch entwickelte Verständnis von „Glaube“ mithilfe des Schemas ‚Fiduzialglaube auf reformatorischer vs. Glaube als „Gehorsam gegenüber einer geöffneten Sachwahrheit“ auf römisch-katholischer Seite‘ profilieren zu können) zu wünschen übrig lassen.

Das Buch macht Mut und Lust, Planen und Handeln zu unterbrechen und episodisches Glück zuzulassen; es sagt jedoch wenig zur Orientierung bei den Fragen, die die Menschen in den kleinen und großen Entscheidungen ihres Lebens umtreiben und die sie in ihrem Tun und Unterlassen de facto beantworten: wie sie handeln können und sollen, damit ihr Leben glücken kann. Zum Thema „Glaube und gelingendes Leben“ wäre aus systematisch-theologischer Sicht also mehr zu sagen und zu schreiben, wozu das Buch durchaus einen beachtenswerten Anstoß darstellt.

J. REICH

2. Historische Theologie

AUGUSTINUS-LEXIKON; VOL. 3. Herausgegeben von *Cornelius Mayer*. Redaktion: *Andreas E. J. Grote*. Basel: Schwabe AG 2004–2010. LVIII/1294 S., ISBN 978-3-7965-2777-7.

Haben wir in früheren Rez. (ThPh 63 [1988], 267 f.; 64 [1989], 265 f.; 66 [1991], 249 f.; 70 [1985], 576 f.; 73 [1998], 583-585; 76 [2001], 280-282) das allzu langsame Voranschreiten des Unternehmens immer wieder bedauert, so räumen wir jetzt ein: Es lohnt sich, geduldig zu warten, denn es gelingt den Hgg., auf diese Weise die mit dem ersten Bd. erreichte Qualität zu halten, wenn nicht sogar noch zu steigern: Kaum ein Artikel ohne zumindest *ein* interessantes Detail. Wir beschränken uns bei den 277 Lemmata des vorliegenden Bds. auf eine sehr subjektive Auswahl bzw. auf uns in ihnen speziell interessierende Aspekte und halten uns, was die Reihenfolge angeht, an die von den Hgg. unterschiedenen vier Kategorien und beginnen mit den *Begriffen*. – Gleich das erste Lemma *figura* (*C. Mayer*) weist die spezifischen Qualitäten des Augustinus-Lexikons auf, zeigt große Quellennähe und gibt präzise Information über das Thema: voraugustinischer und allgemeiner Sprachgebrauch bei Augustinus (= A.), seine Bibelhermeneutik, deren heilsgeschichtlicher und theologischer Rahmen. Dazu gehört wesentlich der „dominierend christologische-soteriologische“ und „eschatologische Skopus“ dieser Exegese. „Die Figurallexegese A.s eröffnet und schärft den Blick für Gottes Heilshandeln in der Geschichte, das aber die Ewigkeit zum Ziel hat. Sie verankert die einzelnen

Heilsereignisse in Christus, in dem die ‚dispensatio temporalis‘ kulminiert. Die als *figura* interpretierten Fakten verweisen ... in bezug auf das Verstehen der vergangenen Heilstaten nicht nur gleichsam horizontal nach vorne, sondern zugleich auch vertikal auf jenes Reich am Ende ohne Ende (ciu. 22,30), in dem ‚Gott über alles in allem herrschen wird‘ (1 Cor 15,28). – Zu den zentralen Begriffen des augustinischen Denkens gehört das Gegensatzpaar *foris/intus* (N. Fischer). A. eignet es sich sowohl aus der philosophischen Tradition (Plato, Aristoteles, Plotin) an, „gebraucht es aber eigenständig und im Kontext neuer Fragestellungen. Zu den Anwendungsfeldern gehören sowohl theologische Fragen (Spuren des dreieinen Gottes im inneren und äußeren Menschen, „Grundmuster für Spiritualität und Exegese sowie für Ekklesiologie und Eschatologie usw.) als auch philosophische Probleme. „Den Weg von außen nach innen und schließlich zu Gott als dem Innersten hat A. in den conf. als die Erfahrung seines besonderen Weges zu Gott und zugleich als Weg aller Menschen dargestellt.“ – *Forma* (F.-B. Stammkötter/Chr. Müller) kommt bei A. etwa 2000-mal vor, und, so heißt es in der Zusammenfassung des Lemmas, „entsprechend groß ist seine Bedeutungsvielfalt, die sich jedoch im Rahmen der Überlieferung hält“. In der Seins- und Schöpfungslehre muss der Begriff vor „dem Hintergrund der griechischen Philosophie gesehen werden“, in der Schriftauslegung „benutzt A. den Begriff *forma* vor allem im christologischen und soteriologischen Kontext“ (*forma dei/forma servi*). Das Begriffspaar bezeichnet „die Größe und Gnadenhaftigkeit der Heilstat Christi“. Adam ist trotz seiner Sünde „Typus, *forma futuri*, des wahren, neuen und ersten sündenfreien Menschen Jesus Christus“. A. verwendet *forma* auch synonym mit *regula* im Sinne von Norm der Sittlichkeit gleichermaßen für Mann und Frau. – Das für A.s Ethik wichtige Begriffspaar *frui/uti* (H. Chadwick) gründet in der neuplatonischen Antithese zwischen ewig und zeitlich. Der erste Teil des Lemmas geht auf diesen philosophischen Hintergrund näher ein, der zweite entwickelt A.s Theorie der bloß zu gebrauchenden und der zu genießenden ‚Dinge‘. Der dritte Teil befasst sich speziell mit der *magna quaestio*, dem ‚Gebrauch‘ von Personen, wie er in doctr.chr. 1 diskutiert wird, und kommt dabei zu dem ermuternden Ergebnis: „A.s language is not tightly logical in this work, and the diversity of interpretations may reflect the fact that he was being exploratory and almost tentative“. – *Gratia* (V. H. Drecoll) wird zu Recht vergleichsweise viel Raum, nämlich fast 40 Seiten, eingeräumt. Da „das Denken A.s nicht als Abfolge verschiedener Stadien, die durch Brüche voneinander getrennt sind, zu beschreiben“ ist, „sondern als kontinuierliches Weiterdenken in Auseinandersetzung mit verschiedenen Denkansätzen“, besteht der zentrale Teil des Artikels in einer sehr detaillierten „Nachzeichnung von A.s Gnadenlehre in ihrer Entwicklungslinie“. Dem gehen voraus Ausführungen über den voraugustinischen Gebrauch von *gratia*, die derzeitige Forschungssituation und „sprachliche Beobachtungen zu *gratia* bei A.“. Es folgen zwei erheblich kürzere Abschnitte über die exegetischen und systematischen Schwerpunkte der augustinischen Gnadenlehre. Im ersten werden die entscheidenden Paulusstellen in Bezug auf seine Gnadenlehre entwickelt (Röm 7, Röm 5, Röm 9, 1 Kor 4,7, 2 Kor 3,6), im zweiten wird die gegebene Interpretation erläutert und von anderen Auffassungen abgegrenzt. Dazu gehört 1) die nähere Kennzeichnung des Interpretationsansatzes, nämlich „dass Augustins Gnadenlehre durch seinen Gottesbegriff geprägt wird“. (Dieser „hat auch den Vorteil, einen theologischen Angelpunkt zu benennen, von dem aus sich die Entwicklung der Gnadenlehre von den Cassiciacum-Schriften bis Simpl. 1,2 einerseits, die verschiedenen Ausrichtungen in den späteren Werken andererseits erklären lassen“), 2) der Hinweis auf die christologische Ausrichtung von A.s Gnadenlehre, die mit der Entdeckung der Bedeutung Christi in seiner Bekehrung in Verbindung steht, 3) die Erklärung, dass die Konzeption einer „gnadenhaften Erlösung als Stadienabfolge“ A. davor bewahrt, „einfach holzschnittartig zwischen Christen und Nichtchristen zu unterscheiden“, 4) die Versicherung, dass die Alternative „individualistische oder ekklesiologisch-sakramentale Gnadenlehre“ am augustinischen Denken vorbeigeht, 5) und 6) die Zurückweisung der Thesen, dass die augustinische Gnadenlehre auf seiner Erbsündenlehre beruhe und dass A.s Gnadenlehre „eine bloße Fortschreibung seiner frühen Erkenntnislehre“ darstelle. Zum Autor des für ein A.-Lexikon kapitalen Lemmas *gratia* sei noch angemerkt, dass er zum vorliegenden Bd. noch weitere 16 Lemmata beige-steuert und sich damit den Lö-

wenanteil an Artikeln gesichert hat. – *Gratias agere* (M. Klöckener) ist ein gutes Beispiel dafür, wie so mancher Artikel dieses Lexikons auch unmittelbar für die Pastoral verwendbar ist. Behandelt werden die Stichworte Dank für die Schöpfung, die Erlösung, das Handeln Gottes in der Geschichte, im Leben des Menschen, Dankbarkeit als christliche Grundhaltung, vor allem Danksagungen in der Eucharistiefeier, jeweils, versteht sich, mit Hinweis auf die entsprechenden Quellentexte. – Der informative Artikel *haeresis/haeretici* (G. Wurst) (Wortbedeutung, philosophische versus christliche haeresis, starrsinniges Verhalten im Irrtum, Häresie und Kirche, Häresie und Schisma, providentieller Nutzen, kirchliche Reaktion und staatliche Zwangsmaßnahmen) schließt mit dem Hinweis auf A.s Polemik im Zusammenhang dieses Begriffs: „So hat A. nicht zuletzt auch mit seinem Beitrag zur ‚ars maledicendi‘ die Stellung nachfolgender Jahrhunderte gegenüber theologisch Andersdenkenden mitgeprägt.“ – Die in der Literatur schon häufig traktierte *humiliatio/humilitas* (C. Mayer) wird, was A. selbst angeht, relativ knapp und präzise in folgenden Schritten abgehandelt: 1. a. Sprachgebrauch, 2. h. als ontologisch-anthropologische Kategorie und als spezifisch christliche Tugend, 3. Verlust der h. durch die *superbia* und die Dialektik zwischen *superbia* und h., 4. der *Christus humilis*, 5. die h. des Christen im Licht der Gnade, 6. die h. im Dienste des ‚Aufstiegs‘. Der Artikel schließt mit einem Zitat. A.s Antwort auf die Frage nach dem Weg, der zum Ziel des Lebens führt: *ea est autem prima humilitas, secunda humilitas, tertia humilitas et quotiens interrogares, hoc dicerem* (ep. 117). – Das Lemma *imago* (I. Bocher) behandelt u. a. auch das Bild Gottes im Menschen, genauer in der *anima*. Zu diesen Spekulationen A.s vor allem in trin. heißt es treffend: „Le but d’Augustin n’est pas une théorie systématique des analogies trinitaires, mais de ‚faire expérimenter à l’âme, par un retour sur elle-même, le fait qu’elle est l’image de la Trinité‘: la dynamique de l’exercitatio animi importe donc plus que le détail des analogies“. – Unter *interpretatio* (J. J. O’Donnell) verbirgt sich eine perfekte Abhandlung über die Quellen von und den Einfluss auf A.s Schriftauslegung, ihre Prinzipien, ihre Arten und Anwendungsfelder, schließlich ihre Praxis. Sie kommt zu dem Ergebnis: „The overall effect of his i. of scripture is to concentrate on the experience of Christianity in this world and time, decisively informed and shaped by the historical experience recorded in scripture. Neither historical past nor prophetic future retains a strong hold on his interest.“ Das vom selben Autor stammende Stichwort *interpretatio nominis* ergänzt den vorausgehenden Artikel um einen wichtigen Aspekt: A.s Umgang mit der etymologischen Auslegung von Namen.

Nach sorgfältiger Analyse zum voraugustinischen und frühaugustinischen Sprachgebrauch des in der abendländischen Theologie seit der Reformation stark umkämpften Begriffs der *iustificatio* (A. Schindler) heißt es zum ‚Wesen‘ dieses Begriffs: „Dass der Glaube beim Empfang der geschenkten Gerechtigkeit die entscheidende Rolle spielt, sagt A. mit Paulus unendlich oft. Dass A. aber an eine Imputation denkt, wie man sie aus Luthers Rechtfertigungslehre kennt und wie es auch Röm 4,5 nahelegen könnte, ist so gut wie ausgeschlossen. Der Mensch bleibt für A. nicht in sich ein Sünder, der zugleich durch ‚Zurechnung‘ gerecht wird, sondern er wird durch die i. gerecht, bleibt aber vor allem wegen der Vergänglichkeit und Wandelbarkeit seiner Natur, die sich besonders in der ‚concupiscentia‘ zeigt, ein Sünder, bis der Tod alle Sündhaftigkeit tilgt“. – *Liberum arbitrium* (Chr. Müller) thematisiert die viel diskutierte Frage, ob A.s Gnadenlehre nicht nur verbal, sondern auch systematisch überzeugend die menschliche Willensfreiheit verteidigt. Der Abschnitt „Stationen des l.ar. bei A.“ zeigt die lange Entwicklung in dieser Frage. Am Anfang steht die uneingeschränkte Affirmation der Freiheit als Voraussetzung jeglicher „Tugend und Glückseligkeit“, am Ende, im Kontext der Polemik gegen Julian, die Zementierung der „Ohnmacht des menschlichen Wahlvermögens“. Der „Versuch einer Synthese“ lautet: „A. entwirft somit eine bipolare Spannungseinheit von endlicher Freiheit und göttlicher Macht und Gnade, die er letztlich nicht zugunsten des einen und zu Lasten des anderen Pols aufheben möchte, doch begünstigt diese Spannungseinheit Paradoxien und situationsbedingte oder polemische Einseitigkeiten in seinen Aussagen. Gerade im Kontext der Prädestinationslehre droht Augustins Betonung der Omnipotenz Gottes, seine Anthropologie endlicher Freiheit und seine Soteriologie der ‚Befreiung in Christus‘ auszuhöhlen.“ – Die Frage *unde malum* beschäftigt A. wie

ein roter Faden in allen Phasen seines Denkens. Das Lemma *malum* (H. Häring) zeichnet die jeweils sich abwechselnden ‚Lösungen‘ (m. als *privatio boni*, als Ordnungsprinzip, als Sünde, als universale Sünde Adams, m. in der Geschichte) detailreich und präzise nach und kommt zu dem wohl von einem Großteil der neueren Forschung mitgetragenen Schluss: „In jeder seiner Denkphasen tritt A. als Zertrümmerer des Dualismus an, aber jedesmal erreicht er keine Aufhebung, sondern eine Verschiebung der Frage: von einem ontischen zu einem existentiellen, einem soteriologischen, schließlich zu einem geschichtlichen Modell. Dass A. nie dualistisch denken will, ist unbestreitbar; zugleich aber hinterlässt seine geniale Hermeneutik eine Lehre und eine Wirkungsgeschichte voller Widersprüche.“

Wir kommen zu den von den Begriffen nicht immer leicht zu unterscheidenden *Realia*.

Filia – filius (Th. Fuhrer/V. H. Drecol) unterscheidet einen fünffachen Gebrauch: in Bezug auf ein genealogisches Verhältnis, in Bezug auf Christus, in Bezug auf Gläubige als adoptierte ‚filii dei‘, in Bezug auf spirituelle Sohn-/Tochterchaft, in Metaphern und Gleichnissen. Zu Recht liegt der Schwerpunkt des Lemmas im christologischen Gebrauch, in dem es um das Verhältnis von Christus zum Vater geht, wo der Sohnestitel „das Verhältnis zum Vater einerseits als Abhängigkeit, andererseits als Gleichheit [bezeichnet]“. – *Finis* (Chr. Müller) wird außer im ontologischen und ethischen Sinne von A. vor allem im Zusammenhang seiner Eschatologie verwendet (*finis saeculi*). Hier wendet er „die Ungewissheit über das Wann und Wie des Weltendes ... in den Appell zu Wachsamkeit und Entschiedenheit im Glauben“. Trotz der Warnung vor vorschneller Deutung gewisser Fakten als Zeichen des kommenden Weltendes hält er dank der biblischen Prophezeiungen „einige bedeutsame Aussagen über die Eschata für möglich“. „Es gehört zu den zukunftsweisendsten Prinzipien der a. Lehre von den ‚letzten Dingen‘, dass sie letztlich Christus und Gott selbst als Inbegriff des eschatologischen *finis* begreifen: Gott wird einmal ‚alles in allem‘ (vgl. 1 Cor 15,28) und damit selbst das Endziel sein ...“ – *Frater* (R. Dodaro) geht erst am Schluss kurz auf ‚brüderliche Liebe‘ ein und besteht im Wesentlichen in der Aufzählung der Personen, die A. als Brüder bezeichnet oder so anredet. – Natürlich bekommt man in einem Artikel wie *Gallia* (V. H. Drecol) ganz nebenbei auch interessante Informationen über A. selbst, z. B. dass er nie in Gallien gewesen ist, dass er nur wenige Briefe dorthin geschrieben hat und dass dort die conf. schon sehr früh bekannt gewesen sind. – Zu Recht davon ausgehend, dass die conf. „nahezu sämtliche Themen der a. Anthropologie“ behandeln, schließt das Lemma *homo* (C. Mayer) (u. a. mit den Abschnitten: Der Antagonismus in der Anthropologie des jungen A., Erschaffung und Ausstattung des h., der h. in der Perspektive von Sünde und Gnade, das Prinzip der Innerlichkeit in der Anthropologie A.s, gesellschaftliche Aspekte des h.) sehr glücklich mit einer Interpretation der conf., die die Biographie des A. als konkrete Anthropologie versteht: 1. Der anthropologisch-theologische Skopus der Confessiones; 2. Die unter dem Stigma der Sünde gezeichnete Kindheit und Jugend; 3. Das Drama der Bekehrung; 4. Der h. novus; 5. Der h. in der Spannung von Zeit und Ewigkeit; 6. Der Himmel als Ziel der Pilgerschaft. – Der für A.s Lebensweg entscheidenden Beschäftigung mit Ciceros *Hortensius*, die sich hauptsächlich in drei Phasen vollzieht (386/7 Dialoge von Cassiciacum; 397-401 conf.; ab 413 trin., c.Jul.) ist der nach thematischen Gesichtspunkten aufgebaute Artikel *Hortensius* (K. Schlapbach) gewidmet: 1. Lektüreerlebnis; 2. Äußere und körperliche Güter; 3. Wahrheitssuche; 4. Eschatologie usw. Das Lemma wird durch eine sehr instructive Vorstellung des Cicerowerkes eingeleitet. – Vor einer Reihe von Jahren wurde A. von dem französischen Historiker Le Goff als „le vrai père du purgatoire“ bezeichnet, das Lemma *ignis purgatorius* (A. Wlosok) zeigt dagegen mit sehr guten Argumenten, dass der Bischof von Hippo „der offenbar verbreiteten Annahme eines derartigen Reinigungsfeuers mit großer Zurückhaltung gegenüber[stand]“. – Aus dem sehr informativen und eine komplexe Materie behandelnden Artikel *Imperium Romanum* (J. H. Szidat) – dieses ist immerhin „der politische Raum, in dem A. lebt und in dessen Welt er denkt“ – halten wir die kapitale Aussage fest: „A. löst die Bindung der ‚ecclesia‘ an das Schicksal des Reiches, wie sie sich etwa bei Ambrosius, Hieronymus und Orosius findet. Das I. R. hat für A. keine providentielle Bedeutung für den Bestand der Kirche.“ – *Italia* (C. Sotinel) behandelt Italien

zur Zeit A.s, seinen fünfjährigen Aufenthalt dort, seine späteren bleibenden Beziehungen zu dem Land, schließlich seine Vorstellung von Italien: „Conceptuellement, l'Italie d'A. est l'Italie virgilienne ou varronienne, une Italie, qui s'identifie à Rome comme cœur de l'Empire et du monde, dont il se sert comme référence historique ou mythologique.“ – Was Reisen zur Zeit A.s konkret bedeuteten, mit welchen Mitteln sie unternommen wurden, was im näheren und weiteren Sinne dazugehörte, was das Reisen speziell für Christen besagte, welche Reisen ganz konkret A. vor und nach seinem Episkopat unternahm, welche Anlässe es dazu gab und welche Zwecke damit verbunden waren, welchen Umfang und welche Reichweite sie hatten, wie A. das Reisen grundsätzlich bewertete, zeigt mit aller nur wünschenswerten Genauigkeit und Anschaulichkeit der Artikel *itineraria* (K. Vössing). A. betone „die Unerheblichkeit jeder Fortbewegung für die Ferne oder Nähe zu Gott“. Bei ihm überwiege „die Konnotation der Fremdheit und damit der Gefährdung, der Anstrengung, der Bedürftigkeit und der Sehnsucht nach der Heimat“. – Das informative Lemma *Iudaei* (J. van Oort) stellt zum Schluss die Frage: War A. ein Antisemit, und antwortet: „Although A. is quite dissimilar to the marked prejudice against the Jewish people of contemporary Church Fathers like Chrysostom, Cyril of Alexandria, the Ambrosiaster or his mentor Ambrose, he nevertheless betrays indications of a certain dislike.“ – Nach dem Lemma *lectio* (M. Margoni-Kögler) stellen die augustinischen Predigt-Corpora „die wichtigste Quelle für die Kenntnis der (Schrift-)Lesungen im 4./5. Jh. in eucharistischen und nicht eucharistischen Liturgiefeiern Nordafrikas“ dar. Die Vorstellung der konkreten Ergebnisse (Anzahl, Abfolge und Arten der liturgischen Lesungen bei A., Zuweisungen der Schriftlesungen zu spezifischen Gottesdiensten, A.s Auswahl der gottesdienstlichen Schriftlesungen) schließt mit einem sehr übersichtlichen „Lesungsrepertoire für die Herrenfeste“. – „A. hat sich der Sprache mit hoher Reflexion bedient und scharfsinnig über sie geurteilt.“ Der Artikel *lingua* (W. Hübner) behandelt die verschiedenen Aspekte des Phänomens (Praxis, Reflexion, in der Bibel usw.), hinzu kommen dann noch eigene Lemmata über die griechische (B. Neuschäfer), hebräische (J. Dochhorn), lateinische (W. Hübner) und punische Sprache (K. Jongeling) bei A. Was die lateinische Sprache angeht, so werden behandelt: A.s eigener Stil, seine Umgangssprache und die Stilunterschiede der einzelnen Werke, A. als Sprach- und Stilkritiker. Das Lemma über die punische Sprache stellt die bei A. vorzufindenden punischen Wörter zusammen und schreibt A. eine gewisse Kenntnis des Punischen zu, die aber wohl nicht bis zum fließenden Sprechen reichte. – Was die allgemeine rhetorische Tradition mit dem Lehnwort *Tropen* bezeichnet, hat A. wohl „in eigener Leistung“ *Locutionum modi* genannt und muss deswegen auch unter diesem Lemma im vorliegenden Lexikon gesucht werden. Das Lemma (*Chr. Tornau*) behandelt A.s Theorie nach doctr.chr. und die davon abweichende exegetische Praxis (Synekdoche, Metonymie, Katachrese und Hyperbel). – Das umfassende Lemma *Manichaei* (V. H. Drecol) behandelt in einem ersten Teil den Manichäismus unter Absehung von A.; die folgenden Abschnitte gehen praktisch auf alle Fragen des Manichäismus ein, die sich in Bezug auf A. stellen lassen: A. als Manichäer, Motive seiner Hinwendung zum Manichäismus, A. als überzeugter Manichäer, Loslösung vom Manichäismus, A.s Auseinandersetzung mit dem Manichäismus in ihren verschiedenen Formen (Konversionsbemühungen, Ontologie, Exegese, Disputationen, antimanichäische Werke), Manichäismusvorwürfe gegen A., Einfluss des Manichäismus auf A.s Denken. In diesem letzten Abschnitt wird, weit entfernt von den groben Manichäismusvorwürfen eines Teils der älteren Forschung, nach „Grundstrukturen“ gefragt, „in denen A.s Denken bestimmte Linien seines früheren Denkens fortzusetzen scheint. Dabei ist einerseits zu berücksichtigen, dass solche Linien immer mit anderen Einflüssen konvergieren, andererseits, dass A. an wesentlichen Punkten Veränderungen vornimmt und sich mit seiner eigenen Vergangenheit kritisch auseinandersetzt.“ Diese bleibenden Grundstrukturen samt ihren Veränderungen werden konkret für den Bereich der Gottes-, der Sündenlehre, der Christusfrömmigkeit, der Schriftbezogenheit seiner Theologie usw. aufgezeigt.

Unter den 29 Lemmata der dritten Kategorie, den *Werken*, fällt das Urteil in dem im Übrigen sehr aufschlussreichen Artikel *De gestis Pelagii* (A. Kessler) schließlich auch kritisch aus: „Von einer – wohlwollend formuliert – gewissen Doppelbödigkeit des Pe-

lagius ist ... auszugehen. Nicht von der Hand zu weisen ist jedoch auch, dass A. in gest. Pel. den Bogen der Interpretation des Öfteren überspannt bzw. sich in Spitzfindigkeiten verliert. Trotz aller gegenteiligen Rhetorik in gest. Pel. akzeptiert A. das Urteil von Diaspolis letztlich nicht; somit sind auch seine Worte nicht ganz frei von derjenigen Zweideutigkeit, die er selbst dem Pelagius vorwirft. – Das noch vor A.s Taufe entstandene *De immortalitate animae* (V. H. Drecoll), fällt „durch das vollständige Fehlen christlicher Terminologie“ auf. „Die Schrift könnte auch von einem Nichtschrsten stammen und ist darin unter den Werken A.s singular.“ Man sieht in ihm eine vorbereitende Skizze zu sol. – Das *Indiculum* (F. Dolbeau), eine Liste (oder sind es zwei?) von Werken A.s, gehört neben den *retr.* zu den Texten, die als ‚äußeres‘ Kriterium bei der Frage nach der augustinischen Autorschaft herangezogen werden. Das betreffende Lemma behandelt sehr detailliert den derzeitigen Stand der Frage nach seinem Autor, seinem Entstehungsort und seiner Abfassung. – Das Lemma *Ad inquisitiones Ianuarii* (J. Rexer), das „wichtigste liturgische Dokument A.s“ und zugleich das „erste liturgiewissenschaftlichen Handbuch“, beendet die sorgfältige Analyse des Textes mit einer grundsätzlichen Aussage zum Liturgieverständnis A.s: „Die ‚sacramenta‘ der Liturgie deutet A. in inq. Ian. aufgrund derselben hermeneutischen Grundsätze wie die biblischen Zeichen. Er erklärt die zeitlichen, das christliche Osterfest umkreisenden Symbole als ‚sacramenta‘ entsprechend den ‚sacramenta‘ der Heiligen Schrift. Dieser Begriff ist dabei besonders von der Zeichenhaftigkeit und der Verweisfunktion auf das Heil der Gläubigen bestimmt.“ – Den „inhaltlichen Schwerpunkten“ im Lemma *In Iohannis evangelium tractatus* (H. Müller), als da sind: die Auslegung des Prologs, die Auseinandersetzung mit Häresien, die Vermittlung trinitarischer Lehren, geht folgende überraschende Einladung in die Forschung voraus: „Io.eu.tr. ist unter den umfangreicheren Schriften A.s die am wenigsten erschlossene; eine umfassende theologische Analyse steht noch aus. Die folgenden Ansätze sind als erste Ansätze zu betrachten.“ Voraus gehen eine akribische Darstellung der Zusammensetzung des Werkes und der Entstehungsgeschichte seiner einzelnen Teile und Ausführungen über seine Form (Genera und Stil, die liturgischen Voraussetzungen, die exegetischen Prinzipien und die homiletischen Charakteristika).

Was schließlich die 45 *Personen*-Lemmata angeht, so sei zumindest auf zwei hingewiesen. Der sich mit dem schwierigen, streckenweise gespannten Verhältnis zwischen A. und dem Betlehemer Mönch befassende Artikel *Hieronymus* (A. Fürst) erreicht seinen spannenden Höhepunkt beim Vergleich ihres beidseitigen „theologischen Profils“. Ihr gemeinsamer Antipelagianismus sei eine „schiefe Allianz“, heißt es. Hieronymus habe mit seinen Vorstellungen „faktisch den Pelagianern in die Hände“ gearbeitet. „Dogmatische Implikationen, auf die A. Hieronymus aufmerksam machen wollte, lagen freilich außerhalb von dessen Horizont.“ „Nicht nur in den inhaltlichen Aussagen, sondern auch in der Dynamik und Tiefe der Denkbemühung blieb Hieronymus die Gnaden- und Erbsündenlehre A.s fremd.“ Ausführlich werden im Folgenden die Peripetien des die Forschung seit langem interessierenden Briefwechsels dargestellt. – Der Artikel *Hilarius* (H. Chr. Brennecke) benennt die einzelnen Rekurre A.s auf den berühmten gallischen Kirchenvater, bilanziert aber insgesamt: „Im Gesamtwerk A.s spielt der etwa ein halbes Jh. ältere Bischof von Poitiers trotz seiner Bedeutung als Schriftausleger und Vermittler der griechischen trinitarischen Diskussion eine eher geringe Rolle.“

Zahlreiche Artikel behandeln Sachverhalte, die man nie unter dem betreffenden Lemma suchen würde; deswegen wird für die Benutzung des fertigen Lexikons ein sehr detailliertes Sachverzeichnis von größter Wichtigkeit sein. Auch eine kleine Kritik sei angemerkt: Die unter staatlicher Leitung stehende Begegnung zwischen Donatisten und Katholiken im Jahre 411 wird S. 77 kaum zutreffend als ‚Synode‘ statt als ‚Religionsgespräch‘ bezeichnet. S. 897, 1. Abs., 7. Z. v. u. ist das ‚I‘ wohl ein Druckfehler. Weisen wir zum Schluss noch auf einige Lemmata hin, die vom Herausgeber und Gründer des Lexikons selbst behandelt werden. Es sind die in die Tradition eingegangenen Formulierungen A.s *filius istarum lacrimarum, inquietum est cor nostrum, intellectum valde ama, interior interior meo*. Hier ist auch die Gelegenheit, Cornelius Mayer zu seinem Jahrhundertwerk zu beglückwünschen und ihm dafür zu danken. Wie er selbst

im Vorwort feststellt, ist mit dem vorliegenden Bd. „über die Hälfte der vorgesehenen Lemmata publiziert“. Die noch ausstehende andere Hälfte wollen wir geduldig erwarten.
H.-J. SIEBEN S. J.

HEYDER, REGINA, *Auctoritas scripturae*. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „Expositio in Hexaemeron“ (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge; Band 74). Münster: Aschendorff 2010. 712 S., ISBN 978-3-402-10283-1.

Peter Abaelard zählt zweifellos zu den bedeutendsten, wenngleich nicht unumstrittenen Theologen und Philosophen des 12. Jhdts. und hatte Anteil an der Entwicklung der Scholastik. Ein Teil seiner Schriften verdankt sich dem Kontakt mit dem Konvent weiblicher Religiösen um die Äbtissin Heloise, Abaelards ehemalige Geliebte und Schülerin. Mit dem „Paraklet“ genannten Kloster bei Nogent-sur-Seine gab er der Gemeinschaft die materielle und mit einer Regel die von Heloise erbetene erste normative Grundlage, obgleich letztere nicht umgesetzt wurde (vgl. F. Felten, Verbandsbildung bei Frauenklöstern. Le Paraclet, Prémy, Fontevraud mit einem Ausblick auf Cluny, Sempringham und Tart, in: Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit, hrsg. von H. Keller und F. Neiske, München 1997, 277–341, hier 301). Unter den in diesem Zusammenhang entstandenen Schriften („Parakletschriften“) ist der Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise bzw. dem Konvent hervorzuheben, da dieser Austausch über die geistliche Betreuung der Klostergemeinschaft durch Abaelard sehr gut Auskunft gibt. Erklärtes Ziel Regina Heyders (= H.s) in ihrer hier zu rezensierenden Dissertation ist „eine theologiegeschichtliche Lektüre von Abaelards *Expositio in Hexaemeron* im Kontext des Abaelardschen Œuvres und zeitgenössischer Diskussionen“ (25). Die *Expositio* ist Teil der „Parakletschriften“ und gehört, mit dem Fokus auf der *Ad-litteram*-Auslegung von Gen 1–2, zu den exegetischen Schriften Abaelards. Der bislang marginalen Rezeption der *Expositio* möchte H. mit ihrer Arbeit abhelfen.

Die Autorin nähert sich dem Thema über ein erstes Kap. zu „Liturgie, ‚Lectio divina‘ und ‚Studium Scripturarum‘ im Paraklet“ (30–195), wobei sie sich im Wesentlichen auf die Schriften von Abaelard und Heloise stützt. Entstanden sind diese Schriften im Zusammenhang mit dem Leben im genannten Nonnenkonvent. H. beginnt ihre Ausführungen mit einem mit „Forschungsperspektiven“ überschriebenen Abschnitt. In der Echtheitsdebatte um den Briefwechsel zwischen Heloise und Abaelard positioniert sich die Autorin positiv, was sie insbesondere mit Aussagen aus den *Problemata Heloissae* und einer neuen Vermutung hinsichtlich der Intention des Briefwechsels, nämlich der Stärkung der Position Heloises im Konvent, begründet. Mit der von H. vorgeschlagenen Deutung von Brief 8, in dem Abaelard eine Regel für das Leben der Nonnen im Paraklet entwirft, als Ideal monastischen Lebens, korrespondiert auch die oben erwähnte Feststellung Franz Feltens, dass die Regel nie umgesetzt wurde. Die Liturgie im Paraklet, die vor diesem Hintergrund zum Teil ebenfalls nur als formuliertes Ideal interpretiert werden darf, zeichnete sich durch einen exklusiven Vorrang der Heiligen Schrift aus. Mit Recht spricht H. von einem „liturgischen Biblizismus“, der die Texte der Kirchenväter wie auch die Kommentare zur Bibel aus der Kirche als dem „liturgischen Zentrum des Klosters“ verbannt (56f.). Mit dem Blick auf die liturgischen Texte selbst, den schon mehrfach erwähnten Briefwechsel sowie durch die Einbeziehung der Untersuchungen Chrysogonus Waddells zur Liturgie im Paraklet kann H. fundiert die Herausstellung der *Auctoritas scripturae* in der Liturgie gegenüber den Vätertexten nachweisen. Sie geht jedoch zu weit, wenn sie die Rolle Abaelards gegenüber derjenigen von Heloise deutlich abwertet: Während sie in der Einleitung zur *Expositio in Hexaemeron* die Selbststilisierung Abaelards als bloßer Erbringer einer Auftragsarbeit als zumindest partiellen Topos entlarvt (45), scheint H. seine sehr ähnliche Positionierung in der Hinführung zum ersten Teil des *Hymnarius Paraclitensis* (= HP) nicht zu hinterfragen – die Regelungen im HP scheinen allein die Ansicht Heloises auszudrücken (60–63). Den Höhepunkt erreicht diese Interpretation, wenn H. in der Deutung von Teil 1 des (von Abaelard angefertigten) HP schreibt: „Wie für Abaelard in der Theologie, so hat für sie [= Heloise; B. G.] der Schrifttext in der Liturgie einen be-

sonderen, nicht in Frage zu stellenden Status“ (62), wohingegen die Autorin zuvor explizit einen „liturgischen Biblizismus Abaelards“ (56) und die von ihm postulierte Exklusivität der biblischen Texte in der Kirche als liturgischem Zentrum des Klosters konstatiert (57). Im weiteren Verlauf untersucht H. die Bedeutung der *lectio divina* und des Schriftstudiums im Klosterleben, wie es Abaelard in seiner Regel für den Paraklet entwirft. Dabei stellt sie die Bibel als Norm monastischen Lebens und damit die immense Bedeutung des Lesens der Schrift im Kloster dar. Zum Ideal wird dabei eindeutig das verstehende Lesen (84). Dass das Verständnis von Abaelard auch beim Beten und Psalmieren angemahnt wird, macht H. mehrfach deutlich. Zum Schlüsselbegriff des Umgangs mit der Schrift im Kloster wird damit *intelligentia* (111–113). Wie diese erreicht wird – dazu äußert sich Abaelard in der Regel nicht, wie H. zu Recht kritisch hervorhebt. Intensiver, als der Titel der Arbeit es vielleicht vermuten lässt, befasst sich die Autorin mit dem Verhältnis von Abaelard und Heloise zueinander. Dafür untersucht sie den Briefwechsel zwischen ihnen und erkennt darin eine zunehmende Profilierung Heloises – auch durch Abaelard selbst. Im Vergleich zwischen Marcella einerseits, Paula und Eustochium andererseits – alle drei Frauen gehörten zum Umfeld von Hieronymus, den Abaelard in seinen Briefen stark, wenn auch selektiv, rezipierte –, sieht sich Heloise eher in der Rolle der Marcella, die sich selbst mit der Schrift auseinandersetzte und mit ihrem Lehrer Hieronymus kritisch diskutierte. Damit wird das Studium der Bibel an der Stelle der benediktinischen Handarbeit im Leben der Nonnen des Paraklet begründet. Die Kenntnis der biblischen Sprachen wird dabei zur Voraussetzung und die wahrscheinlich sprachkundige Heloise zum Vorbild und zur Lehrerin ihrer Nonnen (158f.).

Dem ersten schließt sich ein Kap. (196–247) an, das sich laut seiner Überschrift mit der „Schrift hermeneutik Abaelards nach den ‚Theologien‘“ befasst. Allerdings werden nicht nur die *Theologia ‚Summi Boni‘*, die *Theologia ‚Christiana‘* und die *Theologia ‚Scholarium‘* des Magisters in den Blick genommen, sondern gleichberechtigt auch der Prolog seiner Abhandlung *Sic et Non*, in der er sich mit Widersprüchen zwischen dem Wortlaut der Bibel und den Texten der Väter auseinandersetzt. Die Möglichkeit zur Exegese gründet in Abaelards Verständnis, dass das inspiriert verfasste Wort nur einen Teil der vom Heiligen Geist vorausgesehenen Bedeutungsmöglichkeiten abbildet. Notwendigerweise muss auch der Exeget an der Inspiration teilhaben, wenn er andere Bedeutungsmöglichkeiten als die im Buchstaben manifestierten erschließen will (199f.). Im Unterschied zur für Abaelard feststehenden Wahrheit der kanonischen Texte der Bibel ist in den Schriften der Kirchenväter die Möglichkeit unwahrer Aussagen gegeben. Mit Augustinus begründet Abaelard die Zulässigkeit der Kritik an diesen Texten – und damit eine Hierarchie der Autoritäten, in der die „fragile Autorität der Väter“ der *Auctoritas scripturae* klar nachgeordnet ist (243–247). Mittel zum Zweck – der Exegese wie auch notwendigerweise zur Kritik an den Kirchenvätern – stellen die *Artes liberales* und mit ihr die Vernunft (*ratio*) dar (244f.).

Im dritten Kap. (248–351) kontextualisiert H. die *Expositio* zwischen Werken der Hexaemeron-Literalexegese anderer Autoren, mit dem Schwerpunkt auf Abaelards Zeitgenossen Hugo von Sankt Viktor und der Chartreser Naturphilosophie vornehmlich Wilhelm von Conches. Dabei stellt sie als Unterschied zwischen Hugos *Notulae in Genesim* und Abaelards *Expositio* unter anderem das in der erstgenannten Schrift häufige Ausweichen des Verf.s auf allegorische und tropologische Deutungen schwieriger Bibelstellen anstelle der konsequenteren *ad litteram*-Exegese des *Peripateticus palatinus* heraus, welcher das Eingeständnis der Unzulänglichkeit des eigenen Verstandes befürwortet, falls „absurde oder unmögliche Aussagen sowie Widersprüche innerhalb von Bibeltexten“ eine Exegese *ad litteram* erschweren (304). Für Hugos *Notulae in Genesim* scheinen naturphilosophische Diskussionen der Zeit keine Rolle gespielt zu haben. Anders bei Abaelard – H. vermutet, dass er sich in der *Expositio* mehrfach mit Wilhelm von Conches *Philosophia* auseinandersetzt, einem Werk, in dem der Chartreser Lehrer scheinbare Widersprüche zwischen naturphilosophischen Erkenntnissen und dem Text der Schrift durch den Schritt von der Litteral- zur allegorischen Exegese aufzulösen versucht (329) oder bislang unverständliche Textstellen neu deutet (351). Tatsächlich kann H. im Rahmen des nun folgenden vierten Kap.s (352–653), das sich ausführlich

dem Text der *Expositio in Hexaemeron* widmet, einige Berührungspunkte mit der *Philosophia* und damit eine Auseinandersetzung Abaelards mit naturphilosophischen Positionen nachweisen. Zuvor befasst sich die Autorin jedoch mit den bekannten Manuskripten des Werks, seiner Einordnung in das Œuvre Abaelards und mit seiner Datierung, bei der sie sich für die Mitte der 30er-Jahre des 12. Jhdts. entscheidet. Dies begründet sie unter anderem mit Abaelards Angabe, die *Expositio* auf Wunsch von Heloise verfasst zu haben – eine Angabe, die sie ernst nimmt und sich damit für eine Abfassung des Werks nach der von organisatorischen Notwendigkeiten bestimmten Gründungsphase des Paraklet ausspricht (368).

Die eigentliche Untersuchung der abaelardschen Exegese von Gen 1–2 nimmt knapp die Hälfte der vorliegenden Dissertation ein. Die Rezeption von theologischen Autoritäten und zeitgenössisch-naturphilosophischen Lehren behält H. dabei ebenso im Blick wie die Verhältnisbestimmung der *Expositio* zu anderen Werken Abaelards. Zu den Besonderheiten seiner Auslegung des Sechstageswerkes (und des zweiten, nichtpriesterlichen Schöpfungsberichtes) zählt z. B. seine wenigstens partielle Kenntnis des hebräischen Genesistextes (*Bereshit*), was Abaelard zur Kritik am Hieronymus-Text und dann zu einer Auslegung zu nutzen versteht, die naturphilosophischen Standpunkten entgegenkommt (444f.). Sich mit diesen Ansichten harmonisierend auseinanderzusetzen, ist ein wichtiges Anliegen Abaelards. Statt sie zu widerlegen oder einfach als absurd von der Hand zu weisen, versucht er sie in Einklang mit dem biblischen Text zu bringen und vermeintliche Widersprüche aufzulösen. Dies funktioniert freilich nicht immer, ohne dafür von der exegetischen Tradition abzuweichen (480–82). Gelingt die Erklärung einer Genesis-Textpassage mithilfe der Vernunft allerdings nicht, bleibt die *Auctoritas scripturae* das letzte, aber per se unumstößliche Argument: So könne laut Abaelard „trotz aller nur unzureichenden Erklärungsversuche“ die Existenz der „Wasser über dem Firmament“ nicht bestritten werden, weil sie biblisch bezeugt sind (451f., 481). Es muss betont werden, dass Abaelard trotz der nach ihm legitimen Kritik an den Kirchenvätern keineswegs darauf verzichtet, sie zur Stützung seiner eigenen Auslegung heranzuziehen. Unter den Vätern sind Hieronymus und Augustinus seine Hauptquellen; darüber hinaus werden vor allem Beda Venerabilis, Isidor von Sevilla, Hrabanus Maurus, Remigius von Auxerre und Hugo von Sankt Viktor von H. im Text der *Expositio* ausgemacht. Auffallend ist, dass Abaelard gegenüber seinen anderen Werken auf eine namentliche Nennung der Autoritäten oft verzichtet. H. sieht darin den Versuch, den Bibeltext der Sache nach zu diskutieren, ohne auf Widersprüche unter den Kirchenvätern hinzuweisen (481f.). In der Summe lassen sich drei grundlegende Aussagen in der *Expositio in Hexaemeron* ausmachen: Abaelard versteht Gen 1–2 als erste Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes, die geschaffene Welt als bestmögliche aller Welten und den Menschen als Zentrum und Ziel von Schöpfung und Gottesoffenbarung, was wiederum Gottesliebe und Gehorsam seitens des Menschen motiviert bzw. motivieren soll (374, 439, 466, 485, 658–661).

Intelligentia beim Bibelstudium, die Anwendung der sieben *Artes liberales* mittels der *ratio* bei der Auslegung der Schrift sowie bei der legitimen Kritik der Kirchenväter, unbedingter Vorrang der *Auctoritas scripturae* innerhalb einer Hierarchie der Autoritäten – diese drei Maximen lassen sich für die Schriftauslegung und das Theologieverständnis Peter Abaelards in H.s Doktorarbeit ausmachen. Es gelingt ihr, Abaelards Auslegung von Gen 1–2 zu erschließen und sie zu seinen anderen theologischen Schriften in Beziehung zu setzen. Sie wird damit ihrem Anspruch gerecht, „eine theologiegeschichtliche Lektüre von Abaelards *Expositio in Hexaemeron* im Kontext des Abaelardschen Œuvres und zeitgenössischer Diskussionen“ (25) zu leisten.

Dennoch sind einige Monita anzubringen. Hierzu zählt zuallererst die zuweilen leichtfertige oder gar falsche Verwendung von Begriffen. Wenn H. „die drei evangelischen Räte“ mit „Enthaltsamkeit, Armut und Schweigen“ (83) gleichsetzt, irrt sie nicht nur in der Verwendung eines *terminus technicus* (vgl. Piatius Montensis: *Praelectiones iuris regularis*. Bd. 1. 3., auct. et emend. ed., Tournai [1906], 25), sondern sie ignoriert auch die Formulierung Abaelards, der diese Aufzählung im ersten Teil seiner Regel für den Paraklet zwar als *summa religionis monasticae*, nicht aber als *consilia evangelica* bezeichnet (Abaelard's Rule for Religious Women, ed. by T. P. McLaughlin, in: MS 18

[1956], 243). Ferner provoziert H. Missverständnisse, wenn sie die von ihr vermuteten Rezipienten der *Expositio*, also vornehmlich den Konvent des Paraklet, als „christliche Leserinnen und Leser“ (482) bzw. als „Gläubige“ (534) bezeichnet, und ihnen jeweils unmittelbar danach die zeitgenössischen Anhänger oder Vertreter naturphilosophischer Positionen gegenüberzustellen scheint, womit Letzteren der Glaube und damit das Christsein abgesprochen wäre – eine für nichtjüdische und nichtmuslimische Einwohner West- und Mitteleuropas des 12. Jhdts. unhaltbare These. Darüber hinaus sind Wiederholungen ganzer Textpassagen (648 + 661: „Charakteristisch ... infralapsarisch bedient“; 649 + 661: „so habe Adam ... benennen“) oder – wenigstens scheinbare – Widersprüche zu beklagen. Ein solcher scheint z. B. zu bestehen, wenn H. einerseits in Kap. 2 von der Möglichkeit des Ausweichens auf andere Schriftsinne durch Abaelard spricht, falls der Buchstabe inspirierter Texte (also auch der Bibel) missverständlich ist (199), andererseits in Kap. 3 Abaelard bescheinigt, dass er im Gegensatz zu Hugo von Sankt Viktor „kein [...] Ausweichen auf eine höhere Interpretationsstufe kennt“, sofern „absurde oder unmögliche Aussagen sowie Widersprüche innerhalb von Bibeltexten“ auftreten (304). Hinzu kommen kleinere stilistische Schwächen, etwa die auffallend häufige Verwendung des „ich“ durch die Autorin außerhalb von Vorwort und Einleitung (z. B. 49, 232, 356f., 399f., 653). Infrage zu stellen ist schließlich auch die Kapiteleinteilung – das Buch besteht aus vier inhaltlichen und einem Ergebniskap., wobei Kap. 4 knapp fünf Seiten des Inhaltsverzeichnisses einnimmt.

Es bleibt jedoch festzuhalten, dass H.s Dissertation die Forschung zu einer der schillerndsten Gestalten des 12. Jhdts. bereichert und damit einen wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte der Zeit liefert, der gerade durch die umfassende Einbeziehung von Abaelards Zeitgenossen Hugo von Sankt Viktor und Wilhelm von Conches an Bedeutung gewinnt. Trotz der angeführten Monita ist das Buch daher dem Fachpublikum zu empfehlen.

B. GEBERT

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 des Anselm v. Canterbury selbstständige Studien anregen möchte. Dazu wird im ersten Kap. ein kurzer Überblick über das Leben Anselms sowie seine charakteristische Methode („sola ratiōe“, „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 vorwegentwirft) 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 ratiōe‘ 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 Lehnswesens 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 verhalfen, das bisher geltende germanische Lehnrecht allmählich verfiel und damit auch – greifbar etwa bei Thomas v. Aquin – die anselmische Begründung für die „Gnade der Satisfaktion“ 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

LEHNER, ULRICH L., *Enlightened Monks. The German Benedictines 1740–1803*. Oxford: Oxford University Press 2011. 266 S., ISBN 978-0-19-959512-9.

Es ist bekannt, dass die Benediktiner im deutschen Sprachbereich die einzige Ordensfamilie waren, in der sich in der zweiten Hälfte des 18. Jhdts. relativ viele Vertreter der „katholischen Aufklärung“ befanden, während die Mendikanten und Jesuiten (bzw. ab 1773 Ex-Jesuiten) sich mit sehr wenigen Ausnahmen (wozu unter Letzteren Benedikt Stattler zählt) auf der Gegenseite befanden. Meist sind diese „aufgeklärten Benediktiner“ im generellen Zusammenhang der Themen der kirchlichen Aufklärung oder aber im Rahmen der Geschichte der einzelnen Abteien erforscht worden. Der Autor unternimmt es als Erster, eine Gesamtgeschichte des Themas „Benediktiner und Aufklärung“ im deutschsprachigen Bereich zu schreiben. Er stützt sich dabei außer auf die sonst oft schwer zugängliche Spezialliteratur auf archivalische Akten vor allem aus den Klosterbeständen des Bayrischen Hauptstaatsarchivs, aber auch aus mehreren Diözesanarchiven. Gliederung und Vorgehen sind im Wesentlichen thematisch und dann biographisch. Die einzelnen Kap. befassen sich mit den verschiedenen „Herausforderungen“ und stellen dann die wichtigsten Personen mit ihrem Werdegang, ihren Stellungnahmen und Konflikten vor.

Das erste Kap. über die „Herausforderung der Historiographie“ (11–26) stellt bereits einen wichtigen und zeitlich den ersten Hintergrund für aufgeklärtes Benediktinertum vor. Es ist die Beschäftigung mit der Geschichte, die von der französischen Maurinerkongregation ausging, deren Ideen um 1700 durch Ulrich Staudigl zu den deutschen Benediktinern gelangten, bei denen dann in der Folge St. Blasien und St. Emmeram (Regensburg) zu Zentren historischer (auch profanhistorischer) Forschung wurden. – Schon stärker ins Zentrum aufgeklärter Lebenskultur führt dann die „Herausforderung eines neuen Lebensstils“ (27–53). Am Anfang des Kap.s findet sich die wichtige Feststellung, dass es noch keinen dramatischen Rückgang der Berufungen vor dem Ende der 90er-Jahre des 18. Jhdts. gibt. Sozial kommt die Mehrheit der Mönche aus dem bürgerlichen Mittelstand. Jedoch gibt es eine Krise der herkömmlichen Ordensdisziplin, die in diesem und den folgenden Kap. immer wieder zur Sprache kommt. Einmal entstanden durch die wissenschaftliche Beschäftigung Probleme mit dem bisherigen geregelten Tageslauf, vor allem dem Chorgebet. Entscheidender war jedoch der Einbruch moderner Kommunikationsformen. So entstand eine „kommunikative Kaffeekultur“ in den Klöstern. Vieles an Reformideen oder auch tatsächlich realisierten Reformen weist frappante Parallelen zu den Umbrüchen in den Orden nach dem 2. Vatikanum auf. Besonders Melk entwickelte sich zu einem Kloster sehr „liberaler“ Kommunikationsformen (37, ferner 99–102): An die Stelle der langen Tische im Refektor traten dort seit 1786 kleine runde Tische, und Unterhaltung (statt Stillschweigen und Tischlesung) bei Tisch. Dies bedeutete eine dramatische Veränderung des Gesichts des benediktinischen Mönchtums. „Sprudelnde Geselligkeit, vorher ein Laster, wurde zur Tugend“ (101). – Damit zusammen hängt die „Herausforderung einer neuen Freiheit“ (54–79) und vor allem die Problematisierung des Gehorsams. In diesem Zusammenhang („Zugrundegerichtete [rundown] Klöster“, 60–65) wird freilich auch eine Reihe von Konflikten zwischen Äbten und ihren Konventen dargestellt, bei denen man sich fragen kann, wie weit sie mit der Aufklärung zu tun haben und nicht in den Rahmen der Fortdauer traditioneller

(vortridentinischer) „Missstände“ gehören. In diesem Kap. wird aber auch das wichtige Thema des Verhältnisses der Benediktiner zur Französischen Revolution behandelt (66–79). – Die „Herausforderung neuer Kommunikationsweisen“ (80–102) schließt dann eng an das bisher Gesagte an, behandelt die Bedeutung der Akademien und Zeitschriften, bringt aber auch einen Überblick über die Reformideen für den eigenen Orden (94–97) und schließlich eine Darstellung des bereits erwähnten Sonderfalles Melk. – Speziell als dunkler Punkt und inhumane Einrichtung galten bei Außenstehenden und aufgeklärten Mönchen die Klosterkarzer, die zum Teil unter Unterlaufung staatlicher Reformbestimmungen bis zum Ende fortbestanden (102–120). – Das Kap. „Runaway monks“ (121–154) stellt schließlich drei Mönche vor, die nach Konflikten den Orden verließen (und von denen zwei protestantisch wurden).

Mit den kirchenpolitischen, philosophischen und theologischen Positionen „aufgeklärter“ Benediktiner befassen sich die letzten drei Kap. Dazu gehört die „Herausforderung der neuen Rechtstheorien“ (155–174). Vom Naturrecht aus wurde die Kirche nicht mehr als „Staat im Staate“ anerkannt, vielmehr wurde dem Staat eine umfassende Zuständigkeit für das irdische Gemeinwohl zugewiesen. Auf die Benediktiner wirkten diese Theorien seit der Mitte des 18. Jhdts. durch die Universität Salzburg. In diesem Zusammenhang kommt auch Stephan Rautenstrauch, der Schöpfer der österreichischen Studienreform, als „Hofkanonist“ (158–162) zur Geltung (von dem übrigens durch Versehen eine Erwähnung im Register fehlt). – Bei der „Herausforderung der neuen Philosophien“ (175–203) bildet ebenfalls die Benediktiner-Universität Salzburg das Zentrum. Generell zeichneten sich die Benediktiner durch Offenheit für neue Philosophien (Leibniz, Wolff, Locke, zuletzt auch Kant) sowie für Experimentalphysik aus. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die (durchaus kritische) „Kant-Rezeption“ durch den Benediktiner Peutingner (201–203). – Für die „Herausforderung einer neuen Theologie“ (204–225) kommt eine gewisse Vorläufer-Funktion dem Abt Martin Gerbert von St. Blasien zu, vor allem im Sinne einer Reform der theologischen Studien als Rückgriff auf die Quellen „Schrift“ und „authentische Tradition“. Generelle Merkmale sind Ablehnung der „lebensfremden“ Scholastik, Rückkehr zu den Quellen, schließlich der anthropozentrische Ansatz, im Zusammenhang damit aber auch die Tendenz zur Reduzierung auf „Moral“. Interessant ist u. a. Beda Mayr als „Ökumeniker“. Wurden auch seine Vorschläge zur Wiedervereinigung mit den Protestanten, die er zuerst 1778 in „Der erste Schritt zur künftigen Vereinigung ...“ auf den Tisch brachte, nicht nur damals auf den Index gesetzt, sondern auch von anderen, durchaus „ökumenisch“ eingestellten Theologen als utopisch und realitätsfremd kritisiert, so dürfte doch manche seiner Ideen nach wie vor bedenkenswert sein. Dazu gehört seine interessante Theorie der Begrenzung der kirchlichen Unfehlbarkeit auf wenige notwendige Heilswahrheiten bzw. die Idee einer „Hierarchie der Wahrheiten“, bei der es Aussagen geben kann (z. B. über das Purgatorium), für die sich die Kirche nur negativ insofern verbürgt, als sie festzuhalten das Heil nicht gefährdet, vielmehr eher fördert (218–220). Eine ausführliche Darstellung erfährt dann zum Schluss die Verteidigung der Toleranz durch Benedikt Werkmeister (221–225).

Wie kommt es, dass gerade viele Benediktiner – beileibe nicht alle (es gab auch scharfe Gegner der Aufklärung unter ihnen: 6–10), aber doch erheblich mehr als andere Ordensleute – Wegbereiter der Aufklärung wurden? Der Autor gibt einige Antworten (4f.): die dezentrale Struktur, welche Initiativen ermöglichte; andererseits die vielfache kommunikative Vernetzung durch Briefverkehr und Leihsystem von Büchern; die reiche Ausstattung vor allem der Bibliotheken. Zu nennen wären hier sicher auch folgende Momente: das Fehlen einer Rom- und Papst-Zentrierung, wie diese sowohl bei den Bettelorden wie bei den Jesuiten von ihrer eigenen Gründung her gegeben war; die Tatsache, dass hier eine Fixierung durch die theologischen Auseinandersetzungen und Grabenkämpfe der frühen Neuzeit fehlte; schließlich vor allem die Orientierung auf die Kirchengeschichte, der ja gerade in der katholischen Aufklärung eine „emanzipatorische“ Bedeutung zukam.

Es ist das Verdienst dieser Darstellung, nicht nur die (wenigstens Kirchenhistorikern) bekannten Namen wie Rautenstrauch, Gerbert von St. Blasien oder Werkmeister zu nennen, sondern auch viele andere dem Vergessen zu entreißen und gebührend zu wür-

digen. Die zunächst thematische, dann biographische Darstellung dürfte dem Gegenstand angemessen sein. Fragen kann man sich allenfalls, ob nicht auch ein Kapitel mit einem diachronen zeitlichen Durchblick angebracht gewesen wäre. Sicher gibt es in der Geschichte der kirchlichen Aufklärung von 1740 bis 1803 Periodisierungen und Einschnitte, für die etwa die Jahre um 1773 (Aufhebung der SJ), 1780 (Beginn der josephinischen Reformen), 1786 (Emser Kongress) und nicht zuletzt 1789–91 (Französische Revolution) zu nennen wären.

Wie zu Recht am Schluss (227f.) hervorgehoben wird, ging mit der Säkularisation von 1803 eine kirchliche Kultur zu Ende, zu der gerade die Offenheit gegenüber der Moderne gehörte. Einseitig nur die Säkularisation als auf lange Sicht „segensreich“ für die Kirche zu preisen, wie dies im 19. Jhdt. auf ultramontaner Seite und heute wieder in einem anderen aktuellen Kontext geschieht, wird der Ambivalenz des historischen Vorgangs nicht gerecht und entspringt m.E. im Grunde einem gewandelten kirchlich-spirituellen Fortschrittsdenken, in dem der Hl. Geist die Kirche schrittweise zu immer größerer Freiheit führt. Anzuerkennen, dass jeder Gewinn mit Verlust erkauft ist (und umgekehrt), dürfte mehr der Ambivalenz der Geschichte entsprechen. KL. SCHATZ S. J.

RUPP, WALTER, *Friedrich von Spee – Dichter und Kämpfer gegen den Hexenwahn*. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus 2011. 128 S., ISBN 978-3-8367-0589-9.

Der Jesuitenpater Walter Rupp (= R.) wollte das Wissen um die Bedeutung des Lebens und Werkes seines Mitbruders Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635) nicht nur den Gelehrten überlassen. Deshalb machte er es sich zur Aufgabe, diese Kenntnis auch einer „breiteren Leserschicht“ (7) vorzustellen.

Die Form des Inhaltsverzeichnisses gestattet eine Aufteilung der 26 kurzen Kap. in drei Abschnitte. Teil I (11–48) besteht aus den Kap. 3–10, Teil II (58–85) beinhaltet die Kap. 11–15 und Teil III (85–122) die Kap. 16–22. Eine Einleitung (Kap. 2) und ein Nachwort (Kap. 23) rahmen die Hauptkap. ein. Spees tabellarisch dargestellte Lebensdaten (Kap. 24), ein geschichtlicher Überblick (Kap. 25) sowie Quellenangaben und Literaturhinweise (Kap. 26) bilden den Abschluss die Schrift.

In Teil I referiert R. zuerst Spees Jugend- und Schulzeit, danach seinen weiteren Werdegang, und gegen Ende würdigt er ihn als Literat und Dichter.

R. schildert den zeitgenössischen Schulbetrieb im Tricornatum in Köln, der ältesten Jesuitenschule Deutschlands, wohin die Eltern ihren 12-jährigen Sohn sandten. Der junge Spee erfuh eine gründliche humanistische Bildung, welche auch die Kunst des Disputierens förderte. Das „Preisbuch“ beweist Spees hervorragende Leistungen; 1604 wurde dem 13-Jährigen „sogar der erste Preis in der lateinischen Sprache zuerkannt“ (13). Spees Schulzeit endet 1608 mit einer Abschlussprüfung am Kölner Gymnasium „Montanum“. 1609 erwirbt er das Bakkalaureat an der Artistenfakultät der Universität Köln.

Spees Eintritt ins Noviziat der Gesellschaft Jesu erfolgt 1610 in Trier. 1612 legt er in Fulda seine ersten Gelübde ab. Er beendet 1615 sein Philosophiestudium an der Universität Würzburg und wird dort zum Magister Artium promoviert. In den Jahren 1616 und 1617 lehrt Spee in Speyer und Worms. Sein 1617 in lateinischer Sprache geschriebenes Gesuch an den Generaloberen, nach seiner Ausbildung in den Missionen eingesetzt zu werden, wurde mit der Begründung abgelehnt, deutsche Jesuiten sollten sich in ihrer von der Glaubenspaltung bedrohten Heimat verwenden. Spee beginnt 1618 sein Theologiestudium in Mainz und beendet dieses 1622. Im gleichen Jahr wird er zum Priester geweiht. 1623 erhält Spee einen Lehrauftrag für Philosophie an der Universität Paderborn und wirkt zugleich als Beichtvater und Katechet. Sein 1626 an die Ordensleitung gerichteter Wunsch, sich in Italien für ausländische Soldaten einsetzen und gleichzeitig dort die italienische Sprache erlernen zu dürfen, wurde ebenfalls von der Ordensleitung abgelehnt (18). Es war deren Wille, der so vielseitig begabte Spee sollte im von Hunger, Seuchen und Hexenwahn geplagten Deutschland wirken. Spee wird vom Provinzial nach Speyer zurückversetzt. Weil Spee stets unerschrocken seine Ansichten vertrat und auch gegenüber den Oberen Mängel auf dem Gebiet der Krankenpflege innerhalb des Ordens kritisierte (24), erregte er das Missfallen des Provinzials. Dieser beschwerte sich beim Ordensgeneral über Spees Kritik und erzielte 1628 den für Spee nicht einfachen

Auftrag, bei der Rekatholisierung der Bevölkerung mitzuwirken. Als Missionar nach Peine entsandt, brachte man dort seinen Bemühungen großen Widerstand entgegen, weil die mit weltlicher Macht verbundene Rekatholisierung z. B. unter Androhung von Enteignung und Enterbung vollzogen werden sollte. 1629 wurde Spee auf dem Weg nach Woltorf, einer Pfarrei der Grafschaft Peine, von einem Reiter überfallen und „arg zugerichtet“ (28). Es gelang Spee, Peine zu erreichen und dort gepflegt zu werden.

1627, so hält es R. fest, habe Spee während seiner Lehrtätigkeit am Tricononatum im Fach Moralthologie für seine Schüler einen „Leitfaden der Moralthologie“ verfasst (20). Tatsächlich wurde „vor kurzem“ im Historischen Archiv der Stadt Köln eine Schrift mit der Überschrift „Theologia moralis explicata“ entdeckt. Sie trägt den Vermerk: „ein Werk von Spee“ (21).

Wegen des Inhalts seiner Handschrift „Das Güldene Tugendbuch“ nennt R. Spee einen „Schriftsteller christlicher Lebensgestaltung“ (30). Dieses Werk ist eine Sammlung von Betrachtungen und Unterweisungen, ähnlich dem Inhalt des Exerzitienbuchs seines Ordensgründers. Kern aller Anregungen ist das zentrale Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Wegen seines Gedankenguts, Gottvertrauen bewirke, „schnurgerade in den Himmel zu kommen“ und Hölle und Fegefeuer seien nicht zu fürchten (31), eckte er bei den Zensoren mächtig an. Sie sahen in dieser These eine Überbewertung des Gottvertrauens und eine „Verwischung der Grenzen gegenüber dem Protestantismus“. Kurzerhand wurde das Kap. mit der Begründung gestrichen, die Bedeutung der katholischen Verdienstlehre und der Sakramente käme zu kurz.

Obwohl Spees Vorgesetzte sein poetisches Tun gering schätzten, arbeitete er an seinen Manuskripten weiter. 51 seiner Lieder und Gedichte stellte er in dem Lesebuch der „Trutz-Nachtigall“ zusammen, den Stoff für sie fand er hauptsächlich in der Hl. Schrift und aufgrund seiner zahlreichen Aufenthalte in der freien Natur. Ausschließlich bei Spee ist öfter vom „schönen Christus“ die Rede; er ist schön in der Krippe, in seinen Wunden, im Grab, im Himmel und auf Erden (48).

1623 brachten die Kölner Jesuiten eine Neuauflage ihres 1607 veröffentlichten Gesangbuchs unter dem Titel „Catholische Kirchengesäng“ heraus. Obwohl es unüblich war, den Namen des jeweiligen Verfassers zu nennen, erkannten spätere Literaturwissenschaftler bei ca. 140 Liedern (z. B.: „In dulce jubilo“; „O Heiland reiß' die Himmel auf“; „Zu Bethlehem geboren ist uns ein Kindelein“) auf Grund stilistischer Kriterien, z. B. anhand der Regelmäßigkeit und der Gewandtheit des Versbaues, eindeutig die Feder Spees (53). Seine Kirchenlieder zeichnen sich durch ihren theologischen Gehalt aus, denn durch seine Texte werden die Gläubigen mit den Ereignissen der Heilsgeschichte vertraut gemacht.

In Teil II spricht R. die gesellschaftliche Situation, das Umfeld, in dem Spee sich bewegt, die Konsequenzen, die er daraus zieht, und die darauf erfolgende Reaktion der Umwelt an.

R. erwähnt die bis 1795 in Deutschland vorherrschende Meinung, dass es Hexen gebe. Grund dieser Annahme ist nach R. die schon in den Mythologien der Völker vorhandene Vorstellung, dass der Mensch geheimen Mächten ausgeliefert sei, die von ihm Besitz ergreifen und ihm besondere Kräfte verleihen könnten (64). Hebammen, Schausteller, missgestaltete, aber auch auffallend schöne Männer beziehungsweise vor allem Frauen, aus deren Gesichtszügen man gerne die „Fratze des Teufels“ sah, galten allein wegen ihres Berufes oder ihres Aussehens als suspekt. Um selbst nicht in Verdacht zu geraten, griff die von sog. Hexenkommissaren zur Pflicht erklärte Denunziation dergestalt um sich, dass sich geradezu ein Hexenwahn entwickelte.

Spee scheute sich nicht, die Delinquenten im Kerker zu besuchen und ihnen das Bußsakrament zu spenden. Als „Beichtvater der Zauberer und Hexen“ (58 u. ö.) bekam er Einblick in den Verlauf der Gerichtsverfahren. Die durch Verhör und Folter gequälten Gefangenen gestanden, um ihrer Hinrichtung durch den Scheiterhaufen zu entkommen, die merkwürdigsten Dinge, z. B. Brunnen vergiftet zu haben (62). Spee erkannte, dass alle derartigen Geständnisse frei erfunden waren; nicht Hexen, sondern von Todesangst gepeinigten Menschen waren sein Gegenüber. Diese Erfahrungen veranlassten ihn, „die Wahrheit zu entdecken“ (64). Für ihn war der Hexenglaube eine Wahnidee (73), und so entschloss er sich, eine Mahnschrift zu verfassen. Sie erschien in

lateinischer Sprache unter dem Titel „Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber“ (74), was in der Übersetzung „Gerichtlicher Vorbehalt“ bedeutet. Aus Vorsichtsründen – denn er hatte sich als Moraltheologe wiederholt gegen die Hexenprozesse ausgesprochen – verschwie er seinen Namen. 1631 gelang der anonyme Druck des Manuskriptes. In seiner Schrift geht es Spee ausschließlich um die Rettung unschuldiger Menschen und wie man mit ihnen im Verfahren umgeht. Gerichtsverfahren, in denen gegen das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe verstoßen wird, lehnte er strikt ab.

Die Resonanz auf die Schrift war allseits außerordentlich. Schüler, Freunde und Zeitgenossen Spees nahmen die Mahnschrift mit Beifall, aber auch mit Unverständnis auf: Der Philosoph Leibniz nannte die „Cautio“ das „männlichste Buch, das jemals der Feder eines Kämpfers für Wahrheit und Recht, gegen Lüge und Unrecht entlossen ist“ (81), der Bischof von Osnabrück dagegen äußerte sich in einem Brief an einen nicht genannten Empfänger empört über den Inhalt der Schrift (84).

In Teil III wertet R. Spees Vorgehen gegen den herrschenden Hexenwahn als mutige Tat. Er sieht in ihm u. a. einen Aufklärer, einen Gesellschaftskritiker, einen unbequemen Ordensmann, der von seinen Oberen nicht zu den letzten Gelübden zugelassen wurde, und einen anonymen Märtyrer.

Spee ist der festen Überzeugung, der Pöbel trage wegen seiner Unwissenheit und Einfalt viel zum Aberglauben bei; zudem beherrschten Neid und Missgunst die Menschen untereinander. Diese Übel erwiesen sich als Gelegenheiten, sich durch Denunzierung „lästiger Personen zu entledigen“ (89). In seiner „Cautio“ gebot Spee derartigem Tun Einhalt, indem er dieses Fehlverhalten bloßstellte. Doch genügte ihm diese Art von Aufklärung nicht: Er wandte sich an das Gewissen des Menschen, das sich nicht durch „albernes Geschwätz und „hysterische Umwelt“ verwirren lassen sollte (90).

Vor allem in jenen Städten, in denen Spee studiert und gewirkt hatte, war man gegen Hexen und Zauberer besonders scharf vorgegangen. Spee war überzeugt davon, dass in erster Linie die jeweiligen Landesfürsten die Verantwortung dafür trügen. Deshalb stellte er diese in seiner „Cautio“ und damit in aller Öffentlichkeit zur Rede, ja, er fragte sogar, ob sie sich etwa an den eingezogenen Gütern der Verurteilten bereicherten (109). Spee appelliert an das Gewissen der Landesherren und mahnt an, dass sie einst „einem anderen, der über ihnen steht“, Rechenschaft abzulegen hätten. Er kannte keine Menschenfurcht, sich selbst nannte er einen „bellenden Hund“.

Spees Bemühungen, nicht als Autor der „Cautio“ erkannt zu werden, waren vergebens; sehr bald schien klar, wer diese Warnschrift verfasst hatte. Die zur Klärung nötigen Untersuchungen waren noch nicht beendet, da erschien 1632 eine zweite und verbesserte Auflage. Die Entrüstung und die Unruhe, die Spee innerhalb und außerhalb des Ordens mit der ersten Auflage schon ausgelöst hatte, wuchsen mit dem Erscheinen der zweiten Auflage. Aus Empörung planten die Kölner Jesuiten, die „Cautio“ auf den Index der verbotenen Bücher setzen zu lassen (113). Dies veranlasste den Ordensgeneral, Spee aufzufordern, er möge um seine Entlassung bitten. Dazu war dieser nicht bereit; er bat aber um eine Versetzung nach Trier. Er blieb Jesuit ohne die letzten Ordensgelübde.

Zu Beginn des Schwedenkrieges gerieten die Zwistigkeiten um seine Person in den Hintergrund. Der inzwischen 44-jährige Spee infizierte sich in Trier beim Dienst an den Kranken und Verwundeten und starb am 7. August 1635.

Der Nachruf eines Unbekannten rühmt Spee: „... die dankbare Nachwelt wird ... das Andenken und Vorbild bewahren“ (119). Die Nachwelt war jedoch so undankbar, dass seine Grabstätte in der Trierer Jesuitenkirche lange unbekannt blieb. Niemand kam auf die Idee, einen Menschen, der sich derart für andere eingesetzt und sogar sein Leben geopfert hatte, als Märtyrer zu verehren.

Zwischen die letzten Seiten dieser Hommage an Friedrich Spee fügte R. vier Schwarz-Weiß-Fotografien ein. Sie zeigen das handschriftlich verfasste Schreiben von 1617, das Titelblatt der „Trutz-Nachtigall“, die Titelseite der „Cautio“ und das Wappen der Familie Spee. Vereinzelt zitiert R. in der Originalsprech- und Schreibweise Verse aus dem „Gülden Tugendbuch“ (36) und der „Trutz-Nachtigall“ (42) oder fügt Auszüge aus Briefen ein, so z. B. aus dem Schreiben des Ordensgenerals an den Provinzial der Niederrheinischen Provinz (78) oder aus den Aufzeichnungen des Rektors des Trierer Kol-

legs (80). Leider gibt R. keine Referenzen an; daher ist der Leser auf das Literaturverzeichnis angewiesen. Unabhängig von diesem Kritikpunkt ist das Buch jedem an Friedrich Spee Interessierten zu empfehlen.
R. MAIER

HIRSCH, EMANUEL, *Dogmatische Einzelabhandlungen I: ‚Jesus Christus der Herr‘ und andere Beiträge zur Christologie*, herausgegeben von *Arnulf von Scheliha* (Gesammelte Werke; Band 14). Kamen: Spenner 2010. 228 S., ISBN 978-3-89991-110-7.

Wenn Emanuel Hirsch (1888–1972) überhaupt bekannt ist, dann zumeist nur aufgrund seiner Verstrickungen während des Dritten Reichs – kaum ein evangelischer Theologe hat sich derart nachdrücklich für den Nationalsozialismus eingesetzt wie der seit dem Jahr 1921 an der Universität Göttingen lehrende Kirchenhistoriker und Systematiker (= H.). Bald nach Kriegsende ließ er sich pensionieren, und das gewiss nicht nur wegen seiner inzwischen eingetretenen vollständigen Erblindung, die eine weitere Lehrtätigkeit unmöglich machte. Nach 1945 sah sich H. fast vollständig isoliert, sowohl persönlich als auch fachlich.

Seine fraglos zweifelhaften politischen Ansichten dürfen aber nicht vergessen lassen, dass er eigentlich ein systematischer Theologe ersten Ranges war, so schwer es gerade bei ihm fallen mag, Leben und Werk voneinander zu scheiden. Wie sehr sich die Beschäftigung mit seinem Denken tatsächlich lohnt, macht der anzuzeigende, im Rahmen der ‚Gesammelten Werke‘ H.s erschienene Bd. deutlich, den der Osnabrücker Systematiker Arnulf von Scheliha herausgeben hat. Der Bd. enthält mehrere Beiträge zur Christologie, allen voran die Monographie *‚Jesus Christus der Herr‘*. Erstmals 1926 publiziert, erschien drei Jahre darauf eine nur unwesentlich veränderte zweite Auflage, die hier wiederum zugänglich gemacht wird (9–99). Obwohl mit weniger als hundert Seiten recht knapp bemessen, bietet *‚Jesus Christus der Herr‘* einen umfassenden, wohlkomponierten und bis ins Detail durchgearbeiteten Entwurf. Gedacht war er als ein Beitrag zur christologischen Diskussion der Gegenwart. Nicht vergessen werden darf, dass H. zur damaligen Zeit zu den Neuerern zählte – ihm schwebte ein grundlegender Neueinsatz der Systematischen Theologie vor.

Aus welchem Grund lohnt sich nun aber die Auseinandersetzung mit H.? Einmal geht es darum, eine vollständigere Sicht der Theologiegeschichte des 20. Jhdts. zu gewinnen. Als es nach Ende des Ersten Weltkriegs zu einer Neuorientierung der evangelischen Theologie kam, waren es eben nicht nur Karl Barth und Paul Tillich, die engagierte alternative Konzeptionen vertraten. Wie für sie war auch für H. das positionelle Gefüge, das die Theologie des Kaiserreichs gekennzeichnet hatte, weitgehend bedeutungslos – man wird ihn weder als klar liberal noch als irgendwie konservativ bezeichnen können. Ein weiterer, noch wichtigerer Grund, sich mit seinem Denken zu befassen, ist der, dass H. wie nur wenige andere Theologen einen Theorietypus klar ausformuliert: Er bringt die für die Moderne charakteristische Wende zum Subjekt in der Theologie entschieden zur Geltung. Gemeint ist damit sowohl ein Abschied von einer an Substanzen orientierten Metaphysik infolge der Vernunftkritik Immanuel Kants als auch eine Kontextualisierung des erkennenden individuellen Subjekts im Sinne des Historismus. Von einer ‚Christologie‘, verstanden als lehrmäßige Reflexion, wird man insofern kaum sprechen können. Aussagen über die Person Jesu Christi, näherhin über das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur, sind nämlich prinzipiell obsolet, weil sie auf einer längst überholten Ontologie beruhen. Entscheidender ist für H. – der sich hier bei aller Eigenständigkeit als von der liberalen Theologie des 19. Jhdts. geprägt erweist – das Gottesverhältnis Jesu. In diesem gelangt nicht nur dasjenige aller Menschen zur Anschauung; es hat in ihm außerdem sein Regulativ. Aus diesem Grund insistierte H. gegen Rudolf Bultmann auf der Bedeutung der Rückfrage nach dem historischen Jesus (101–168). Von einem Gott-Sein Jesu wollte er allerdings nicht sprechen, wie überhaupt die Trinitätslehre bei ihm kaum vorkommt. Daraus ergibt sich die Frage, inwieweit seine Position mit traditionellen Vorstellungen vermittelt werden kann. Gefragt werden kann überdies, ob H.s Position in sich kohärent ist. Der ihm freundschaftlich verbundene Paul Althaus hat in dieser Hinsicht zumindest einige Zweifel angemeldet (169–178). In einem erst posthum erschienenen Beitrag hat H. je-

doch noch einmal seine Position skizziert und gegen andere Auffassungen in der damaligen Theologie abgegrenzt (179–209).

Unumstritten ist H. keineswegs gewesen, wie schon die Einwände von Bultmann und Althaus deutlich machen. Anregend und gewinnbringend, selbstverständlich auch herausfordernd, ist die Beschäftigung mit seinem Denken aber auf jeden Fall. Eine Lektüre lohnt unbedingt, und sei es, um das eigene Urteil zu schärfen. Von daher kann sie auch für Katholiken kein Schaden sein.

B. DAHLKE

3. Systematische Theologie

LOHFINK, GERHARD, *Jesus von Nazareth. Was er wollte. Wer er war.* Freiburg i. Br.: Herder 2011. 545 S., ISBN 978-3-451-34095-6.

Ist über Jesus von Nazareth nicht längst alles gesagt? Ist es möglich, dass die Lektüre eines neuen Jesusbuches noch einmal eine neue Sicht des Christlichen erschließt? Ja, dies ist möglich. Die beiden Bücher, die Papst Benedikt XVI. in den letzten Jahren über Jesus geschrieben hat, belegen es. Und das Buch, das G. Lohfink (= L.) nun veröffentlicht hat, ist ein erneuter Beweis dafür. Hier klingt alles ebenso vertraut wie überraschend neu. Dies hat mit den inhaltlichen Akzenten zu tun, die der Verf. in voller Entscheidung setzt. Sie haben ihre Mitte in einem Leitmotiv: Jesus hat den Anbruch der Gottesherrschaft proklamiert. Es ergibt sich aber auch aus der Weise, wie er spricht bzw. schreibt. Die Begriffe, die er einsetzt, die Bilder, die er zeichnet, die Gedanken, die er entfaltet, halten sich nahe bei den Erfahrungen, die wir Menschen machen – nicht nur sonntags, sondern auch in der Welt des Alltags. Dies alles entspringt der stets spürbaren Absicht des Verf.s, den Lesern seines Buches verständlich und eindringlich zu erschließen, was ihm selbst wichtig ist – wichtig nicht nur im wissenschaftlichen Sinne, sondern auch, ja zunächst im umfassend menschlichen Sinne. Dies ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass der Autor auf die Texte der Bibel und durch sie hindurch auf die Gestalt Jesu von Nazareth mit Augen blickt, die ihre besondere Wahrnehmungsfähigkeit aus seiner Zugehörigkeit zu einer deutlich profilierten Gemeinschaft, der „integrierten Gemeinde“, gewonnen haben.

Der Verf. betont von der ersten bis zur letzten Seite seines Buches nachdrücklich, dass Jesus aus dem Judentum stammte und in neuer Weise auferleben ließ, was dort angelegt war. Israel wusste sich als Gottes auserwähltes Volk – bestimmt dazu, inmitten dieser Welt der Bereich zu sein, in dem Gottes Wille wahrgenommen und in eine neue gemeinsame Lebenspraxis umgesetzt wird. Jesus hat dann diese Berufung Israels aufgegriffen und in Wort und Tat den Anbruch der Gottesherrschaft offenbar gemacht. Dies war Jesu Bestimmung, dies war das Programm seines Lebens und Wirkens. Es rief freilich auch den Widerstand der Verantwortlichen seines Volkes hervor, der schließlich zu seiner Hinrichtung am Kreuz führte. Jesus und seine Proklamation der Gottesherrschaft – das macht den Schwerpunkt dieses Jesusbuches aus. Was immer L. an eigenen Überlegungen darbietet, es bewährt sich als Auslegung biblischer Texte, die in großer Zahl und auch Ausführlichkeit zitiert werden. Sie stammen, verständlicherweise, einerseits aus den verschiedenen alttestamentlichen Schriften, andererseits aus dem Neuen Testament und dort schwerpunktmäßig aus den Evangelien. So entsteht ein differenziertes Gesamtbild, das durch eine eindrucksvolle Geschlossenheit und Stimmigkeit gekennzeichnet ist.

Der Jesus von Nazareth, dessen Profil L. in seinen Bibelauslegungen nachzeichnet, gehört dieser Welt an. Er trägt konkret menschliche Züge und lebt eine menschliche Geschichte, und dies ganz konkret an einem benennbaren Ort und in einer angebbaren Zeit. Und doch lässt sich der Anspruch, mit dem er seinen Auftrag verrichtet, in seinem wahren Gehalt nur erfassen, wenn er im Glauben der Gemeinschaft, in der die Gottesherrschaft zum Zuge kommt, also des Volkes Gottes oder der Kirche, aufgefasst wird. Die nachdrückliche Einbindung der Gestalt und des Werkes Jesu in die Erwählung und Bestimmung Israels, die für die Sicht des Verf.s kennzeichnend ist, hat zur Folge, dass

das, was Jesus in die Welt gebracht hat und was im Glauben bekannt wird, schon im Ansatz komunitäre oder, anders gesagt, ekklesiale Züge trägt. Damit hat sich L. von den Erschließungen der Sendung Jesu von Nazareth distanziert, die vorwiegend auf die neue Existenz der einzelnen Menschen zielen und in der neueren Theologie, vor allem protestantischer Ausrichtung, verbreitet waren und sind.

Wenn man den Titel des Buches auf sich wirken lässt, könnte man zu der Vermutung gelangen, der Autor habe einen neuen Entwurf eines „Lebens Jesu“ vorgelegt – in Fortentwicklung der Jesus-biographischen Werke des 19. Jhdts. Sie verfielen vor gut 100 Jahren dem Verdikt Albert Schweitzers, der den Leben-Jesu-Forschern in Erinnerung rief, dass die biblischen Texte ganz und nur an der eschatologischen Botschaft Jesu interessiert seien und nicht als biographische Quellen in Anspruch genommen werden dürften. Nein, der Verf. des vorliegenden Buches hat keine neue Fassung eines Jesuslebens geschrieben, sondern den Hinweis A. Schweitzers beachtet, d. h., er stellt heraus, dass die mit Jesus angebrochene Gottesherrschaft der Mittel- und Fluchtpunkt aller biblischen Jesuszeugnisse ist. Er deutet sie in der Perspektive der Eschatologie. Dabei betont L., dass die Gottesherrschaft mit Jesus gekommen ist. Wenn sie gleichwohl auch noch „ankommen“ muss, dann deswegen, weil sie von Menschen auf- und angenommen werden muss – was eine Zeitverzögerung mit sich bringen kann.

Der Verf. hat seine Darlegungen in 21 Abschnitten vorgelegt. Jeder Abschnitt kreist um ein Motiv. Im ersten Abschnitt gibt L. Rechenschaft über die Art seines Umgangs mit den biblischen Zeugnissen. Er ist durch die Methoden der historischen Forschung bestimmt. Aber diese sind ergänzungsfähig und -bedürftig. Denn die biblischen Texte sind Glaubenszeugnisse und wollen deswegen auch in der Perspektive des Glaubens und somit im Gespräch mit dem Volk Gottes, in dem das Leben und das Wirken Jesu fortleben, ausgelegt werden. In den dann folgenden 17 Abschnitten geht der Verf. den Ereignissen im Leben Jesu nach, in denen sich sein Wirken und seine Botschaft darstellen. Sie sind sämtlich durch das Motiv der Proklamation der Gottesherrschaft zusammengehalten. Und stets geht es dem Autor darum zu zeigen, dass das, was Jesus tut und spricht, in der Erwählung und Sendung Israels grundgelegt ist und nun ihrer gottgegebenen Verwirklichung gilt. Auf diese Weise befasst sich L. mit der Berufung der Zwölf und des weiteren Jüngerkreises, mit den Gleichnissen, die Jesus erzählt hat, mit den Zeichen und den Wundern, die er gewirkt hat, dann auch mit den Endereignissen in Jerusalem und schließlich mit Jesu Hinrichtung am Kreuz. In einem Abschnitt geht es um die Auferweckung des gekreuzigten Jesus. In den letzten drei Abschnitten befasst sich der Verf. mit Themen, die sich aus dem Blick auf alles Vorherige ergeben. Im ersten dieser Abschnitte (Abschnitt 19) behandelt er den Hoheitsanspruch, der in allem, was Jesus gelebt und gewirkt hat, zur Geltung gekommen ist. Dabei zeigt sich, dass Jesus nicht nur ein Prophet war, sondern aus eigener, göttlicher Autorität tätig war und die Gottesherrschaft ausgerufen hat. Dies hat die Kirche – so der Abschnitt 20 – aufgegriffen und in ihrem Bekenntnis festgehalten. Dieses trägt trinitarische Züge und erschließt sich nur im Glauben. Schließlich geht der Autor in Abschnitt 21, dem letzten des Buches, auf die Frage ein, ob und wo und wie die von Jesus ausgerufene Gottesherrschaft in der Welt wirklich geworden ist, indem Menschen auf das von Jesus ausgehende Angebot auch wirklich eingegangen sind.

Das Gesamtbild, das der Verf. von Jesus von Nazareth und seinem Wirken in Wort und Tat gezeichnet hat, ist einerseits dem überlieferten Glauben der Kirche, wie er im Bekenntnis, in der Liturgie, im vielgestaltigen Gebet, in der Katechese, in der Diakonie hervortritt, verbunden, und andererseits wirkt es durchgehend ganz frisch und neu und darum sehr anregend. Zusammenfassend könnte man wohl sagen: Was L. in seinem Jesusbuch vorträgt, ist eine gesamtbiblisch inspirierte Christologie, die in vielen Hinsichten mit einer Theologie des Volkes Gottes verbunden ist. Manche Themen sind in diesem Buch nicht behandelt, die wohl auch hätten zum Zuge kommen können, z. B. die Mysterien der Empfängnis, der Geburt und der Kindheit Jesu. Doch hat sich der Verf. in seinem früheren, zusammen mit L. Weimer verfassten Buch „Maria – nicht ohne Israel“ schon dazu geäußert, und so sollte man das vorliegende Werk auch mit jenem Buch zusammen sehen. Auf jeden Fall liest man auch dieses Buch L.s mit großem Gewinn. Es ist ein wichtiger Beitrag zur theologischen Reflexion über Jesus von Nazareth

und erschließt sich gleichzeitig auch dem Leser, der, ohne Fachtheologe zu sein, Anregungen für sein geistliches Leben sucht.

W. LÖSER S. J.

GROSSE, SVEN, *Theologie des Kanons*. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen. Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift (Studien zu Theologie und Bibel; Band 4). Münster: LIT 2011. 134 S., ISBN 978-3-643-80078-7.

Sven Grosse (= G.) wagt sich in seinem Essay (wie er seine Schrift im Vorwort selbst nennt) an die „heißen Eisen“ der Theologie des Kanons. Drei eher locker zusammenhängende Themen macht er zum Gegenstand seiner näheren Untersuchung, die auf der Historie aufbaut, dann aber dezidiert dogmatisch ausgerichtet ist: Die Entstehung des Kanons (v. a. mit der Frage, worin dessen Autorität gründet), die Hermeneutik der Schrift (unter besonderer Berücksichtigung der typologischen Auslegung) und die Frage nach der Historizität der biblischen Aussagen (bzw. der Relevanz derselben für den Exegeten und den gläubigen Leser). Methodisch geht G., wie im Untertitel seines Werkes vermerkt, von den Überlegungen der Kirchenväter aus, bringt diese in Dialog mit der aktuellen Exegese und zieht daraus dogmatische Konsequenzen.

Wohlthuend bei der Lektüre dieses Werkes sind die genauso knappe wie klare Diktion, die stringente Argumentationsstruktur und der Mut zu pointierten theologischen Aussagen. Da die behandelten Themenblöcke nicht unmittelbar aufeinander aufbauen, nehme ich mir die Freiheit, die Besprechung beim dritten Kap. zu beginnen.

In seinen Ausführungen über die Historizität der Schrift konzentriert sich G. auf die Frage der neutestamentlichen Zeugnisse über Jesus. Er zeigt, wie die Kirchenväter in der Auseinandersetzung mit der Gnosis, mythischen Religionen und der heidnischen Philosophie die Heilsbedeutsamkeit der Historie herausgearbeitet haben. Gerade weil dem geschichtlichen Ereignis solches Gewicht zukomme, hätten die Väter auch die historische Glaubhaftigkeit der unterschiedlichen Schriften untersucht und so beispielsweise die apokryphen von den kanonischen Evangelien geschieden. Die Kirchenväter, so G., waren also keineswegs so naiv, wie heute manche meinen, sondern durchaus in der Lage, Pseudepigraphien von authentischen und glaubwürdigen historischen Berichten zu unterscheiden. Auch haben sie sich – wie G. am Beispiel von Origenes und Augustinus zeigt – mit den offensichtlichen chronologischen und inhaltlichen Unterschieden der Evangelien „historisch-kritisch“ auseinandergesetzt. Wenn sie bei all diesen offensichtlichen Schwierigkeiten zum Schluss gekommen sind, dass es sich bei den Evangelien trotz mancher Unschärfen um glaubhafte historische Berichte handelt, dann, so G., ist diesem Urteil höhere Kompetenz zuzuschreiben als späteren Bibelforschern, und zwar deshalb, weil die Kirchenväter sowohl zeitlich wie sprachlich und auch kulturell in größerer Nähe zu den Verfassern des Neuen Testaments standen und damit in höherem Maße imstande waren, Expertisen über die Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Schriften abzugeben. G. verlegt also die Diskussion um die Sache, welche neutestamentliche Schriften bzw. welche Teile davon historische Glaubwürdigkeit verdienen und welche nicht, in die Frage nach der Kompetenz zur Beurteilung der Sache und gibt darin eher den Kirchenvätern als modernen Forschern den Vorzug.

Gegenüber der modernen Exegese ist die Haltung G.s generell eher skeptisch; allerdings hat G. dabei v. a. jene Strömungen im Blick, die von vornherein eine innere Einheit bzw. eine geistgewirkte Entstehung der Schrift ausschließen oder zumindest methodisch ausklammern. In diesem Zusammenhang geht G. auch eine Frage an, die sich früher oder später jeder Theologiestudent stellen wird, die aber – trotz aller Methodendiskussion zwischen „historisch-kritischer“ und „kanonischer“ Exegese – nur selten ausdrücklich *dogmatisch* reflektiert wird: Welche Relevanz haben die Thesen der modernen Exegese, insbesondere der historisch-kritischen, für den persönlichen Glauben, der sich doch auf geschichtliche Ereignisse gründet? G. zeigt, dass die Pluralität exegetischer Forschung und Forschungsergebnisse durch die historisch-kritische Methode selbst bedingt ist: Denn hier stellen die einen auf Grund von Argumenten Thesen auf, denen andere aufgrund von anderen Argumenten wieder neue Thesen entgegensetzen – daher

impliziere die Methode an sich einen „prinzipiell unendlichen Diskurs“ (98). Das heißt nach G. nicht, dass solche Forschung nicht berechtigt oder nicht nützlich wäre, wohl aber, dass sie aufgrund ihrer beständigen Wandelbarkeit nicht geeignet sei, eine ausreichende Grundlage für die Vergewisserung des Glaubensinhaltes zu bilden. Neben dem streng historisch-wissenschaftlichen gebe es jedoch noch einen zweiten Weg der Rückfrage nach dem geschichtlichen Ereignis, nämlich, so G., der Weg des Glaubens an das Zeugnis der Apostel bzw. der von ihnen autorisierten Verfasser der neutestamentlichen Schriften – und damit der Glaube an Christus selbst, den die Apostel bezeugen. G. bringt einen bemerkenswerten Vorschlag, wie Historie und Kerygma, die oft in Konkurrenz zueinander gesetzt oder gänzlich unabhängig voneinander betrachtet worden sind, in das rechte Verhältnis zueinander gebracht werden können. Er nimmt als Analogie das Verhältnis von Philosophie und Glaube, wie es von Origenes und später von Thomas von Aquin gedacht wurde. Die Parallelität zum Verhältnis von historischer Wissenschaft und Glaube bestehe darin, dass es hier wie dort Überschneidungsbereiche in den Dingen gebe, über die gehandelt wird, dass jedoch der Glaube an die Offenbarungszeugnisse schneller und mit größerer Gewissheit zu Ergebnissen komme als die natürliche Wissenschaft. Dabei gelte aufgrund der größeren Unsicherheit der historischen Methode: Sie „kann eine zusätzliche, aber schwächere Vergewisserung über diese Elemente [sc. der historischen Elemente innerhalb der Offenbarungswahrheit; A. S.] bringen. Hinreichend ist indes der Beweis durch den Glauben“ (97). Die Frage ist natürlich, was denn gilt, wenn die Ergebnisse der historischen Forschung in Konflikt geraten mit den Glaubensaussagen. Nach G. bestehen dann für den Gläubigen zwei Möglichkeiten: beim „Weg des reinen Glaubens“ an die Zeugnisse der Schrift zu bleiben und zu den historisch-kritischen Einwänden einfach zu schweigen – für den „normalen Gläubigen“ wird das meistens der einzig mögliche Weg sein, da er nicht über die Voraussetzungen zur historisch-wissenschaftlichen Reflexion verfügt – oder aber „den Weg der historischen Überprüfung zu wählen, der sowohl unter der Voraussetzung des Glaubens als auch ohne ihn begehbar ist“ (99). Derartige systematische Überlegungen, wie sie G. hier anstellt – ob man sich ihnen in dieser Form zur Gänze anschließt oder nicht –, würden jedem Theologiestudenten am Beginn seines Studiums guttun. Da viele Studenten zu solch dogmatisch-methodologischer Reflexion gerade am Anfang des Studiums noch nicht in der Lage sind, schafft die wissenschaftliche Exegese oft erhebliche Verunsicherung. Eine Lektüre des vorliegenden Essays könnte Studenten helfen, die wissenschaftliche Disziplin in das rechte Verhältnis zum persönlichen Glauben zu bringen.

Im zweiten Teil seines Werkes handelt G. über die „Hermeneutik der Schrift“, näherhin die Einheit der Schrift und den inneren Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament. G. wirbt für ein besseres Verständnis der typologischen Väterexegese. Er führt die weitgehende Ablehnung dieser Auslegungsweise in unserer Zeit auf ein mangelhaftes Verständnis derselben zurück. Man setze heute nämlich voraus, „Auslegung“ müsse hier dasselbe meinen wie bei der litteralen Auslegung“ (68). Dagegen versucht G. zu zeigen, dass es sich um unterschiedliche Weisen der Annäherung an den Schrifttext handelt. Dafür zieht er – ein genauso origineller wie hilfreicher Gedanke – Newmans Unterscheidung von „realer Zustimmung“ (*real assent*) und „begrifflicher Zustimmung“ (*notional assent*) zu Hilfe (67). Letztere gelange auf „begrifflichem Wege“, d. h. mit Hilfe exakter Argumentation, ans Ziel. Der *real assent* dagegen gleiche einem intuitiven Finden aufgrund bereits erworbener Erfahrung. In der typologischen Auslegung entdecke der christgläubige Leser in einzelnen Textpassagen die großen Linien der Heilsgeschichte. Diese „Auslegung“ sei demnach eigentlich „die genaue Beobachtung des Textes und des Gegenstandes, von dem der Text spricht, und das Finden von Analogien oder Gleichartigkeiten“ (69). Während also die litterale Auslegung historisch-wissenschaftlich vorgehe, habe die typologische Annäherungsweise, so G., Ähnlichkeit mit der Poesie. Durch solche Überlegungen und weitere Hilfestellungen vermag G. auch dem modernen Leser einen neuen Zugang zu der heute zunächst fremd anmutenden typologischen Auslegung der Kirchenväter zu erschließen.

In der zweiten Hälfte des zweiten Essays genauso wie im gesamten ersten Teil geht es um ökumenisch kontrovers diskutierte Fragen: Wem kommt die oberste Autorität in der Auslegung der Schrift zu? Und durch welche Autorität ist der Kanon

selbst begründet? Es nimmt nicht wunder, dass sich in der Antwort auf diese Fragen die professionelle Verortung des Autors deutlich zeigt. Wenden wir uns zunächst der Frage nach der Kompetenz für die Schriftauslegung zu. G. geht von Irenäus aus. Bei ihm meint er zwei unterschiedliche Konzepte zu finden, die unverbunden nebeneinander stünden: auf der einen Seite die Linie, dass eine rechte Auslegung der Schrift unlösbar mit der *successio* der Bischöfe verbunden sei, denen ein „Charisma der Wahrheit“ verliehen sei; auf der anderen Seite die Auffassung (dazu wird haer. II,27,1 in Anspruch genommen), dass die Schrift für denjenigen, der in der rechten Disposition an sie herangehe, aus sich selbst heraus verständlich sei – ganz entsprechend der Überzeugung Luthers, dass die Bibel sich ihrem Leser oder Hörer selbst erkläre, ohne dafür ein Lehramt zu benötigen. Davon ausgehend entwickelt G. eine Theorie, wie man die Amtstreue des Irenäus mit der späteren reformatorischen Abkehr vom katholischen Amtsverständnis zusammendenken kann. Er führt aus, dass ein „Charisma der Wahrheit“, wie es den Bischöfen gegeben ist – wie andere Charismen auch –, vernachlässigt werden könne, ja, es könne sogar sein, dass Gott „dieses Charisma für eine Zeit jedenfalls hat erlöschen lassen, so wie er auch das Charisma der Prophetie eine Zeit lang nicht mehr gegeben hat (1 Makk 9,27; 4,46; 14,41). [...] Die Leiter der Kirche können aufgrund des Missbrauchs ihres Amtes von Gott entmachtet werden. [...] Es mag Gott über eine lange Zeit der schuldhaften Unwissenheit hinwegblicken und nicht nur die Heiden, sondern auch die Kirche ihre eigenen Wege gehen lassen (Apg 17,30; 14,16), aber es kann dann auch eine Zeit kommen, in welcher er frühere Zusagen an sein Volk widerruft. Es mag sein, dass das 16. Jahrhundert eine solche Zeit gewesen ist. Bei allem Wandel, der hier möglich ist, hat Beständigkeit nur das geschriebene Wort“ (82).

Bevor ich auf diese Argumentation eingehe, möchte ich zunächst die damit verwandte Gedankenführung G.s im ersten Teil seiner Studie darstellen, in der es ebenfalls um die Frage des Lehramtes geht – dieses Mal vor dem Hintergrund, auf welcher Autorität der Kanon selbst gründet. Hier geht es um eine Grundfrage des Protestantismus überhaupt: Wie kann man sich gegen die Tradition und das Lehramt auf das „sola scriptura“ berufen, wo doch eine historische Betrachtung nur zu deutlich zeigt, dass der Schriftkanon gerade ein „Produkt“ dieser Tradition und des Lehramtes ist? G. folgt hier zunächst wieder den Gedanken der Väter, insbesondere des Irenäus. Er fragt nach den Kriterien der Kanonbildung. Von den geläufigen Kriterien erkennt er allein die „Apostolizität im weiteren Sinne“ an, d. h., „die Schrift muss entweder von einem Apostel verfasst sein oder von jemand, den ein Apostel autorisiert hat, um die Verkündigung Jesu oder die Verkündigung der Apostel zu beschreiben“ (35). Nach Beendigung des apostolischen Zeitalters sei die gesamte (mündliche) apostolische Lehre in den Schriftkanon übergegangen. So ergebe sich, dass sich die apostolische Verkündigung nach der Schriftwerdung exklusiv (!) in den kanonischen Schriften manifestiere. Ausgeschaltet wird durch eine solche Argumentation natürlich die Dimension der *traditio* als – wie bei Irenäus und den Vätern allgemein gedacht – durch die Geschichte hindurch bestehen bleibendes lebendiges Glaubensbewusstsein der Kirche. Nach G. stellt die Bibel „für Irenäus [...] eine völlig genügende Autorität dar, welche für die Kirche göltig ist. Über dieser Autorität steht nur Christus bzw. Gott selbst. Als Zugang zu dieser obersten Autorität ist die Schrift völlig genügend“ (44). Weiterhin sei die Schrift, so G., allein imstande, durch die Jhdte. hindurch „den Gehorsam gegenüber dem von Jesus verkündigten Evangelium noch zu verbürgen. Die Formulierung eines ‚sola scriptura‘ ist für die Anfangszeit der Kirche nicht nötig gewesen. Sie ist typisch für eine spätere Zeit, in welcher der zeitliche Abstand, aber mehr noch: die Krisen, die Verirrungen der Kirche, dieses Prinzip notwendig machten, damit die Kirche wieder auf den Weg zurückkommen kann, den sie in ihrer Anfangszeit gegangen war“ (48). Hier begegnet uns inhaltlich genau dieselbe Theorie, wie sie G. am Ende des zweiten Teils wiederholt. Man muss ihr zubilligen, dass sie zunächst plausibel auf die Frage antwortet, wie man an den kanonischen Schriften als einziger Autorität festhalten und gleichzeitig die Institution ablehnen kann, durch die sie überhaupt erst zum Kanon geworden sind. Die Frage ist aber, ob es theologisch kohärent denkbar ist, dass Gott wegen der Untreue der Amtsträger in späteren Zeiten das Amt verwirft, das er in seinem Mensch gewordenen Sohn selbst eingesetzt und autorisiert hat. Seine Theorie begründet G. biblisch: Er verweist auf alttestamentliche Bei-

spiele wie die Entmachtung der untreuen Hirten in Ez 34,10 oder die Aufhebung von Einrichtungen, denen Gott seine Gegenwart verbürgt hatte, wie dem Heiligtum in Schilo (vgl. Jer 7,14). Diesem Konzept gegenüber könnte man jedoch – ebenfalls biblisch – Fragen stellen: Auch wenn es im Alten Bund Verwerfungen dieser Art gegeben hat – ist nicht dem „Neuen und ewigen Bund“ eine andere Endgültigkeit verheißen als allen Einrichtungen des Alten Bundes? Wo gäbe es im Neuen Bund Anzeichen einer solchen möglichen Verwerfung? Hat Jesus denn Petrus verworfen, nachdem dieser ihn verleugnet hatte? Hat er ihn nicht vielmehr in seinem Amt bestätigt (vgl. Joh 21)? Hat der Herr also in der Erwählung seiner Apostel nicht um deren menschliche Unzulänglichkeit (und der ihrer Nachfolger) gewusst und ihnen dennoch Auftrag und Vollmacht gegeben? Und selbst wenn man für möglich halten will, dass die auf Jesus gründende apostolische Struktur der Kirche von Gott her wieder beendet wird: Wer hat die Kompetenz zu beurteilen und zu entscheiden, wann in der Geschichte ein solcher Punkt erreicht ist? Und woher nimmt er diese Kompetenz und die Gewissheit darüber? Aus der „Schrift allein“? Zeigt die Geschichte nicht hinlänglich, dass mit der Berufung auf die Schrift die unterschiedlichsten Auffassungen legitimiert werden können? Wird also letztlich mit dieser Theorie nicht das subjektive Urteil zum höchsten Maßstab erklärt? Muss dadurch nicht – da solche Urteile stets differieren – die Einheit der Kirche notwendigerweise zerbrechen? Diesen Fragen müssen sich diejenigen stellen, die der Theorie G.s zustimmen.

G. beschließt sein Werk mit prägnanten Thesen, in denen er die wesentlichen Ergebnisse seiner Studie in aller wünschenswerten Klarheit zusammenfasst. Sein Essay ist eine engagierte Stellungnahme zu Themen, die nicht nur in der theologischen Diskussion aktuell sind, sondern vielmehr die existenzielle Vergewisserung des eigenen Glaubens und der eigenen Kirchenzugehörigkeit betreffen. So laden sie den Leser zu einem ebenso engagierten Mitdenken und zur eigenen Stellungnahme in den aufgeworfenen Fragestellungen ein.

A. SCHMIDT

KREUTZER, ANSGAR, *Kenopraxis*. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie. Freiburg i. Br.: Herder 2011. 588 S., ISBN 978-3-451-32372-0.

Theologische Aussagen verständlich zu machen und überzeugend zu begründen, fällt heutzutage immer schwerer. Dies gilt nicht nur für hochabstrakte theologische Spezialthemen. Vom Plausibilitätsschwund betroffen ist auch und gerade das Herzstück des christlichen Glaubens, die Lehre von der Person und dem Werk des Erlösers. Krisenrhetorik durchzieht die einschlägige Literatur zur Soteriologie. Während manche die Schwierigkeiten mit dem Erlösungsgedanken zu benennen versuchen (Th. Pröpfer), diagnostizieren andere bereits eine tiefreichende Krise der klassischen Erlösungslehre (J. C. Janowski) und sprechen gar von der Auflösung des christlichen Erlösungsglaubens (F. Gruber).

Vor diesem Hintergrund ist das Anliegen der vorliegenden Studie zu sehen, die von der Privatuniversität Linz als Habilitationsschrift im Fachbereich Dogmatik angenommen wurde. Dreh- und Angelpunkt der Monographie bildet „die Korrelationskrise der christologischen Soteriologie“ (66). Dem Plausibilitätsverlust von Christologie und Soteriologie sucht der Verf. (= K.) durch den Aufweis zu begegnen, dass die christologische Zentralkategorie der Kenosis anschlussfähig sei an die Heilssehnsüchte und Vorstellungen guten Lebens spät- und postmoderner Zeitgenossen. Dem aktuellen Kult um das Selbst stünde ein wachsendes „Unbehagen an extremen Formen des Individualismus“ gegenüber (11). Im philosophischen Subjektdiskurs (vgl. das schwache, dezentrierte, dialogische Subjekt) und in der Philosophie der Lebenskunst (vgl. das schöne Leben) ortet K. ebenso wie in der Soziologie „kenosisanaloge Motive der Selbstlosigkeit“ (54). Die Frage nach Selbst und Selbstlosigkeit sei nicht nur in der Gegenwartskultur virulent (23–56), sondern treibe auch die zeitgenössische Soteriologie um (56–66). Die Fokussierung auf Kenosis treffe daher, so die einleitende These der Studie, sowohl den Nerv der Zeit einer postmodernen Kultur als auch das Zentrum christlicher Soteriologie und Christologie (23). Um jedoch einen starken und überzeugenden Anknüpfungspunkt für die gegenwärtige Kultur abzugeben, müsse die kenotische Christologie

handlungstheoretisch angelegt werden. Gemeint ist damit, dass Dogmatik und Ethik, Glaube und Handeln eine Einheit bilden müssten (73). Mit Thomas Pröpper formuliert: „[Das] Christsein wird erst verantwortet und kommunizierbar, wenn es in seiner Menschlichkeit einleuchtet und als Beitrag zur Menschwerdung wirksam wird“ (73). Deshalb schlägt der Verf. vor, das christologische Kenosismotiv um das ethische Solidaritätsmotiv zu ergänzen bzw. damit zu korrelieren (75).

Aus dem Vorhaben, die Kenosischristologie handlungstheoretisch auszulegen, ergeben sich Aufbau und Ziele der Monographie. Zunächst gilt es, die Methodologie für diesen pragmatischen Zugang zur Lehre vom Gottmenschen zu entwickeln. Im ersten Teil des Werkes sichtet und prüft der K. deshalb die einschlägigen (fundamentaltheologischen) Vorarbeiten von K. Rahner, J. B. Metz, H. Peukert und E. Arens (81–171). Im zweiten Teil entfaltet er die biblischen Grundlagen der Kenosischristologie (173–236). Der Verf. deutet den christologischen Hymnus des Philipperbriefes (Phil 2,5–11) nicht als „identitätsauslöschende Aufopferung, sondern eher als Status-, Macht- und Besitzverzicht“ (234). Diesem Statusverzicht schreibt K. eine hohe ethische Bedeutsamkeit zu. Bereits das NT verschränke Christologie und Ethik, indem es Christus als Urbild und Vorbild des Menschseins vor Augen führe (233). Im dritten Teil werden zentrale theologische- und philosophiegeschichtliche Hintergründe kenotischen Denkens beleuchtet (237–353). K. führt drei exemplarische Tiefenbohrungen durch: In der Patristik, in der modernen Kenotik des 19. Jhdts. und im Denken von G. W. F. Hegel arbeitet er Funktion und Stellenwert des Kenosismotivs sowie die entsprechende Affinität zur Ethik heraus. Im vierten Teil wird das kenotische Denken in der Theologie der Gegenwart in den Blick genommen (355–533). Die systematischen Überlegungen dieses Teils bilden das eigentliche Herzstück der Untersuchung. In Anknüpfung und Absetzung von zeitgenössischen kenotischen Entwürfen sucht der Autor die Konturen seines eigenen Ansatzes zu schärfen. In Hans Urs von Balthasar erblickt er einen zuverlässigen Verbündeten, „um die Stärken der Kenosischristologie zu betonen und sie affirmativ aufzugreifen“ (356). Da das Selbstentäuferungsmotiv jedoch ergänzungsbedürftig sei, könne man bei einer reinen Affirmation der Kenosis nicht stehenbleiben. Zur Profilschärfung seiner mehrdimensionalen Theologie der Selbstentäuferung (525) rekurriert K. in einem zweiten Schritt daher auf die Überlegungen von Hansjürgen Verweyen zum Traditions- und Zeugnis-konzept (415–445). Durch die Bestimmung der Tradition als „Weitergabe des Glaubenszentrums, der Hingabe Jesu Christi, in Selbsthingabe“ (530) gelinge Verweyen der Brückenschlag zwischen Christologie und Praxis, Kenosis und Solidarität besser als von Balthasar. Um jedoch sicherzugehen, dass nicht nur der Begriff der Praxis, sondern eine „konkrete, erfahrungsgesättigte Praxis“ in den Blick komme (531), wendet sich der Verf. der feministischen Theologin Sarah Coakley zu (446–487). Coakleys Auseinandersetzung mit Kenosis sensibilisiere für die Ambivalenz von Selbstlosigkeit und Selbsthingabe, die im Christentum zuweilen auch pathologische Formen angenommen habe und immer noch annehme. Auch von der Warte der Politischen Theologie und der Sozialwissenschaften unterzieht K. das Kenosismotiv einer kritischen Prüfung und setzt es in Beziehung zur Solidarität (487–525). Im fünften und letzten Teil wird in Gestalt eines Ausblicks das „Innovationspotenzial des Kenosismotivs im christologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Diskurs“ skizziert (535–555).

Mit der vorliegenden Studie ist dem Verf. ein beachtliches und umfangreiches Werk gelungen. Dass K. neben Theologie und Philosophie auch Soziologie studiert hat, merkt man seiner Habilitationsschrift deutlich an. Dieser sozialwissenschaftliche Blick über den philosophisch-theologischen Tellerrand hinaus ist zu begrüßen. Positiv hervorzuheben ist auch das Grundanliegen der Arbeit, im Konzept der Kenopraxis Theorie und Praxis, Christologie und solidarisches Ethos aufs Engste miteinander zu verknüpfen. Auch das fundamentaltheologische Anliegen der Studie, „durch die handlungstheoretisch unterfütterte, wechselseitige Bezugnahme von „Kenosis“ und „Solidarität“ zu Relevanz- und Plausibilisierungsgewinnen eines zentralen christologischen und soteriologischen Motivs beizutragen“ (79), hat einiges für sich. Kein Geringerer als J. B. Metz hat unermüdet darauf hingewiesen, dass die Identitätskrise des Christentums nicht primär eine Krise seiner Botschaft, sondern eine Krise seiner Subjekte und Institutionen sei, die sich dem praktischen Sinn dieser Botschaft allzu sehr entziehen würden. Unter

dieser Rücksicht leistet die von K. unternommene handlungstheoretische Erschließung der Christologie einen wichtigen Beitrag zur Reputationssteigerung des christlichen Glaubens in der Öffentlichkeit.

Um das christliche Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Heilsbringer (66) intellektuell redlich zu verantworten, muss jedoch – mit Metz gesprochen – auch die Krise der Botschaft angegangen und aufgearbeitet werden. Zumal im angloamerikanischen Raum wird der christlichen Lehre vom Gottmenschen vorgeworfen, logisch widersprüchlich zu sein. Autoren wie John Hick erachten die dogmatische Zwei-Naturen-Lehre für eine kognitiv sinnlose Aussage. Zu behaupten, dass ein und dasselbe Individuum eine göttliche und eine menschliche Natur mit den dazugehörigen wesentlichen Eigenschaften besitze, sei ebenso unsinnig, wie sich in der Quadratur des Kreises zu versuchen, so Hick. Die Bemühungen zeitgenössischer christlicher Autoren, die Konsistenz der Lehre vom Gottmenschen im Rahmen kenotischer Christologie-Entwürfe darzulegen, sind in der aktuellen Debatte höchst umstritten. Sollten die Kritiker Recht behalten und auch eine kenotische Christologie in logischen Widersprüchen befangen bleiben, so stünde das Projekt einer Kenopraxis auf tönernen Füßen. Das leitende fundamentaltheologische Vorhaben des Verf.s, „dass Glaubensbestände nur durch entsprechende Praxis plausibilisiert werden“ (413), käme dann immer schon zu spät. Auch eine überzeugende Praxis vermöchte eine in sich widersprüchliche Glaubensannahme nicht intellektuell zu rechtfertigen. Auf die aktuelle Grundsatzdebatte über Stärken und Schwächen kenotischer Christologien geht K. in der Studie nicht ein. Nur kurz verweist er auf die entsprechenden Diskussionen über Kenotizismus und die Metaphysik der Inkarnation in der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie (vgl. 473). Er setzt sich aber mit der Kenotik des 19. Jhdts. auseinander und geht mit ihr hart ins Gericht. Die Kenotiker der Tübinger und Gießener Schule hätten das Kenosis-Motiv verfremdet, indem sie „das biblisch in einem hymnischen und nicht primär argumentativen semantischen Kontext angesiedelte Kenosismotiv immer stärker theoretisch aufgeladen und in das letztlich semantisch unpassende Korsett eines christologischen Theorems gezwängt“ hätten (300). Aus bibeltheologischer Warte erscheint die Transposition eines hymnischen Bekenntnistextes „in einen von der Zwei-Naturen-Lehre her vorgegebenen hochspekulativen Kontext“ (300, Fn. 158) tatsächlich problematisch. Aus systematischer Perspektive jedoch ist es unverzichtbar, über das Wesen des Erlösers nachzudenken und sich an einer Ontologie des Gottmenschen zu versuchen. Auch die vorgeschlagene alternative Hermeneutik des Verf.s, die das Kenosismotiv handlungstheoretisch erschließen möchte, müsste ein genuines Interesse an der ontologischen Dimension der Christologie haben. Gilt doch: *Agere sequitur esse*. Um die Glaubwürdigkeit der Lehre vom Gottmenschen aufzuzeigen, wäre auch auf ontologischer Ebene die „Interpretation des Christuseignisses als Selbstentäußerung“ (413) daher aus- und durchzubuchstabieren gewesen. Dass dies in der Monographie weitgehend unterbleibt, ist bedauerlich und schmälert einerseits den fundamentaltheologischen Ertrag der Studie. Andererseits stellt die Monographie durch ihre Akzentuierung des pragmatischen Wahrheitskriteriums eine wichtige Ergänzung der zumeist auf das Konsistenzkriterium fokussierten neueren englischsprachigen Entwürfe zum Gottmenschen dar. Eine stärkere Zusammenschau der einzelnen Wahrheitskriterien würde der Glaubensreflexion zugutekommen. Dies tut der dogmatischen Qualität der Habilitationsschrift jedoch keinen Abbruch, die durch die Besinnung auf die Motive der Kenosis und der Solidarität ein mutiges Ausrufezeichen gegen die Marginalisierung des Christentums im öffentlichen Diskurs setzt.

C. J. AMOR

FORNET-PONSE, THOMAS, *Ökumene in drei Dimensionen*. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene (Jerusalem Theologisches Forum; Band 19). Münster: Aschendorff 2011. 516 S., ISBN 978-3-402-11023-2.

Der Verf. wartet mit einer wichtigen, klaren These auf: Die christlichen Kirchen, zumal die katholische Kirche, können zu neuen, ökumenisch bedeutsamen Einsichten und Entscheidungen vordringen, wenn sie sich den Impulsen öffnen, die in der Welt des Judentums bereitliegen. Diese These wird seit einiger Zeit hier und da vertreten, aber

mit der Ausdrücklichkeit und Ausführlichkeit, mit der dies im vorliegenden Buch geschieht, setzt sich Fornet-Ponse (= FP) an die Spitze dieser Bewegung.

Wie fasst FP seine These? Kurz gesagt, so: Die Eigenwege, die die christlichen Kirchen seit langem gehen, haben dazu geführt, dass sie nur mit Mühe das Miteinander leben können, das ihnen aufgegeben ist. Ihr unterschiedlich akzentuiertes Kirchenverständnis gehört zu den folgenreichsten Gründen für diese Problemlage. Und diese hat vorwiegend mit einer unterschiedlich betonten Weise, die universalkirchlichen und die ortskirchlichen Strukturen und die entsprechenden Leitungsorgane in wechselseitig akzeptabler Weise zu gestalten. Was sich katholischerseits in dieser Hinsicht in vielen Jhdtn. ergeben hat, bedarf einer neuen, für die Anliegen der Kirchen des Ostens und des Westens offeneren Akzentuierung. Wie sie begründet und umgesetzt werden könnte, dazu lassen sich nicht zuletzt aus den Erfahrungen und Ausgestaltungen, die es in der jüdischen Welt gibt, viele Anregungen gewinnen; denn dort waren und sind Aufgaben zu bewältigen, die sich in vielem mit dem berühren, was in den christlichen Kirchen zu bewegen ist. Denn auch die Juden haben ihr Miteinander als Einheit in der Vielheit zu gestalten und gewährleisten dies in entsprechenden Ämtern und Strukturen. Würde die christliche Welt, konkret: die katholische Kirche, sich tatsächlich durch die jüdischerseits bestimmten Anregungen inspirieren lassen, so würde sich in den kommunionalen und primatialen Strukturen eine neue Flexibilität und Variabilität ergeben. Dies wäre dann für ein vertieftes ökumenisches Miteinander in der christlichen Welt von nicht geringer Bedeutung.

Damit ist in Kürze angedeutet, welchem Bauplan FP gefolgt ist, als er sein umfangreiches Werk entworfen und umgesetzt hat. Dieser Bauplan zeigt sich in den Linien, die die Konturen der einzelnen Kap. des Buches ausmachen. Sie fügen darüber hinaus das Buch zu einem Ganzen zusammen. Im Übrigen haben die einzelnen Kap. in starkem Maße ihr jeweils eigenes Thema. Der Verf. entfaltet diese Themen gemäß ihrer spezifischen Logik. So kommen dann auch Sachverhalte zur Sprache, die in der Perspektive des jeweiligen Themas sinnvollerweise behandelt werden, aber nur locker mit der Gesamtaussage des Buches zusammenhängen. Ein Feld, das FP ausgiebig bearbeitet, ist das Konzept einer lateinamerikanisch akzentuierten „interkulturellen Philosophie“. Die Strukturen, die sie reflektiert, enthalten Hinweise auf die Möglichkeiten, die eine ökumenische Theologie wahrnehmen könnte und sollte, wenn sie zu einer Vertiefung des Miteinanders der christlichen Kirchen beitragen möchte. Ein unmittelbar ökumenisch relevantes Thema, dem sich der Verf. ausführlich zuwendet, ist das in den christlichen Kirchen jeweils vertretene Konzept eines künftigen Miteinanders. Da geht um die „Einigungsmodelle“, die sich aus einem „differenzierten Konsens“ ableiten lassen. Dieser unterscheidet sich von jeder Form einer „Grunddifferenz“, die bekanntlich immer wieder für das Neben- oder gar Gegeneinander der Kirchen angenommen wird. Wie die Differenzen in der Geschichte gewachsen sind und sich bis heute auswirken, stellt FP auf vielen Seiten dar. Dabei geht er auf die Beziehungen zwischen den orientalischen und orthodoxen Kirchen auf der einen Seite und der katholischen Kirche auf der anderen Seite ein. Er zeichnet aber auch die Geschichte der Entfremdungen zwischen der katholischen und der anglikanischen sowie zwischen der katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche. Alle diese Darlegungen laufen darauf hinaus, die gewachsene und heute wirksame Weise, wie die katholische Kirche die universalkirchlichen Leitungsstrukturen, konkret: das Papstamt und die Beziehungen zwischen der Weltkirche und den Ortskirchen versteht und vollzieht, als das stärkste Hindernis auf dem Weg zu einem neuen Miteinander der Kirchen auszumachen.

Da der Verf. darauf aus ist, jüdische Erfahrungen und Einrichtungen auf ihr Potenzial, den christlichen Kirchen ein ökumenisch interessanter Impuls sein zu können, abzuklopfen, ist es plausibel, dass er ein umfangreiches Kap. bietet, in dem es um das Autoritätsverständnis im Judentum geht. Nicht nur textliche Traditionen wie der babylonische Talmud, sondern auch und vor allem das Rabbinat und der Sanhedrin sind die hier relevanten Formen der Autorität.

Der Autor entfaltet die genannten Themen in großer Breite und Ausführlichkeit. Er beruft sich auf zahlreiche Quellen und bezieht die Sekundärliteratur ausgiebig ein. So ist dieses Buch, ganz nebenbei, für viele ökumenische Themen, die zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen des Ostens und den aus der westlichen Reformation

hervorgegangenen erörtert werden oder werden sollten, eine Fundgrube an Information. Nur ein Beispiel sei hier erwähnt: Üblicherweise bezeichnet man das Jahr 1054 als den Zeitpunkt, an dem sich die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen definitiv voneinander getrennt hätten. Dass diese Einschätzung der damaligen Ereignisse nur zum Teil zutrifft, die Auseinanderentwicklung der beiden Kirchenbereiche sich in Wirklichkeit aber längst vorher anbahnte und sich nachher in vielen Einzelschritten vertiefte, wird hier in aller wünschenswerten Deutlichkeit herausgestellt.

Was ist zum Gesamtkonzept des vorliegenden Werks zu sagen? Positiv ist zu vermerken und festzuhalten, dass der Verf. eine Öffnung des innerchristlich-ökumenischen Bemühens auf die aus dem Judentum stammenden Anregungen empfiehlt. Hinsichtlich der konkreten Durchführung dieses gedanklichen Programms bleiben jedoch einige Fragen. Die eine betrifft die Deutung, die FP der Geschichte und der Richtung der innerchristlichen Spaltungen zukommen lässt. Ist es wirklich zutreffend, dass sie letztlich in einer Überbetonung des päpstlichen Primats und in einer einseitig herausgestellten Rolle der Weltkirche zuungunsten der Ortskirchen begründet sind und zutage treten? Zu solch einer Sicht der Dinge gibt es überzeugende Alternativen. Eine andere Frage hat mit den Möglichkeiten zu tun, die in einer neuen Aufmerksamkeit auf die Impulse liegen, die vom Judentum ausgehen könnten. Beschränken sich diese möglichen Anregungen darauf, dass sie für die christlichen Kirchen, die ökumenisch relevante neue Akzente setzen möchten und sollten, so etwas wie Strukturvorbilder bieten? Die Verwurzelung der christlichen Kirche(n) im „Ölbaum Israel“ reicht tiefer und birgt von daher noch weiteres Potenzial für die anstehenden Besinnungen und Entscheidungen der christlichen Welt.

W. LÖSER S. J.

SCHEELE, PAUL-WERNER, *Zum Zeugnis berufen*. Theologie des Martyriums. Würzburg: Echter 2008. 356 S., ISBN 978-3-429-03079-7.

Die Martyrer sind zurückgekehrt. Im vergangenen Jhd. haben so viele Martyrer wie nie zuvor ihr Leben gelassen – Martyrer aus allen Stämmen und Nationen, Sprachen und Völkern. Diese Martyrer sind ein oft vergessener und verborgener Schatz der Kirche. Diesen Schatz des christlichen Martyriums zu heben und zu sichten, ist bleibende Verpflichtung für die Kirche. Das hier zu besprechende Buch kommt dieser Verpflichtung nach.

Bevor der Verf. zu seinem umfangreichen Kap. IV („Das Zeugnis der Theologie“) durchstößt, hat er schon einen weiten Weg zurückgelegt, der allerdings eine unerlässliche Voraussetzung für einen verantworteten Umgang mit dem christlichen Martyrium darstellt. Gerahmt von einer biblischen (I) und liturgischen (III) Bestandsaufnahme zum Thema „Martyrium“ stellt Kap. II („Das Zeugnis der Kirchengeschichte“) Biographien und – falls vorhanden – Selbstaussagen der Martyrer vor. Der Leser gewinnt eine persönlichere Vorstellung von Menschen, die Martyrer geworden sind. Diese Architektur schützt den Verf. weitestgehend vor der Gefahr, Martyrer mit irgendwelchen Theologomena zu befrachten, die ihren Lebensgeschichten und eigenen Aussagen nicht gerecht werden. Das erste Kap. hebt an mit dem biblischen Befund zum Wortstamm $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\omicron\varsigma$. Das Erste Testament wird mit seinen klassischen Martyrertexten gesichtet, die sich vor allem im Buch der Makkabäer und bei den Propheten finden. Bei der neuteamentlichen Bestandsaufnahme nimmt die Untersuchung des johanneischen Schriftkorpus den breitesten Raum ein, begegnen dem Leser der Heiligen Schrift doch gerade hier entfaltete und differenzierte Umgangsformen des $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\omicron\varsigma$ -Motives. In Kap. II wird „Das Zeugnis der Kirchengeschichte“ in den Blick genommen. Die 16 Unterkap. sind bis auf II. 6. („Ringeln um die Freiheit der Kirche“) und II. 7. („Einsatz für die Kirche und ihre Einheit“) geographisch geordnet, folgen dabei aber zugleich einer Chronologie, die von „den Anfängen“ (II. 1.) des Martyriums über das Martyrium bei der „Missionierung der Germanen“ (II. 5.) und dem Martyrium „Unter dem Hakenkreuz“ (II. 13.) bis in die Gegenwart („Martyrium in den jungen Kirchen Afrikas“ II. 16.) reicht. Die hier der Reihe nach zitierten Zeugnisse über die Martyrer vermitteln anschaulich, dass es keine Zeit der Kirche gegeben hat und geben wird, in der das Martyrium nicht präsent war, ist und sein wird. Aus der Fülle der Martyrien in der Kirchengeschichte holt der Verf. sowohl Altes wie Neues hervor: Die bekannten Berichte über das Martyrium des Ignatius von Antiochien (40f.) fehlen ebenso wenig wie das weitverbreitete

Zeugnis des Paters Maximilian Maria Kolbe (125f.); hingegen wird mancher Leser zum ersten Mal dem Martyrium des schwarzen und des weißen Ewald (68f.) begegnen oder den zahlreichen Martyrien auf den russischen Solovetskij-Inseln – einer ehemaligen Klosteranlage, die ein Gefangenenlager wurde (115f.). Die Aneinanderreihung der zahlreichen Zeugnisse dokumentiert Veränderungen in der Art und Weise der Überlieferung der Martyrien: Steht in der frühen Kirche ein entpersönlichter Heroismus im Vordergrund, so werden etwa ab der Jahrtausendwende – wenn auch widerwillig – dem Martyrer Angst und Not zugestanden (72f.). Spätestens seit Thomas More († 1535) werden diese von den Martyrern selbst ins Wort gebracht (82), was z. B. bei den überlieferten Zeugnissen der Martyrer unter dem Hakenkreuz fast immer der Fall sein wird. Die liturgische Bestandsaufnahme (III.) steht unter dem Anspruch, die in ihr enthaltenen Aspekte einer Theologie des Martyriums zu benennen.

Beinhaltet die Liturgie der Taufe den Gedanken, dass es sich bei ihr um ein Gleichnis des Todes handelt, so entfällt im Martyrium dieser Gleichnischarakter, weil das Martyrium selbst der Tod ist. Somit vollzieht sich im Martyrium das Geheimnis der Taufe (169f.). Gerade die Liturgie der Eucharistie verwurzelt das Martyrium in Gott: Hier hat es seinen Ursprung; es kann nur mit seiner Hilfe gelebt werden. Es ist untrennbar an den ersten Martyrer Jesus Christus gebunden, dessen Martyrium alle ihm nachfolgenden Martyrer durch den Tod in die Herrlichkeit führt (178), wie es auch in der Liturgie des Stundengebetes immer wieder formuliert wird. Exemplarisch für die Liturgie des Wortgottesdienstes erinnert der Verf. an die Ökumenische Gedächtnisfeier am 7. Mai 2000 in Rom, bei der vor allem der eschatologische Charakter des Martyriums zelebriert wurde. „Das Zeugnis der Theologie“ (IV.) hebt an mit einer wohlthuenden und angemessenen biblischen Mediation zum Thema Mysterium, die vor einer einseitigen theologischen Vereinnahmung des Martyriums bewahrt. Die folgenden Abschnitte decken ein breites Spektrum systematischer Theologie ab: Nach einer Verankerung des Martyriums in die Trinitätstheologie (2. bis 5.) nimmt der Verf. die Martyrer unter der Rücksicht ihrer Menschlichkeit, ihrer Sündigkeit, ihres Glaubens, Hoffens und Liebens in den Blick (6.), bevor er ihnen ihren ekklesiologischen (7.) und ökumenischen Ort (8.) zuweist. Die eschatologische Dimension bildet den krönenden Abschluss der Theologie des Martyriums (9.). Dabei wird überwiegend biblisch und patristisch im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils argumentiert. Die Zeugnisse der Martyrer selbst finden im systematischen Teil des Werkes in einem nicht unerheblichen Maß Verwendung. Das so entstehende Portrait des Martyriums rückt die Martyrer ins rechte Licht; ebenso weit entfernt von Glorifizierungen wie von Selbstmordattentätern; bemüht um ein „realistisches Bild“ (232), das ihre Menschlichkeit und Sündigkeit nicht außer Acht lässt und sie gleichzeitig einbettet in die Trias „Glaube, Hoffnung, Liebe“. Dabei sind es in besonderem Maße die aufgeführten Zeugnisse der Martyrer selbst, die besagter Trias eine Authentizität verleihen, wie sie das Zweite Vatikanum intendiert haben mag.

Die vorliegende Abhandlung nimmt den Leser mit hinein in die Welt des christlichen Martyriums. Viele verschiedene Theologumena der Vergangenheit und Gegenwart werden gelichtet und miteinander ins Gespräch gebracht. Die so entstehende systematische Komposition lässt eine „Theologie des Martyriums“ entstehen, die diesen Namen verdient. Das Buch ist nicht nur als Nachschlagewerk zum umfangreichen Thema „Martyrium“ zu empfehlen, sondern auch als Lektüre geistlicher Erbauung. Verantwortlich dafür sind wesentlich die durchgängig zitierten Zeugnisse der Martyrer. Dass hierbei Wiederholungen nicht zu vermeiden sind, schadet nicht, sondern trägt dazu bei, dass markante Zeugnisse unvergesslich bleiben.

A. ROBBEN

ZACHER, EWALD, *Heiliger Geist, du Gott in mir*. Menschengest – Gottes Geist. Reflexionen, Meditationen, Orationen. Würzburg: Echter 2011. 268 S., ISBN 978-3-429-03349-1.

„Das ist ein kleines Buch vom und mit dem Heiligen Geist ...“ Eine „immense Vielzahl“ (17) unterschiedlichster Kapitel, wie im zweiten Untertitel angezeigt. 259 sind es, in zweimal zwölf Gruppen gebündelt: A. Gott ist Geist – Gott ist die Liebe, B. Den Geist, der aus Gott ist, haben wir empfangen. Die Gruppen: A. Schöpfung; Freiheit; Kraft;

Natur – Mensch; Denken; Leben; Kindschaft – Geschwister, Gemeinschaft; Hoffnung, Zukunft; Glauben, Vertrauen; Liebe; Wahrheit; Freude; B. Nachfolge; Beten, Bitten; Einwohnung; Absteigen, Ausleeren; Weggehen, Abschied; Kommen, Geben; Getrieben, Gesendet; Reden (Rede stehen – hören); Ruhen; Entscheiden, Unterscheiden; Wandeln – Bleiben; Eingehen, Endzeit. Das Vorwort mündet bzgl. der „kleinen, einzelnen capitula“ in den einleuchtenden Rat Zachers (= Z.), „sie nicht in einem fort zu lesen, sondern sie langsam, mit Weile und nicht ohne Pausen auf sich wirken zu lassen“ (18). Sie sind ja auch nicht in einem Arbeitsgang entstanden, vielmehr spürbar aus langer gelebter Praxis erwachsen. – Gebete, wie etwa Nr. 11 um Bleiben und Wirken des Geistes: „Heiliger, dreieiniger, ewiger, unendlicher, unbegreiflicher, guter Gott, / Vater, Sohn und Geist / komm und wohne in mir, Geist des Vaters und des Sohnes; mach mein Denken wahr, du Geist der Wahrheit, sei die innere Freiheit meines Lebens ...“ (27). – Meditationen wie Nr. 81 über den Geist des Sohnes in unseren Herzen: „Ich allein, von mir aus, kann vielleicht rufen: Gott; mit dem Geist seines Sohnes, meines Bruders, kann ich noch viel tiefer rufen: Vater. Und wie Jesus uns lehrt: „Unser Vater im Himmel.“ Wenn nichts mehr geht, der Geist hilft mir auf, Vater zu rufen. / Das ist ein Stoßgebet und – wenn ich verweile – ein Lang- und Vollgebet: Vater!“ (81). – Reflexionen wie Nr. 244 zur Lästerung des Geistes: „Eine Herabsetzung oder Verfälschung des Heiligen Geistes zu seinem Gegenteil, nämlich zum bösen Geist, das kann nicht vergeben werden ... Anders mag es sich verhalten, wenn der Täter (nachher) seine eigene Tat negiert und von ihr Abstand nimmt ...“ (250f.).

Da der Geist bei uns, trotz aller Aufbrüche in den neuen Bewegungen, zumeist doch nach wie vor vergessen scheint, sei die Handreichung dankbar angezeigt und empfohlen. Es wäre schade, wenn sie in der Bücherfülle unterginge. Zugleich aber seien in dieser fachlichen Zeitschrift auch Rückfragen an den Verf. gerichtet. Grundlegend vermisst der Rez. die innertrinitarische Dimension. Ehe Gott Liebe zu uns ist, lebt er als inneres Liebesgeschehen. Und zwar nicht in Zweieinheit, der Geist nur als Liebe-zwischen (53, 64), wie leider auch oft in der Tradition, sondern der wird seinerseits geliebt und liebt. Bezüglich seines heilsgeschichtlichen Wirkens aber sollte man ihn nicht Jesu Erzeuger nennen (64f.). Wie in Gott selbst der Vater gibt, der Sohn empfängt und gibt, so „gibt“ der Geist sein Empfangen (Richard v. St. Victor): grundlegend innertrinitarisch, und demgemäß dann auch in die Schöpfung hinein. Aus seiner Kraft, „durch“ ihn und „von“ ihm empfangen wir, das – vom Vater gesprochene! – Wort empfangen (hören) zu können, so dass es in unserem Denken, Reden und Handeln Fleisch wird. Und diese Inkarnation geschieht unüberbietbar, einzigartig in Maria. (Zu Ratzingers Sicht der von ihm entschieden vertretenen Jungfrauengeburt aber sei erinnert an seine frühe Antwort auf Rezensionen der Erstauflage der *Einführung*: Glaube, Geschichte und Philosophie, in: Hochland 61 [1969], 533–543, bes. 539–542.) Sollte man nicht auch, anstatt Charismen und Amt einander entgegenzusetzen (70), vom Charisma des Amtes sprechen, dem der Geist die Hut der Überlieferung anvertraut? („Überlieferung“ ist überhaupt ein Zentralwort – und fehlt leider zumeist in unseren – auch liturgischen – Übersetzungen, bis hin zur „Überlieferung“ des Geistes durch Jesus [Joh 19,30], den er keineswegs „aufgeben“ hat wie redensartlich ein versagender Apparat – 185; richtig: 186.) Zum Hohelied der Liebe erlaube ich mir den Hinweis auf dessen neue Lesart bei Norbert Baumert (Sorgen des Seelsorgers). 118, Z. 4: *condiligentes se?* 61, Z. 3 v. u. schließlich muss es in dem schönen Hegel-Satz „sein Selbstbewußtsein“ heißen (gegen einen Druckfehler in der Meiner-Ausgabe der Enzyklopädie von 1959).

Doch genug mit dieser Auswahl. Der Rez. möchte hoffen dürfen, dass Z. auch diese Hinweise als Dank-Zeichen lesen könne. Das sind sie nämlich. Darum wandert das Buch auch nicht etwa – „nach getaner Arbeit“ – ins Fachliteratur-Regal. J. SPLETT

SIND RELIGIONEN AUSTAUSCHBAR? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht. Herausgegeben von *Johannes Arnold* (Frankfurter Theologische Studien; Band 67). Münster: Aschendorff 2011. X/326 S., ISBN 978-3-402-16055-8.

Der Bd. bietet die zehn Referate einer Ringvorlesung, die im Wintersemester 2009/10 an der Frankfurter Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen stattgefunden

den hat (ohne die anschließenden Diskussionen). – Gleich der erste Beitrag freilich passt nicht ganz unter den Titel des Buchs: *Dieter Böhler SJ*, Durften die Christen Israel gegen die Kirche austauschen? Für die Christen nämlich sind die Juden „nicht Angehörige einer anderen Religion“ (1). Daraus folgt wohl auch, dass Heidenchristen die Juden nicht zu missionieren brauchen. Nicht aber, dass die Kirche Jesu Christi und Israel zwei getrennte Heilswege wären. So hat das vor dem ZDK (judenfreundlich), seit Justinus Martyr und Tertullian (judenfeindlich), die christliche Theologie gesehen: „Die alttestamentlichen Drohungen gegen Israel erfüllen sich an den Juden, die alttestamentlichen Verheißungen erfüllen sich an der Kirche“ (9). Inzwischen ist die Schriftwidrigkeit der Substitutionstheorie erkannt, und hinzu kommen ihre dogmatischen Probleme: christologisch, soteriologisch (Rex Judaeorum sine Judaeis? – 19: nicht solus: totus Christus – 20), ekklesiologisch (statt zu gründen in ihm, gipfelt die Kirche in Jesus). – Um spätantike Reflexionen geht es bei *Johannes Arnold*, Ist Gottes Name austauschbar? Kelsos (um 200) verlangt das, es ist römische Eroberungspraxis gewesen, Apuleius mit seiner vielnamigen Isis und Symmachus im Einsatz für Victoria sind zu nennen. Origenes wehrt sich sprachphilosophisch und mit Berufung auf biblische Namensänderungen. Die entscheidende Differenz (bis heute): menschliche Benennungen oder Selbstmitteilung Gottes? – *Rotraud Wielandt*, Wechsel von einer Buchreligion in die andere? Die christlichen Konvertiten wie vor allem Konvertitinnen haben oft schon keinen genuin christlichen Ausgangspunkt – und finden zudem dort Jesus als Propheten wieder. Ungemein einschneidender der Wechsel in der Gegenrichtung. Hier begegnet das Grundwort Erlösung, und statt eines Buches Jesus Christus als am Kreuz gestorbenener Erlöser (das spiegelt sich dann auch im Zahlenverhältnis der Konversionen). – *Alexander Löffler [SJ]*, Sind Christen reif für das Nirvana?, geht der Frage nach, ob der Dalai Lama wirklich alle Religionen als gleich gültige Wege zum Heil ansieht, und belegt dessen Superioritätsanspruch für den eigenen Buddhismus (auch gegenüber anderen dortigen Wegen). Gottesglaube bleibt hypothetisch, während die buddhistische Weltanschauung „bis in alle Einzelheiten logisch bewiesen werden“ kann (94), „nicht ein Weg des Glaubens, sondern der Vernunft und der Erkenntnis“ (95). Geschätzt werden die moralischen Konsequenzen des Christentums. Verzicht auf Mission aber nimmt nur das Gewicht der Wiedergeburt ernst. (Dies Ernstnehmen eigener Tradition könnten nun, so der schöne Schlussgedanke, umgekehrt „Christinnen und Christen“ [106] vom Dalai Lama lernen.) – *Oliver Wiertz*, Sprechen alle Religionen von demselben Gott?, geht auf entsprechende Thesen bei Halbfass und in Unterrichtsmaterialien aus Rottenburg-Stuttgart ein. Die Frage ist zu präzisieren: a) Schreiben alle Religionen Gott die gleichen Eigenschaften zu? Natürlich nicht; und dagegen die Ineffektivität des „Wirklichen an sich“ (Hick) anzuführen erweist sich als selbstwidersprüchlich. b) Beziehen sich die Glaubensaussagen auf denselben Gegenstand? In Diskussion mit Kripke bewährt sich als Eigenname Anselms „*famosa descriptio*“ (Duns Scotus) „*quo maius cogitari nequit*“ (122–126). Differenzen in deren Füllung bestehen schon innerhalb des christlichen Theismus; doch gibt es Religionen, deren Gottessicht damit ganz unvereinbar ist. – *Thomas Schmidt*, Austauschbarkeit und Übersetzung, diskutiert die Rolle der Philosophie als Vermittler und Interpret. Habermas sucht nach einer rettenden Dekonstruktion, angesichts dessen, dass der „opake Kern“ religiöser Erfahrung dem diskursiven Denken „abgründig fremd“ bleibt (daher die ambivalente Asymmetrie in Kants moralphilosophischer Übersetzung). Ein differenztheoretisches Modell von Religion im Anschluss an N. Luhmann begreift die Kommunikation als Steigerung der Binnenkomplexität. Das Subjekt wird ausgeblendet und einseitig auf Wissen abgehoben. So kommt schließlich R. Brandoms pragmatistische Bedeutungstheorie ins Spiel: zu einer „dauerhafte[n] Kooperation religiöser und säkularer Personen“ (148) – (Liegt indes „dem ‚kognitiven Habitus der Gläubigen‘ ein praktischer Habitus zugrunde“ [149] oder folgt er ihm?) – *Jörg Disse*, Jesus Christus und die Religionen, verteidigt die Religionstheologie von Jacques Dupuis SJ (= D.). „Wir müssen mit Franz Königs Worten neu ‚versuchen zu begreifen, was die Pläne Gottes für die unterschiedlichen Religionen sind“ (155). In Abgrenzung von Daniélou beschränkt sich für D. die Heilsgeschichte nicht auf die jüdisch-christliche Tradition, sondern umfasst mit ihrem Zentrum in Christus die Weltgeschichte, samt einer „gottgewollte[n] Pluralität von Heilswegen [...] auch nach Christus“ (159). Dabei

ist seine Religionstheologie entschieden trinitarisch: Das Wort und der Geist sind „überall gegenwärtig und wirksam“ (165). Die ihm vorgeworfene Trennung von Logos asarkos und logos ensarkos hat D. stets abgewiesen und von „komplementären Aspekten einer einzigen Heilsökonomie“, in einer „kreativen Spannung“ (168), gesprochen. Doch *Dominus Jesus* wie die Notifikation lassen keinerlei Unterscheidung gelten. Zur Vermittlung wird hier nun, im Rückgriff auf K. Rahner, ein teleologisches Verständnis vorgeschlagen: Inkarnation und Kreuz als Finalursache für ein Wirken von Logos und Geist schon vor Jesu Geburt (siehe Eph 2,10), und das lässt sich dann auch für Folgezeit denken. „Das Christuserignis als Ganzes ist [...] die Fülle der Offenbarung.“ Gleichwohl hatte Jesus „nur ein menschliches Bewusstsein dieser Anwesenheit Gottes bzw. der Tatsache, Sohn Gottes zu sein“ (180). Auch dazu bedarf es einer Vermittlung zum Einspruch aus Rom. Dazu dient der johanneische Begriff des Zeichens (*semeion*). Wer Jesus sieht, hat den Vater gesehen (Joh 14,9); aber der Vater bleibt unsichtbar (1 Tim 6,16 – [nur dies sogar macht Ersteres wahr]). Das Wort „relativ“ hat D. nicht glücklich gewählt, aber wäre die geoffenbarte Fülle nicht doch faktisch begrenzt offenbar? Darum können Religionen sich gegenseitig bereichern. Wobei erneut D. verdeutlicht wird: Nicht (auch hier eine Verdeutlichung) als wäre Fehlendes zu ergänzen, doch ließe Implizites sich explizieren, z.B. die Ehrfurcht vor dem Lebendigen von Buddhismus, Jainismus und Hinduismus her (190). – O. Wiertz, Warum sorgt Gott nicht für *eine wahre Religion*?, ergänzt seinen obigen Abweis von Hicks Pluralismus zunächst durch eine Kritik des Exklusivismus. In verschiedenen starken Varianten hat er die Stellung des Christentums bis in die Mitte des 20. Jhdts. bestimmt, ist aber mit unserem Gottesbegriff unvereinbar. Auch W. L. Craigs Verteidigung in Rückgriff auf die *scientia media* bringt keine Lösung. (Dass freilich Gottes „Vorauswissen“ die Freiheit des Menschen aufhebe, leuchtet mir hier so wenig ein wie bei A. Kreiner – handle ich doch nicht, weil Gott es weiß, sondern Er weiß es, weil ich handle; doch ist hier nicht das Verhältnis von Logik und Sein [bis hin zu Gödels Gottesbeweis] in der analytischen Philosophie zu diskutieren.) Positiv folgt die Skizze einer inklusivistischen theistischen Erklärung der Religionsvielfalt. Arbeitshypothese: Die heilsnotwendige Glaubensentscheidung für den dreifaltigen Gott muss nicht im irdischen Leben, sondern kann auch eschatologisch fallen. Dann lässt sich des Weiteren „ein möglicher ‚propädeutischer‘ Wert anderer Religionen für die eschatologische Begegnung“ mit Gott denken (216). Theoretisch wie praktisch kommt diese Vielfalt der Verschiedenheit der Menschen entgegen – und mag auch die christlichen Verkünder bereichern; die relative „Verborgenheit“ Gottes aber wahrt den Freiheitsraum, dessen die Liebe bedarf. – Albert Peter *Rethmann*, Aneignung fremder Götter?, befasst sich mit der „Inkulturation“ des Christentums, die in den Ortskirchen geschieht (Einstiegs-Beispiel ist Matteo Riccis Versuch in China). Drei Gestalten: Übertragung, Anpassung, Kontextualität haben ihre charakteristischen Schwächen. Aus asiatischer Sicht unterscheidet A. Pieris SJ vier Modelle: lateinische Inkarnation, griechische Assimilation, beides für Asien nicht angebracht, frühmittelalterliche Inkulturation in Nordeuropa, schließlich den monastischen Weg der Partizipation an einheimischer Spiritualität. Will man die Einheit der Kirche wahren, ist den Ortskirchen mehr Toleranz und Interesse entgegenzubringen. – Näher auf unseren Ort, die Didaktik eines mystagogischen Religionsunterrichts in der Grundschule, zielt *Klaus Kießling*, Das prinzipiell Fremde als das konkret Zugesagte. Ein- wie ausgangs wird das biblische Bilderverbot zitiert, womit aber nicht (was sich im Deutschen aufdrängt) Denk-/ Sprach-Bilder gemeint sind (was bliebe dann – nicht bloß, wie anklingt, uns, sondern bereits – von der Bibel übrig!). In der Tat geht es um die Hut von Geheimnis [aus: *in dem (Ge-heim-nis) wir leben*], das nicht mit einem zu lüftenden Rätsel verwechselt werden darf (251). Von vor- und urchristlicher Mystagogie schwingt der Bogen über K. Rahner zu Stille-Übungen und Kindertheologie (von ihnen eher als für sie) in der Grundschule. Wichtig ist hierbei der diakonisch-caritative Akzent, sodann die Um-Akzentuierung vom Säkularisierungsgedanken zu den Chancen religiöser Pluralität: „nicht als Indifferenz, sondern als Differenzismus“ (265). „Fremdenzimmer“ für „Gäste“ (268f.), „Pfarrei“ (*paroikia*) für (Beisassen) Fremde (271). Religiös sein wollen ohne bestimmte Religion wäre wie Sprechen ohne konkrete Sprache. Was Wunder, dass sich hier der verbreitete Fehler nahelegt (auf den der Rez. bei sich selbst erst unlängst

aufmerksam geworden ist [dank einer Selbstkorrektur von C. S. Lewis]), vom „kleinsten gemeinsamen Nenner“ zu reden, wo der größte Teiler gemeint ist, der nun gegenüber dem ausgeblendeten Reichtum tatsächlich jämmerlich klein ist (das Minimum wird beim gemeinsamen Vielfachen gesucht; engl.: H. C. F., L. C. M.). Das Fremde nicht verraten (wie?)? Gewiss; doch am wenigsten jenes, das konkret uns zugesagt worden ist (273); und liegt inzwischen nicht hier, auch und gerade in der Katechetik, die drängendere Gefahr? – Auf dies Unterscheidende geht abschließend *Michael Schneider SJ* ein: „Wenn ihr betet ...“ (Mt 6,7). Christliche Gotteserfahrung ist Jesus Christus – als Erfahrung seiner, zunächst im Genitivus obiectivus (siehe oben Joh 14,9), tiefer dann jedoch – enteignend – subiectivus (Gal 2,9f.) Am schwersten lastet hierbei das Schweigen, und tiefer als die eigene Sprachlosigkeit das Schweigen Gottes. Hat dies schon die Inkarnation nicht gebrochen [gegen Ignatius v. Antiochien, Ad Magn. 8], so nimmt es zu bis zum Kreuzesgeschehen, da Jesu Schrei in es hinein verstummt (282f.); und daraus geht der Geist hervor (19,30), der nicht spricht, sondern ergießt. Daher meint Gebet eigentlich, statt „Gespräch“, ein schweigendes Mit-Sein. Und dieses Mit ist wesentlich trinitarisch, Teilnahme am innertrinitarischen Mit-Eins. Verdankt aber wird dies Jesus Christus; darum ist seither, anders als im Deutschen Idealismus von Kant an, statt ewiger Wahrheiten die Geschichte entscheidend. Und geht es ebenso wenig um Selbstversenkung ins Ich wie um Entselbstung, vielmehr um Eingang in eine Gemeinschaft; Gebet ist communal, geschwisterlich. „Das Blut der Kirche ist das gegenseitige Gebet (297, A. St. Chomjakov). Dabei kann man nicht über die Leiden „hinwegmeditieren“, sondern muss in sie hinabsteigen, zur Auferstehung (301). „Glaube, Gebet und geistliches Leben allein machen den Menschen nicht ‚besser‘ und ‚vollkommener‘. Ist er aber bereit, sich und sein Leben zu erleiden, wird er jenes ‚In-Bild‘ entdecken, das allem zugrunde liegt [...] in Angleichung an den Menschensohn“ (302f.). J. SPLETT

4. Praktische Theologie

OSTHEIMER, JOCHEN, *Zeichen der Zeit lesen*. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse (Praktische Theologie heute; 92). Stuttgart: Kohlhammer 2008. 353 S., ISBN 978-3-17-020357-0.

Der zentrale Beitrag der fachlich kompetenten Studie von Jochen Ostheimer (= O.) besteht in der methodologischen Vergewisserung der Pastoraltheologie. Eine ihrer wesentlichen Aufgaben ist das Lesen der Zeichen der Zeit. Diese Aufgabe, die Kairologie epistemologisch auf ihre Bedingungen hin zu untersuchen, ist das zentrale Forschungsinteresse von O., womit er eine große Lücke in der wissenschaftlichen Grundlegung der Pastoraltheologie schließt. Seine These dabei lautet, dass die Pastoraltheologie in kairologischer Hinsicht eine Wissenschaft unter den epistemologischen Voraussetzungen der Kontingenz ist (35f.). Damit entwickelt der Autor Zulehners Definition von „Kairologie“ dahingehend weiter, diese nicht nur als zentrale Aufgabe der Pastoraltheologie anzusehen, sondern als deren epistemologische Grunddimension. Kairologie bedeutet demnach für O. nicht nur die Vergewisserung der „vom Evangelium vorgegebenen Ziele“ unter den Bedingungen der „aktuelle[n] Situation“ (33), sondern jene „Beobachtung zweiter Ordnung [...] unter Rückgriff auf differenzphilosophische Ansätze“ (37), welche es erst erlaubt, sich dieser zentralen Aufgabe der Pastoraltheologie in ihrer zentralen Dimension der Kontingenz bewusst zu werden. Diese Aufgabe wird seit dem II. Vatikanischen Konzil unter dem Stichwort des Erkennens der „Zeichen der Zeit“ im Lichte des Evangeliums behandelt und im methodologischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ ausbuchstabiert (26–30). Nur eine epistemologische Vergewisserung dieser Aufgabe der Pastoraltheologie vermag es, diese als eigenständige wissenschaftliche Disziplin zu begründen, die sich nicht darauf beschränkt, „Anwendungsdisziplin [...] für dogmatische und moraltheologische Lehrsätze“ zu sein (95).

Nach einer theologischen Einführung in das Konzept „Zeichen der Zeit“ (1. Kap., 15–38) macht O. zunächst deutlich, was diese metatheoretische Fundamentalreflexion

auf die Pastoraltheologie als Kairologie konkret bedeutet: (1) die epistemologische Reflexion auf die Tatsache, dass die Wahrnehmung der Wirklichkeit immer davon abhängt, wie beobachtet wird, d.h., dass sie von den theoretischen Vorausbedingungen und Implikationen der jeweiligen Beobachtung abhängt (47–52). (2) Das Bedenken dieser Voraussetzungen macht ferner deutlich, welches die jeweiligen gleichzeitig erzeugten und unvermeidbaren „blinden Flecken“ des gewählten Wirklichkeitszugangs sind (52–56). In der Herausstellung dieser beiden epistemologischen Grundreflexionen der Pastoraltheologie – wie sie im ersten Kap. (15–38) entwickelt wird – besteht die metatheoretische Untersuchung O.s, der damit zu erklären beansprucht, „wie die Kairologie funktioniert“ (35). Diese Formulierung bringt dabei den konstruktivistischen Ansatz zum Ausdruck, den O. der Untersuchung zugrunde legt. Die Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung scheint dem Verf. besonders geeignet, sich an die Kontingenz des beobachtungstheoretischen Standpunkts sowie die damit gegebenen „blinden Flecken“ annähern zu können (56). Entsprechend liegen der Untersuchung methodologisch die funktionale Analyse N. Luhmanns und die Differenzphilosophie der Postmoderne zugrunde. Deren theoretische Vorzüge und mithin die Begründung dieser Wahl werden im zweiten Kap. dargestellt, das damit den ersten Teil der eigentlich theoretischen Aufgabe der Arbeit darstellt (39–115).

Knapp umrissen, erlauben es die Systemtheorie Luhmanns einerseits sowie die (meist französischen) Differenzphilosophen andererseits, die „unhintergehbare Beobachter- bzw. Beobachtungsabhängigkeit“, mithin die Kontingenz aller Wahrnehmung, theoretisch zu reflektieren: Nur eine Theorie, die weder ontologisch-metaphysisch noch subjektivitätstheoretisch rück- und letztbegründet ist, kann „in autologischer Weise ihre eigene Konstruiertheit“ anerkennen und damit das Programm einer Kairologie als Kontingenzwissenschaft einlösen (55, 81, 94). Ist es der bislang üblichen Wissenschaftstheorie bzw. -sprache anzulasten, aufgrund ihrer zugrundeliegenden binären Logik notwendigerweise Wirklichkeitsbereiche auszuschließen und dieses Manko nicht einmal reflexiv einholen zu können, vermag gerade der systemtheoretische, mit der Differenzphilosophie vermittelte Ansatz der Pastoraltheologie eine angemessene epistemologische Begründung zu geben (59f.). Dabei werden verschiedene Theiestücke durchaus differenziert betrachtet, wie beispielsweise das lyotardsche Diktum vom Ende der großen Erzählungen, was O. zufolge nicht besagen kann, dass in Zukunft keine großen Erzählungen mehr entstehen, wohl aber, dass sie nicht mehr mit „universaler Plausibilität und Zustimmung rechnen können“ (67).

Nur in den Dimensionen der Unverfügbarkeit seiner Aktualisierung kann das Ereignis in den Blick kommen: „Kontingenz ist ein Anti-Grund“ (81). Es wird damit nicht durch einen substanzialistischen Ansatz erfasst, sondern nur in einer „funktionalen Perspektive“, welche die „neuzeitlich-moderne[] Wende von Substanz- zu Funktionsbegriffen“ realisiert (85). Dies führt mit Welsch zu einem transversalen Vernunftbegriff (91), den sich dem Verf. zufolge die praktische Theologie aneignen sollte, da dieser in ihrem methodischen Grundprogramm „Sehen – Urteilen – Handeln“ bereits angelegt sei. Diese epistemologische Grundreflexion führt am Ende des ersten Teils mit konzeptioneller Folgerichtigkeit zu einer immer positiveren Auseinandersetzung des Autors mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (97–115), damit zu einer durch die kairologische Dimension ermöglichten Zusammenschau der funktionalistisch-differenzphilosophischen Grundlegung und der in der Befreiungstheologie realisierten, dem christlichen Glauben entnommenen Grundoption für die Armen (110).

Der zweite Teil der eigentlich theoretischen Aufgabe der Studie expliziert die „[k]ontingente[n] Bedingungen der praktisch-theologischen Kairologie“ (117–291). Das einführende dritte Kap. entfaltet knapp die „[t]heoretische[n] Grundlagen“ (119–122). „In den folgenden vier Kapiteln werden exemplarisch kardinale Bedingungen der praktisch-theologischen Kairologie untersucht“ (119): die Ekklesiologie (v.a. die Bestimmung der Kirche als „Heilssakrament“), die Praktische Theologie selbst (v.a. in ihrer Ausrichtung als „Sozialpastoral“), ihre Bezugswissenschaften (mit Schwerpunkt auf „soziologischen Gesellschaftstheorien“ und dem Konzept der „Zivilgesellschaft“) sowie die zentralen Sozialgestalten der Kirche (Kap. 4–7, 123–291). Die Durchführung dieses Projekts mittels dieser vier pastoraltheologischen Eckpunkte erfolgt akribisch

und methodologisch differenziert; deren eingehende Diskussion muss gleichwohl innerhalb der Fachliteratur stattfinden.

Wie O. herausstellt, bedeutet „Kontingenz“ dabei keinen epistemologischen Mangel, sondern beschreibt die Methode der epistemologischen Grundlagenreflexion gemäß Funktionalität und Differenz selbst (120). Damit wird die Kontingenz zentral in die pastoraltheologische Reflexion eingeschrieben und bleibt kein Außenphänomen, wenngleich ein bestimmendes. Dies bedeutet aber auch, dass der methodologische Ansatz die Kontingenz selbst nicht überwindet, sondern seine eigene Bedingtheit reflektiert. Dies ist für O. nochmals ein Erweis für die Stichhaltigkeit des funktionalistisch-differenzphilosophischen Ansatzes im Vergleich zu ontologisch-metaphysischen bzw. letztbegründend argumentierenden Ansätzen: Damit erweise sich seine Methode ihrerseits als „zwar kontingent, aber nicht unbegründet“ (120). Die für das vorgeschlagene Programm mithin notwendige Reflexion auf die „Grenzen der Beobachtbarkeit“, d. h. auf die Kontingenz des epistemologisch-methodologischen Ansatzes selbst, wird hier nur angedeutet, um schließlich im dritten Teil ausgeführt zu werden („Die Grenzen der Beobachtbarkeit“, 8. Kap., 293–319). Hier wird zudem nicht nur der bisherige Gedankengang resümierend zusammengefasst (295–301), sondern auch als Ergebnis ein deutliches Plädoyer für die Vielfalt der Ansätze in der Pastoraltheologie und gegen die ‚Gewalt‘ ihrer Uniformierung formuliert: „Trotz möglicher Universalität ist ein jeder Ansatz immer nur singular und partikulär“. Gleichwohl möchte O. nicht verschweigen, dass „derartige Pluralisierungs- und Differenzierungsprozesse die Kirche verändern und neue pastorale Probleme und Chancen mit sich bringen“ (301).

O. gelingt es, auf überzeugende Weise die grundsätzlich kontingente Dimension der Kairologie als pastoralwissenschaftliche Grundaufgabe herauszustellen und darüber ihre epistemologischen Grundvoraussetzungen zu klären. Diese Grundlagenreflexion erweist sich als entscheidend für die sich mit immer größerer Dringlichkeit stellende Frage nach den Kriterien, „die die Wahl bzw. Bewertung von Referenzwissenschaften und -theorien leiten“ (57). Der Verf. macht dadurch für die Pastoraltheologie die gegenwärtigen philosophischen bzw. soziologischen Ansätze der funktionalen Analyse und der postmodernen Differenzphilosophie methodisch fruchtbar, indem er aufzeigt, inwiefern diese nicht die Wissenschaftlichkeit der Theologie in Frage stellen: Es gehe ihm in der postmodernen Würdigung der Vielfalt keinesfalls um die Relativierung und Beliebigkeit theologischer Aussagen, sondern um die Reflexion auf die „Perspektivität und Partikularität des eigenen Ansatzes“ (309). Es ist dem Verf. darin Recht zu geben, dass nicht bereits ein Theorieimport – in diesem Falle aus der funktionalen Analyse und der Differenzphilosophie – als theologisch bedenklich angesehen werden darf (86f.), zumal erkenntnistheoretische Rückbesinnungen zwei Jhdte. nach Kant nicht mehr als „Leugnung der Existenz Gottes“ verstanden werden sollten (91). Damit öffnet O. für die Pastoraltheologie zweifelsohne neue Dimensionen – und man könnte gar hinzufügen, dass die theologische Reflexion als solche aus seinen grundlegenden Überlegungen zumindest kritisch Profit schlagen sollte.

Gleichwohl wäre anzufragen, ob nicht die konsequente „Kontingentierung“ (Hafner, zit. 87) der von O. vorgeschlagenen methodologischen Arbeitsweise der Pastoraltheologie eine gewisse Einseitigkeit verrät. Die Grundfeststellung: „Die Kontingenz der Kairologie ist irreduzibel“ (319), welche sich durch die gesamte Studie zieht, wird als epistemologische Grunddimension vorausgesetzt. Aus dieser Kontingentierung, ihrerseits kairologisch abgesichert, werden dann die grundsätzliche Offenheit für Pluralität und die Legitimierung der soziologisch-philosophisch verwendeten Ansätze argumentativ abgeleitet (88): Vielheit, damit Anerkennung des Anderen und Gerechtigkeit, sei nur unter pluralistisch-heterogenen Voraussetzungen möglich, womit das „Scheitern“ der Letztbegründung als ausgemachte Sache gilt (67). Doch betrachtet das Christentum das „Heute“ der je präsentischen Wahrnehmung nicht nur unter der Kategorie der „Kontingenz“, sondern auch der „Heilsgeschichte“, nicht nur im Sinne der Zufälligkeit von Ereignissen, Wahrnehmungen und Blickverengungen, sondern auch der Antizipation der endzeitlichen Fülle. O. sucht diese Dimension tunlichst auf die Ebene der (rein epistemologisch verstandenen) Kontingenz zu transformieren und damit als Gegenargument auszuschalten (311f.), doch ist diese Antizipation im Sinne Pannenberg's mit einem geschichtlichen Ereignis – Tod und Auferstehung Christi – verknüpft,

welches alle Beobachtungskontingenz durchkreuzt. An diesem Ereignis muss sich, so O., die Stüchhaltigkeit der praktisch-theologischen Referenz auf die verschiedenen Bezugswissenschaften und Paradigmen entscheiden. Dafür, wie etwa für die Wahl der „Befreiungstheologie“, sind gute Gründe erforderlich, was auch O. annimmt (108). Der Frage nach diesen Gründen geht er nicht nochmals beobachtungstheoretisch auf den Grund, sondern postuliert stattdessen ihre Stimmigkeit. Damit verzichtet er aber auch auf jede Möglichkeit, die Befreiungstheologie selbst nochmals kritisch zu befragen und deren methodologische Voraussetzungen kritisch zu untersuchen. Was würde O. demjenigen antworten, der, wie der Rez., die befreiungstheologische Gesellschaftsanalyse nicht apriori als eine dem Evangelium entsprechende Analyse ansähe, stattdessen aber die von ihm abgelehnten „ordoliberalen Konzeptionen“ (108)? Das Fragen nach den guten Gründen der Theorie O.s bringt seinen methodologischen Ansatzpunkt bei den französischen Differenzphilosophen und bei der befreiungstheologischen Option für die Armen ins Wanken. Kontingenz als Heilsgeschichte und das Christusereignis als Antizipation fordern aber wesentlich ein solches Fragen nach guten Letztbegründungsgründen. Unter dieser Voraussetzung kehrt der Letztbegründungsanspruch – mit notwendigen Präzisierungen, wie sie O. auch für die Kairologie vornehmen musste – in die theologische Epistemologie zurück. An diesem Punkt begäbe freilich erst die Diskussion um die Studie O.s – und dies wäre zweifelsohne der beste und wünschenswerte Erfolg eines solchen hochwertigen Diskussionsbeitrags. M. KRIENKE

YOUCAT (deutsch). *Jugendkatechismus der katholischen Kirche*. München: Pattloch 2011. 303 S., ISBN 978-3-629-02194-6.

Am 25. Juni 1992 approbierte Johannes Paul II. den „Katechismus der Katholischen Kirche“ (KKK), den er so einordnete: Er sei „eine Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre, wie sie von der Heiligen Schrift, der apostolischen Überlieferung und vom Lehramt der Kirche bezeugt oder erleuchtet wird“. Er solle der kirchlichen Gemeinschaft dienen, indem er „die sichere Norm für die Lehre des Glaubens“ darbiere. Dieser KKK steht in einer bis in die frühen christlichen Jhdte. zurückreichenden Reihe katechetischer Darlegungen des christlichen Glaubens und bietet nun die Lehre der Kirche in der Gestalt an, die sie am Ende des 20. Jhdts. und also in der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil gefunden hat. In vier großen Teilen, die in zahlreiche Abschnitte, sodann Kapitel und schließlich Artikel gegliedert sind, werden die entsprechenden Stoffe behandelt.

Mit „Youcat“ liegt nun ein Katechismus (cat) für die jungen Menschen (Anredeform: you) vor. Insofern er von der Österreichischen Bischofskonferenz mit Zustimmung der Deutschen und der Schweizer Bischofskonferenz herausgegeben wurde, kann er, in ähnlicher Weise wie der KKK, als verbindliche Darlegung der katholischen Lehre gelten. Dieser Rang wird dadurch unterstrichen, dass er durch einen Brief von Papst Benedikt XVI. an die Jugendlichen eröffnet wird. In einfacher und einladender Sprache ermutigt der Papst die jungen Menschen, sich der Welt des Glaubens und dem Leben der Kirche zu öffnen. In seiner theologischen Ausrichtung und auch in der Abfolge seiner Inhalte lehnt sich „Youcat“ eng an den KKK an.

Was macht das Besondere von „Youcat“ aus? Es ist zum einen die leicht zugängliche, jugendgemäße Sprache, in der die Lehren der Kirche dargestellt sind. Und es ist zum anderen die lebendige, auch farblich und bildlich phantasievoll geformte Präsentation der Inhalte. Wie der KKK, so ist auch „Youcat“ in vier Teile gegliedert: I. Was wir glauben; II. Wie wir die christlichen Mysterien feiern; III. Wie wir in Christus das Leben haben; IV. Wie wir beten sollen. In guter alter Manier werden die zahlreichen Einheiten im Schema „Frage und Antwort“ vorgelegt. Ein beliebig herausgegriffenes Beispiel lässt erkennen, was gemeint ist: „Frage 7: Warum musste Gott sich zeigen, damit wir wissen, wie er ist? Antwort: Der Mensch kann mit der Vernunft erkennen, dass es Gott gibt, nicht aber, wie Gott wirklich ist. Weil aber Gott gerne erkannt werden möchte, hat er sich geoffenbart.“ Im Anschluss folgt dann stets eine vertiefende Erläuterung. „Youcat“ umfasst insgesamt 527 derartige Einheiten. Sie machen den Kerntext des Katechismus aus. Bei jedem Artikel finden sich auch durch die Angabe von Ziffern die Verweise auf die entsprechenden Texte im KKK. Kennzeichnend für „Youcat“ ist es darüber hinaus, dass er von farbigen Foto-

grafien und, sich auf jedem Seitenrand von oben nach unten verlaufend, von passenden und zum weiteren Nachdenken einladenden Zitaten aus der Bibel und aus der geistlichen Tradition der Kirche umgeben ist. So liegt mit „Youcat“ ein insgesamt sehr lebendig gestaltetes Buch vor. Sein Themenspektrum ist weit gespannt. Die großen Themen der christlichen Glaubenslehre nehmen einen breiten Platz ein. Das liturgische und diakonische Leben der Kirche kommt zur Sprache. Das Leben des Christen in Beruf und Familie, in der modernen Welt und im persönlichen Bereich wird ausführlich und konkret behandelt. Die Formen und die Inhalte des christlichen Betens werden nahegebracht.

Vermutlich wird im Blick auf „Youcat“ von manchem die Frage gestellt, ob dieser Jugendkatechismus tatsächlich auf das Interesse stoßen kann und stoßen wird, das kirchlicherseits bei den Jugendlichen unserer Zeit erwartet wird. Wer diese Frage nur mit Zögern bejaht, ist vermutlich nicht im Unrecht; denn er weiß, wie schwierig es heute ist, den christlichen Glauben in seiner ganzen Breite und Tiefe an die nächste Generation weiterzugeben. Die damit gegebenen Hürden lassen sich auch mit dem Jugendkatechismus nicht einfach überspringen. Doch darf hier ja nichts unversucht bleiben. Und so hat auch „Youcat“ seine Bedeutung als ein Instrument des kirchlichen Zugehens auf die jungen Menschen. Dass dieser Katechismus es seinen Adressaten in seinem inhaltlichen Anspruch nicht dadurch einfach machen will, dass er die Lehre der Kirche und das Leben der Christen in einer nur angepassten und so verharmlosenden Weise nahebringt, ist in jeder Weise zu respektieren. So kann man nur hoffen, dass „Youcat“ auf das Interesse stößt, das er verdient. Dabei ist auch an die Erwachsenen zu denken, die sich den jungen Menschen zuwenden, aber natürlich erst recht an die Jugendlichen, denen das Buch ja letztlich Hilfestellung bieten möchte. Von daher ist es nur zu respektieren, dass ihm eine durchgehend kirchennahe Perspektive eigen ist.

W. LÖSER S. J.

DER KIRCHENAustrITT IM STAATLICHEN UND KIRCHLICHEN RECHT. Herausgegeben von *Elmar Güthoff/Stephan Haering/Helmuth Pree* (Quaestiones disputatae; 243). Freiburg i. Br.: Herder 2011. 179 S., ISBN 978-3-451-02243-2.

Im Jahr 2010 traten 181.193 Katholiken aus ihrer Kirche aus. Das bringt es mit sich, dass Kirchenzugehörigkeit und Kirchensteuer höchst aktuelle Themen sind – bis weit in die Tagesthemen hinein. Freilich bewegt sich die Diskussion nicht immer auf höchster Ebene; vielmehr fehlt es den Debatten oft an Sachkenntnis. Es war deshalb eine glückliche Idee, dass das Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik am 11. und 12. Mai 2010 in München ein interdisziplinäres Symposium veranstaltete mit dem Thema „Der Kirchenaustritt im kirchlichen und staatlichen Recht“. Der vorliegende Bd., der die entsprechenden Vorträge sammelt, enthält sieben Beiträge, die nun ganz kurz vorgestellt werden sollen.

Das erste Referat stammt von *Stephan Haering* (Kirchenzugehörigkeit und Kirchensteuer in Deutschland in ihrer geschichtlichen Entwicklung; 21–41). Kirchenaustritt ist ein modernes Phänomen. Für das Mittelalter (mit seinem geschlossenen „orbis christianus“ des christlichen Abendlandes) und auch noch für die frühe Neuzeit bildeten die Gesellschaft und die kirchliche Gemeinschaft eine Einheit. Es war nicht möglich, sich von der Kirche zu trennen, ohne nicht zugleich aus der menschlichen Gesellschaft herauszufallen.

Erst der Kulturkampf brachte schließlich eine tief greifende Änderung der rechtlichen Verhältnisse bezüglich des Kirchenaustritts. 1873 wurde in Preußen ein eigenes Kirchenaustrittsgesetz erlassen. Folgendes (für den Austrittswilligen sehr peinliche) Verfahren wurde darin festgelegt: „Der Austrittswillige musste seinen Entschluss persönlich vor dem Ortsrichter erklären; dieser verständigte von der Erklärung den zuständigen Geistlichen. Vier bis sechs Wochen später war die Erklärung des Austritts vor dem Ortsrichter nochmals zu wiederholen, um rechtswirksam zu werden. In der Zwischenzeit hatte der Seelsorger die Möglichkeit, auf den zum Austritt aus der Kirche gewillten Christen einzuwirken und ihn eventuell zur Änderung seines Entschlusses zu bewegen. Blieben diese Bemühungen ohne Erfolg und wurde die Erklärung schließlich wirksam, zog sie bestimmte Folgen nach sich: Der Ausgetretene war nach Ablauf einer bestimmten Frist von allen Lasten befreit, die als bürgerliche Wirkungen aus der Zugehörigkeit zur Kirche folgten; den Religionsunterricht mussten die Kinder allerdings weiter besuchen, weil eine konfessionslose Bildung nicht vorgesehen war“ (25). Gegen

Ende des 19. Jhdts. war die Möglichkeit des Kirchenaustritts ohne Wechsel zu einer anderen Konfession im Gebiet des Deutschen Reiches *überall* gegeben.

Die *Kirchensteuer* in der uns geläufigen Form ist ein Produkt erst des 19. Jhdts. Mit dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803 hatte der Staat in weitestem Umfang kirchliches Vermögen an sich gezogen. Dadurch ergab sich auf staatlicher Seite die Verpflichtung, die Kirche mit Zuschüssen zu unterstützen. Solche Staatsleistungen werden bis heute erbracht. Zudem erwuchs mit der Anerkennung der kirchlichen Gemeinden als Körperschaften eine wichtige Voraussetzung dafür, dass diese Gemeinden eigene Umlagen erheben konnten. Die erste gesetzliche Regelung zur Erhebung von Kirchensteuern wurde 1827 in Lippe erlassen; die letzte in Bayern 1908 bzw. 1912.

An der Möglichkeit der Kirchensteuer hielt das republikanische Deutsche Reich fest und gab diesem Institut sogar in der Verfassung selbst ein Fundament. Die WRV legt in Art. 137 Abs. 6 fest: „Die Religionsgesellschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, sind berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben.“ Art. 140 des Bonner Grundgesetzes vom 23. Mai 1949 hat diese Bestimmung (zusammen mit anderen Kirchenartikeln der WRV) übernommen.

In einem zweiten Referat geht *Wolfgang Rüfner* (Kirchenzugehörigkeit und vor dem Staat vollzogener Kirchenaustritt: Staatskirchenrechtliche Aspekte; 42–58) der Frage nach, ob es so etwas geben könne wie einen „qualifizierten“ Kirchenaustritt, d. h. einen Kirchenaustritt aus der rein weltlichen Körperschaft des öffentlichen Rechts, welche Kirchensteuern erhebt, bei gleichzeitigem Verbleiben in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. Doch zunächst der Reihe nach: Der Kirchenaustritt ist in Deutschland je nach Landesrecht vor dem Amtsgericht oder dem Standesamt zu erklären. Nur in Bremen sind die Kirchen selbst zuständig. Das katholische Kirchenrecht kennt nun aber keinen Kirchenaustritt, sondern nur Glaubensabfall, Schisma und Häresie, welche die Exkommunikation als Tatstrafe nach sich ziehen (can. 1364 CIC). Auch die sog. Exkommunikation beendet die Zugehörigkeit zur Kirche nicht; sie lässt als Beugestrafe nur wichtige Rechte ruhen, bis der Delinquent umkehrt und sich bessert. Diese Diskrepanz zwischen dem weltlichen Recht, das einen Kirchenaustritt ermöglicht und dem kanonischen Recht, das ihn nicht kennt, ist nun ein Problem, das selbst die Kirchenrechtler (auch den Vatikan und den Papst? Vgl. 50, A. 38) verwirrt. Die Meinungen darüber, ob jeder Kirchenaustritt, wie die Deutsche Bischofskonferenz meint, als Schisma zu betrachten ist, oder ob das für den Austritt aus rein steuerlichen Gründen nicht gilt, sind geteilt. „Inzwischen scheint unter den Kanonisten eher überwiegende Auffassung zu sein, dass der Austritt aus steuerlichen Gründen kein schismatischer Akt sei“ (50). Rüfner selbst ist dezidiert anderer Meinung. „Wenn es nicht möglich ist, den Kirchenaustritt, auch den Kirchenaustritt aus rein steuerlichen Gründen, hinreichend kirchlich zu sanktionieren, kann die Kirchensteuer auf die Dauer nicht mehr bestehen“ (58).

Axel Freiherr von Campenhausen betont in seinem Referat (Kirchenzugehörigkeit, Kirchenaustritt und Kirchensteuer; 59–74), dass es (bei der hier zu behandelnden Materie) kaum Unstimmigkeiten zwischen der katholischen und der protestantischen Kirche gibt. „So weit wir vom Ziel eines ökumenischen Einvernehmens auch noch entfernt sind, die einschlägigen Konzilstexte ... zeigen aber, welche Bewegung alle Kirchen inzwischen durchgemacht haben. Man kann das nur mit Dankbarkeit konstatieren“: 73). In den christlichen Kirchen stimmen die gliedschaftsrechtlichen Regelungen, soweit der Eintritt in Frage steht, in einem wesentlichen Punkt überein: Die Zugehörigkeit zur Kirche wird durch die Taufe begründet. Dies muss durch den Staat nicht eigens geregelt werden. Anders beim Verlust der Mitgliedschaft. Diesen Verlust regelt der staatliche Gesetzgeber durch seine Kirchenaustrittsgesetze. Diese Gesetze sind aus zwei Gründen notwendig. Zum einen muss der Staat dem Bürger das Recht garantieren, keinen Glauben zu bekennen und die Kirche zu verlassen. Zum anderen befreit die staatliche Rechtsordnung von den öffentlich-rechtlichen Folgen der Kirchenmitgliedschaft. Von ihnen sind die Besteuerungsrechte der Kirchenangehörigen (für unseren Zusammenhang) die wichtigsten. „Das staatliche Kirchenaustrittsrecht regelt lediglich die Frage, ob ein Staatsbürger im weltlichen Rechtsbereich als Glied einer bestimmten Religionsgemeinschaft zu betrach-

ten ist. Ob durch den Kirchenaustritt das Band der Taufe gelöst wird, ist für den Staat ohne Interesse, da er in solchen Fragen gänzlich inkompetent ist“ (69).

Noch eine letzte Frage: Wie ist es beim *Übertritt* von einer Konfession zur anderen? Die römisch-katholische Kirche steht solchen Übertrittsregelungen zurückhaltend gegenüber. Für die evangelischen Kirchen ist das Interesse an einer solchen Übertrittsbestimmung aber offenkundig. „Die Entwicklung der ökumenischen Beziehungen lässt es nicht mehr angemessen erscheinen, dem Übertrittswilligen zunächst eine Kirchenaustrittserklärung abzufordern. Die Überzeugung, dass ein Übertritt mit öffentlich-rechtlicher Wirkung auch ohne Austritt, nur auf Grund zwischenkirchlicher Vereinbarung erfolgen könne, beginnt sich durchzusetzen“ (72).

Der Beitrag von *Gerhard Ludwig Müller* (Kirchenzugehörigkeit und Kirchenaustritt aus dogmatischer Perspektive; 77–89) erörtert die dogmatischen Grundlagen der Kirchengliedschaft und die Folgen der Trennung von der Kirche aus theologischer Sicht. Denn die kirchenrechtliche Regelung der Kirchengliedschaft ruht auf theologischen Fundamenten und steht in engem Zusammenhang mit dem Verständnis von Kirche. Deren sichtbare und unsichtbare, deren menschliche und göttliche Dimension bilden eine einzige, untrennbare und komplexe Wirklichkeit (vgl. LG 8). Die Kirchengliedschaft ist in der Taufe grundgelegt, die allerdings erst dann zur „plena communio“ (mit der Kirche) wird, wenn das dreifache Band des Glaubens, der Sakramente und der hierarchischen Leitung zur Taufe hinzukommt. „Einen ‚Kirchenaustritt‘ im wörtlichen Sinn kann es aufgrund des sakramentenrechtlichen Axioms *semel christianus semper christianus* nicht geben. Er ist theologisch nicht möglich. Wer einmal getauft wurde, ist unwiderruflich Glied der Kirche Christi und gehört ihr in der Verwirklichung der *communio plena* oder *communio non plena* an“ (87).

Um den Abfall von der Kirche bzw. den Kirchenaustritt kanonistisch adäquat zu erfassen, muss der Kanonist vom Verständnis der „plena communio“ im Sinne von LG ausgehen. Im Anschluss an den CIC/1983 (can. 205) und den CCEO (can. 8), welche die in LG 14 genannte Voraussetzung „*Spiritus Christi habentes*“ als eines der wesentlichen Elemente der „plena communio“ nicht erwähnen, hat sich in der Kanonistik die Auffassung durchgesetzt, es handle sich dabei um ein theologisches, nicht aber kirchenrechtlich relevantes Tatbestandsmerkmal der Kirchengliedschaft. Diese Lehre wird von *Francesco Coccopalmerio* korrigiert (Die kirchliche *communio*. Was das Konzil sagt und worüber die Codices schweigen; 90–123). Coccopalmerio wurde am 15. Februar 2007 durch Papst Benedikt XVI. zum Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte berufen. Ein Jahr zuvor (am 13. März 2006) hatte dieser Päpstliche Rat ein Dokument mit dem Titel „Rundschreiben an die Bischofskonferenzen“ publiziert. „Es handelt sich faktisch um eine Erklärung, mit der das römische Dikasterium beabsichtigte, die Identität bzw. die Natur des Aktes der Defektion von der katholischen Kirche zu präzisieren, und zwar besonders im Hinblick auf die Apostasie, d.h. genauer auf jenen Akt, mit dem eine Person, noch bevor sie einen Akt der Häresie oder des Schismas setzt, in allgemeiner Weise auf die Zugehörigkeit zur Kirche verzichtet“ (120). Dieser Rechtsauffassung widersprach der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz am 24. April 2006, indem er erklärte: „Der Kirchenaustritt ist der öffentlich erklärte und amtlich bekundete Abfall von der Kirche und erfüllt den Tatbestand des Schismas im Sinn des can. 751 CIC ... Wer – aus welchen Gründen auch immer – den Austritt aus der katholischen Kirche erklärt, zieht sich die Tatstrafe der Exkommunikation zu.“ (Vgl. *E. Gütthoff*, Kirchenstrafrechtliche Aspekte des vor dem Staat vollzogenen Kirchenaustritts; 124–144, hier: 127.) Nun stehen sich also die Erklärung aus Rom vom 13. März 2006 und die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. April 2006 diametral gegenüber. Niemand weiß, wie der vor dem Amtsgericht oder dem Standesamt erklärte Kirchenaustritt zu bewerten ist.

Der religionssoziologische Beitrag von *Andreas Feige* (Institutionell organisierte Religionspraxis und religiöse Autonomieansprüche der Individuen. Über soziokulturelle Bestimmungsgründe für Kirchenmitgliedschaft und Kirchenaustritt. Eine soziologische Analyse; 147–178) war nicht als Vortrag im Rahmen des Symposions vorgesehen. Die Herausgeber des vorliegenden Buches hielten jedoch die Berücksichtigung auch dieser Perspektive für wesentlich und haben deshalb den Beitrag hier abdrucken lassen.

Ich habe das vorliegende Buch mit großem Interesse (ja geradezu mit Spannung) gelesen. Das liegt wohl vor allem an dem hohen Niveau, auf dem die Autoren das Thema behandeln. Zunehmend wuchs beim Rez. allerdings auch die Sorge, dass die hier aufgeworfenen Fragen noch längst nicht gelöst sind. Der Kirchenaustritt in Deutschland wird uns sicher noch lange beschäftigen. Obendrein ist dies nicht nur eine theoretische bzw. akademische Frage, sondern es geht um die Kirchensteuer, die bisher die materielle Grundlage für die Arbeit der Kirche in Deutschland bildet. Ob sich die sog. „höhere Instanz“ in Rom (vgl. 72) bewusst ist, dass sie das deutsche System der Kirchenfinanzierung untergräbt?

R. SEBOTT S. J.

SANDER, JOHANNES, *Geschichte des Jesuitenkollegs in Paderborn 1580–1659*, herausgegeben und übersetzt von *Gerhard Ludwig Kneißler*, mit Anmerkungen versehen von *Friedrich Gerhard Hohmann* (Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte; 64). Paderborn: Bonifatius 2011. 1173 S., ISBN 978-3-89710-475-4.

Im Jahr 1580 übernahm ein Jesuit die Paderborner Dompredigerstelle. Fünf Jahre später wurden zwei Jesuiten Lehrer am Gymnasium Salentinianum. Gleichzeitig wurde dieses Gymnasium von den Jesuiten insgesamt übernommen. Sie errichteten wenige Jahre später ein neues Kolleggebäude, das das Gymnasium Theodorianum aufnehmen sollte. Und 1614 wurde durch die Paderborner Jesuiten die Universität, die Academia Theodoriana, gegründet. In diesen Einrichtungen und in ihrem Umfeld waren die Jesuiten in ansehnlicher Zahl tätig. Aus der Nähe von Paderborn stammte Johannes Sander, der 1596 geboren wurde und 1674 starb. Er besuchte das Paderborner Jesuitengymnasium und trat dann in den Orden ein. Nach seinen Ordensstudien war er an verschiedenen Orten tätig, dabei mehrfach auch in Paderborn. Von 1655 bis 1661 widmete sich Johannes Sander der Abfassung der „Historia Collegii SJ Paderbornensis“. Er gliederte sie in 80 Jahresberichte – beginnend mit dem Jahr 1580 und endend mit dem Jahr 1659. Eine seiner Hauptquellen waren die in den Kommunitäten der Gesellschaft Jesu und also auch in der Paderborner Kommunität Jahr für Jahr abgefassten Hausgeschichten – die „historiae domus“. Darüber hinaus bediente er sich auch anderer Quellen, z.B. der Berichte, die er in mündlicher oder schriftlicher Form von verschiedenen Personen erhielt, und auch eigener Beobachtungen. Johannes Sander hat sein Werk in lateinischer Sprache abgefasst und in zwei großen Teilen vorgelegt. Der erste Teil umfasst die Darstellung der Geschichte der Jahre 1580 bis 1621, der zweite Teil geht auf die Jahre 1622 bis 1659 zurück.

Was Johannes Sander festgehalten und mitgeteilt hat, bietet ein lebendiges, wirklichkeitsnahes Bild des Lebens und Wirkens der Jesuiten im damaligen Paderborn. Das apostolische Wirken vieler Jesuiten, ihr Leben mit allen Höhe- und Tiefpunkten, wird erkennbar. Das Auf und Ab in den Beziehungen zu den Paderborner Bischöfen und Domherren und somit die Einfügung der jesuitischen Aktivitäten in die Strukturen des Bistums werden wirklichkeitsnah dargestellt. Ein durchgehendes Thema sind die Begegnungen und auch Auseinandersetzungen mit den Lutheranern, die sich bald nach der Reformation in Paderborn ausgebreitet hatten.

Der Bericht Johannes Sanders ist im vorliegenden Bd. auf das sorgfältigste präsentiert. Jeweils die linke Seite bietet den lateinischen Ursprungstext, die gegenüberliegende rechte Seite seine Übersetzung ins Deutsche. Der wahrlich lange Bericht über die Geschichte des Paderborner Jesuitenkollegs ist umgeben von einleitenden Texten und informativen Anhängen.

Wer sich mit diesem Buch befasst, trifft auf eine konkrete, aus der Nähe beobachtete und in vielen lebendigen Details festgehaltene Darstellung eines Stücks frühneuzeitlicher Stadt-, Kirchen- und Ordensgeschichte. Der Verlag hat das umfangreiche Buch in sorgfältigster Weise ausgestattet.

W. LÖSER S. J.

BURG, PETER, *Saar-Franzose*. Peter/Pierre Lorson SJ. Trier: Paulinus Verlag 2011. 294 S., ISBN 978-3-7902-0230-4.

„Saarfranzose“ war in den 1950er-Jahren eine eher abschätzige Bezeichnung für die Saarländer, die nicht für die Vereinigung mit Deutschland plädierten. Für den Jesuiten-

pater Peter (Pierre) Lorson (1897–1954) war es eine Selbstbezeichnung und ein Ehrentitel. Geboren im saarländischen Differten, war er zeitlebens ein „Grenzgänger“ und nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem ein überzeugter „Europäer“ (= B.), ehemals Professor für Neuere Geschichte in Münster, stellt in diesem Buch das abenteuerliche Leben und das Werk dieses Mannes vor, gestützt dabei außer auf die schriftliche Hinterlassenschaft vor allem auf die Memoiren sowie den Nachlass Lorsons im Pariser Provinzarchiv der Jesuiten. Um der leichteren Lesbarkeit willen sind die Anmerkungen auf ein Minimum beschränkt; in den meisten Fällen ergibt sich die Quelle aus dem Kontext. Die konkrete Situation von Orten und Regionen erfährt jedoch eine ausführliche Darstellung im Text. Stellungnahmen des Protagonisten werden sehr ausführlich referiert, zuweilen auch kritisch kommentiert.

Frankreich begann die Wahlheimat Peter Lorsons zu werden, da er 1910 in die apostolische Schule der Champagne-Provinz der Jesuiten im belgischen Thieu (mit dem Ziel der Heidenmission) und 1915 in das Noviziat dieser Provinz im belgischen Antoing eintrat. Ausgerechnet im 1. Weltkrieg als Deutscher im französischen (jedoch im besetzten Belgien befindlichen) Noviziat: eine paradoxe Situation, die mit aller Härte die Frage seiner Identität stellte. Und dann wurde er noch als Novize zum preußischen Militär eingezogen und legte 1917 die ersten Gelübde mit Erlaubnis des Provinzials vor einem deutschen Militargeistlichen ab. „Eine absurde Situation. Französische Granaten explodierten nicht weit vom Schauplatz der Gelübde. Vielleicht feuerten sie Kollegen ab, mit denen sich das junge Mitglied der Gesellschaft Jesu im Geist und im Herzen verbunden fühlte“ (62). 1918 legte er es darauf an, in französische Kriegsgefangenschaft zu geraten und gab sich, nachdem er seine Papiere vernichtet hatte, als Elsässer aus – was die Integration in Frankreich erleichterte, galten doch die Elsässer als „Zwangsdeutsche“ und zu „befreien“.

In der Tat wurde, nachdem Lorson 1926 auch formell die französische Staatsbürgerschaft angenommen hatte, 1929 zum Priester geweiht und 1934 als Spiritual der Schwestern der Kongregation von Ribbeaueville nach Straßburg gekommen war, der Elsass und der dortige Katholizismus unter Bischof Charles Ruch (dessen pastorale Aktivitäten der Verfasser ausführlich darstellt: 97–107) zu seiner eigentlichen Heimat. Dabei kämpfte er immer auch gegen eine französische zentralistisch-nationale „Einheitsmystik“, die Elsass-Lothringen seiner Sonderstellung (z. B. in der Fortgeltung des napoleonischen Konkordats) zu berauben suchte, und dies auch nach dem 2. Weltkrieg (124–128, 178); in dieser Sonderstellung sah er gerade die besondere Brückenbaufunktion für die deutsch-französische Verständigung begründet. Schriftstellerisch bekämpfte er u. a. den nationalsozialistischen Rassismus. Bei Ausbruch des 2. Weltkriegs mit vollem Herzen auf französischer Seite, 1939/40 auch französischer Militärseelsorger, erlebte er jedoch eine schreckliche Enttäuschung durch die Erfahrung der Plünderungen des französischen Militärs in den evakuierten Orten östlich der Maginotlinie, die auf deutscher Seite keine Parallele hatten (110–112). Nach der französischen Niederlage im Juni 1940 wurde er in den unbesetzten Süden versetzt, zunächst nach Nizza, dann als Professor für Philosophie und Theologie an das Grand Séminaire der Diözese Fréjus-Toulon. Von der Vichy-Regierung, die er anfangs noch in einem Doppelspiel als Sachwalter der Interessen Frankreichs betrachtete, mehr und mehr radikal enttäuscht (169–171), wurde er politisch zum überzeugten Anhänger de Gaulles und der Résistance. Die südfranzösisch-mediterrane Mentalität jedoch blieb ihm fremd (172); gegenüber ihr vermochte er zeitlebens nie seine Vorurteile zu überwinden (216).

Auch nach der „Befreiung“ sah er sich abgestoßen vom Verhalten der Sieger, die nur Vergeltung und keine Versöhnung wollten (177). Die deutsch-französische Versöhnung als Grundlage eines vereinigten Europa wurde bis zu seinem frühen Tod 1954 (im Alter von 57 Jahren) das Thema seines Engagements. Dazu gehörte auf der einen Seite die Überwindung deutscher Vorurteile gegenüber den Franzosen, auf der andern Seite die Vermittlung des „anderen Deutschland“ und seiner geistigen und schriftstellerischen Leistungen an die französischen Leser, vor allem durch Übersetzungen, von denen am bedeutendsten die von Guardinis „Der Herr“ war. Von dieser Grundoption beseelt, jedoch nicht frei von Wunschenken, waren auch seine Überlegungen zur Zukunft des

Saarlandes (182–213). Zunächst 1945/46 Anhänger der einfachen Annexion durch Frankreich, vertrat er dann eine politische Autonomie im Rahmen eines vereinten Europa und plädierte auch kirchlich für ein eigenes Saarbistum. Sein Tod 1954 ersparte ihm die große Enttäuschung durch die definitive Ablehnung dieses Projekts durch die Mehrheit der Saarländer 1955. In einen Konflikt mit der römischen Ordensleitung geriet er, wie aus dem Pariser Provinzarchiv hervorgeht, 1950 durch sein Buch über Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen (276f.). Wiewohl Lorson selbst kein radikaler Pazifist war (so setzte er sich für die dann am französischen Widerstand gescheiterte Europäische Verteidigungsgemeinschaft ein: 234f.), weckte sein Primat des persönlichen Gewissens Bedenken seitens des Generalobern Janssens.

Lorson gehört, bei allen Brüchen und eigenen „Zurechtbiegungen“ seiner Biographie, sicher zu den geistig bedeutenden Pionieren der deutsch-französischen Versöhnung und darüber hinaus der Friedensidee. Seine persönlichen Grenzen werden im Nachruf seines Mitbruders Minéry (274f.) und in der (schärferen) Kritik seines Mitbruders Bernard (277) nicht verschwiegen: seine persönlich etwas distanziert-schüchterne Art, die es ihm verwehrt, die persönlichen Kontakte auszunutzen, die sich ihm boten, vor allem jedoch seine politische Naivität und sein mangelnder Bodenkontakt zu den konkreten politischen Sachfragen, was sich ja vor allem in der Fehleinschätzung des Saarlandes und des politischen Willens seiner Bewohner zeigen sollte.

Es ist eine gelungene Darstellung, deren Verdienst vor allem darin besteht, dass sie einen Pater vorstellt, der selbst deutschen Jesuiten (auch dem Rez.) bisher praktisch unbekannt war. Für manche ordensinterne Einrichtungen, die aus dem Französischen übersetzt sind, wäre es freilich angebracht gewesen, sich nach den deutschen SJ-Termini zu erkundigen: so, wenn von dem „dritten Noviziatsjahr“ (frz. „troisième an“) die Rede ist (89f.; im Dt. „Terziat“) oder von der „Großen Klausur“ (wohl „grande retraite“) für die 30-tägigen Exerzitien (51).

KL. SCHATZ S. J.

BERTEN, IGNACE [U. A.], *Regards éthiques sur l'Union Européenne* (Philosophie & Politique; No. 21). Bruxelles [u. a.]: Peter Lang 2011. 251 S., ISBN 978-90-5201-737-2.

Die sechs Autoren sind Mitglieder des „Forum permanent de la société civile européenne“ und stammen aus der Bundesrepublik Deutschland, aus Belgien, Großbritannien und der Schweiz. Dieses „Forum“ verfolgt vor allem das Ziel, dass die Bürger und die politischen Gemeinschaften in einen höheren Grad der politischen Mitbestimmung gelangen. Es leugnet weder die kulturellen und philosophischen Verschiedenheiten Europas noch tritt es für deren Abschwächung ein. Es will jedoch, dass sich das europäische Volk, welches sich gerade in und mit dieser Verschiedenheit der Strömungen zu einer sozialhistorisch verträglichen Einheit zu formen begann, welches sein gemeinsames Bewusstsein zu prägen versuchte und aus ihnen in Freiheit zu leben vermag, immer stärker bilden möge. – Auf Vorwort sowie Einleitung folgen sechs Kap.; sämtliche sind auf Französisch von je einem der sechs für Europa höchst engagierten Autoren in unterschiedlicher Dichte verfasst, stärker philosophisch mitgeprägt oder die Ergebnisse der Politik in klarer Härte wiedergebend. Zusätze, die zwei Briefe an höchste politische Vertreter enthalten, schließen das Buch ab.

Die Autoren nehmen bereits in *Vorwort* und *Einleitung* (13–22) Stellung zur europäischen Entwicklung des letzten Jahrzehnts und fragen, ob die „Union européenne“ oder „EU“ weiterhin ihren ethischen Charakter bewahren will und nach ihrer sittlich guten Form zu suchen bereit ist. In diesem Jahrzehnt trete nämlich zunehmend der Wille der europäischen Staaten auf, als Souveränitäten wechselseitig behandelt zu werden. Sie lassen es neuerdings immer weniger zu, sich in ihrem Innern wie im gegenseitigen Staatenverkehr dem europäischen Volk – sei es eben einem Teil, wie ihn das eigene Volk einnimmt, sei es dem gesamten Volk Europas – verpflichtet zu wissen und für es zu handeln. Die vom europäischen Volk bejahten Entwicklungen der einzelnen Staatsvölker hin zum einen europäischen Volk, der „société civile européenne“, werden von den Staaten eher gebremst. Dabei ist der souveräne Staat durch die Konflikte des 20. Jhdts. – offen gesagt – „überholt“. Zwar ergibt der Blick auf die europäische Politik, sowohl der einzelnen Staaten wie der EU selbst, dass sie keine militärisch aggressive Politik verfolgen,

dass aber wohl leider im sozialen Bereich mit Arbeitslosigkeit, Verstärkung der Ungleichheit, Ausbeutung und Entfremdung etc. alles andere als eine „gute Gesellschaft“ (21) hergestellt wird (s. bes. F. Turner). Über den Weg zu ihr beabsichtigen nun die folgenden Artikel zu handeln.

Im ersten Kap. (23–42) stellt *Peter Knauer* in dichter Weise eine Ethik vor, welche vom Prinzip der Proportionalität ausgeht. Kurz fasse ich sie zusammen: Die Wahl der Ziele ist meist für uns, und eben auch in Europa eher problemlos; problematisch ist meist die Wahl der Mittel. Die Mittel selbst dürfen keine sittlich schlechten sein; auch hier herrscht Einigkeit. Problematisch hingegen sind die Wahl der übrigen Mittel, ihr Gebrauch und die Anknüpfung an sie. Sittlich gesehen (s. bes. Ph. D. Grosjean) muss jedes Mittel einen höheren, und länger andauernden Nutzen erbringen, als es unvermeidbaren Schaden zufügt. Dieses Verhältnis bzw. die Proportion ist jeweils zu prüfen. Knauer kommt dabei auf den Art. 5 § 4 des „Vertrages der Europäischen Union“ zu sprechen, auch „Vertrag von Lissabon“ genannt. Ihm zufolge dürfen Inhalt und Form einer Handlung der Union nicht das „Prinzip der Proportionalität“ verletzen, und nur, wer es beachtet, leistet, was zum Erreichen des Zieles des Vertrages unabdingbar ist. Das Protokoll nennt außerdem noch das „Prinzip der Subsidiarität“ (25). Knauer weist auch auf eine nie zu leugnende Grauzone hin, wenn Menschen zu Entscheidungen finden wollen, so dass sich nicht umgehend das sichere Handeln feststellen lässt (31). Dass es leider außer diesem Vertrag eine Reihe anderer Verträge gibt, die den Leichtsinn und den Erwerbssinn auf europäischer Ebene stärken, bestätigt Knauer; ihm folgen die fünf Autoren darin. Ohne vorausgehende, genaue oder gewissenhaft begleitende Überlegungen ergreife man Maßnahmen, von denen man hätte wissen können, dass sie z. B. zu Verarmungen und Verelendungen von Teilen der Bevölkerung führen (31; ausgiebig geht F. Turner auf diese Folgeschäden ein).

Daniel Spoel bespricht im 2. Kap. (43–113) unter dem Titel „Wirtschaft und Finanzen“ ein problematisches europäisches Verhältnis. Auch er rückt vorrangig das „Prinzip der Proportionalität“ (46f.) an die Spitze der Beurteilungen. Nur dessen Anwendung ermöglicht es, das „Gute“ für die nächsten Generationen festzustellen. Die Abwägung muss das mögliche Unrecht in den Blick nehmen, welches den kommenden Generationen und dem Planeten für seine Zukunft droht (47). Doch geht es Spoel maßgeblich um eine „Spiritualität“ (46): Die Wirtschaft ist durch die Politik zu kontrollieren, die Politik aber durch Politiker, die durch eine geistliche Einstellung zu neuen und heilbringenden Ideen für Europa fähig werden (44). Völlig unerlaubt, so Spoel, sind die in Europa oft geschehende Laizierung der Gesellschaft, eine Hyperverwissenschaftlichung der Wissenschaften und Technik sowie eben grundsätzlich die Haltung, welche der Zukunft unbedacht entgegengeht und mögliche Schäden und mögliches Unrecht unbedenklich entgegennimmt (47). Spoel verweist auf Aristoteles, Hobbes, Tocqueville, Kant, Darwin, G. Simmel und A. Sen.

Ignace Berten untersucht von Pascal ausgehend das politische Ringen Europas um „Frieden, Sicherheit und Verteidigung“ (115–142). Erst am Schluss seines Beitrags (141f.) erwähnt Berten ausdrücklich, dass es an einem von der gesamten EU getragenen Verteidigungsprojekt sowie an einer demokratisch legitimierten Instanz mangle, welche Pläne, einschließlich der militärischen Aufgaben, der EU-Außen- und Verteidigungspolitik vorlege (142). Hauptfrage Bertens ist dabei, welche Rolle der militärischen Kraft der europäischen Staaten beim ununterbrochenen Einsatz für die eigene Sicherheit selbst (116, 127ff.) sowie für den Frieden Europas und die Welt zufällt. Als zu verteidigende Ziele gelten: die soziale, rechtsstaatliche Demokratie sowie die Menschenrechte (140); die Unabhängigkeit der einzelnen Staaten, ihre Integrität und Rechtsstaatlichkeit; außerdem sind internationale Konflikte zu verhindern und für die weltweite Sicherheit zu sorgen. Immer wieder ist die Zusammenarbeit mit der NATO zu prüfen (135f.). Die militärische Macht ist und muss Werkzeug der Außenpolitik bleiben (139f.). Am Rande bespricht Berten kurz die Politik, welche zum Ziel hat, die EU auszuweiten – um welche Staaten? Berten erwähnt (131): Kroatien, Serbien, Mazedonien, die Ukraine, Weißrussland, Moldavien, Armenien und einige Staaten mehr. Hoch interessant! Vertiefend wirken besonders Zitate aus B. Pascals (117) und G. GUSDORFS WERKEN (119). Bertens Vorschlag lautet: eine von allen Bürgern getragene Instanz zu schaf-

fen, die Pläne zur Außen- und Verteidigungspolitik demokratisch erarbeitet; ebenso können „Agoras“ der Bürger der Innen- und Außenpolitik nicht schaden (142).

Frank Turner hat sich der Umweltpolitik gewidmet (143–159). Sein Beitrag ist hervorragend klar geschrieben und erarbeitet ein überzeugendes Hilfsangebot, um die Politik im Umweltbereich menschengerecht auszurichten. Wer ist der Mensch? Welches sind Pflichten und Rechte der politischen Gemeinschaft ihm gegenüber, welches sind aber Rechte und Pflichten der politischen Gemeinschaft gegenüber den übrigen Staaten? Wiederum ist es auch für Turner zentral, die Proportionalität der angestrebten Mittel, der Güter, gegenüber den Zielen Europas zu bestimmen. Was ist das anstrebare wirtschaftliche, technische Niveau der Gemeinschaften? Häufig erörtert Turner, ob bestimmte Politiken nicht radikal verboten gehörten. Er diskutiert intensiv den Umgang mit Klima, Wasser, Öl, Boden, Fischen, Pflanzen etc., d. h. eben den radikalen Verbrauch, Missbrauch oder die Schädigung der Natur – im weitesten Sinne verstanden. Er empfiehlt eine bestimmte Geopolitik, die auf Erhaltung, Schonung und Recyclage Wert legt.

Gabriel Fragnière untersucht das europäische Bürgerrecht und die Demokratie mit umfassender Teilhabe aller Bewohner (161–182). Um das Bürgerrecht wirklich zu erfassen, wird die ethische Verpflichtetheit der Demokratie zu bedenken sein (168), also die Identität des Menschen mit Bürgertum und Demokratie (168, 173) sowie die „Nationalität“ (170). Fragnière entwickelt schöpferisch zum Schluss eine sittlich verfasste europäische Bürgerschaft (175); ihr zufolge hat die Demokratie, der man als Bürger angehört, eine übernationale zu sein (179), und statt letztlich bloß dem einen Nationalstaat anzugehören, sollte man sich als Mitglied einer „Cité européenne“ fühlen und verhalten.

Philippe D. Grosjean spricht ausführlich über „Solidarität“ (183–229). Von Teilhard de Chardin ausgehend baut sich der Artikel mit einer ausgiebigen Begriffsbestimmung von Solidarität auf, spürt der geringen Rolle nach, welche diesem Prinzip im europäischen Vertragwerk ausdrücklich und präzise zuerteilt wurde (189–201) und merkt an, dass es aktuell den europäischen Staaten darauf ankomme, einen solchen Prozess der Solidarität möglichst abzuschwächen (201). Grosjean greift auf das von den europäischen Staaten seit der Gründung gewählte Prinzip der „Mutualisation“ (203 ff.) zurück, welches inhaltlich genau das Prinzip der Proportionalität enthält, und fordert von diesem ausgehend eine Neufassung der europäischen Politik; dadurch werde diese Politik eben auch eine gemeinsam getragene europäische und somit ebenfalls solidarische werden: „Mutualiser la souveraineté d'un État c'est exercer le pouvoir suprême en solidarité avec d'autres États.“ (203). Grosjean reflektiert auch über die Suche nach „Einstimmigkeit“ (215) sowie über Subsidiarität (216).

In den „Conclusions“ (225–238) findet der Leser sämtliche sechs Beiträge in anregender Weise mit ihren grundsätzlichen Einstellungen und Vorschlägen noch einmal knapp zusammengefasst. Die Beiträge sind unterschiedlich dicht und fordernd, wie auch meist die Kap. eines Beitrags selbst. Es ist zu hoffen, dass dieses Werk seine aufmerksamen und politisch einflussreichen Leser findet, vor allem Politiker. N. BRIESKORN 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

87. Jahrgang · Heft 2 · 2012

ABHANDLUNGEN

Hermann-Josef Sieben S.J.

Augustinus zum Thema „Ruhe“ unter Berücksichtigung
der Termini *quies* und *requies*

161

Andrej Krause

Die beste mögliche Welt. Überlegungen im Anschluss
an Thomas von Aquin

193

Thomas Marschler

Analogia fidei. Anmerkungen zu einem Grundprinzip
theologischer Schrifthermeneutik

208

Mathias Wirth

Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid‘ tötet? Zur Ethik des Mitleids
im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas

237

BEITRAG

Ansgar Wucherpfennig S.J.

Was ist Gnosis?

251

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. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de

PD DR. ANDREJ KRAUSE Universität Halle-Wittenberg
Seminar für Philosophie
06114 Halle (Saale)
andrej.krause@phil.uni-halle.de

PROF. DDR. THOMAS MARSCHLER Universität Augsburg
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl Dogmatik
Universitätsstraße 10
86135 Augsburg
thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de

**DIPL.-THEOL. MATHIAS WIRTH,
WISSENSCHAFTLICHER MITARBEITER** Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinistraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
wucherpfennig@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.

Augustinus zum Thema „Ruhe“ unter Berücksichtigung der Termini *quies* und *requies*

Ein chronologischer und systematischer Überblick

VON HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

Zu den bekanntesten Stellen der *Confessiones* gehört das Wort: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (1,1). Seit längerem ist bekannt, dass das hier angesprochene Thema der Ruhe nicht nur motivisch das Gesamtwerk durchzieht,¹ sondern auch eine wichtige Rolle in seiner formalen Komposition spielt. Es stellt in der Tat so etwas wie einen Rahmen dar. Wenn das Thema der Ruhe also, wie angedeutet, in Augustins ‚Biographie‘ eine sehr zentrale Rolle einnimmt, dann reizt das zu der weiteren Frage, welchen Platz denn dieses Thema in seinem Gesamtœuvre und in seinem Denken einnimmt. Wenn wir recht sehen, hat die Forschung diese Frage bisher stark vernachlässigt.² Wie für zahlreiche andere Themen von Augustins Denken gilt auch für das Thema der Ruhe, dass es sich im Laufe seines langen Schaffens entwickelt hat.³ Wir unternehmen deswegen im Folgenden zwei Schritte. In einem ersten gehen wir der Entfaltung des Themas chronologisch⁴ nach, in einem zweiten suchen wir eine systematische Zusammen-

¹ Vgl. *F.-B. Stammkötter*, Das Ideal der Ruhe in den Bekenntnissen. *Tranquillitas philosophiae* gegen *requies christiana*, in: *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, herausgegeben von *M. Fiedrowicz*, Trier 2004, 25–39, hier 32: „Alle 13 Bücher durchzieht die Spannung von göttlicher Ruhe und menschlicher Unruhe.“

² Vgl. immerhin *K. Staritz*, Augustins Schöpfungsglaube dargestellt nach seinen Genesisauslegungen, Breslau 1931, 99–100; *H. Eger*, Die Eschatologie Augustins, Greifswald 1933, 79; *G. Folliet*, La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400, in: *REAug* 2 (1956) 371–390; *A. Solignac*, Le repos de Dieu au septième jour, in: *BAug* 48 (1972) 639–644; *M.-F. Berrouard*, Le repos de Dieu au septième jour, prophétie du Christ, in: *BAug* 72 (1977) 728–729; *ders.*, Le sacrement du sabbat, figure du repos éternel, in: ebd. 749–751; *G. Lawless*, Interior Peace in the Confessions of St. Augustine, in: *REAug* 26 (1980) 45–61; *Th. Raveaux*, Augustinus über den Sabbat, in: *Aug(L)* 31 (1981) 197–246; 33 (1983) 58–85, besonders 199–204; *J. Helderman*, Die Anapausis im Evangelium Veritatis: eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag-Hammadi-Bibliothek, Leiden 1984, 60–70, ebd. 51–60 über den voraugustinischen Ruhegedanken; *P. Probst/U. Dierse*, Seelenruhe II, in: *HWP* 9 (1995) 94–105, hier 96–97, ebd. 94–96 über den voraugustinischen Ruhegedanken; *Chr. Müller*, Der ewige Sabbat. Die eschatologische Ruhe als Zielpunkt der Heimkehr zu Gott, in: *Die Confessiones* des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern, herausgegeben von *N. Fischer/C. Mayer*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998, 603–652, besonders 639–647.

³ Vgl. *V. H. Dreccoll*, Gnade, in: *AugLex* 3 (2004–2010) 182–242, hier 193: „Das Denken Augustins ist nicht als Abfolge verschiedener Stadien, die durch Brüche voneinander getrennt sind, zu beschreiben, sondern als kontinuierliches Weiterdenken in Auseinandersetzung mit verschiedenen Denksätzen. Genau so deutlich wie die *Entwicklung* ist die *Linie*.“

⁴ Zur Chronologie der Werke vgl. neben dem Lexikon der antiken christlichen Literatur, herausgegeben von *S. Döpp* und *W. Geerlings*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998, 68–82, die entsprechenden Werkeartikel im Augustinus-Lexikon, herausgegeben von *C. Mayer*, Basel 1994ff. (bisher 3 Bde).

schau vorzulegen. Wir beschränken uns in unserer Untersuchung auf die beiden Termini *quies* und *requies* und lassen das von Augustinus oft synonym gebrauchte *tranquillitas* außer Acht.

1. Chronologischer Überblick

Überblickt man das Gesamtvorkommen des Terminus *quies/requies* im Werk Augustins, so lassen sich zunächst zwei Beobachtungen machen. Erstens: Die beiden Termini *quies* und *requies* haben praktisch dieselbe Bedeutung.⁵ Wir werden im Folgenden gelegentlich auf diese Äquivalenz hinweisen. Zweitens: Augustinus kommt zwar praktisch in all den Jahren seiner literarischen Produktion wenigstens incidenter auf das mit diesen Termini bezeichnete Thema der Ruhe zu sprechen, aber es gibt doch eine kurze Periode, in der er sich in einigen Werken vergleichsweise viel intensiver als sonst damit beschäftigt. Es handelt sich konkret um die *Confessiones* (397–401), um Brief 55 an Januaricus (um 400) und vor allem um sein *De Genesi ad litteram* (401–414). So unterscheiden wir im Folgenden drei Phasen in der Entwicklung des Begriffs der Ruhe bei Augustinus: erstens die Jahre, in denen er eher incidenter und sporadisch auf das genannte Thema zu sprechen kommt und in denen sich die einzelnen Aspekte entfalten, zweitens die relativ kurze Periode einer intensiven Beschäftigung mit dem Thema, drittens die restlichen Jahre seines Lebens, in denen er wiederum nur eher sporadisch auf die Ruhe zu sprechen kommt, freilich oft in überraschenden Zusammenhängen und in sehr geglückten Formulierungen.

Noch eine Bemerkung ist für das Folgende von Wichtigkeit: Da für zahlreiche Werke, vor allem auch für Briefe und Predigten, keine aufs Jahr genaue Datierung möglich ist und selbst dort, wo ein Text auf ein bestimmtes Jahr datiert werden kann, nicht bekannt ist, in welchem Teil des Jahres der Bischof von Hippo den Text geschrieben hat, ist der folgende chronologische Überblick sehr *cum grano salis* zu nehmen. Mit anderen Worten: Es kann sich nicht um eine chronologisch sichere und exakte, sondern nur um eine ungefähre und pauschale Reihenfolge handeln.

⁵ Wir brauchen in unserem Zusammenhang nicht zu fragen, ob Augustinus *quies* und *requies* grundsätzlich synonym verwendet; es genügt eine Klarstellung in Hinblick auf die Aspekte von Ruhe, die hier interessieren, also die Seelenruhe des Philosophen beziehungsweise des Mönchs auf der einen Seite und die eschatologische Ruhe auf der anderen Seite. Und in diesem Sinne ist festzustellen: Augustinus hat zwar die Tendenz, die Seelenruhe eher mit *quies* und die eschatologische Ruhe eher mit *requies* zu bezeichnen, aber es gibt genügend Belege dafür, dass er sich nicht an diese Grundoption hält, sondern die Seelenruhe als *requies* (vgl. cat.rud. 24: *requiem quaerunt* u. ö.) und die eschatologische Ruhe als *quies* (vgl. Gn.adv.Man. 1,43: *quies perpetua* u. ö.) bezeichnet beziehungsweise zur rhetorischen Abwechslung an ein und derselben Stelle beide Termini je im gleichen Sinne gebraucht (vgl. lib.arb. 3,64: *proficere et ad cognitionem et requiem / incipere in sapientiae quietisque beatitudinem*, u. ö.). Die größere Häufigkeit von *requies* ergibt sich vielleicht auch daraus, dass die einschlägigen Schriftstellen, vor allem Mt 11,29, *requies* enthalten und nicht das oft als Synonym gebrauchte *quies*. Im Übrigen werden auch die Verben *quiescere* und *requiescere* synonym verwendet, vgl. Gn.lit. 4,14,25.

1.1 Gelegentliches Vorkommen verschiedener Aspekte des Themas

Erste Belege für die Verwendung des Terminus *quies* finden sich in den philosophischen Frühschriften.⁶ In einer Übernahme aus Ciceros Referat über Epikur⁷ unterscheidet Augustinus in seinem *Contra Academicos* (386/387) zwei Arten der *voluptas*: auf der einen Seite die kinetische Lust, die *suavitas*, auf der anderen die statische Lust, die *quies*.⁸ Mit *quies* ist hier die Seelenruhe gemeint, nach der der Philosoph strebt. Wenn an einer weiteren Stelle der genannten Schrift vom „Hafen der Weisheit“ als dem *firmissimum et quietissimum solum* die Rede ist, so wird wohl auch hier auf die epikureische *quies*⁹ angespielt¹⁰. Wenn Augustinus in der Schrift *De beata vita* (386) als mittlere von drei Menschengruppen eine solche nennt, die vom Schicksal in den Hafen der Philosophie verschlagen wird, „das heißersehnte ruhevollle Leben“¹¹, dann haben wir es wohl mit demselben epikureischen Bild zu tun. In den Soliloquien (387) sagt Augustinus dann klar in seinem eigenen Namen von der *quies*, dass er sie zusammen mit ‚Leben‘ und ‚Freunden‘ allein wegen der ‚Weisheit‘ „zu besitzen wünsche oder zu entbehren fürchte“¹². Auch in *De libero arbitrio* (387/388) ist wohl noch ausschließlich von der philosophischen Seelenruhe die Rede. Im Zusammenhang mit der Widerlegung des Einwandes, der Selbstmörder suche das Nichtsein, spricht Augustinus von einem *desiderium naturale* des Menschen nach der *quies*. Diese Ruhe suche der Selbstmörder, nicht das Nichtsein.¹³ Die *quies* stelle nämlich ein Mehrsein, eine Qualität des Seins dar. Der Mensch besitze ein ‚natürliches Urteil‘, kraft

⁶ In einem Brief an Nebridius (387/388) spielt Augustinus in einem Kontext, in dem zudem von *otium* und vom Denken an den Tod die Rede ist, mit dem Adjektiv *quietus* auf die Seelenruhe an, die durch Reisen beschwerlich gemacht werde, vgl. ep. 10,2: *professiones ergo, quas quietas et faciles habere nequeas, per totam cogitare uitam non est hominis de illa una ultima, quae mors uocatur, cogitantis, de qua uel sola intellegis uere esse cogitandum.*

⁷ Vgl. Cicero, fin. 1,37 und 1,46.

⁸ Acad. 3,16; zur Interpretation dieser Stelle vgl. Th. Fuhrer, Augustin, *Contra Academicos* (ad *Academicos*), Bücher 2 und 3, Einleitung und Kommentar, Berlin [u.a.] 1997, 285–302, besonders 296.

⁹ Vgl. *Epicurus*, Ausg. Usener frg. 544.

¹⁰ Vgl. Fuhrer, Augustinus, 241 und 64, Anm. 12.

¹¹ *beata v. 2: quos item saepe nonnulla in fluxis fortunis calamitas, quasi conatibus eorum aduersa tempestas, in optatissimam uitam quietamque compellit.* – *Stammkötter*, Das Ideal der Ruhe, 31, weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Augustinus schon in *De beata vita* den Anspruch der Philosophie zurückgewiesen hat, zu einem glücklichen Leben verhelfen zu können. „Aber er belässt ihr immerhin noch die Möglichkeit, Ruhe zu verschaffen. Wer durch die Philosophie im Hafen angelangt ist, hat schon viel gewonnen, aber noch nicht genug – weiterführen kann nur die Erkenntnis Gottes“ (ebd.).

¹² sol. 1,22: *ego autem solam propter se amo sapientiam, cetera uero uel adesse mihi uolo uel deesse timeo propter ipsam: uitam, quietem, amicos.* – Die Erwähnung der *quies* scheint hier jedoch nicht ganz sicher zu sein. Während CSEL 89,34,14–15 die Wortgruppe bringt, hat H. Fuchs, Aurelius Augustinus, Selbstgespräche, von der Unsterblichkeit der Seele, lateinisch und deutsch, München/Zürich 1986, 54, 21, sie in Klammer gesetzt.

¹³ lib.arb. 3,23: *in opinione habet errorem omnimodae defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. quod autem quietum est non est nihil, immo etiam magis est quam id quod inquietum est. inquietudo enim uariat adfectiones ut altera alteram perimat, quies autem habet constantiam in qua maxime intellegitur quod dicitur est. omnis itaque ille adpetitus in uoluntate*

dessen er die *quies* der *difficultas* vorzieht.¹⁴ An den meisten anderen Stellen lautet der Gegenbegriff zu *quies* übrigens nicht *difficultas* wie hier, sondern *labor*. Schon vor dieser Stelle gibt Augustinus eine Art Definition der *beata vita*. Zu ihr gehören jedenfalls die Ruhe und die Konstanz des Geistes.¹⁵ Im Übrigen ergibt sich aus unserer Stelle zum ersten Mal die Äquivalenz von *quies* und *requies*, wenn einerseits von der *sapientiae quietisque beatitudo* die Rede ist, andererseits vom Fortschritt *ad cognitionem et requiem*.¹⁶ Während an einer ersten Stelle von *De musica* (388/390) im Zusammenhang von Darlegungen über die Rückkehr des Menschen zu Gott noch von der Seelenruhe des Philosophen die Rede ist¹⁷, kann man sich an der zweiten¹⁸ dann schon fragen, ob nicht auch die ewige Ruhe bei Gott diskret angesprochen wird, vor allem wegen des Eintretens in die ‚Freude des Herrn‘ (vgl. Mt 25,21).

In dem kurz nach *De musica* verfassten *De Genesi adversus Manicheos* (389) kommen dann völlig neue Aspekte des Themas zur Sprache. Anlass ist die Verteidigung des Alten Testaments gegen seine Leugnung durch die Manichäer, die sich u. a. auf Gn 2,2, die Ruhe Gottes nach seiner Schöpfung, berufen. Dieser inakzeptable Anthropomorphismus, argumentieren die Manichäer weiter, stehe übrigens auch gegen die klare Aussage von Joh 5,17, dass der Vater Jesu immer am Werk sei.¹⁹ Augustinus sieht an unserer Stelle eine Lösung des Problems darin, dass er mit Hilfe einer auch sonst bei der Auslegung der Heiligen Schrift angewandten *regula locutionis*²⁰ zu Gn 2,2 behauptet, die Stelle handle gar nicht von der Ruhe Gottes, sondern von der Ruhe der Menschen, die diese nach Vollbringung guter Taten bei Gott genießen werden.²¹ Eigens weist Augustinus darauf hin, dass wir die gleiche ‚Redeweise‘ in sonstigen Zusammenhängen verwenden.²² Auffallend ist,

mortis non ut qui moritur non sit sed ut requiescat intenditur. ita cum errore credat non se futurum, natura tamen quietus esse, hoc est, magis esse desiderat.

¹⁴ lib.arb. 3,56: non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse naturale iudicium quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati, ut ad haec non nascendo sed studendo perueniat.

¹⁵ lib.arb. 1,29: atqui hoc ipsum gaudium quod huius boni adeptione. gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata uita dicitur ...

¹⁶ lib.arb. 3,64.

¹⁷ mus. 6,13 conuersa ergo a domino suo ad seruum suum, necessario deficit: conuersa item a seruo suo ad dominum suum, necessario proficit, et praebet eidem seruo facillimam uitam, et propterea minime operosam et negotiosam, ad quam propter summam quietem nulla detorqueatur attentio. – In mus. 6,14 ist dann von der Sabbatruhe die Rede, die nach Müller, Ewiger Sabbat, 644, „noch mit der diesseitigen geistigen Ruhe des spirituell Fortgeschrittenen korrespondiert“.

¹⁸ mus. 6,43: quoniam sicut potuimus iniquationem et aggrauationem animae considerauimus, uideamus quatenam illi actio diuinitus imperetur, qua purgata atque exonerata reuolet ad quietem, et intret in gaudium domini sui.

¹⁹ Gn.adv.Man. 1,33.

²⁰ Zum Begriff der *locutio* in der Exegese vgl. Chr. Tornau, *Locutio*, in: AugLex 3 (2004–2010) 1035–1047, hier 1041–1045.

²¹ Gn.adv.Man. 1,34: primo ergo locutionis huius regula in multis diuinarum scripturarum locis animaduertenda atque discenda est: quid enim aliud significat, quod dicitur deus requiescisse ab omnibus operibus suis quae fecit bona ualde, nisi requiem nostram quam nobis daturus est ab omnibus operibus nostris, si et nos bona opera fecerimus?

²² Ebd.: talibus locutionibus abundat etiam nostra consuetudo, cum dicimus laetum diem, quia

dass er schon hier die guten Werke des Menschen auf Gott zurückführt. Falsches Verständnis von der Ruhe Gottes und damit vom ‚Geheimnis des Sabbats‘ haben sowohl die Juden als auch die Manichäer – die einen, weil sie seine figürliche Bedeutung nicht sehen, die anderen, weil sie es ‚verwünschen‘.²³ Auf die Frage, ob Gott selbst ruht oder nicht ruht, wird Augustinus erst später in seinem *De Genesi ad litteram* näher eingehen. Gen 2,2 ist für ihn hier die Ankündigung der Ruhe der Gläubigen, die ‚in Christus‘ zu erhoffen ist.²⁴ Die *quies* beziehungsweise *requies* ist der Gegenstand christlicher Heilshoffnung. Schon hier ist ausdrücklich sogar von ‚ewiger Ruhe‘ die Rede.²⁵ Unsere Stelle belegt im Übrigen auch wieder die Äquivalenz von *quies* und *requies*.²⁶

Den Begriff der ‚ewigen Ruhe‘ verwendet Augustinus dann auch in seinem *De vera religione* (390) im Rahmen einer Darlegung der sieben Lebensalter.²⁷ In derselben Schrift wendet Augustinus das Adjektiv *quietus* auf die Mönche an,²⁸ die sich der Anschauung Gottes widmen, gebraucht er den Terminus *quies* also schon als *terminus technicus* zur Bezeichnung des Mönchslebens. Auch der Gedanke der Hoffnung (*expectatio*) auf die ‚zukünftige Ruhe‘ in den derzeitigen ‚Mühen‘ (*labor*) wird wieder aufgegriffen.²⁹ In einigen Briefen der folgenden Jahre wird mit dem Terminus *quies* nach wie vor sowohl die Seelenruhe des Philosophen als auch die mönchische Lebensweise bezeichnet.³⁰

nos laetos facit, et pigrum frigus, quia nos pigros facit, et fossam caecam, quia nos eam non uideamus, et linguam politam, quia polita uerba facit; postremo etiam quietum ab omnibus molestiis tempus dicimus, in quo nos ab omnibus molestiis quieti sumus. sic et deus requieuisse dictus est ab omnibus operibus suis quae fecit bona ualde, quia in illo requiescemus ab omnibus operibus nostris, si opera bona fecerimus, quia et ipsa bona opera nostra illi tribuenda sunt qui uocat, qui praecipit, qui uiam ueritatis ostendit, qui ut et uelimus inuitat et uires implendi ea quae imperat subministrat.

²³ Gn.adv.Man. 1,33: sed sicut illi, quibus dominus dicit: pater meus usque nunc operatur (Io 5,17), carnaliter opinabantur requiem dei et carnaliter sabbatum obseruantes non uidebant, quid illius diei significatio figuraret, sic et isti diuersa quidem uoluntate pariter tamen non intellegunt sabbati sacramentum: et illi enim carnaliter obseruando et isti carnaliter exsecrando sabbatum non nouerunt.

²⁴ Gn.adv.Man. 1,41: post istam uesperam fiet mane, cum ipse dominus in claritate uenturus est; tunc requiescent cum Christo ab omnibus operibus suis hi quibus dictum est: estote perfecti sicut pater uester qui in caelis est (Mt 5,48). tales enim faciunt opera bona ualde. post enim talia opera speranda est requies in die septimo qui uesperam non habet.

²⁵ Gn.adv.Man. 1,43: post istorum quasi sex dierum opera bona ualde speret homo quietem perpetuam ... – Neben *quies perpetua* findet sich auch *quies aeterna* beziehungsweise *sempiterna*. Zur Bezeichnung der eschatologische Ruhe verwendet Augustinus freilich viel häufiger den Terminus *requies*, verbunden meist mit *aeterna* beziehungsweise *sempiterna*, selten mit *perpetua*.

²⁶ Vgl. die beiden vorausgegangenen Anmerkungen.

²⁷ vera rel. 49: septima (aetas) enim iam quies aeterna est et nullis aetatibus distinguenda beatitudo perpetua.

²⁸ vera rel. 76: (divina providentia) aliud certantibus, aliud victoribus, aliud spectatoribus, aliud quietis et solum deum contemplantibus tribu(it).

²⁹ vera rel. 92: in omnibus autem officiosis laboribus futurae quietis certa exspectatione non frangitur.

³⁰ Vgl. ep. 15,2 (390/1); 23,7 (vor 395); 48,1 (vielleicht um 398).

Augustins *De moribus ecclesiae catholicae et Manicheorum* (389/390) ist für unser Thema deswegen interessant, weil Augustinus hier das Verbum *quiescere* auf den manichäischen Gott anwendet.³¹ Dieser wird an unserer Stelle eindeutig als ‚ruhend‘ bezeichnet. Hier stellt sich zum ersten Mal die Frage, wie sehr Augustins Vorstellungen von der *quies* durch seine manichäische Vergangenheit mitbestimmt sind.³² In der ebenfalls mit dem Manichäismus befassten Schrift *Contra Adimantum Manichei discipulum* (393/394) präzisiert Augustinus seine Auslegung von Gen 2,2: Die dort genannte ‚Ruhe Gottes‘ besagt, dass Gott keine neuen Werke mehr schafft, jedoch das Geschaffene weiter ‚verwaltet‘.³³ Wichtig für unseren Zusammenhang ist die Beobachtung, dass sich Augustinus in diesem Text zum ersten Mal auf das Jesuswort „So werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen“ (Mt 11,29c)³⁴ bezieht³⁵, also den Gedanken der Ruhe mit dem Christus-Geschehen verbindet³⁶. Das Vorkommen von *requies* in diesem Jesuswort ist für ihn natürlich von großer Bedeutung, weil es, wie wir auch weiter unten sehen werden, die wichtigste neutestamentliche Belegstelle für die Anschauung ist, dass die ewige Ruhe durch Christus vermittelt ist. Im Übrigen wiederholt er in unserem Text aus *De Genesi adversus Manicheos* schon Bekanntes und bringt die Bedeutung des Sabbats für die Christen auf eine knappe Formel.³⁷ Auch

³¹ mor. 2,25: hinc enim illud exortum est, quod etiam cum studiose uos audiremus, magnis nos premebat angustiis nec ullum exitum reperiebamus, quaerentes quid factura erat deo gens tenebrarum, si cum ea nollet cum tanta suae partis calamitate pugnare. si enim non erat nocitura quiescenti, crudeliter nobiscum actum querebamus, qui ad istas aerumnas missi sumus, si autem nocitura erat, non esse illam naturam incorruptibilem, qualis dei natura esse debebat.

³² Zu Augustins Kenntnissen über den Manichäismus zur Zeit, als er den vorliegenden Text verfasste, vgl. J. K. Coyle, What did Augustine know about Manichaeism when he wrote his two treatises de moribus, in: Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht symposium of the International Association of Manichaean Studies, herausgegeben von J. van Oort, Leiden 2001, 43–56.

³³ c.Adim. 2: non enim scriptum est: requieuit deus ab omnibus operibus (Gen 2,2), ut deinceps non operaretur, sed scriptum est: requieuit deus ab omnibus operibus suis, quae fecit, ut deinde non in faciendo mundo, a quo opere post perfectionem cessauerat, sed in administrando operaretur, in quo opere eum esse dominus intimauit. nec illa requies, quasi post laborem deum pausam quaesisset, sed ab instituendis rerum naturis post earum rerum perfectionem cessasse significat, quamuis usque adhuc in administrandis operetur.

³⁴ Der für das griechische *ἀνάπαυσις* stehende Terminus *requies* kommt zwar außer in Mt 11,29 noch an einigen anderen Stellen des Neuen Testaments vor (vgl. Mt 12,43, Lk 11,24; Offb. 4,3 und 14,11), hat aber nur hier den für unseren Zusammenhang relevanten Vollsinn.

³⁵ c.Adim. 2: sabbatum autem non repudiatum, sed intellectum a christianis destitit quidem carnaliter obseruari, sed spiritaliter retinetur a sanctis, qui intellegunt uocem domini uocantis ad requiem et dicentis: uenite ad me, qui laboratis, et ego uos reficiam; tollite iugum meum super uos et discite a me, quia mitis sum et humilis corde et inuenietis requiem animabus uestris. – Während Augustinus Mt 11,28–30 insgesamt über 70-mal zitiert, finden sich nur etwa 20 Zitate, in denen die Inzise Mt 11,29c vorkommt. Nach der Zitation in c.Adim. 2 wird der Passus zitiert in en.Ps. 54,13 (395?), ep. 127,5 (Ende 410), doctr.chr. 2,62 (396), en.Ps 114,5 (um 400) usw.

³⁶ Vgl. *Folliet*, Typologie, 380: „Il semble bien que saint Augustin soit le premier à les (d. h. Mt 11,29) appliquer au repos que les saints trouveront dans le Christ lors de son second avènement sur terre au septième âge ...“ Im Übrigen gehören beide Texte aus c.Adim. nach dem genannten Autor noch zur millenaristischen Phase Augustins.

³⁷ c.Adim. 16: et sabbati quietem non obseruamus in tempore, sed signum temporale intellegimus et ad aeternam quietem, quae illo signo significatur, aciem cordis intendimus. – Zum Mille-

der Brief an Licentius (394) fordert dazu auf, Christus zu suchen, und erwähnt in diesem Zusammenhang Mt 11,29.³⁸

Um das Jahr 393 und in die Zeit danach fallen mehrere Predigten, in denen Augustinus auch auf das Thema der Ruhe zu sprechen kommt. In der einen nennt der Prediger unter den Gaben, die das ewige Leben ausmachen, an erster Stelle die *quies*.³⁹ Übrigens ist Augustinus auch in dieser Predigt⁴⁰ noch Anhänger eines gemäßigten Millenarismus, den er erst später entschieden ablehnt⁴¹. In einer anderen Predigt spricht Augustinus im Zusammenhang mit dem Gedanken der Rückkehr in die Heimat von der ‚wahren Ruhe‘, die die Pilger am Ziel, im himmlischen Jerusalem, erwartet, und davon, dass es diese ‚Ruhe‘ nur in der Heimat gibt, weil wir sonst gar nicht zurückkehren möchten.⁴² Schließlich wird in einer Predigt *requies* wiederum im Zusammenhang millenaristischer Aussagen verwendet.⁴³

Öfter ist auch in den *Enarrationes in psalmos* dieser Jahre von der ‚Ruhe‘ die Rede. In einer Predigt aus dem Jahr 393 (oder vielleicht auch erst den Jahren 412/413) geht es um die Seelenruhe, die die Menschen bald im eigenen Haus, bald in der Öffentlichkeit, bald im eigenen Herzen suchen.⁴⁴ In einer anderen Psalmpredigt aus dem Jahr 394/395 geht Augustinus auf die

narismus dieser Stelle vgl. *Folliet*, Typologie, 378–380, insgesamt zu Augustins genauerer Form eines gemäßigten Millenarismus dieser Jahre vgl. ebd. 385–390.

³⁸ ep. 26,6: non dicit uerum nisi ueritas: Christus est ueritas (1 Joh 5,6); ueniamus ad eum, ne laboremus. ut ipse nos reficiat, tollamus iugum eius super nos et discamus ab eo, quoniam mitis est et humilis corde, et inueniemus requiem animis nostris.

³⁹ s. 259,1: omnis intentio uestra, quare christiani estis, et nomen eius in fronte et in corde portatis, non dirigatur nisi ad illam uitam, quae nobis cum angelis est futura: ubi perpetua quies, sempiterna laetitia, indeficiens beatitudo, nulla perturbatio, nulla tristitia, nulla mors.

⁴⁰ s. 259,2: sextus autem dies iste cum transierit, ueniet requies post illam uigilantem, et sabbatizabunt sancti et iusti dei. post septimum autem, cum apparuerit in area dignitas messis, fulgor, meritumque sanctorum, ibimus in illam uitam et in illam requiem, de qua dictum, quia oculus non uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparauit deus diligentibus se (1 Kor 2,9).

⁴¹ Näheres hierzu bei *Folliet*, Typologie, 374–376; *Müller*, Ewiger Sabbat, 644, spricht von einer ‚Zwischenphase, in der Augustinus den Sabbat mit einem innerweltlichen Zustand identifiziert: mit der Ruhe der Heiligen im chiliastisch vorgestellten Tausendjährigen Reich, nach dessen Ablauf zunächst der apokalyptische Endkampf und dann erst der ewige Friede folgt, häufig gleichgesetzt mit dem achten Tag‘. Auch *Eger*, Die Eschatologie Augustins, 47–48, weist auf diesen Chiliasmus hin, Augustinus habe ihn „geistig verstanden“, aber „bald aufgegeben“.

⁴² s. Mai 12,1: nosse debemus, quae sit patria nostra, quo nos oportet neglectis omnibus inlecebris et deliciis uitae huius ad id festinare, quo tendimus, et ubi tantummodo nobis licet adquiescere. noluit enim deus alibi nobis esse quietem ueram nisi in illa patria: nam si et hic daret quietem, non delectaret redire.

⁴³ s. Mai 94,4 (393–395): 94,4 quid est enim quod et alibi per prophetam promittit pacem super pacem (Jes 57,19 LXX), nisi quia et sabbatum, quod septimo die significatur, quamuis eodem dierum temporali contineatur uolumine, habet utique requiem, quae in hac terra sanctis promissa est. – Zu Augustins Millenarismus dieser Jahre vgl. *Folliet*, Typologie, 376–378.

⁴⁴ en.Ps. 35,5: ideo enim unusquisque domum suam habet, quia ibi requiescit. si uero et ibi molestias patiatur, ubi potest requiescere? quid ergo? bonum est ut uel in domo sua requiem habeat. si autem patitur foris inimicos, intus forte malam uxorem, procedit in publicum; cum uult requiescere ab his quae foris sunt, intrat in domum; quando uero nec ibi requiescit, nec foris requiescit, ubi erit requies? saltem in cubiculo cordis, ut tollas te ad interiora conscientiae tuae.

falsche Ruhe und ihre Ursachen ein.⁴⁵ Andere Psalmpredigten aus diesen Jahren nennen die *quies* noch vor der *beatitudo* als Inbegriff des eschatologischen Heilsgutes⁴⁶ beziehungsweise verwenden weiterhin den Terminus zur Bezeichnung der Seelenruhe⁴⁷. In weiteren Psalmpredigten erfahren wir, dass Sabbat *requies* bedeutet⁴⁸ beziehungsweise dass die Märtyrer ihre Qualen aushalten konnten, weil sie in ihrem Geiste eine ‚große Ruhe‘ sahen⁴⁹. Man kann hier fragen, ob die Seelenruhe oder die eschatologische Ruhe gemeint ist.

Auch in den Werken dieser Jahre vor der Jahrhundertwende taucht immer wieder das Thema der Ruhe auf, so im *De sermone Domini in monte* (394), wo der Auslegende das zu erbende Land von Mt 5,4 mit der ‚ewigen Ruhe‘ in Verbindung bringt⁵⁰ beziehungsweise im Zusammenhang des ‚Dazugegebenen‘ von Mt 6,33 von der Sorge des göttlichen Arztes für uns in diesem Leben und in der zukünftigen ‚ewigen Ruhe‘ spricht⁵¹. Genannt wird diese auch in weiteren Texten dieser Jahre.⁵² In *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (396/98) heißt es im Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16,19–31), Letzterer befinde sich in der Ruhe.⁵³ Augustinus schließt sich damit an eine alte, schon bei Irenaeus greifbare Tradition an, die den Aufenthaltsort des Lazarus freilich noch als *refrigerium*⁵⁴

⁴⁵ en.Ps. 100,4: quisquis enim in corde premitur mala conscientia, quomodo quisque ab stillicidio exit de domo sua, aut a fumo, non ibi se patitur habitare, sic qui non habet quietum cor, habitare in corde suo libenter non potest. tales foras exeunt a seipsis animi intentione, et de his quae foris sunt circa corpus delectantur; quietem in nugis, in spectaculis, in luxuriis, in omnibus malis quaerunt.

⁴⁶ en.Ps. 9,8 (394/5): tunc pacatur anima, et ordinatur homo ad quietem et ad beatitudinem capessendam.

⁴⁷ en.Ps. 17,38 (394/5): persequar affectus carnales meos, nec ab eis comprehendar; sed comprehendam illos, ut absumantur. et non conuertar donec deficiant (Ps 17,38). et ab ista intentione non conuertar ad quietem, donec deficiant qui obstrepunt mihi.

⁴⁸ en.Ps. 37,2 (395): est enim quidam dolens, gemens, lugens, recordans sabbatum. sabbatum, requies est. sine dubio iste in nescio qua inquietudine erat, qui cum gemitu requiem recordabatur.

⁴⁹ en.Ps. 63,1 (395): numquam enim tantas tribulationes carne tolerarent, nisi magnam quietem mente conciperent.

⁵⁰ s.dom.m. 1,4: significat enim quandam soliditatem et stabilitatem hereditatis perpetuae, ubi anima per bonum affectum tamquam loco suo requiescit sicut corpus in terra, et inde cibo suo alitur sicut corpus ex terra. ipsa est requies et uita sanctorum.

⁵¹ s.dom.m. 2,58: apponentur uobis (Mt 6,33), quando quidem ista sicut adiutoria nouit ille medicus, cui semel nos totos commisimus, et a quo habemus promissionem uitae praesentis et futurae, quando adponat quando detrahat, sicut nobis iudicat expedire; quos et consolandos et exercendos in hac uita et post hanc uitam in perpetua requie stabiliendos atque firmandos gubernat et dirigit.

⁵² Vgl. exp.prop.Rm. (394/5) 53: quies aeterna; exp.Gal. (394/5) 50: quies aeterna; div.q. (388–397) 58,2: requies aeterna, quae significatur sabbato (hierzu vgl. auch *Folliet*, Typologie, 378); div.q. 66,7: summa quies.

⁵³ Simpl. 2,3,3: magno quippe interuallo post mortem separari bonos a malis in euangelio legimus, cum dominus inter superbum illum diuitem, cum iam apud inferos tormenta pateretur, et illum qui ad eius ianuam ulcerosus iacebat iam in requie constitutum magnum chaos interiectum esse testatur.

⁵⁴ Vgl. *Irenaeus*, Adv.haer. II,34,1: scribitur de diuite et de Eleazaro eo, qui refrigerabat in sinu Abrahae. – Vgl. auch *A. Stuiber*, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst, Bonn 1957, 109–110.

bezeichnet. In *De doctrina christiana* (396/397) verknüpft Augustinus den Ruf in die *requies* von Mt 11,29 mit der typologisch verstandenen Befreiung des Volkes Israel aus dem *labor* in Ägypten⁵⁵ und macht damit Christus zum eschatologischen Heilsvermittler. Vor dieser Stelle war schon zweimal von *summa quietis* die Rede, beide Male im Zusammenhang mit dem Auferstehungsleib.⁵⁶ *Contra Faustum Manicheum* stellt Augustinus die eschatologisch verstandene *quietis* mit Hilfe der typologischen Exegese und der Zahlensymbolik kunstvoll in den Zusammenhang der Taufe. Diese schenkt den Täuflingen die „Hoffnung auf die zukünftige Ruhe“⁵⁷. Außerdem ist von ‚ewiger Ruhe‘⁵⁸ und wiederum von der ‚Ruhe‘ des Lazarus die Rede⁵⁹. Nimmt man statt der Spätdatierung 416/422 eine Frühdatering des Briefes an Casulanus⁶⁰ an, also das Jahr 396, so ist hier auch der Ort, um auf einen bisher nicht zur Sprache gekommenen Aspekt des Ruhegedankens hinzuweisen. Im Zusammenhang mit Erörterungen über das Samstagsfasten vertritt Augustinus die Anschauung, dass Christi Grabesruhe am Karsamstag seine Entsprechung in der Ruhe Gottes nach seinem Schöpfungswerk habe.⁶¹ Beide, Gott Vater und Gott Sohn, ruhen am Samstag aus, der eine, nachdem er die Schöpfung vollendet, der andere, nachdem er das Erlösungswerk vollbracht hat. Relativ irrelevant sei es nun, ob man an diesem Tag mit der westlichen Kirche das Fastengebot beobachte, um des Herrentodes zu gedenken, oder ob man mit der Ostkirche das Fasten unterlasse, um zeichenhaft auf die ‚Ruhe‘ hinzuweisen.⁶² Entscheidend für die Christen ist –

⁵⁵ doct.chr. 2,62: pascha autem nostrum immolatus est Christus (1 Kor 5,7) nihilque magis immolatio Christi nos docet quam illud quod ipse clamat, tamquam ad eos quos in Aegypto sub Pharaone uidet laborare: uenite ad me, qui laboratis et onerati estis, et ego uos reficiam. tollite iugum meum super uos et discite a me quoniam mitis sum et humilis corde, et inuenietis requiem animis uestris.

⁵⁶ doct.chr. 1,18: nullam patietur indigentiam, a beata perfectaque anima cum summa quiete uegetetur; ebd. 1,26: hoc erit post resurrectionem, ut corpus omni modo cum quiete summa spiritui subditum immortaliter uigeat.

⁵⁷ c.Faust. 12,17: quod post septem dies, ex quo ingressus est Noe in arcam, factum est diluuium: quia spe futurae quietis, quae septimo die significata est, baptizamus; ebd. 12,19: quod septimo mense arca sedit, hoc est requieuit, ad illam septimanam requiem significatio recurrit ... quia ergo septima requies cum octaua resurrectione coniungitur, et hoc in sacramento regenerationis nostrae, id est in baptismo, altum profundumque mysterium est ... quia septuaginta a septem et octoginta ab octo denominantur, coniuncto utroque numero centum quinquaginta diebus exaltata est aqua, eandem commendans nobis atque confirmans altitudinem baptismi in consecrando nouo homine ad tenendam quietis et resurrectionis fidem.

⁵⁸ c.Faust. 6,4.bea.

⁵⁹ c.Faust. 12,8.

⁶⁰ Zur Verabschiedung des Augustinus von einem selbst geistlich verstandenen Millenarismus in Brief 36 vgl. *Folliet*, Typologie, 380–381.

⁶¹ Zu dieser Typologie zwischen Schöpfungswerk des Vaters und Erlösungswerk des Sohnes vgl. *Folliet*, Typologie, 381: „Cette préfiguration du repos du Christ dans son tombeau est nouvelle; je ne connais pas d’auteur antérieur à Augustin qui ait interprété en ce sens l’institution du sabbat.“ Vgl. hierzu auch *M.-F. Berrouard*, Le repos de Dieu au septième jour, prophétie du Christ, in: *BAug* 72 (1977) 728–729.

⁶² ep. 36,31: sequitur sabbatum, quo die caro Christi in monumento requieuit, sicut in primis operibus mundi requieuit deus illo die ab omnibus operibus suis (Gn 2,2). hinc exorta est ista in regia illa ueste uarietas (vgl. Ps 44, 10), ut alii sicut maxime populi orientis propter requiem signi-

ob sie nun fasten oder nicht fasten –, dass sie die Sabbat-Ruhe als Zeichen begreifen.⁶³ Im Übrigen betont hier Augustinus ausdrücklich, dass das frühere Gottesvolk zu Recht den Sabbat eingehalten hat.⁶⁴

De disciplina christiana (398?) ist ein neuer Beleg dafür, dass Augustinus beim Gedanken an das eschatologische Ziel des Menschen zunächst an die ‚Ruhe‘, dann erst an die *beatitudo* denkt.⁶⁵ In den *Quaestiones evangeliorum libro duo* (397/400) bezeichnet *quies* im Kontext der *genera vitae* einerseits die Seelenruhe der Mönche⁶⁶, andererseits die eschatologische Ruhe derer, die, anders als die Mönche, den *labor* von Kirchenämtern auf sich genommen haben⁶⁷. Außerdem wird wiederum auf die *requies* des Lazarus angespielt.⁶⁸ *De natura boni contra Manicheos* (399) wiederum lässt nach dem Einfluss des Manichäismus auf Augustins Denken fragen, weil hier im Referat manichäischer Vorstellungen zweimal von *quies aeterna* die Rede ist. Das erste Mal handelt es sich sogar um ein wörtliches Zitat⁶⁹ aus der manichäischen *Epistula fundamenti*⁷⁰, das zweite Mal um ein Referat der manichäischen Vorstellungen über die Frage des Ursprungs des Bösen⁷¹. In dem *Adnotationes in Iob liber unus* (399?) geht es ganz augenscheinlich wieder um die Seelenruhe, die durch Zustimmung zum Willen Gottes erlangt

ficandam mallent relaxare ieiunium, alii propter humilitatem mortis domini ieiunare sicut Romana et nonnullae occidentis ecclesiae ...

⁶³ ep. 36,23: sed uetera, inquit, omnia transierunt et in Christo facta sunt noua (2 Kor 5,17), hoc uerum est; nam propterea sicut Iudaei sabbatis non uacamus, etiam si ad significandam requiem, quae illo die significata est, christiana sobrietate et frugalitate seruata ieiunii uinculum relaxamus, et, si aliqui fratres nostri requiem sabbati relaxatione ieiunii significandam esse non putant, nequaquam de uestis regiae uarietate (vgl. Ps 44,10) litigamus, ne ipsius reginae, ubi unam fidem etiam de ipsa requie retinemus, interiora membra uexemus. etsi enim, quia uetera transierunt, cum eis transiit etiam carnalis uacatio sabbati, non tamen, quia sabbato et dominico sine supersticiosa uacatione prandemus, ideo duobus dominis seruimus, quia et sabbati et dominici unus est dominus.

⁶⁴ ep. 36,5: sic uacauit (prior populus) ab operibus, quem ad modum nunc Iudaeos uacare conspicimus non, ut putatur, Iudaeis carnalibus non recte intellegendibus, quod recte intellegunt christiani. neque enim melius haec intellegimus quam prophetae, qui tamen eo tempore, quo ita fieri oportuit, seruauerunt hanc sabbati uacationem, quam Iudaei putant adhuc esse seruandam.

⁶⁵ Disc.chr. 13: quaecumque occasio fuerit ut ex eas de hoc corpore, exis ad requiem, exis ad beatitudinem, quae non habet timorem nec finem.

⁶⁶ qu.eu. 2,44,1: tria genera hominum hic uidentur significari: unum eorum qui otium et quietem eligunt neque negotiis saecularibus neque negotiis ecclesiasticis occupati, quae illorum quies lecti nomine significata est; alterum eorum qui in plebibus constituti reguntur a doctoribus agentes ea quae sunt huius saeculi.

⁶⁷ qu.eu. 2,39,2: sed illa contemplatio summam quietem habet, quae in aeterno dei regno tribuitur; summa uero quies illa praemium est iustorum laborum, qui in ecclesiae ministracione peraguntur.

⁶⁸ qu.eu. 2,38,1.

⁶⁹ nat.b. 42: (Lucis uero beatissimae pater) super(a)t simul ac destru(i)t stirpem tenebrarum, qua extincta perpetua quies lucis incolis pararetur.

⁷⁰ Fragment 7 der Ausgabe E. Feldmann, „Epistula Fundamenti“ der nordafrikanischen Manichäer, Versuch einer Rekonstruktion, Altenberge 1987.

⁷¹ nat.b. 43: unde hoc tantum malum, antequam ullum de gente contraria misceretur malum? an forte magna caritate gaudebat, quia per eius poenam perpetua quies ceteris lucis incolis parabatur?

wird.⁷² In *De catechizandis rudibus* (399/400) kommt *requies* unter dreifacher Hinsicht in den Blick. Zunächst geht es um das richtige Motiv des Taufbewerbers. Ihm muss es bei seiner Bitte um die Taufe um die ‚zukünftige Ruhe‘ gehen⁷³; denn davon, dass die Menschen grundsätzlich Ruhe suchen, ist in jedem Falle auszugehen⁷⁴. Gelangen Menschen mit falschen Ruhevorstellungen in die Kirche, so werden sie von dieser ‚ertragen‘, gehen aber ohne Streben nach der ‚zukünftigen, ewigen Ruhe‘ verloren⁷⁵. Wer aber seine Hoffnung auf die zukünftige, die ‚wahre Ruhe‘ setzt, muss seine Hoffnung von den irdischen Dingen abwenden.⁷⁶ Von dieser ‚zukünftigen Ruhe‘ heißt es, zweitens, dass sie auch hier auf Erden, mitten in den Bitternissen, schon ‚geschmeckt‘ werden kann.⁷⁷ Drittens kommt noch ein sehr neuer Aspekt zur Sprache: ‚Ruhe‘ ist nicht nur das Ziel des Menschen, sondern auch sein Ursprung. Durch die Sünde hat er diese ursprüngliche Ruhe bei Gott verloren. Augustinus kommt auf diesen neuen Aspekt der Ruhe im Zusammenhang mit der Erlösung durch Christi Menschwerdung zu sprechen.⁷⁸ Im Übrigen zeigt sich auch hier wieder, wie sehr die *requies* für Augustinus der Inbegriff des eschatologischen Heilsgutes ist – ist sie doch das, was Paulus in 1 Kor 2,9 geheimnisvoll andeutet.⁷⁹ Während das zwischen 418 und 421 entstandene Buch XI von *De trinitate* eine Spekulation über die Schau als Endziel und Ruhe des Willens enthält⁸⁰, handelt das zwischen 399

⁷² adn.Iob. 39: qui autem contradicit deo, quiescere non potest, hoc est: non inuenit quietem nisi in eius uoluntate sine ulla contradictione consentiat. arguens enim deum respondebit ita (Hiob 39,32), id est: cum disputando respondet deo, arguit deum et propterea non peruenit ad quietem.

⁷³ cat.rud. 24: interrogatum etiam, utrum propter uitae praesentis aliquod commodum an propter requiem, quae post hanc uitam speratur, christianus esse desiderat, propter futuram requiem respondisse: tali fortasse a nobis instrueretur alloquio. – Vgl. auch *G. Madec*, *Le bonheur et le repos*, in: BAug 11,1 (1991) 253–256.

⁷⁴ cat.rud. 24: nam et in hac uita homines magnis laboribus requiem quaerunt et securitatem, sed prauis cupiditatibus non inueniunt. uolunt enim requiescere in rebus inquietis et non permanentibus: et quia illae tempore subtrahuntur et transeunt, timoribus et doloribus eos agitant, nec quietos esse permittunt.

⁷⁵ cat.rud. 26: sunt enim qui propterea uolunt esse christiani, ut aut promereantur homines a quibus temporalia commoda expectant, aut quia offendere nolunt quos timent. sed isti reprobi sunt: et si ad tempus eos portat ecclesia, sicut area usque ad tempus uentilationis paleam sustinet; si non se correxerint et propter futuram sempiternamque requiem christiani esse coeperint, in fine separabuntur.

⁷⁶ cat.rud. 24: ideo qui ueram requiem et ueram felicitatem desiderat, debet tollere spem suam de rebus mortalibus et praetereuntibus, et eam collocare in uerbo domini, ut haerens ei quod manet in aeternum, etiam ipse cum illo maneat in aeternum.

⁷⁷ cat.rud. 25: tu autem quia ueram requiem quae post hanc uitam christianis promittitur, quaeris, etiam hic eam inter amarissimas uitae huius molestias suauem iucundamque gustabis, si eius qui eam promisit, praecepta dilexeris.

⁷⁸ cat.rud. 28: fecit autem omnia per uerbum suum: et uerbum eius ipse Christus, in quo requiescunt angeli et omnes caelestes mundissimi spiritus in sancto silentio. homo autem peccato lapsus perdidit requiem, quam habebat in eius diuinitate, et recepit eam in eius humanitate: ideoque opportuno tempore, quo ipse sciebat oportere fieri, homo factus et de femina natus est.

⁷⁹ cat.rud. 28: ne illum quem sic amat, offendat: in quo uno est requies, quam oculus non uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quam praeparauit deus diligentibus eum.

⁸⁰ trin. 11,10 finem fortasse uoluntatis et requiem possumus recte dicere uisionem ad hoc dumtaxat unum; neque enim propterea nihil aliud uolet quia uidet aliquid quod uolebat.

und 405 entstandene Buch I von der ‚Ruhe‘ Marias, der Schwester der Martha, die einerseits die schon auf Erden mögliche Konzentration auf das Wort Gottes veranschaulicht, damit aber auch andererseits vorbildlich ist für die ‚ewige Ruhe‘⁸¹. *De opere monachorum* (400/1) bringt das zur Wortfamilie gehörige *quietus* in entsprechender Bedeutung.⁸²

Werfen wir zum Schluss dieses Abschnitts über die erste Phase von Augustins Eingehen auf das Thema der Ruhe noch einen Blick auf drei Predigten aus diesen Jahren, zunächst auf die Auslegung von Psalm 114,6 (um 400): „Kehre zurück, meine Seele, zu deiner Ruhe.“ Der Bischof von Hippo versteht diesen Vers, vom Wortlaut angeregt, als eine Aufforderung zur ‚Ruhe‘, ganz im Sinne des hier wieder zitierten Jesuswortes Mt 11,29. Weil die Seele vom Tod befreit ist, ist eine solche Hinkehr zur Ruhe, die sonst als Tod gilt, möglich. Näherhin besteht der Weg zur Ruhe in der Nachfolge des demütigen Christus.⁸³ Weiter, im Rahmen der *genera vitae*, sieht der Prediger in Ps 36 zunächst wieder eine Anspielung auf das Mönchsleben.⁸⁴ An anderer Stelle geht es in einer Gegenüberstellung von *labor* und *quies* um den geringen Preis, der für die ‚ewige Ruhe‘ zu entrichten ist.⁸⁵ In einer weiteren Psalmpredigt ruft Augustinus gewissermaßen in Weltuntergangsstimmung zur Lektüre des Evangeliums auf. Dort begegnet man Christus, der die Suche nach Ruhe erfüllt.⁸⁶

⁸¹ trin. 1,20: huius gaudii (vgl. Joh 16,22) similitudinem praesignabat Maria sedens ad pedes domini et intenta in uerbum eius, quieta scilicet ab omni actione et intenta in ueritatem secundum quendam modum cuius capax est ista uita, quo tamen praefiguraret illud quod futurum est in aeternum. Martha quippe sorore sua in necessitatis actione conuersante quamuis bona et utili, tamen cum requies successerit transitura, ipsa requiescebat in uerbo domini. – Augustinus hat das Thema Martha/Maria auch an anderen, aber späteren Stellen seines Werkes behandelt; vgl. G. F. D. Locher, Martha en Marie in de prediking van Augustinus, in: NeAKD 46 (1964) 65–86; A. Solignac/L. Donnat, Marthe et Marie, in: DSP 10,1 (1980) 664–673, hier 668–669 (Lit.).

⁸² op. mon. 26 und 27.

⁸³ en.Ps. 114,6 (um 400): mira res est, carissimi, quod cum dixisset in requiem conuertendam animam suam, quoniam benefecit ei dominus, subiecit: quoniam exemit animam meam a morte (Ps 114,8). ideone in requiem conuerteretur, quia exemta est a morte? nonne magis in morte requies dici solet? quae tandem eius actio est, cuius uita requies, et mors inquietudo est? talis ergo actio debet esse animae, quae tendat ad quietam securitatem, non quae augeat inquietum laborem; quoniam exemit eam de morte qui misertus eius dixit: uenite ad me, omnes ... (Mt 11,28–30). mitis itaque et humilis, tamquam uiam Christum sequens, debet esse animae actio tendentis ad requiem; non tamen pigra et desidiosa; ut cursum consummet.

⁸⁴ en.Ps. 36,1,2 (401–405): positum arbitror pro quiete; quia sunt qui neque actiones mundi pati uolunt, sicut sunt coniugati homines habentes domos, familias, filios; neque aliquid in ecclesia agunt, sicut praepositi uelut in agricultura laborantes; sed uelut ad haec infirmi, secedunt ad otium, et quieti esse diligunt.

⁸⁵ en.Ps. 36,2,16: cum autem adtenderis quid sis accepturus, omnia tibi erunt uilia quae pateris, nec digna aestimabis pro quibus illud accipias. miraberis tantum dari pro tantillo labore. nam utique, fratres, pro aeterna requie labor aeternus subeundus erat; et aeternam felicitatem accepturus, aeternas passiones sustinere deberes; sed si aeternum sustineres laborem, quando uenires ad aeternam felicitatem? – Vgl. auch s. Dolbeau 15,4.

⁸⁶ s. Dolbeau 5,14 (403): quid speras hic? exortum est genus humanum, peruenit ad quandam iuuentutem – floruerunt res istae in saeculo –, uergit et declinat in senectute, iam prope decrepiti est. quid hic speras? aliud quare. quietem quaeris? bonam rem quaeris: in regione sua quare. alius est locus quo ad te ille descendit, alius quo te iubet ascendere. nolite sperare tempora, nisi qualia leguntur in euangelio; non dico talia uel talia: cottidie codices dominici uenales sunt,

1.2 Intensive und zusammenhängende Beschäftigung

Augustinus hat zwar keinen Traktat *De quiete* geschrieben, sich aber über die Jahrhundertwende in zwei Werken intensiv und zusammenhängend mit dem Thema der Ruhe befasst und ihm in *einem* in doppelter Hinsicht eine Sonderrolle zugeschrieben. Die beiden Werke, in denen er sich intensiv mit der *quies* befasst, sind sein Brief an Januarius (um 400) und sein *De Genesi ad litteram* (401–414). Das Werk, in dem der Ruhgedanke in doppelter Hinsicht eine Sonderrolle spielt, sind die *Confessiones* (397–401). Die Sonderrolle besteht darin, dass das Thema der Ruhe, anders als in den übrigen Werken, einerseits mit einer Aura des Persönlichen, ja des Emotionalen ausgestattet ist, andererseits eine entscheidende Funktion in der Komposition des gesamten Werkes einnimmt.

Gleich zu Beginn kommt die neue Konnotation des Themas in dem berühmten Satz zum Ausdruck, in dem sich Augustinus direkt an Gott wendet und ihn anspricht: „Du hast uns auf dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.“⁸⁷ Im zweiten Buch bezeichnet der Bischof von Hippo Gott dann als seine einzige ‚sichere Ruhe‘⁸⁸. Er beschließt dieses Buch über sein sechzehntes Lebensjahr und seine jugendlichen Verirrungen mit einem Aufblick zu Gott: „Tiefe Ruhe ist bei dir und Leben ohne Trübsal.“⁸⁹ Im vierten Buch ruft der Autor seine eigene Seele an, auf Gottes Wort zu hören, um zum „Ort der unerschütterlichen Ruhe“ zurückzukehren.⁹⁰ Den Menschen ruft er zu: Gott ist eurem Herzen zuinnerst, und wenn ihr in ihm ruht, werdet ihr selber ruhig werden.⁹¹ „Die Ruhe ist nicht dort,

legit lector; eme tibi et tu lege quando uacat, immo age ut uacet: melius enim ad hoc uacat quam ad nugas. lege qualia praedicta sunt usque ad finem saeculi, et crede tibi, noli tibi blandiri. non ideo mala sunt, quia uenit Christus, sed quia dura et mala erant, uenit qui consolaretur.

⁸⁷ conf. 1,1: fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. – Zu diesem Satz vgl. zunächst *K. Flasch*, Augustin, Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 257: „Berühmt ist dieser Satz zu Recht. Er fasst Augustins Frömmigkeit und rhetorische Meisterschaft gleichermaßen zusammen. Er indiziert seine philosophisch-antiphilosophische Position nach den *Quaestiones ad Simplicium*: In der Frühschriften war es das philosophische Denken, das Heimkunft in den Hafen gewährte. Jetzt, 397, haben sich Spannungen gezeigt, die das bloße Nachdenken nicht glättet. Unser Herz *bleibt* unruhig. Nur ein umgewandelter Gesamtzustand könnte es stillen. Bis dahin ist die Unruhe wahrer und menschlicher als die Ruhe des antiken ‚Weisen‘. Doch bleibt Ruhe das Lebensziel. Noch das umgetriebenste Leben bezieht sich auf Erfahrung der Identität. Es will ruhen, nicht nur *bei* Gott, sondern *in* ihm. Dieses Ziel denkt Augustin auch 397 rein jenseitig, als Beglückung nach dem Tod. Doch in den Augenblicken denkender Erhebung zu Gott berühren wir es, wie die Unterhaltung in Ostia zeigt.“ Vgl. auch *Lawless*, Interior peace, 56–57, weitere Literatur zu diesem Satz bei *J. O'Donnell*, Confessions, II, Commentary on Books 1–7; Oxford 1992, 13. Vgl. auch *W. A. Euler*, „Unruhig ist unser Herz“ (Conf.1,1,1). Zur Wirkungsgeschichte eines augustinischen Motivs, in: *Fiedrowicz* (Hg.), 9–24, besonders 14–24. – Etwas weiter, in conf. 1,4, steht dann die dialektische Aussage über Gott selbst: semper agens, semper quietus.

⁸⁸ conf. 2,13: et ignauia quasi quietem appetit: quae uero quies certa praeter dominum?

⁸⁹ conf. 2,18: quies est apud te ualde et uita imperturbabilis. qui intrat in te, intrat in gaudium domini (Mt 25,21).

⁹⁰ conf. 4,16: noli esse uana, anima mea, et obsurdescere in aure cordis tumultu uanitatis tuae. audi et tu: uerbum ipsum clamat, ut redeas, et ibi est locus quietis imperturbabilis.

⁹¹ conf. 4,18: intimus cordi est, sed cor errauit ab eo. redite, praeuaricatores, ad cor (Jes 46,8) et inhaerete illi, qui fecit uos. state cum eo et stabitis, requiescite in eo et quieti eritis.

wo ihr sie sucht. Sucht denn, was ihr sucht, doch ist es nicht dort, wo ihr es sucht. Ihr sucht nach glückseligem Leben in der Region des Todes.“⁹² Auch die immer noch verworrenen Wege, die das sechste Buch beschreibt, schließen mit dem Bekenntnis gegenüber Gott: „Du allein bist Ruhe.“⁹³ Im neunten Buch, also nach seiner Taufe, lernt Augustinus dann, seinen wiedergefundenen Glauben mit Hilfe der Psalmen zum Ausdruck zu bringen.⁹⁴ Hier ist es das *idipsum*⁹⁵ von Ps. 4,9, das ihn zu dem Ausruf bringt: „Du bist die Ruhe, in der alle Mühsal vergessen wird.“⁹⁶ Im Buch XII, mitten im Nachdenken über die verschiedenen Schriftsinne, entfährt ihm die Anrufung: „Mein Gott, du Erhabener über meiner Niedrigkeit, du Ruhe meiner Bemühung.“⁹⁷ In der Genesis-Auslegung des 13. Buches hat Augustinus dann mehrmals Anlass, das Thema der Ruhe einzubringen, so schon in Gen 1,2, wo er im ‚Ruhens des Geistes über den Wassern‘ die Wahrheit ausgedrückt findet, dass Wesen, in denen der Geist ruht, in sich selbst ruhen.⁹⁸ Wenn Augustinus dann im Blick auf denselben Bibelvers auf die ‚Erhebung der Herzen‘ zu sprechen kommt, sieht er sein Herz zur ‚überschwänglichen Ruhe‘ gelangen.⁹⁹ Zu „Es werde Licht“ (Gen 1,4) heißt es, dass „aller gehorsame Geist Gott anhing und in seinem Geiste ruhte“¹⁰⁰. „Gerade auch durch die Ruhelosigkeit der abgefallenen Geister ... zeigst du“, heißt es weiter, „wie groß du deine vernünftige Kreatur geschaffen hast, zu deren seliger Ruhe in keiner Weise genügt, was geringer ist als du, also auch sie selbst

⁹² conf. 4,18: non est requies, ubi quaeritis eam. quaerite quod quaeritis, sed ibi non est, ubi quaeritis. beatam uitam quaeritis in regione mortis.

⁹³ conf. 6,26: o tortuosas uias! uae animae (Jes 3,9) audaci, quae sperauit, si a te recessisset, se aliquid melius habituram! uersa et reuersa in tergum et in latera et in uentrem, et dura sunt omnia, et tu solus requies. – Zur kurz vorher erwähnten Diskussion über Epikurs Thesen zusammen mit seinen Freunden vgl. *Tb. Fuhrer*, Zwischen Skeptizismus und Platonismus: Augustinus Auseinandersetzung mit der epikureischen Lehre in Conf. 6, in: Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit, herausgegeben von *M. Erler* und *R. Bees*, Stuttgart 2000, 231–242.

⁹⁴ Vgl. *H.-J. Sieben*, Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS. Zu Augustinus, Conf. IX, 4,6 und X, 33. In: *ThPh* 52 (1977) 481–497.

⁹⁵ Augustinus sieht in diesem *idipsum* das gleiche ausgesagt wie in dem *ego sum, qui sum* (Ex 3,14), also eine Bezeichnung des höchsten und unveränderlichen Gutes, das Gott ist; vgl. *M. F. Berrouard*, ‚Idipsum‘ (bei Augustinus), in: *BAug* 71 (1969) 845–848. *O'Donnell*, Confessions, II, Commentary on Books 8–13, 99–100, stellt die Belege zu diesem Ausdruck zusammen und stellt fest: „The interpretation is consistent throughout A.s career“: ebd. 100.

⁹⁶ conf. 9,11: et tu es id ipsum (Ps 4,9) ualde, qui non mutaris, et in te requies obliuiscens laborum omnium.

⁹⁷ conf. 12,36: deus meus, celsitudo humilitatis meae et requies laboris mei, qui audis confessiones meas et dimittis peccata (Mt 6,15).

⁹⁸ conf. 13,5: spiritus enim tuus bonus superferebatur super aquas (Gen 1,2), non ferebatur ab eis, tamquam in eis requiesceret. in quibus enim requiescere dicitur spiritus tuus, hos in se requiescere facit. – Vgl. hierzu *O'Donnell*, Confessions, II, Commentary on Books 8–13, 349: „The yearning for repose runs through Confessions. ... and especially book 13 (first here, frequent throughout, culminating at 13,38.53“).

⁹⁹ conf. 13,8: ... sursum cor habeamus ad te, ubi spiritus tuus superfertur super aquas (Gn 1,2), et ueniamus ad supereminentem requiem, cum pertransierit anima nostra aquas, quae sunt sine substantia (Ps 123,5).

¹⁰⁰ conf. 13,9: Et inhaere(bat) tibi omnis oboediens intelligentia caelestis ciuitatis tuae et requiesce(bat) in spiritu tuo, qui superfertur incommutabiliter super omne mutabile.

nicht.¹⁰¹ Das ‚Ruhens des Geistes über den Wassern‘ meint keinen natürlichen Ort, sondern die uns von Gott geschenkte ‚Gabe‘. „In dieser deiner Gabe ruhen wir, in ihr genießen wir dich. Unsere Ruhe ist unser Ort. Dahin trägt uns die Liebe.“¹⁰²

Zum Ende des 13. Buches greift Augustinus dann noch einmal das Thema der Ruhe in Gott auf, mit dem er seine Bekenntnisse eingeleitet hatte. Es fasst wichtige Aspekte zusammen, auf die wir im vorausgehenden Abschnitt hingewiesen haben:

Der siebente Tag aber ist ohne Abend und hat keinen Sonnenuntergang ... Und wenn du nach all deinen guten Werken am siebten Tage ruhest, obschon du sie in Ruhe vollbracht, so soll dies Wort deines Buches uns verkünden, dass auch wir nach unseren Werken, die nur darum sehr gut heißen können, weil du sie uns schenktest, am Sabbat des ewigen Lebens ruhen werden in dir. Denn dann wirst du auch in uns ruhen, so wie du jetzt in uns wirkst, und so wird jene unsere Ruhe die deine sein. Du aber, Herr, wirkst immer und ruhest immer, bewegst dich nicht in der Zeit und ruhest nicht in der Zeit und wirkst dennoch zeitliches Schauen und die Zeit selbst und die Ruhe am Ende der Zeit.¹⁰³

Ganz zum Schluss ist von der Hoffnung die Rede, „aufgrund von ein paar unserer durch Gottes Gnade vollbrachten guten Werke ausruhen zu dürfen“. „Du dagegen, das Gut, das keines Gutes bedarf, bist dauernd in Ruhe, denn deine Ruhe bist du selber.“¹⁰⁴ In diesem Satz klingt entweder deutlich nach, was Augustinus in *De Genesi ad litteram* über die Ruhe Gottes sagt, oder er antizipiert es, falls das vierte Buch dieses Werkes nach diesem Passus der *Confessiones* geschrieben wurde. Die einzelnen Aussagen dieses sehr dichten Passus werden jedenfalls erst vor dem Hintergrund der in unserem ersten Teil aufgezeigten Entwicklung des Themas verständlich. Zu ihrem vollen Verständnis gehört auch, wie angedeutet, was Augustinus in dem weiter unten von uns analysierten *De Genesi ad litteram* speziell zur Ruhe Gottes selber sagen wird. Wir halten hier jedenfalls als erste Besonderheit

¹⁰¹ conf. 13,9: nam et in ipsa misera inquietudine defluentium spirituum et indicantium tenebras suas nudatas ueste luminis tui satis ostendis, quam magnam rationalem creaturam feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi.

¹⁰² conf. 13,10: cur de illo tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est, quod sit donum tuum? in dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. requies nostra locus noster. amor illuc attollit nos.

¹⁰³ conf. 13,51–52 dies autem septimus sine uespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam, ut id, quod tu post opera tua bona ualde (Gen 1,31), quamuis ea quietus feceris, requieuiisti septimo die, hoc prae loquatur nobis uox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo bona ualde (Gen 1,31), quia tu nobis ea donasti, sabbato uitae aeternae requiescamus in te. etiam tunc enim sic requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa requies tua per nos, quemadmodum sunt ista opera tua per nos. tu autem, domine, semper operaris et semper requiescis. nec uides ad tempus nec moueris ad tempus nec quiescis ad tempus et tamen facis et uisiones temporales et ipsa tempora et quietem ex tempore.

¹⁰⁴ conf. 13,53: et sunt quaedam bona opera nostra ex munere quidem tuo, sed non sempiterna: post illa nos requieturos in tua grandi sanctificatione speramus. tu autem bonum nullo indigens bono semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es. – Vgl. R. Holte, *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, 379–380; *Folliet*, Typologie, 384–385; *Helderman*, Anapausis, 68.

der *Confessiones* fest, dass in ihnen das Thema der Ruhe fast wie ein Leitmotiv immer wieder auftaucht, und dies mit einer persönlichen Note wie in keinem anderen seiner Werke.

Die zweite Besonderheit, die dem Thema der Ruhe in den *Confessiones* zukommt, ist die formale Rolle, die es in der Komposition der Schrift spielt. Dem berühmten Satz am Anfang von der Ruhelosigkeit des Menschenherzens, das Gott noch nicht gefunden hat¹⁰⁵, entsprechen exakt die eben zitierten Aussagen am Ende des Werkes: Im ewigen Sabbat Gottes finden wir die Ruhe, die wir von Natur aus suchen. Damit sind die gesamten *Confessiones*, neben vielem anderen auch¹⁰⁶, ein Werk über den Weg des Menschen zu der von ihm erstrebten Ruhe¹⁰⁷.

Das erste Werk nun, in dem sich Augustinus intensiv und auch in einem gewissen Zusammenhang, mit dem Thema der Ruhe beschäftigt, ist sein zweiter Brief an Januarius¹⁰⁸ (um 400¹⁰⁹). In ihm antwortet er auf die von einem sonst unbekanntem Januarius gestellte Frage, warum das Osterfest ein bewegliches Fest ist. Es handelt sich fast um einen kleinen Traktat *De quiete*.¹¹⁰ Augustinus beginnt mit einer genaueren Beschreibung der Ruhe, die uns am Ziel unseres Lebens erwartet: Sie sei ewig dauernd und frei von jeder Mühe und Last.¹¹¹ Sinnbild für diese Ruhe, die wir durch den Sündenfall verloren haben und in die wir durch Christus zurückkehren, ist der Sabbat¹¹², den das Volk der Juden im wörtlichen Sinne beobachtet und der für die Christen eine vorbildliche Bedeutung hat¹¹³. Von der Ruhe gilt, fährt

¹⁰⁵ conf. 1,1.

¹⁰⁶ Vgl. u. a. A. Kotzé, *Augustine's Confessions. Communicative Purpose and Audiences*, Leiden 2004.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu auch *Flasch*, Augustin, 257, zitiert in Anm. 87.

¹⁰⁸ Zu Brief 55 an Januarius vgl. außer *Folliet*, *Typologie*, 382–384, *Raveaux*, Augustinus 33, 68–70.

¹⁰⁹ Siehe *P.-M. Hombert*, *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*, Paris 2000, 639, datiert auf 403.

¹¹⁰ ep. 55,17–30.

¹¹¹ ep. 55,17 quod enim nunc ... fide ac spe peregrinamur atque, ut ad id perueniamus, dilectione satagimus, requies est quaedam ab omni labore omnium molestiarum sancta atque perpetua. in eam nobis ex hac uita fit transitus, quem dominus noster Iesus Christus sua passione prae-monstrare et consecrare dignatus est. inest autem in illa requie non desidiosa segnitia sed quaedam ineffabilis tranquillitas actionis otiosae. sic enim ab huius uitae operibus in fine requiescitur, ut in alterius uitae actione gaudeatur. sed quia talis actio in dei laude agitur sine labore membrorum, sine angore curarum, non ad eam sic transitur per quietem, ut ipsi labor succedat, id est non sic esse incipiat actio, ut desinat quies, neque enim reditur ad labores et curas, sed permanet in actione, quod ad quietem pertinet, nec in opere laborare nec in cogitatione fluctuare.

¹¹² ep. 55,17: quia ergo per requiem ad primam uitam reditur, unde anima lapsa est in peccatum, propterea sabbato requies significatur. illa autem prima uita, quae a peregrinatione redeuntibus et primam stolam (Lc 15,22) accipientibus redditur, per unam sabbati, quem diem dominicum dicimus, figuratur. quaere septem dies, Genesim lege: inuenies septimum sine uespere, quia requiem sine fine significat. prima ergo uita non fuit sempiterna peccanti, requies autem ultima sempiterna est ac per hoc et octauus sempiternam beatitudinem habebit, quia requies illa, quae sempiterna est, excipitur ab octauo, non extinguitur; neque enim esset aliter sempiterna. ita ergo erit octauus, qui primus, ut prima uita sed aeterna reddatur.

¹¹³ ep. 55,18.

Augustinus fort, dass gute wie böse Menschen sie gleichermaßen erstreben, nur wissen die meisten nicht, wie dieses Ziel des Strebens zu erreichen ist. Den Seelen ergeht es dabei wie den Körpern. Wie ein Körper aufgrund seines Gewichtes abwärtsfällt, bis er seine Ruhe erlangt hat, so strebt eine liebende Seele nach der Ruhe, bis sie sie findet.¹¹⁴

Im Folgenden legt Augustinus die uns schon bekannte Interpretation von Gen 2,2 vor, nach der diese Bibelstelle von unserer eigenen zukünftigen Ruhe handelt.¹¹⁵ Was dann folgt, ist zum Teil neu: Von der Sabbatvorschrift ist deswegen im Rahmen des dritten Gebotes die Rede, weil damit auf den Heiligen Geist hingewiesen wird, durch den wir jene Ruhe erlangen, „die wir überall lieben, die wir aber nirgends finden außer in der Liebe zu Gott“¹¹⁶. Aus all dem ergibt sich für Augustinus die praktische Folgerung:

Wir dürfen nun etwa nicht meinen, wir könnten schon in diesem Leben die Ruhe finden, sondern all unsere guten Werke sollen nur in dem Streben nach der zukünftigen ewigen Ruhe verrichtet werden.¹¹⁷

Da die treibende Kraft, Ruhe zu finden, die Liebe ist, und die Entflammung der Liebe aus nicht leicht zu erklärenden Gründen eher durch die verhüllte, bildliche, als durch die wörtliche Redeweise erreicht wird, ist das Sabbatgebot – im Unterschied zu den anderen Geboten – nicht wörtlich, sondern im figürlichen Sinne zu verstehen.¹¹⁸ Ja, „alles, was uns in der Heiligen Schrift in bildlichem Sinn gesagt wird, hat den Zweck, in uns jene Liebe zu erwecken, die uns zum Streben nach der Ruhe antreibt“¹¹⁹. Dass Gott auch ausdrücklich zu dieser Ruhe einlädt, sieht Augustinus hier ebenso durch Mt 11,29 verbürgt.¹²⁰

Nebenbei erfahren wir hier, dass die Seelen der Verstorbenen schon vor der allgemeinen Auferstehung in der Ruhe sind.¹²¹ Diese Ruhe, die im Glauben festgehalten wird, wird dann durch die Auferstehung „nicht unterbrochen, sondern verklärt“¹²². In der Hoffnung, fröhlich zu sein (vgl. Röm

¹¹⁴ ep. 55,18: *amant enim requiem siue pie anime siue iniquae; sed qua perueniant ad id, quod amant, plurimum nesciunt; nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod anime amoribus suis ... anime ad ea, quae amant, propterea nituntur, ut perueniendo requiescant.*

¹¹⁵ ep. 55,19: *futuram enim requiem significabat, quam post bona opera daturus erat hominibus. sicut enim, cum bene operamur, ipse dicitur operari in nobis, cuius munere bene operamur, ita, cum requiescimus, ipse requiescere dicitur, quo donante requiescimus.*

¹¹⁶ ep. 55,20.

¹¹⁷ ep. 55,20: *tertio praecepto legis insinuatur, quod scriptum est de obseruatione sabbati, non ut iam in ista uita nos quiescere existimemus, sed ut omnia, quae bene operamur, non habeant intentionem nisi in futuram requiem sempiternam.*

¹¹⁸ ep. 55,21: *... [anima] tamquam in facula ignis agitatus accenditur et ardentiore dilectione rapitur ad quietem.*

¹¹⁹ ep. 55, 22: *unde non inconuenienter intellegimus ad amorem excitandum, quo ad requiem tendimus, ualere omnia, quae figurate in scripturis dicuntur, quando quidem id solum in decalogo figurate praecipitur, ubi requies commendatur, quae ubique amatur, sed in solo deo sancta et certa inuenitur.*

¹²⁰ ep. 55,22.

¹²¹ ep. 55,23.

¹²² ep. 55,23: *quod ergo ait (Paulus) dissolui et esse cum Christo (Phil 1,23), inde incipit requies, quia non interruptur resurrectione, sed clarificatur, quae tamen nunc fide retinetur.*

12,12), heißt, „an die ewige Ruhe zu denken und uns mit frohem Sinne den Mühsalen zu unterziehen“¹²³. „Wir wandeln also in dieser Welt von Mühsalen, aber in der Hoffnung auf Ruhe, im Fleische des alten Menschen, aber im Glauben an ein neues Leben.“¹²⁴ In den Häretikern sieht Augustinus dagegen Menschen „voll Unruhe“. „Denn wie der Heilige Geist voll Erbarmen und Gnade den Sanftmütigen und Demütigen von Herzen Ruhe verleiht, so erweist er sich als Gegner der Zornmütigen und Stolzen und lässt sie nicht zur Ruhe kommen.“¹²⁵ Zum Abschluss seiner Ausführungen über die Ruhe findet sich eine figürliche Auslegung des Gesetzes in der Bundeslade – es bedeutet die „Heiligung im Leib des Herrn, durch dessen Auferstehung uns die zukünftige Ruhe verheißen ist“¹²⁶ – und ein Kommentar zu Ps 131,8:

Wo die Ruhe ist, da ist auch die Heiligung. Von dorthier haben wir jetzt das Unterpfand empfangen, damit wir Liebe und Sehnsucht empfinden. Zur Ruhe im anderen Leben aber, zu dem man nach diesem Leben hinübergeht, werden gerufen „alle im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“.¹²⁷

Die umfassendste Behandlung des Themas der Ruhe findet sich im vierten Buch von *De Genesi ad litteram* (um 412¹²⁸), und zwar im Zusammenhang mit der Auslegung von Gen 2,2.¹²⁹ Wir treffen hier auf vieles uns schon Bekannte, aber auch auf völlig Neues. Zum Bekannten gehört der kategorische Ausschluss einer anthropomorphen Auslegung der Stelle in dem Sinne, dass Gott sich von seiner vorausgegangenen Schöpfer Tätigkeit ausruhte, weil er ermüdet und erschöpft wäre wie wir Menschen nach getaner Arbeit. Unter Beachtung des auch für andere Fälle göttlicher Tätigkeit geltenden *modus locutionis* ist vielmehr zunächst festzuhalten, dass es in Gen 2,2 um unsere Ruhe in Gott geht. Augustinus fasst hier seine früheren Auslegungen kompakt und differenziert zusammen¹³⁰ und kommt in diesem Zusammenhang

¹²³ ep. 55,25: sed ideo dicitur: spe gaudentes (Röm 12,12), ut cogitantes requiem futuram cum hilaritate in laboribus operemur.

¹²⁴ ep. 55,26: ambulamus ergo in re laboris sed in spe quietis, in carne uetustatis sed in fide nouitatis.

¹²⁵ ep. 55,29: sicut autem conciliatus et placatus spiritus sanctus requiem praestat mitibus et humilibus corde, ita contrarius et aduersus inmites ac superbos inquietudine exagitat. quam inquietudinem muscae illae breuissimae significauerunt ...

¹²⁶ ep. 55,30: lex in arca est sanctificatio in corpore domini, per cuius resurrectionem nobis requies futura promittitur, ad quam percipiendam sancto spiritu caritas inspiratur.

¹²⁷ ep. 55,30: ubi requies, ibi sanctificatio. unde nunc ut amemus et desideremus, pignus accepimus. uocantur autem ad requiem alterius uitae, quo ab ista uita transitur, quod pascha significat, omnes in nomine patris et filii et spiritus sancti (Mt 28,19).

¹²⁸ Vgl. *Humbert*, *Nouvelles recherches*, 146–151.

¹²⁹ Gn.lit. 4,8,15–17,30. – Zum Folgenden vgl. *J. Wytzes*, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins ‚de genesi ad litteram‘*, in: *ZNW* 39 (1940) 137–151, hier 148–149 (mit Angabe der plotinischen Quellentexte); *Staritz*, *Schöpfungsglaube*, 99–100; *Solignac*, *Le repos de Dieu*; *Humbert*, *Nouvelles Recherches*, 149–150.

¹³⁰ Gn.lit. 4,8,16: quid restat, ut intellegamus, nisi forte creaturae rationali, in qua et hominem creauit, in se ipso requiem praebuisse post eius perfectionem per donum spiritus sancti, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut illuc feramur adpetitu desiderii, quo cum uenerimus requiescamus, id est nihil amplius requiramus? sicut enim recte dicitur deus facere, quidquid ipso in nobis operante fecerimus, ita recte dicitur deus requiescere, cum eius munere requiescimus.

auch wieder auf die, wenn wir recht sehen, unter den Kirchenvätern singuläre Deutung von Gen 2,2 zu sprechen, nämlich dass diese Stelle prophetisch auf die Grabesruhe Christi hinweise¹³¹. Dann stellt Augustinus aber überraschend fest, dass diese Interpretation gewissen Auslegern genügen mag, er selbst aber nicht bei ihr stehen bleiben kann, sondern sich gezwungen sieht zu fragen, auf welche Weise auch Gott selbst geruht haben könnte. Das Schriftwort bezeuge zunächst ein Faktum, das es zu erkennen gelte, bevor es für uns auch eine figürliche Bedeutung habe. Dieses Faktum ist die Ruhe Gottes selbst.¹³² Hier beginnt nun die wörtliche Auslegung von Gen 2,2, und sie ist im Vergleich zu seinen früheren Auslegungen dieser Stelle neu. Sie besteht in zwei Schritten; der erste zeigt noch nicht, was die Ruhe Gottes ihrem Wesen nach ist, sondern lediglich, was die Ruhe Gottes in Bezug auf seine Schöpfung ist, d. h. das Ende seines Schaffens. Der zweite Schritt fasst dann Gott selbst in den Blick und fragt, was Ruhe für Gott selbst besagt.¹³³

Der erste Schritt besteht in der Feststellung, dass Gott keine neuen Arten mehr schafft, aber natürlich fortfährt, die an den ersten sechs Tagen geschaffene Welt weiterhin zu verwalten. Die leitenden Begriffe sind hier *conditio* und *administratio*.¹³⁴ Gott ist die *causa subsistendi* der gesamten Schöpfung; sie hat in ihm Leben, Bewegung und Sein.¹³⁵ Was den zweiten Schritt angeht, so ist sich Augustinus bewusst, dass es sich um eine extrem schwierige Frage handelt.¹³⁶ Er glaubt sie mit Hilfe des Analogiedenkens lösen zu können und beginnt deswegen mit der auf der Maria/Martha-Episode (Lk 10,39–42) basierenden Feststellung, dass der Ruhe beim Menschen im Vergleich zum Wirken eine Priorität zukomme. Wenn aber schon vom Menschen gilt, dass

¹³¹ Gn.lit. 4,11,21: et dici quidem probabiliter potest obseruandum sabbatum Iudaeis fuisse praecipuum in umbra futuri, quae spiritali requiem figuraret, quam deus exemplo huius quietis suae fidelibus bona opera facientibus arcana significatione pollicebatur. cuius quietis et dominus Iesus Christus, qui nonnisi quando uoluit passus est, etiam sepultura sua mysterium confirmauit.

¹³² Gn.lit. 4,20: Hic ergo intellectus ... quibusdam forte suffecerit; sed nos huius sententiae scripturarum consideratione suscepta arguemur quaerere, quonam modo et ipse requiescere potuerit ... ita et quod dictum est: requieuit deus in die septimo ab omnibus operibus suis, quae fecit (Gn 2,2), non utique nostram requiem, quam concedente ipso adepturi sumus, sed ipsius primitus intellegere debemus, qua in septimo die requieuit consummatis operibus, ut prius omnia, quae scripta sunt, facta monstrarentur et deinde, si opus est, etiam aliquid significasse doceantur.

¹³³ Vgl. auch *Solignac*, *Le repos de Dieu*, 640.

¹³⁴ Gn.lit. 4,12,22: potest etiam intellegi deum requieuisse a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit aliqua genera noua, deinceps autem usque nunc et ultra operari eorundem generum administrationem, quae tunc instituta sunt, non ut ipso saltem die septimo potentia eius a caeli et terrae omniumque rerum quas condiderat gubernatione cessaret, alioquin continuo dilaberentur. creatoris namque potentia et omnipotentis atque omnitenentis uirtus causa subsistendi est omni creaturae: quae uirtus ab eis, quae creata sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret.

¹³⁵ Gn.lit. 4,12,23: unde conligitur, quod, si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec uiuemus nec mouebimur nec erimus.

¹³⁶ Gn.lit. 4,14,25: uerum hoc in deo quomodo sit uel intellegatur, difficile dictu est, etiamsi cogitatu aliquantulum adtingi potest, cur deus sanctificauerit diem quietis suae, qui nullum sanctificauerit operis sui, nec ipsum sextum, quo et hominem fecit et cuncta perfectit. ac primum ipsum requiescere dei quale sit, cuius humanae mentis acies adsequi potest? quod tamen nisi esset, hoc omnino ista scriptura non poneret. dicam sane, quod sentio ...

er in sich selbst und nicht in seinen Werken seine Ruhe findet beziehungsweise finden sollte – um wie viel mehr gilt das von Gott!¹³⁷ Solignac fasst den komplizierten Gedankengang zusammen:

Wenn schon für den Menschen das Wohlgefallen an seinen Werken ein Fehler und eine Schwäche darstellt, da der Mensch, als Subjekt fähig, sie hervorzubringen, mehr wert ist als seine Werke, ist a fortiore davon auszugehen, dass Gott seine Ruhe in sich selbst findet, weil er in keiner Weise dessen bedürftig ist, was er geschaffen hat, und seine Geschöpfe nichts zu seiner Seligkeit hinzufügen. Gott ist seine Ruhe innerlich und wesentlich. Sie fehlt ihm also niemals.¹³⁸

Augustinus fasst den Gedanken so zusammen: „Will man die Ruhe Gottes richtig verstehen, so besteht sie darin, dass Gott keines fremden Gutes bedarf“.¹³⁹ Für Augustinus kann Gottes Ruhe keine andere sein als ein Ruhem in seinem eigenen Wesen. Es ist eine ewige und absolute Ruhe, die durch seine Werke in keiner Weise vermehrt wird.¹⁴⁰ Die Verknüpfung dieses zweiten Schrittes, Gott ist an und für sich selbst Ruhe, mit dem uns schon bekannten Gedanken unserer Ruhe in Gott, führt zu einer höchst interessanten Vertiefung desselben: Gott gewährt uns Ruhe in sich, nachdem wir, von ihm gerechtfertigt, unsere guten Werke vollbracht haben. Und so ist es für uns schon etwas Großes, von Gott her zu existieren, aber etwas noch Größeres, in ihm unsere Ruhe zu finden.¹⁴¹ Ausdrücklich heißt es später im Text von dieser Ruhe Gottes, dass sie ohne Anfang und ohne Ende sei.¹⁴²

¹³⁷ Gn.lit. 4,15,26: nimirum ergo, quia uitium est et infirmitas animae ita suis operibus delectari, ut potius in eis quam in se requiescat ab eis, cum procul dubio melius aliquid in illa sit, quo ea facta sunt, quam ipsa, quae facta sunt, insinuatur nobis deus per hanc scripturam, qua dicitur requiescisse ab omnibus operibus suis, quae fecit, nullo opere suo sic delectatus, quasi faciendi eius egerit, uel minor futurus, nisi fecisset, uel beator, cum fecisset.

¹³⁸ *Solignac*, *Le repos de Dieu*, 641.

¹³⁹ Gn.lit. 4,27: requies igitur dei recte intelligentibus ea est, qua nullius indiget bono; et ideo certa et nobis in illo est, quia et nos beatificamur bono, quod ipse est, non ipse bono, quod nos sumus.

¹⁴⁰ Gn.lit. 4,17,30: quid ergo tam humile ac facile adfatu et quid tam sublime atque arduum cogitatu quam deus requiescens ab omnibus operibus suis, quae fecit? et ubi requiescens nisi in se ipso, quia beatus non nisi se ipso? quando, nisi semper? in diebus autem, quibus rerum, quas condidit, consummatio narratur et ab eis quietis dei ordo distinguitur, quando, nisi in septimo die, qui earum sequitur perfectionem? a perfectis enim requiescit, qui nec perfectis eget, quo beator esse possit.

¹⁴¹ Gn.lit.4,17,29: neque enim similitudo pia est, si uelimus similes ita esse deo, ut et nos ab operibus nostris requiescamus in nobis, sicut ipse requieuit in se ab operibus suis. in quodam quippe incommutabili bono requiescere debemus, quod ille nobis est, qui nos fecit. haec erit igitur summa minimeque superba et uere pia requies nostra, ut, sicut ipse requieuit ab omnibus operibus suis, quia non ei opera sua, sed ipse sibi bonum est, quo beatus est, ita et nos ab omnibus operibus nostris, uerum etiam ipsius non nisi in illo requieturos nos esse speremus idque desideremus post bona opera nostra, quae in nobis agnoscimus illius potius esse quam nostra, ut etiam sic post bona opera sua ipse requiescat, cum post bona opera, quae ab illo iustificati fecerimus, in se nobis requiem praestat. magnum est enim nobis ab illo exiitisse, sed maius erit in illo quieuisse, sicut ipse non ideo beatus est, quia haec fecit, sed quia etiam factis non egens in se potius quam in ipsis requieuit. unde non operis, sed quietis diem sanctificauit, quia non haec faciendo, sed eis, quae fecit, non egendo se beatum intimaui.

¹⁴² Gn.lit. 4,19,36: si enim ita diceretur: requieuit deus in die septimo, nec adderetur: ab omnibus operibus suis, quae fecit, frustra huius quietis initium quaereremus. non enim incipit deus requiescere, cuius requies sine initio, sine termino sempiterna est.

Solignac hat die Frage gestellt, ob Augustins Vorstellung von der Ruhe Gottes nicht eine Replik auf Epikurs bekanntes Dilemma¹⁴³ und dessen daraus gefolgelter Idee von Gott als absoluter Ruhe sei. Wenn diese darin bestehe, sich in keiner Weise um die Seienden zu kümmern, so ziehe Augustinus aus dem genannten Dilemma und der entsprechenden Vorstellung von der Ruhe Gottes die umgekehrte Konsequenz: Gott kümmere sich um seine Geschöpfe und rufe sie in seine eigene Ruhe.¹⁴⁴

1.3 Nachklang in verschiedenen Texten und Kontexten

Nach Augustins intensiver Beschäftigung mit dem Thema der Ruhe in den drei zuvor analysierten Werken ist sein Interesse daran keineswegs erschöpft. In Briefen, Predigten und sonstigen Werken der folgenden Jahre bis zu seinem Tod im Jahre 430 kommt er immer wieder, oft in überraschenden Zusammenhängen, darauf zurück. Werfen wir zunächst einen Blick in die Briefe.

In Brief 145 (um 411) an den in klösterlicher Gemeinschaft lebenden Anastasius versichert Augustinus, dass die in monastischer Ruhe Lebenden diejenigen erbauten, die ein weltliches Leben führten. Sie würden von den Mönchen zu eigenem Verlangen nach der ‚ewigen Ruhe‘ angeregt.¹⁴⁵ In Brief 155 (413/414) an den *vicarius Africae* Macedonius vertritt Augustinus im Umfeld der Thematik der zwei Staaten von *De civitate Dei* die These, dass alle *labores* eines tugendhaften Beamten das ewige Heil seiner Untergebenen im Auge haben müssten.¹⁴⁶ In Brief 120 (415) an den auf den Balearen lebenden gebildeten Katholiken Consentius heißt es im Zusammenhang mit der Auslegung von 1 Petr 3,15 von den ungläubigen Philosophen, dass sie nicht in das „innerste Heiligtum der Ruhe“ gelangten, „obwohl das diesem entströmende Licht mit seinen äußersten Strahlen ihre Seele schon berührt“, und zwar deswegen nicht, weil sie den Weg dorthin, Christus, nicht kennen.¹⁴⁷

¹⁴³ Epicurea, herausgegeben von H. Usener, Leipzig 1887, 253,3–7: Deus aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult ... si vult et non potest inbecillus est, quod in deum non cadit, si potest et non vult, invidus, quod aequae alienum a deo.

¹⁴⁴ Vgl. Solignac, *Le repos de Dieu*, 644.

¹⁴⁵ ep. 145,2: dum aliquos fratres nostros in quantulumcumque requie constitutos in mediis nostris anxietatibus cogitamus, non parua ex parte recreemur, tamquam et nos in ipsis quietius tranquilliusque uiuamus. quamuis etiam cum molestiae in huius uitae fragilitate crebrescunt, aeternam requiem nos desiderare compellunt.

¹⁴⁶ ep. 155,10: si quaelibet, inquam, administratio tua illis, quas commemorauit, instructa uirtutibus hoc intentionis fine determinatur, ut homines secundum carnem nullas iniquas molestias patiantur, nec ad te existimas pertinere, quo istam quietem, quam praestare niteris, referant, id est, ut uerbis non ambiam, quo modo deum uerum, ubi est quietae uitae omnis fructus, colant, nihil tibi prodest ad uitam uere beatam tantus labor.

¹⁴⁷ ep. 120,4: quidam uero, quid sit natura inuisibilis, incommutabilis, incorporea, utcumque iam scientes et uiam, quae ducit ad tantam beatitudinis mansionem, quoniam stulta illis uidetur, quod est Christus crucifixus, tenere recusantes ad quietis ipsius penetrale, cuius iam luce mens eorum uelutin longinqua radiante perstringitur, peruenire non possunt.

Sehr häufig kommt Augustinus in diesen Jahren auch in verschiedenen Zusammenhängen seiner *Enarrationes in psalmos* auf die Ruhe zu sprechen. Fast immer geht es dabei um die eschatologische Ruhe in Gott. Sie ist ‚hoch‘ im Vergleich zu unserer Niedrigkeit¹⁴⁸, sie erfüllt uns notwendig mit Trauer, wenn wir an sie denken¹⁴⁹, sie ist zusammen mit Friede, Freude, Gerechtigkeit unser Heilsgut¹⁵⁰, von ihr werden wir im ‚himmlischen Vaterland‘ erfüllt¹⁵¹, sie wird zu Recht auch *refrigerium* genannt¹⁵², an sie erinnert uns der Sabbat, das *mysterium quietis nostrae futurae*¹⁵³. Sie ist die Ruhe, die „nicht von diesem Leben und nicht von dieser Erde ist“¹⁵⁴. In diese Ruhe hinein ‚vergeht‘ unsere Seele, wie eine gekelterte Traube „in Wein und Bütte und die Ruhe der Lagerung vergeht“.¹⁵⁵ Sie ist die Ruhe der Liebe im Angesicht Gottes, nach dem wir uns jetzt sehnen.¹⁵⁶ Es ist die ‚unsägliche Ruhe‘ der Stadt Gottes, zu der Christus der Weg ist, die uns verheißen ist und von der 1 Kor 2,9 gilt.¹⁵⁷ Es ist die ‚große Ruhe‘ nach der Verrichtung aller notwendigen Werke.¹⁵⁸ Es ist die Ruhe, die jetzt in der Hoffnung und noch nicht in der Wirklichkeit besteht, ohne die wir jedoch in unserem *labor* zugrunde gingen.¹⁵⁹ Es ist die Ruhe, die ewige Mühe wert ist, aber mit zeitlicher Mühe ‚gekauft‘ wird.¹⁶⁰ Um den vergleichsweise geringen *labor*, um den diese unvorstellbar große Ruhe erworben wird, geht es auch in einer anderen Psalmpredigt.¹⁶¹ Zur ‚Stadt der Ruhe‘ führt der Weg des Glaubens.¹⁶² Natürlich wiederholt Augustinus in seinen Psalmpredigten auch Aspekte, die uns schon bekannt sind, so zum Beispiel, dass „jeder Mensch nach Ruhe sucht“, dies jedoch nicht am rechten Ort tut¹⁶³, dass mit der Ruhe Gottes in Gen 2,2

¹⁴⁸ en.Ps. 37,12 (nach 415?).

¹⁴⁹ en.Ps. 37,28 (nach 415?).

¹⁵⁰ en.Ps. 49,22 (412?); vgl. auch en.Ps. 83,17.

¹⁵¹ en.Ps. 55,6 (411/412).

¹⁵² en.Ps. 65,17 (412).

¹⁵³ en.Ps. 80,2 (404–414).

¹⁵⁴ en.Ps. 83,3 (404–414)

¹⁵⁵ en.Ps. 83,6 (404–414): sed quo deficit (anima)? in atria domini (Ps 83,3). deficit uua pressa; sed quo deficit? in uinum et in lacum, et in apothecae requiem, seruanda in quiete magna

¹⁵⁶ en.Ps. 85,24 (412–416).

¹⁵⁷ en.Ps 86,1 (404–418).

¹⁵⁸ en.Ps. 86,9 (404–418).

¹⁵⁹ en.Ps. 92,1 (411/12): et quidem opera bona nostra, fratres, quae hic operamur in saeculo ante requiem, quasi cum labore sunt; et requies illa in spe est, nondum tenetur in re; et nisi esset in spe, deficeremus in labore.

¹⁶⁰ en.Ps. 93,24 (407–414): aeterno certe labore digna est aeterna quies comparari. sed si semper laborares, numquam ad requiem peruenires. ergo ut aliquando peruenias ad id quod emis, non in aeternum laborandum est, non quia non ualet tanti, sed ut possideatur quod emitur. digna est quidem emi labore perpetuo; sed necesse est ut labore temporali ematur.

¹⁶¹ en.Ps. 93,23 (414/5?): labor est hic tuus, et requies tibi promittitur. adtendis te habere hic laborem; sed adtende qualem ille requiem pollicetur. numquid cogitare, potes? si illam posses cogitare, uideres te nihil laborare ad compensationem. – Vgl. auch die Fortsetzung dieses Gedankens des billigen Preises für eine ‚ewige Ruhe‘ in en.Ps. 93,24.

¹⁶² en.Ps. 106,4 (4011–415).

¹⁶³ en.Ps. 48,2,6 (um 410): oculos non uis habere, nisi in praesentia? futura promisit qui resur-

unsere ewige Ruhe in Gott gemeint ist¹⁶⁴. Weitere Aspekte des Ruhegedankens sind, dass die in Ruhe, d. h. im Kloster Lebenden, Gottes eingedenk sein sollen¹⁶⁵, dass die unendliche Größe Gottes in einer Seele erfasst wird, die in Ruhe ist¹⁶⁶, dass Menschen die Ruhe suchen und sie in einer Mönchsgemeinde finden¹⁶⁷, dass Lazarus sich ‚in Ruhe‘ befand¹⁶⁸ usw.

Besonderes Interesse verdient Augustins Kommentar zu Ps 94,15 – handelt es sich hier doch um eine für das Alte Testament zentrale Aussage über die Ruhe Gottes.¹⁶⁹ Der Psalmprediger nutzt die Stelle, um seine These zu bekräftigen, dass Gottes Androhungen von Strafen genau so ernst zu nehmen sind wie seine Verheißungen und dass die Christen statt der Juden in diese von Gott verheißene Ruhe eingehen werden.¹⁷⁰ Verabschieden wir uns von Augustins Ruhethematik im Psalterkommentar mit seiner Auslegung von Ps 131,14. Er sieht in diesem Vers voller Staunen Gottes Liebe zu den Menschen ausgedrückt, spricht er doch von unserer Ruhe als seiner eigenen.¹⁷¹

In das zweite Jahrzehnt nach der Jahrhundertwende¹⁷² fällt auch eine Reihe von Predigten zum Johannisevangelium, die das Thema der Ruhe berühren und dabei sowohl uns schon bekannte als auch eher neue Aspekte des Ruhethemas zur Sprache bringen. Wenn die Ruhe Gottes von Gen 2,2 als Zeichen für Christi kommende Grabesruhe nach Vollbringung seiner Heilstat gesehen wird¹⁷³, so gehört dies zu dem uns schon Bekannten; wenn

rexit, pacem in hac terra et requiem in hac uita non promisit. omnis homo requiem quaerit; bonam rem quaerit, sed non in regione sua illam quaerit.

¹⁶⁴ en.Ps. 92,1 (411/2).

¹⁶⁵ en.Ps. 62,15 (um 412): quando aliquis quietus est, memor sit dei, quando aliquis quietus est, non per quietem dissolvatur et obliviscatur deum; si memor est dei quando quietus est, in actionibus suis in deum meditatur. – Zu *memor sit dei* vgl. *H.-J. Sieben*, Gott-Erinnern (Μνήμη Θεού), in: *Ders.* (Hg.), „Gott erinnern“ und andere Kapitel aus der geistlichen Überlieferung, Köln 2007, 7–24.

¹⁶⁶ en.Ps. 92,6.

¹⁶⁷ en.Ps. 99,13 (403/4?); vgl. auch en.Ps. 132,4.

¹⁶⁸ en.Ps. 85,18 (412?). Vgl. auch ep. 164,5 und 164,7.

¹⁶⁹ Vgl. *G. Braulik*, Gottes Ruhe – das Land oder der Tempel? Zu Ps 95,11, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte, Stuttgart 2001, 203–212.

¹⁷⁰ en.Ps. 94,15: nemo dicat in corde suo: uerum est quod promittit; falsum est quod minatur. sicut uerum est quod promittit, sic certum est quod minatur. tam certus esse debes de requie, de felicitate, de aeternitate, de immortalitate, si feceris praecepta ipsius, quam certus esse debes de interitu, de ardore ignis aeterni, de damnatione cum diabolo, si contemseris praecepta eius. iurauit ergo illis in ira sua, ne intrent in requiem ipsius; et tamen oportet aliquos intrare in requiem ipsius; non enim nulli dabitur requies ipsius. illis ergo reprobatis, nos intrabimus.

¹⁷¹ en.Ps. 131,22: 131,22 haec requies mea in saecula saeculorum (Ps 131,14). iam dei uerba sunt. requies mea (Ps 131,14); ibi requiesco. quantum nos amat deus, fratres, ut quia nos requiescimus, se dicat requiescere. non enim ipse aliquando turbatur, aut sic requiescit; sed ibi se dicit requiescere, quia nos in illo requiem habebimus. hic habitabo, quoniam praelegi eam (Ps 131,14).

¹⁷² Für einige Homilien ist erst mit der Zeit nach 419 zu rechnen.

¹⁷³ Joh.eu.tr. 17,15 (412/8): requieturus in die septimo ab omnibus operibus suis. legite enim euangelium, et uidete quanta operatus sit Iesus. operatus est salutem nostram in cruce, ut impleantur in eo omnia praedicta prophetarum; coronatus est spinis, suspensus est ligno; dixit: sitio (Io 19,28), accepit acetum in spongia, ut impleretur quod dictum est: et in siti mea potauerunt me aceto (Ps 68,22). at ubi impleta sunt omnia opera eius, sexta sabbati inclinato capite reddidit spiritum, et in sepulcro sabbato requieuit ab omnibus operibus suis.

diese Ruhe Gottes aber dann als Verheißung unserer eigenen Ruhe in Gott verstanden wird, freilich unter der Bedingung, dass wir den *labor* der Verähnlichung mit Gott vorher auf uns genommen haben¹⁷⁴, so stellt dies eine neue Variante des schon bekannten Themas dar. Wenn es von Paulus, d. h. genauer von seiner Seele, heißt, dass sie sich jetzt in der Ruhe bei Gott befindet¹⁷⁵, wenn es von den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob heißt, dass sie „in der Ruhe bei Gott sind“¹⁷⁶, und wenn es von der Kirche heißt, dass es für sie zwei Leben gibt, eines, das von *labor* bestimmt ist, ein anderes von *requies*¹⁷⁷, dann sind das eher wieder neue Aspekte des Ruhethemas. Besonders neu und unerwartet ist dann die Aussage, dass die Apostel Petrus und Johannes für je Verschiedenes stehen: Petrus für die Schlüsselgewalt in der Kirche, Johannes, der an der Brust des Herrn geruht hat, für die Ruhe, die der Gläubige bei Jesus findet.¹⁷⁸ Beschließen wir Augustins Bezugnahmen auf das Thema der Ruhe in seinen beiden großen Schriftkommentaren, den Homilien zum Psalter und den Homilien zum Johannesevangelium, mit dem Hinweis auf eine Stelle aus seinen Homilien zu den Johannesbriefen (407), an der das Thema der Ruhe mit dem des Weges und der Wahrheit (Joh 14,6), die Christus darstellt, eindrucksvoll verknüpft wird.¹⁷⁹

Wir kommen zu Predigten, die der Bischof nicht im Zusammenhang wie die zuvor genannten veröffentlicht hat, und die entsprechend als einzelne überliefert sind. Auch hier stoßen wir wieder sowohl auf eher bekannte als auch auf eher neue Aspekte des Themas der Ruhe. Zu den bekannten gehört der Gedanke, dass Gottes Ruhe (Gen 2,2) unsere Ruhe verheißt¹⁸⁰, dass wir Menschen immer nach Ruhe verlangen, sie aber letztlich nur in Christus finden¹⁸¹, dass Gott, richtig verstanden, nie ruht, weil die Welt von ihm im

¹⁷⁴ Io.eu.tr. 20,2 (412/418): et requieuit deus die septimo (Gen 1,31), ut tu homo cum adtendis ipsum deum post bona opera requieuisse, non tibi speres requiem, nisi cum bona fueris operatus; et quemadmodum deus postea quam fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam sexto die, et in illo perfecit omnia opera sua bona ualde, requieuit septimo die, sic et tibi requiem non speres, nisi cum redieris ad similitudinem in qua factus es, quam peccando perdidisti. – Vgl. auch *Berrouard*, Le sacrement du sabbat.

¹⁷⁵ Io.eu.tr. 47,12 (412/418).

¹⁷⁶ Io.eu.tr. 16,5 (405/411).

¹⁷⁷ Io.eu.tr. 124,5 (ab 419): duas itaque uitas sibi diuinitus praedicatas et commendatas nouit ecclesia, quarum est una in fide, altera in specie; una in tempore peregrinationis, altera in aeternitate mansionis; una in labore, altera in requie; una in uia, altera in patria; una in opere actionis, altera in mercede contemplationis.

¹⁷⁸ Io.eu.tr. 124,7 (ab 419): quas duas uitas Petrus et Iohannes figurauerunt, singuli singulas; uerum et in hac temporaliter ambulauerunt ambo per fidem, et illa in aeternum fruenter ambo per speciem. omnibus igitur sanctis ad Christi corpus inseparabiliter pertinentibus, propter huius uitae procellosissimae gubernaculum, ad liganda et soluenda peccata clauis regni caelorum primus apostolorum Petrus accepit; eisdemque omnibus sanctis propter uitae illius secretissimae quietissimum sinum, super pectus Christi Iohannes euangelista discubuit.

¹⁷⁹ ep. Io.tr. 10,1: quae est uia per quam currimus? Christus dixit, ego sum uia (Joh 14,6). quae patria, quo currimus? Christus dixit, ego sum ueritas (Joh 14,6). per illum curris, ad illum curris, in ipso requiescis. sed ut curreremus per illum, extendit se usque ad nos: longe enim eramus, et longe peregrinabamur.

¹⁸⁰ s. 8,17 (411). Vgl. auch s. 9,6; s. 251,5; s. 8,17 (411); s. 9,3; s.270,5 (um 416).

¹⁸¹ s. 68,12 (425–430): nam utique in omnibus desideriis uestris requiem quaeritis: ad hoc enim

Sein gehalten wird¹⁸², dass die Juden erst dann ein richtiges Verständnis vom Sabbatgebote erhalten, wenn sie Christen werden¹⁸³, dass wir unsere *labores* in der Hoffnung auf die verheißene *quies* bestehen sollen¹⁸⁴, dass uns Christus zu einer „unsäglichen Ruhe“ ruft (Mt 11,29), zu der wir im Geiste wiedergeboren werden, so wie wir im Fleisch zu *labores* geboren werden¹⁸⁵. Zu den eher neuen Aspekten des Themas der Ruhe gehört die Auskunft, dass der Geist Gottes gemäß Jes 66,2 auf denen ruhe, die ‚ruhig‘ seien¹⁸⁶, dass mit dem *recubitus* von Mt 8,11 und seiner besonderen Speise die ‚ewige Ruhe‘ gemeint sei¹⁸⁷, dass die Märtyrer von der *terra laboris* zur *regio quietis* übergegangen seien¹⁸⁸.

Zum Abschluss unseres chronologischen Überblicks über das Thema der Ruhe im Œuvre Augustins kommen wir jetzt noch auf einige Werke zu sprechen, die in die Zeit nach seiner intensiven Beschäftigung mit ihm fallen. Hier ist an erster Stelle *De civitate Dei* zu nennen. In diesem *magnum opus et arduum* kommt das Thema der Ruhe in mehreren Büchern zur Sprache, so schon gleich in dem 415 verfassten vierten Buch, und zwar in Gestalt der römischen Göttin *Quies*. Sie hatte ihren Tempel freilich bezeichnenderweise, wie Augustinus ironisch anmerkt, außerhalb Roms.¹⁸⁹ Jedenfalls kann diese römische Göttin den Menschen nicht zur Ruhe führen, dies kann nur Christus, wie Augustinus unter Zitat von Mt 11,29 eigens feststellt.¹⁹⁰ Das vor 417 entstandene 10. Buch erwähnt die Ruhe, übrigens im Zusammenhang mit einer Definition des Begriffs der *religio*, als das Ziel, nach dem wir streben.¹⁹¹ Besonders virulent ist das Thema der Ruhe dann in

inquieti estis, dum quaeritis, ut, inuenientes quod quaeritis, aliquando requiescatis. frustra hoc putatis: inueniendo quod male quaeritis, inquietiores eritis. a me, inquit, discite quia mitis sum et humilis corde, et inuenietis requiem animabus uestris (Mt 11,29). Vgl. auch s. Mai 12,2.

¹⁸² s. Mai 128,1.

¹⁸³ s. Mai 128,3. Vgl. auch s. 4,8 (410–419).

¹⁸⁴ s. 9,3: tibi autem dicitur ut obserues spiritaliter sabbatum, in spe futurae quietis quam tibi promittit dominus. quisquis enim propter illam quietem futuram agit quidquid potest, quamuis laboriosum uideatur quod agit, tamen si ad fidem promissae quietis id refert, nondum quidem sabbatum habet in re, sed habet in spe. tu autem ad hoc uis requiescere ut labores, cum ad hoc debeas laborare ut requiescas.

¹⁸⁵ s. 362,28 (410/11).

¹⁸⁶ s. 8,6 (411).

¹⁸⁷ s. 362,30 (410/11): recubitus ergo ille, sempiterna requies erit: epulae illae, ueritas incommutabilis erit: epulatio illa, uita aeterna erit, id est, ipsa cognitio. quia haec est, inquit, uita aeterna, ut cognoscant te solum uerum deum, et quem misisti Iesum Christum (Joh 17,3).

¹⁸⁸ s. 326,1 (410/12).

¹⁸⁹ Näheres hierzu bei W. Eisenhut, *Quies*, in: PRE 24 (1963) 877–879.

¹⁹⁰ ciu. 4,16: Quietem uero appellantes, quae faceret quietum, cum aedem haberet extra portam Collinam, publice illam suscipere noluerunt. utrum indicium fuit animi inquieti, an potius ita significatum est, qui illam turbam colere perseueraret non plane deorum, sed daemoniorum, eum quietem habere non posse? ad quam uocat uerus medicus dicens: discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde, et inuenietis requiem animabus uestris (Mt 11,29).

¹⁹¹ ciu. 10,3: ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. hunc eligentes uel potius religentes (amiseramus enim neglegentes) – hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perueniendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti.

dem vor 418 entstandenen 11. Buch, in dem es insgesamt um den Ursprung der Gottesstadt geht. Auch hier stoßen wir wieder auf uns schon Bekanntes, so die Idee, dass Gottes Ruhe von Gen 2,2 unsere Ruhe verheißt¹⁹² beziehungsweise finden wir auch zumindest teilweise Neues, so, wenn Augustinus die Ruhe mit dem ‚Ganzen‘ in Verbindung bringt und den *labor* mit dem aus 1 Kor 12,9 bekannten *ex parte* unserer Erkenntnis¹⁹³. Im Zusammenhang mit den Ausführungen über die *pax terrena* und die *pax aeterna* in dem 426/427 entstandenen Buch XIX handelt Augustinus von der *quies carnis*, mit der wir uns zufriedengäben, wenn wir bloß irrationale Lebewesen wären.¹⁹⁴ Das 22. und letzte Buch bringt dann in den feierlichen Satzesätzen des gesamten Werkes noch einmal die ‚ewige Ruhe‘ hoch bedeutsam zur Sprache,¹⁹⁵ wie wir dies auch bei den *Confessiones* beobachten konnten.

Nennen wir jetzt noch einige kleinere Werke, in denen der Ruhegedanke erwähnt wird! In den *Quaestionum libri septem* (419) legt Augustinus Ex 31,17, übrigens ziemlich künstlich, so aus, dass nicht von einem Bund zwischen Gott und den ‚Söhnen Israels‘ die Rede ist, sondern von einer Verheißung ewiger Ruhe auf der einen Seite und einem von den Israeliten zu beobachtenden Zeichen für diese Ruhe auf der anderen.¹⁹⁶ In *De anima et eius origine* (419) geht es um das Schicksal der ungetauften Kinder. Man dürfe ihnen nicht unter Hinweis auf den reuigen Schächer einen ‚mittleren Ort‘ zwischen Verdammung und dem ‚Himmelreich der Ruhe und Glückseligkeit‘ versprechen.¹⁹⁷ Das *Enchiridion* (421/422) spricht im Blick auf die Zeit zwischen Tod und letzter Auferstehung von einem Aufenthaltsort für die Seelen: Je nach Verdiensten im vorausgegangenen Leben wird es dort *re-*

¹⁹² ciu. 11,8; vgl. auch ciu. 11,31.

¹⁹³ ciu. 11,31: *ibi requies dei, qua requiescitur in deo. in toto quippe, id est in plena perfectione, requies; in parte autem labor. ideo laboramus, quamdiu ex parte scimus, sed cum uenerit quod perfectum est, quod ex parte est euacuabitur. hinc est quod etiam scripturas istas cum labore rimamur. sancti uero angeli quorum societati et congregationi in hac peregrinatione laboriosissima suspiramus, sicut habent permanendi aeternitatem, ita cognoscendi facilitatem et requiescendi felicitatem.*

¹⁹⁴ ciu. 19,14. – Schon vorher, nämlich ciu. 19,1–4, ist im Zusammenhang der Bestimmung der Lebensziele von der *quies*, von der Seelenruhe, die Rede, ein Beweis dafür, dass Augustinus sie auch noch in der Spätphase seines Schaffens bezeugt.

¹⁹⁵ ciu. 22,30: *post hanc tamquam in die septimo requiescet deus, cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso deo faciet requiescere. de istis porro aetatibus singulis nunc diligenter longum est disputare; haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit uespera, sed dominicus dies uelut octauus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, uerum etiam corporis requiem praefigurans. ibi uacabimus et uidebimus, uidebimus et amabimus, amabimus et laudabimus.*

¹⁹⁶ qu. 2,139: *non ergo ita iungendum est: testamentum aeternum in me et filii Israel (Ex 31,17), tamquam in deo et filii Israel sit hoc testamentum, sed: testamentum aeternum in me (Ex 31,17) – quia in illo promissa est requies aeterna – et filii Israel signum est aeternum (Ex 31,17), quia filii Israel acceperunt obseruandum signum, quo requies significatur aeterna ueris Israelitis, hoc est filii promissionis et uisuris deum facie ad faciem sicuti est.*

¹⁹⁷ an. et or. 1,11. Vgl. auch 2,17, wo ebenfalls ein *quietis et salutis locus* für die ungetauften Kinder ausgeschlossen wird, und 4,24, wo von Abraham gesagt wird, er befinde sich zusammen mit vielen Völkern in einer *sedes quietis*.

quies geben oder *aerumna*.¹⁹⁸ *De cura pro mortuis gerenda* (421/424) sieht die für Gläubige betenden Märtyrer „in höchster Ruhe“ verweilend.¹⁹⁹ In *De octo Dulcicii quaestionibus* (423/25) werden die Toten einfach als *quiescentes* bezeichnet.²⁰⁰ In *De praedestinatione sanctorum* (428/429) fungiert *requies* kurz und knapp als Inbegriff der Glückseligkeit.²⁰¹ In Augustins letztem Werk, dem *Contra Iuliani responsonem opus imperfectum* (429/430), ist zweimal vom Paradies als dem *locus tantae quietis* und je einmal vom *locus ineffabilis quietis* beziehungsweise einfach von *requies* die Rede,²⁰² wodurch im Übrigen noch einmal die von uns zu Beginn behauptete Äquivalenz von *requies* und *quies* bestätigt wird.

2. Systematischer Überblick

Augustinus spricht bald von der Ruhe des Menschen, bald von der Ruhe Gottes, meist von der Ruhe im Verhältnis beider zueinander. So ergeben sich zwei Schritte in unserem Versuch einer systematischen Zusammenfassung des im ersten Teil erarbeiteten Ergebnisses. Wir sprechen zunächst von Gott und der Ruhe, dann vom Menschen und der Ruhe. Unser Ziel ist im Folgenden nicht, alle im ersten Schritt von Augustinus genannten Aspekte des Ruhethemas wieder aufzugreifen, sondern nur die wichtigeren zusammenzufassen.

2.1 Gott und die Ruhe

In den *Confessiones* finden sich in Bezug auf Gott Aussagen wie diese: „Du allein bist Ruhe“²⁰³ oder: „In dir ist die Ruhe, die alle Mühsal vergisst“²⁰⁴, oder: „Tiefe Ruhe ist bei dir und Leben ohne Trübsal“²⁰⁵, oder: „Du, mein Gott, ... Ruhe meiner Bemühung“²⁰⁶. Neben persönlichen Anreden wie den genannten kann es auch heißen: Gott ist der „Ort der unerschütterlichen Ruhe“²⁰⁷ beziehungsweise, Gott ist die „einzige sichere Ruhe“²⁰⁸. Hier stellt sich die Frage, wie wörtlich solche Texte zu nehmen sind. Immerhin haben wir weiter oben betont, dass sich Augustinus in den *Confessiones* persönlicher und emotiona-

¹⁹⁸ ench. 109: tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est uel requie uel aerumna pro eo quod sortita est in carne dum uiueret.

¹⁹⁹ cura mort. 21.

²⁰⁰ Dulc. 2,1.

²⁰¹ praed.sanct. 26: porro, si quaeratur a nobis utrum si tunc esset mortuus, quando erat iustus, poenas esset inuenturus, an requiem; numquid requiem respondere dubitabimus?

²⁰² c.lul.imp. 6,23; 6,27; 6,27; 6,31.

²⁰³ Anm. 93.

²⁰⁴ Anm. 96.

²⁰⁵ Anm. 89.

²⁰⁶ Anm. 97.

²⁰⁷ Anm. 90.

²⁰⁸ Anm. 88.

ler zum Thema der Ruhe äußert als in seinem übrigen Werk. Handelt es sich hier vielleicht nur um Personifizierungen, wie sie ja in der Poesie üblich sind, oder sind diese Aussagen doch wörtlicher, d. h. im Sinne philosophischer beziehungsweise theologischer Aussagen über Gott zu verstehen? Ist hier gemeint, dass Gott subsistierende Ruhe ist, wie spätere Theologen, auf unseren Fall angewandt, sagen würden? Gott wäre seinem Wesen nach Ruhe, so wie er auch seinem Wesen nach pures Tun und Handeln ist? Gott ruht in sich selbst, sein Wesen ist Ruhe, weil er nichts außer seiner selber bedarf?²⁰⁹

In diese Richtung deutet zumindest, was Augustinus expliziter als sonst in seinem *De Genesi ad litteram* ausgeführt hat. „Gott ist seine Ruhe innerlich und wesentlich“, wie Solignac interpretiert.²¹⁰ In diesem Sinne ist dann vielleicht auch schon zu verstehen, wenn es in den *Confessiones* heißt: „Deine Ruhe bist du selbst.“²¹¹

Doch was bedeutet diese philosophisch/theologisch verstandene Ruhe Gottes näherhin zunächst im Blick auf die Schöpfung? Seine Ruhe bedeutet hier, dass Gott nach seiner Schöpfung aufhört, noch weitere Arten zu schaffen,²¹² sie bedeutet dagegen nicht, dass Gott mit der *administratio*, der Erhaltung seiner Schöpfung, aufgehört hat. Natürlich nicht, denn diese existiert nur, weil er sie im Sein erhält.²¹³ Wenn Gott von seinem Wesen her Ruhe ist und es eine Schöpfung gibt, so ist zu sagen: Gott wirkt und ruht immer.²¹⁴ Gottes Ruhe ist ohne Anfang und ohne Ende.²¹⁵

Dieser Gott, der selbst wesentlich Ruhe ist, verheißt „in seinem Buch“, wie es in Anspielung auf Gen 2,2 ausdrücklich heißt,²¹⁶ den Menschen Ruhe. Sie sollen dereinst nach ihren eigenen guten Werken ruhen, so wie auch er es in dem oben genannten Sinn nach seinen Werken, d. h. nach der Erschaffung der Welt, getan hat.²¹⁷ Die Erinnerung an diese Verheißung stellt das Sabbatgebot dar, das die Juden richtigerweise beachtet haben und die Christen im figürlichen Sinne verstehen.²¹⁸ Singulär unter den Kirchenvätern ist in diesem Zusammenhang Augustins Auslegung von Gen 2,2 als Hinweis auf die Sabbatruhe Christi im Grab. So wie der Vater nach seiner Schöpfungstat ruhte, ruhte auch der Sohn nach seiner Erlösungstat am Kreuz.²¹⁹ In diesem Zusammenhang weist Augustinus übrigens darauf hin, dass Gottes Androhung von Strafen ebenso ernst gemeint ist wie seine Verheißung der Ruhe.²²⁰

²⁰⁹ Anm. 140 und 104.

²¹⁰ Vgl. Anm. 138.

²¹¹ Anm. 104.

²¹² Anm. 134.

²¹³ Anm. 33 und 182.

²¹⁴ Anm. 87 und 103.

²¹⁵ Anm. 142.

²¹⁶ Anm. 103.

²¹⁷ Anm. 21, 22, 130.

²¹⁸ Anm. 64.

²¹⁹ Anm. 62, 131, 174.

²²⁰ Anm. 170.

Gott verheißt den Menschen nicht nur die Ruhe, er schenkt sie ihnen auch.²²¹ Als Vermittler dieser von Gott geschenkten Ruhe nennt Augustinus auf der einen Seite Christus, auf der anderen Seite den Heiligen Geist. Was die Vermittlung durch Christus betrifft, so spielt als Schriftargument schon von 393/394 an immer wieder Mt 11,29 die zentrale Rolle. Jesus Christus ruft die Menschen in die Ruhe. Wiederum singularär für Augustinus dürfte in diesem Zusammenhang sein Hinweis auf das Ruhem des Johannes an der Brust Jesu sein. So wie Petrus für die Schlüsselgewalt in der Kirche steht, so steht Johannes für die Ruhe, die durch Christus vermittelt wird.²²²

Außer durch Christus wird die Ruhe durch den Heiligen Geist vermittelt.²²³ Dies geschieht konkret dadurch, dass dieser die Liebe zur Ruhe in den Herzen der Menschen entfacht.²²⁴ Der Weg zur Ruhe ist also die vom Hl. Geist geschenkte Liebe.²²⁵ Augustinus vergleicht hier diesen Weg mit fallenden Körpern. Wie diese erst zur Ruhe kommen, wenn sie ihren Fall beendet haben, so ist die Liebe erst am Ziel, wenn sie ihre Ruhe gefunden hat.²²⁶ Hierin liegt die Bedeutung des Sabbatgebotes: Es soll die Liebe, welche die treibende Kraft ist, die Ruhe wiederzufinden, entflammen.²²⁷ In diesem Zusammenhang der Vermittlung der Ruhe ist auch die Taufe zu nennen.²²⁸ So müssen die Taufbewerber gefragt werden, ob es ihnen beim Eintritt in die Kirche um die Hoffnung auf die ‚ewige Ruhe‘ geht oder ob andere weltliche Motive ihre Bitte um die Taufe motivieren.²²⁹

2.2 Mensch und Ruhe

Gott ist Ruhe, verheißt Ruhe und schenkt Ruhe. Was der Mensch mit der Ruhe zu tun hat, sagt uns einer der ersten Sätze der *Confessiones*: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*²³⁰: Der Mensch ist nicht in der Ruhe, er sucht die Ruhe und er findet sie letztlich nur in Gott. Immer wieder wiederholt Augustinus diesen Gedanken, dass der Mensch, dass alle Menschen, die Ruhe suchen. Der Mensch sucht sie bald im eigenen Haus, bald in der Öffentlichkeit, bald im eigenen Herzen.²³¹ Gute und Böse streben nach Ruhe.²³² In einer seiner frühen Schriften spricht Augustinus sogar von einem *naturale desiderium quietis*²³³. Diese Suche des Menschen nach Ruhe hängt

²²¹ Anm. 130.

²²² Anm. 178.

²²³ Anm. 100, 102, 116.

²²⁴ Anm. 130.

²²⁵ Anm. 102.

²²⁶ Anm. 114.

²²⁷ Anm. 118.

²²⁸ Anm. 57.

²²⁹ Anm. 73.

²³⁰ conf. 1,1.

²³¹ Anm. 44.

²³² Anm. 114.

²³³ Anm. 13, 74, 163, 181.

damit zusammen, dass der Mensch ursprünglich aus der Ruhe stammt.²³⁴ Diese ursprüngliche Ruhe hat der Mensch durch seine Abwendung von Gott, durch die Sünde, verloren. So geschah es auch im Sündenfall der Engel, durch ihren Fall wurden aus Engeln ruhelose Geister.²³⁵ Entsprechend bezeichnet Augustinus das Paradies als einen Ort „unaussprechlicher Ruhe“.²³⁶ Um die Ruhe wiederzufinden, ist die Rückkehr zu Gott notwendig.²³⁷ Der Mensch sucht oft am falschen Ort nach Ruhe.²³⁸ Die meisten Menschen wissen nicht, wie sie wieder zur Ruhe gelangen.²³⁹ Bezeichnend ist hier das Schicksal der Philosophen: Sie haben zwar schon eine gewisse Ahnung von der Ruhe, können aber nicht zum ‚innersten Bereich‘ der Ruhe vordringen, weil sie den Weg dorthin, Christus, nicht kennen.²⁴⁰

Augustinus selbst sucht in seinen Frühschriften noch nach der Ruhe der Philosophen, nach der Seelenruhe, ist es doch die Philosophie, die das „heißersehnte ruhevollere Leben“²⁴¹ lehrt. Er wünscht die Ruhe zusammen mit ‚Leben‘ und ‚Freunden‘ zu besitzen, und zwar um der Weisheit willen.²⁴² In *De libero arbitrio* charakterisiert Augustinus die Ruhe als ein „Mehrsein“, bei dem einem aufgehen kann, was mit dem Wort ‚Sein‘ gemeint ist. Die Absicht des Selbstmörders ist eigentlich auf dieses ‚Mehrsein‘ gerichtet. Er sucht in Wirklichkeit nicht das Nichts, sondern dieses ‚Mehrsein‘ in der Ruhe. Irrtümlicherweise glaubt er es im Tode zu finden.²⁴³ Im Übrigen besitzt der Mensch ein ‚natürliches Urteil‘, kraft dessen er die *quies* von ihrem Gegenteil, dem *labor*, unterscheidet.²⁴⁴

Schon bald, wohl schon ab *De Genesi adversus Manicheos* (389), rechnet Augustinus jedoch nicht mehr damit, zu wirklicher Ruhe im irdischen Leben zu finden. Der Mensch findet Ruhe erst in der Ewigkeit.²⁴⁵ Es ist die Ruhe der Heimat, zu der wir streben und wo wir die ‚wahre Ruhe‘ finden werden.²⁴⁶ Von ihr gilt, dass kein Auge sie gesehen und kein Ohr sie gehört hat (1 Kor 2,9).²⁴⁷ Öfter nennt Augustinus jetzt die Ruhe als erstes der jenseitigen Heilsgüter.²⁴⁸ Er beschreibt sie näherhin als eine „von jeder Mühe befreite heilige und ewige Ruhe“.²⁴⁹ Besonders in seinen Psalterhomilien

²³⁴ Anm. 78.

²³⁵ Anm. 101.

²³⁶ Anm. 202.

²³⁷ Anm. 112.

²³⁸ Anm. 45, 92, 163.

²³⁹ Anm. 114.

²⁴⁰ Anm. 147.

²⁴¹ Anm. 11.

²⁴² Anm. 12.

²⁴³ Anm. 13.

²⁴⁴ Anm. 14.

²⁴⁵ Anm. 117.

²⁴⁶ Anm. 42.

²⁴⁷ Anm. 40, 79.

²⁴⁸ Anm. 39, 46, 65.

²⁴⁹ Anm. 111.

kommt er immer wieder auf die Art und Weise dieser Ruhe bei Gott zu sprechen.²⁵⁰

Zusammengehen mit der durch die Taufe erlangten Hoffnung auf die ewige Ruhe muss die Abwendung von der Hoffnung auf die irdischen Dinge.²⁵¹ Der Prediger stellt den geringen Preis heraus, der für die ‚ewige Ruhe‘ zu entrichten ist.²⁵² Orte der Ruhe gibt es für die Verstorbenen schon vor dem Endgericht²⁵³, so zum Beispiel für den armen Lazarus im Schoße Abrahams.²⁵⁴ Auch wenn der Augustinus der Jahre nach 389 nicht mehr damit rechnet, wirkliche Ruhe auf Erden finden zu können, so kennt er doch eine gewisse Erfahrung der Ruhe schon in diesem Leben. Man kostet ihre Süße mitten in den Bitternissen dieses irdischen Lebens, wenn man die Gebote dessen liebt, der sie verheißt.²⁵⁵

Ein Vorbild für die Erlangung dieser ewigen Ruhe ist Maria, die, anders als ihre Schwester Martha, „zu Füßen des Herrn aufmerksam auf sein Wort hörte, sich von jedem Tun frei hielt und auf die Wahrheit aufmerksam war, soweit dieses Leben in gewisser Weise dazu fähig ist“.²⁵⁶ Ihrem Vorbild folgen speziell die Mönche, die als *quieti* bezeichnet werden²⁵⁷ und die in der Welt und in ihren Geschäften Lebenden an die ewige Ruhe erinnern sollen.²⁵⁸

Schließen wir unseren zusammenfassenden Überblick über Augustins Vorstellung über den konkreten Weg des Menschen zurück in die ewige Ruhe, die durch die Sünde des Menschen zunächst verloren gegangen, dann aber durch Jesus Christus wiedergefunden werden kann, mit einem Zitat aus seinen *In Epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*:

Welches ist der Weg, auf dem wir laufen? Christus sagte: ‚Ich bin der Weg‘ (Joh 14,6). Welches ist die Heimat, wohin wir laufen? Christus sagte: ‚Ich bin die Wahrheit‘ (Joh 14,6). Auf ihm läufst du, zu ihm läufst du, in ihm ruhest du. Doch dazu, dass wir auf ihm laufen, streckte er sich bis zu uns aus; denn wir waren weit weg und pilgerten weit weg.²⁵⁹

Benennen wir ganz zum Schluss noch eine Frage, die sich bei einem Thema wie dem vorliegenden und bei einem Autor wie Augustinus, der immerhin neun Jahre seines Lebens als Auditor im Manichäismus verbracht hat²⁶⁰, geradezu notwendig einstellt²⁶¹: Welchen Einfluss haben manichäische Vor-

²⁵⁰ Anm. 148–162.

²⁵¹ Anm. 76.

²⁵² Anm. 85.

²⁵³ Anm. 198.

²⁵⁴ Anm. 53, 68, 168.

²⁵⁵ Anm. 77.

²⁵⁶ Anm. 81.

²⁵⁷ Anm. 28, 66, 82, 84.

²⁵⁸ Anm. 145.

²⁵⁹ Anm. 179.

²⁶⁰ Zu konkreten Anlässen in unserer Untersuchung, die Frage nach dem Einfluss des Manichäismus zu stellen, vgl. Anm. 31, 69, 71.

²⁶¹ Vgl. *Helderman*, Anapausis, 69: „Im Hinblick auf die augustininische Ruhe (in Gott) muss

stellungen von der Ruhe (immer) noch auf den katholischen Bischof und jetzigen erbitterten Gegner dieser Religion? Wir können im vorliegenden Rahmen auf diese Frage nicht mehr näher eingehen, wollen sie aber wenigstens gestellt haben in der Hoffnung, dass die zukünftige Forschung sich ihrer annimmt.²⁶² Dass der Manichäismus auf Augustins Denken einen Einfluss hatte, ist in der Forschung wohl unumstritten. Freilich gehen die Meinungen über das Ausmaß dieses Einflusses auseinander.²⁶³ Unsere Frage lautet, was dieser Einfluss konkret für den Ruhegedanken bei Augustinus bedeutet. Zielführend zur Beantwortung dieser Frage dürfte der Hinweis von Volker Henning Drecoll sein, der einleitend und allgemein zum Thema „Einfluss des Manichäismus auf Augustins Denken“ schreibt:

Methodisch ist nicht in erster Linie nach dualistischen Motiven zu fragen, sondern nach Grundstrukturen, in denen Augustins Denken bestimmte Linien seines früheren Denkens fortzusetzen scheint. Dabei ist einerseits zu berücksichtigen, dass solche Linien immer mit anderen Einflüssen konvergieren, andererseits, dass Augustinus an wesentlichen Punkten Veränderungen vornimmt und sich mit seiner eigenen Vergangenheit kritisch auseinandersetzt.²⁶⁴

gefragt werden, ob Augustins *manichäische* Vergangenheit hier mit in Rechnung gebracht werden muss, zumal in den Kephaleia der Begriff der *Ruhe* mehr als 70-mal vorkommt, einige Male auch mit *Freude*, *Genuss* verbunden. Dies ist eine zwar offene, aber dennoch berechtigte Frage.“

²⁶² Einen ersten Zugang zum Thema der Ruhe im Manichäismus bieten natürlich die verschiedenen manichäischen Quellen; vgl. u. a. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin: Band 1, Kephalaia. – 1. und 2. Hälfte, Stuttgart 1940 und 1966; The Kephalaia of the teacher: the edited Coptic Manichaean texts in translation with commentary by J. Gardner, Leiden 1995 (Register); Der Kölner Mani-Kodex: über das Werden seines Leibes aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition, herausgegeben und übersetzt von L. Koenen, Opladen 1988; Die Gnosis, dritter Band, der Manichäismus, unter Mitwirkung von J. P. Asmusen, eingeleitet, übersetzt und erläutert von A. Böblig, Zürich/München 1980 (Register).

²⁶³ Vgl. u. a. A. Adam, Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin, in: ZKG 69 (1958) 1–25; W. Geerlings, Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins, in: ZKTh 93 (1971) 45–60 (Kritik an Adam); K. Rudolf, Augustinus Manichaeicus – Das Problem von Konstanz und Wandel, in: Augustine and Manichaeism in the Latin West, 1–15; V. H. Drecoll, Manichaei, in: AugLex 3 (2004–2010) 1132–1159, hier 1152–1155; M. Hutter, Manichäismus, in: RAC 24 (2010) 6–48, hier 42–45.

²⁶⁴ Drecoll, Manichaei, 1152.



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

87. Jahrgang · Heft 2 · 2012

ABHANDLUNGEN

Hermann-Josef Sieben S.J.

Augustinus zum Thema „Ruhe“ unter Berücksichtigung
der Termini *quies* und *requies*

161

Andrej Krause

Die beste mögliche Welt. Überlegungen im Anschluss
an Thomas von Aquin

193

Thomas Marschler

Analogia fidei. Anmerkungen zu einem Grundprinzip
theologischer Schrifthermeneutik

208

Mathias Wirth

Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid‘ tötet? Zur Ethik des Mitleids
im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas

237

BEITRAG

Ansgar Wucherpfennig S.J.

Was ist Gnosis?

251

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. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de

PD DR. ANDREJ KRAUSE Universität Halle-Wittenberg
Seminar für Philosophie
06114 Halle (Saale)
andrej.krause@phil.uni-halle.de

PROF. DDR. THOMAS MARSCHLER Universität Augsburg
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl Dogmatik
Universitätsstraße 10
86135 Augsburg
thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de

DIPL.-THEOL. MATHIAS WIRTH, WISSENSCHAFTLICHER MITARBEITER
Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinistraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
wucherpennig@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.

Die beste mögliche Welt

Überlegungen im Anschluss an Thomas von Aquin

VON ANDREJ KRAUSE

Im ersten Buch seiner *Summa theologiae* diskutiert Thomas von Aquin unter anderem die Frage, ob Gott eine bessere Welt als die bestehende – wirkliche – Welt hätte erschaffen können.¹ Er gibt darauf folgende Antwort:

posset ... deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, et sic esset illud universum melius.²

Eine ähnliche Antwort findet sich in *De potentia*:

non tamen bonitas dei est ita obligata huic universo quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset.³

... universum quod est a deo productum, est optimum respectu eorum quae sunt, non tamen respectu eorum quae deus facere potest.⁴

Demnach hätte Gott sehr wohl eine bessere Welt erschaffen können, und zwar, wie aus dem ersten Zitat ersichtlich, indem er bessere oder zusätzliche Seiende erschaffen hätte. Eine Welt, die von Gott erschaffen werden kann, ist eine mögliche Welt, also etwas, von dem es möglich ist, dass es eine wirkliche Welt ist. Außerdem ist jede mögliche Welt eine Welt, die von Gott erschaffen werden kann. Die bestehende – wirkliche – Welt ist ebenfalls eine mögliche Welt: *ab esse ad posse valet illatio*. Jede nicht wirkliche, aber mögliche Welt ist gleichsam eine Welt *in potentia*, jedes nicht wirkliche, aber mögliche Seiende ein Seiendes *in potentia*. Da jede mögliche Welt eine von Gott erschaffbare Welt ist und Gott sich nicht selbst erschaffen kann, kann Gott kein möglicher Teil einer möglichen Welt sein.⁵ Eine Welt, die beispielsweise aus nur einem Stein bestünde, wäre gut, weil dieser Stein als Seiendes gut wäre.⁶ (Der Einfachheit halber werde vernachlässigt, dass Steine Teile haben, dass sie und diese Teile über Eigenschaften verfügen und dass somit diese Teile und diese Eigenschaften in gewisser Weise ebenfalls zur genannten Welt gehören müssten). Wäre eine mögliche Welt, die aus genau einem möglichen Seienden bestünde, ebenfalls gut? Wäre sie gut, wenn sie nicht wirklich wäre? Wäre ein nicht wirkliches mögliches Seiendes ein gutes mögliches Seiendes? Durchaus. Thomas würde den Begriff der

¹ Vgl. *Summa theologiae* (= S.th.) I q. 25 a. 6. Die Zitierung der Werke des Thomas erfolgt nach *Thomas von Aquin*, Opera Omnia, herausgegeben von R. Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.

² S.th. I q. 25 a. 6 ad 3.

³ De potentia q. 3 a. 16 co.

⁴ De potentia q. 3 a. 16 ad 17.

⁵ Vgl. S.th. I q. 61 a. 3 ad 2: „... deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum ...“ J. F. Ross, Did God Create The Only Possible World?, in: RMet 16 (1962), 14–25, 19, behauptet also zu Unrecht, dass Gott – Thomas zufolge – Element aller möglichen Welten ist.

⁶ Vgl. S.th. I q. 5 a. 1 co.: „... bonum et ens sunt idem secundum rem ...“

Güte (*bonitas*) sicher auch auf mögliche Seiende und mögliche Welten anwenden, denn mögliche Seiende und mögliche Welten sind Seiende und Welten, die von Gott, der vollkommen gut ist, erschaffen werden können. Die Güte einer jeden möglichen Welt würde dann, wie sich aus dem ersten Zitat ergibt, von ihren möglichen Seienden abhängen, und zwar von deren Anzahl und Güte, wobei Letztere, so wird sich herausstellen, eine zweifache wäre, eine wesenhafte (*de essentia*) und eine außerwesentliche (*extra essentiam*). Daher liegt es nahe zu untersuchen, wie Thomas sich zu der Problematik der Existenz einer besten möglichen Welt, also einer möglichen Welt, die besser ist als alle anderen möglichen Welten, verhalten würde, selbst wenn er sich mit dem Begriff einer besten möglichen Welt nicht ausdrücklich befasst hat. Dieser wurde erst später formuliert und hat vor allem durch Leibniz, der die Frage nach der Existenz einer besten möglichen Welt bejaht und dafür argumentiert hat, dass die bestehende Welt diese beste mögliche Welt ist, Eingang in die philosophische Diskussion gefunden.⁷ Dennoch ist es, wie sich noch deutlicher zeigen wird, sinnvoll zu erörtern, wie Thomas die Frage nach der Existenz einer besten möglichen Welt beantworten würde und inwiefern diese Antwort vertretbar wäre. Dies soll im vorliegenden Beitrag geschehen, wobei ausschließlich die Anzahl und die Güte der möglichen Seienden in den Blick genommen werden sollen. Andere Weisen, die Güte möglicher Welten zu bestimmen, etwa durch die Angabe der Qualität des Zusammenspiels ihrer möglichen Seienden, sollen hier nicht interessieren.⁸

1. Die Güte möglicher Welten hinsichtlich der Anzahl ihrer möglichen Seienden

Eine Welt, die nur aus einem Stein bestünde, wäre, wie erwähnt, gut. Eine Welt, die aus zwei Steinen bestünde, wäre ebenfalls gut; sie wäre sogar, wie aus dem ersten Zitat ersichtlich, besser als die Welt mit nur einem Stein. Wendet man den Begriff der Güte auch auf mögliche Seiende und mögliche Welten an, was man tun sollte, da es sich bei ihnen um Seiende und Welten handelt, die von Gott erschaffen werden können, ließe sich dem Zitat das folgende Prinzip entnehmen:⁹

⁷ Vgl. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, §§ 8, 196, in: *Ders.*, Die philosophischen Schriften; Band 6, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Hildesheim [u. a.] 2008 (viertes Nachdruck der Ausgabe Berlin 1885), 107, 233. Zur Geschichte des Begriffs „mögliche Welt“ vgl. I. Max, Artikel „Welt, mögliche“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel, Basel 2004, 443–446.

⁸ Modernere Versuche, die Güte möglicher Welten zu definieren, finden sich etwa in L. Strickland, *Determining the Best of All Possible Worlds*, in: *The Journal of Value Inquiry* 39 (2005), 37–47.

⁹ Vgl. auch *Summa contra gentiles* II c. 45 n. 5: „plura bona uno bono finito sunt meliora: habent enim hoc ad adhuc amplius.“

P: x und y seien beliebige mögliche Welten. Wenn alle möglichen Seienden aus x mögliche Seiende aus y sind, aber nicht umgekehrt, dann ist y besser als x .

P besagt beispielsweise, dass dann, wenn eine mögliche Welt x die möglichen Seienden α und β enthielte (und nichts anderes) und die mögliche Welt y die möglichen Seienden α , β und γ , y besser als x wäre. Allgemeiner: Wenn einer beliebigen möglichen Welt ein zusätzliches mögliches Seiendes hinzugefügt wird, ergibt sich eine neue mögliche Welt, die besser als die ursprüngliche ist. Fügt man dieser neuen möglichen Welt ein weiteres mögliches Seiendes hinzu, ergibt sich eine noch bessere mögliche Welt usw. Eine beste mögliche Welt müsste demnach eine mögliche Welt sein, der kein weiteres mögliches Seiendes hinzugefügt werden könnte, sie müsste folglich alle möglichen Seienden enthalten:

S_1 : Wenn x beste mögliche Welt ist, dann enthält x alle möglichen Seienden.

Nimmt man P an, muss man auch S_1 annehmen. Offensichtlich kann es höchstens *eine* beste mögliche Welt geben. Da diese wegen S_1 alle möglichen Seienden enthalten müsste, kann es sich bei ihr nicht um die bestehende – wirkliche – Welt handeln, weil die Anzahl der Seienden der bestehenden Welt durch zusätzliche, für sie sonst nicht vorgesehene Seiende, etwa durch eine Kopie unseres Sonnensystems, vermehrbar ist.

Die Anzahl aller möglichen Seienden ist nun prinzipiell entweder endlich oder unendlich; für Thomas wäre sie aber nur endlich. Die bestehende Welt soll nur endlich viele Seiende, insbesondere nur endlich viele materielle Seiende, enthalten,¹⁰ und dies soll entsprechend für jede mögliche Welt gelten, da Thomas die Existenz von aktual unendlichen Mengen schlechthin ausschließt.¹¹ Außerdem soll die bestehende Welt räumlich nur endlich ausgedehnt sein, und es soll sicher auch unmöglich sein, dass es eine Welt gibt, die räumlich unendlich ausgedehnt ist.¹² Diese Ablehnung würde gut zu der Behauptung der Unmöglichkeit einer Welt mit unendlich vielen Seienden passen, obwohl eine Welt, die etwa unendlich viele nicht materielle Seiende enthielte, nicht unendlich räumlich ausgedehnt sein müsste. Thomas würde jedenfalls fordern:

S_2 : Wenn x beste mögliche Welt ist, dann enthält x nur endlich viele mögliche Seiende.

Hinsichtlich der Akzeptanz aktual unendlich vieler Seiender beziehungsweise – allgemeiner – aktual unendlicher Mengen hat es im Verlauf der Ge-

¹⁰ Vgl. etwa S.th. I q. 7 a. 4 co.: „... necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur.“ S.th. I q. 86 a. 2 co.: „in rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri ...“ Summa contra gentiles I c. 69 n. 4: „... in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu ...“

¹¹ Vgl. S.th. I q. 7 a. 4 co.: „... impossibile est esse multitudinem infinitam actu ...“ S.th. I q. 7 a. 4 ad 1: „... infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul ...“ S.th. I q. 7 a. 4 ad 3: „... non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.“

¹² Vgl. S.th. I q. 7 a. 3.

schichte der Philosophie (und Mathematik) verschiedene Ansichten gegeben. So nahm Johannes Duns Scotus bei seinem Versuch, die Unendlichkeit des göttlichen Verstandes nachzuweisen, an, dass Gott die jeweils unendlich vielen Zahlen, Figuren, Arten und Individuen verstehen könne.¹³ Hierbei stützte er sich auf Augustinus, der in *De civitate Dei* behauptet hatte, dass es unendlich viele Zahlen gebe und dass Gott diese kenne.¹⁴ Cantor, der Begründer der Mengenlehre, wird Augustinus später zustimmend zitieren.¹⁵ Man könnte gegen Scotus einwenden, dass, streng genommen, nicht Dinge verstanden werden, sondern Sätze, insbesondere wahre Sätze. Aber auch dann könnte man dafür argumentieren, dass es unendlich viel Verstehbares, nämlich unendlich viele wahre Sätze gibt: Angenommen, p sei ein wahrer Satz. Dann ist auch der Satz „ p ist wahr“ ein wahrer Satz, ebenso der Satz „Es ist wahr, dass p wahr ist“ usw. Alle diese Sätze unterscheiden sich inhaltlich jeweils paarweise voneinander, wenn man redundanztheoretische Theorien über die Wahrheit ausschließt. Zu jedem wahren Satz gibt es somit einen neuen wahren Satz, der die Wahrheit dieses Satzes aussagt usw. ad infinitum. Also gibt es unendlich viele wahre Sätze und somit unendlich viel Verstehbares. Diese Überlegung stammt im Wesentlichen von Bolzano, für den die Menge der so genannten wahren Sätze an sich aktual unendlich ist.¹⁶ Auch Dedekind gibt eine ähnliche Begründung dafür an, dass die Gedankenwelt aktual unendlich ist.¹⁷ Thomas' Ablehnung aktual unendlicher Mengen, seien sie mathematischer oder physikalischer Natur, ist also nicht selbstverständlich. Cantor unterscheidet bezüglich der Annahme oder Ablehnung solcher Mengen vier Standpunkte:¹⁸ Man könne das aktuelle Unendliche (a) *in concreto* (d. h. für die Welt) und *in abstracto* (d. h. für die Mathematik) verwerfen oder (b) *in concreto* bejahen und *in abstracto* verwerfen oder (c) *in concreto* verwerfen und *in abstracto* bejahen oder (d) *in concreto* und *in abstracto* bejahen. Die Position (a) wird von Thomas vertreten, ebenso von Aristoteles, auf den Thomas sich beruft¹⁹, die Position (d) von Cantor selbst, aber auch von Bolzano²⁰.

¹³ Vgl. *Johannes Duns Scotus*, Tractatus de primo principio, herausgegeben von W. Kluxen, Darmstadt 1987, c. IV n. 68f.

¹⁴ Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei XII c. 19 (CCSL 48, 375f.).

¹⁵ Vgl. *G. Cantor*, Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts, herausgegeben von E. Zermelo, Berlin [u. a.] 1980 (Reprint der Ausgabe von 1932), 401f.

¹⁶ Vgl. *B. Bolzano*, Paradoxien des Unendlichen, herausgegeben von B. van Rootselaar, Hamburg 1975, 13f. (§ 13); sowie *ders.*, Wissenschaftslehre, in: *Bernard Bolzano-Gesamtausgabe*, herausgegeben von E. Winter [u. a.], Reihe 1, Bände 11–14, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985–2000, hier: Band 11/1, 169–171 (§ 32).

¹⁷ Vgl. *R. Dedekind*, Was sind und was sollen die Zahlen?, Braunschweig 1960, 14. Dedekind bemerkt, dass sein Argument dem Bolzanos ähnlich ist.

¹⁸ Vgl. *Cantor*, 372f.

¹⁹ Vgl. *Summa contra gentiles* I c. 69 n. 4; sowie *Aristoteles*, Physik III, Kap. 6f.

²⁰ Vgl. *B. Bolzano*, Paradoxien des Unendlichen. Zur Diskussion der Möglichkeit von aktual unendlich vielen physikalischen Gegenständen vgl. *B. Kanitscheider*, Kosmologie, Stuttgart 1991, 433–436.

Ist S_2 angesichts von S_1 plausibel? Kann es sein, dass eine mögliche Welt mit *allen* möglichen Seienden nur endlich viele mögliche Seiende enthält? Vermutlich nicht. Eine mögliche Welt, die zusätzlich zu einer gegebenen möglichen Welt x ein weiteres mögliches Seiendes enthielte, wäre wegen P besser als x ; eine mögliche Welt, die noch ein weiteres mögliches Seiendes enthielte, wäre noch besser usw. Wenn man P akzeptiert, leuchtet also nicht ein, dass die beste mögliche Welt bereits bei einer bestimmten endlichen Anzahl von derartigen Erweiterungen vorliegen würde. Jede mögliche Welt mit einer nur endlichen Anzahl von möglichen Seienden ist eine mögliche Welt, bei der die Anzahl der möglichen Seienden vergrößerbar ist, etwa durch eine Kopie eines möglichen Seienden dieser möglichen Welt. Sie ist nach P dann aber auch verbesserbar. Wenn es eine beste mögliche Welt gibt, sollte sie also nicht nur endlich viele mögliche Seiende enthalten. Daher scheint die folgende Behauptung besser als S_2 begründet zu sein:

S_3 : Wenn x beste mögliche Welt ist, dann enthält x unendlich viele mögliche Seiende.

Es ließe sich allerdings fragen, ob nicht auch die Anzahl der möglichen Seienden einer möglichen Welt mit unendlich vielen möglichen Seienden vergrößerbar und somit die Güte dieser Welt wegen P steigerbar wäre. Dies wäre nicht von vornherein unsinnig, denn man könnte mit Cantor auch für aktual unendliche Mengen verschiedene Mächtigkeiten unterscheiden und mit ihm bestreiten, dass es eine unendliche Menge mit einer größten Mächtigkeit gibt. Cantor hält nämlich das aktuelle Unendliche, solange es vom so genannten *absolutum* verschieden ist, für immer weiter vermehrbar.²¹ Lässt man – entsprechend – zu, dass es Mengen mit unendlich vielen möglichen Seienden gibt, dann scheint es keine Menge mit einer größten Anzahl an möglichen Seienden zu geben, also keine mögliche Welt mit so vielen möglichen Seienden, dass die Menge, die diese möglichen Seienden als Elemente enthält, die größte Mächtigkeit hat. Dann aber gibt es – insofern – keine beste mögliche Welt.

Vielleicht würde Thomas auch deswegen die Annahme von unendlich vielen möglichen Seienden einer möglichen Welt ablehnen, weil daraus wegen P die Annahme einer unendlich guten möglichen Welt folgen könnte, aber nur Gott unendlich gut sein soll. Dagegen ließe sich einwenden, dass es sein könnte, dass sich die Güte einer möglichen Welt trotz P bei sehr hohen Anzahlen an möglichen Seienden kaum noch verändert und dass, sollte diese Anzahl gegen unendlich streben, der Grad der Güte der jeweiligen möglichen Welt gegen einen endlichen Wert konvergiert. Dieser zumindest bei abzählbar unendlich vielen möglichen Seienden nicht ganz unberechtigte Einwand müsste diese Besonderheit freilich begründen.

²¹ Vgl. Cantor, 405f.; sowie A. W. Moore, *The Infinite*, London/New York 2005, 147–158.

Daraus, dass sich Thomas gegen die Annahme aktual unendlicher Mengen wendet, folgt nicht nur, dass es für ihn keine mögliche Welt mit unendlich vielen möglichen Seienden geben kann; es folgt auch, dass er bestreiten muss, dass es unendlich viele mögliche Welten gibt. Diese Ablehnung steht in einem deutlichen Gegensatz zur Sichtweise von Leibniz. Leibniz zufolge spricht ja gerade das Vorhandensein unendlich vieler möglicher Welten für die auch von ihm angenommene unendliche Vollkommenheit Gottes, da die göttliche Macht, Weisheit und Güte auf jede dieser möglichen Welten gerichtet sein soll.²² Thomas hält die unendliche Vollkommenheit Gottes hingegen für vereinbar damit, dass es nur endliche viele mögliche Welten gibt; für ihn ließe sie sich also nicht aus der Anzahl der möglichen Welten ableiten, sondern müsste anders begründet werden.

Zusammenfassend: Akzeptiert man P, so muss man akzeptieren, dass, wenn es eine beste mögliche Welt gibt, diese alle möglichen Seienden enthält. Da die Anzahl der möglichen Seienden einer jeden möglichen Welt Thomas zufolge endlich ist, dürfte auch die beste mögliche Welt, wenn es sie gäbe, nach Thomas nur endlich viele mögliche Seiende enthalten. Dass die beste mögliche Welt nur endlich viele mögliche Seiende enthalten darf, leuchtet aber, wenn man P annimmt, nicht ein, weil jede beliebige mögliche Welt mit nur endlich vielen möglichen Seienden durch ein zusätzliches mögliches Seiendes verbesserbar wäre. Wenn es eine beste mögliche Welt gibt, dann hat sie also keine nur endliche Anzahl an möglichen Seienden. Wäre diese Anzahl aber unendlich, dann scheint es ebenfalls keine mögliche Welt mit einer größtmöglichen Anzahl an möglichen Seienden, also wiederum keine beste mögliche Welt, zu geben.

Gott soll nicht nur eine Welt mit mehr, sondern auch eine solche mit besseren Seienden erschaffen können. Hätte er dann, bezogen auf die Güte dieser Seienden, eine beste Welt erschaffen können? Dies soll im Folgenden diskutiert werden.

2. Die Güte möglicher Welten hinsichtlich der wesenhaften Güte ihrer möglichen Seienden

Ein Stein lässt sich hinsichtlich der Güte mit einem anderen Stein vergleichen, also mit einem Seienden, das, so würde Thomas sagen, das gleiche Wesen hat; er lässt sich auch mit einem Menschen vergleichen, einem Seienden, das über ein anderes Wesen verfügt. Diese doppelte Vergleichsmöglichkeit soll sich aus einer zweifachen Güte ergeben: aus der wesenhaften Güte beziehungsweise der Güte hinsichtlich des Wesens (*bonitas de essentia*) und aus der außerwesentlichen Güte (*bonitas extra essentiam*).²³ Wesensgleiche Seiende sind hinsichtlich der *bonitas de essentia* gleich gut, wesensverschie-

²² Vgl. Leibniz, §§ 7f. (106f.).

²³ Vgl. S.th. I q. 25 a. 6 co.

dene Seiende nicht. Zunächst soll die Güte möglicher Welten hinsichtlich dieser *bonitas de essentia* ihrer möglichen Seienden betrachtet werden.

Nicht nur wirkliche Seiende haben eine bestimmte *bonitas de essentia*, sondern auch mögliche Seiende. Im Folgenden wird unterstellt, dass letztere individuell sind. Mögliche Wesen beziehungsweise mögliche allgemeine Naturen oder mögliche Arten sollen also nur mittelbar mögliche Seiende sein, insofern nämlich, als sie von möglichen Individuen repräsentiert werden. Durch diese Annahme werden die weiteren Überlegungen vereinfacht, ohne dass dadurch die Gültigkeit ihrer wichtigsten Ergebnisse entscheidend eingeschränkt wird. Aus Gründen der Übersichtlichkeit soll außerdem – zunächst – davon ausgegangen werden, dass jede mögliche Welt aus jeweils nur einem möglichen Seienden besteht und jedes mögliche Wesen jeweils nur von einem (individuellen) möglichen Seienden repräsentiert wird. Letzteres bedeutet, dass es beispielsweise – zunächst – genau einen möglichen (individuellen) Stein, genau ein mögliches (individuelles) Pferd, genau einen möglichen (individuellen) Menschen usw. gibt. Dann läuft die Frage, welche mögliche Welt die beste ist, auf die Frage hinaus, welches mögliche Seiende einer möglichen Welt hinsichtlich der *bonitas de essentia* am besten ist beziehungsweise welches (nicht göttliche) mögliche Wesen am besten ist.

Die geschaffenen Seienden sollen über verschiedene Gütegrade verfügen, gemäß denen sie sich hinsichtlich ihrer *bonitas de essentia* gewissermaßen sortieren lassen.²⁴ Für Thomas sind etwa Pferde hinsichtlich ihrer *bonitas de essentia* besser als Steine und Menschen besser als Pferde (und somit auch besser als Steine), wobei Letzteres vor allem deswegen gilt, weil Menschen aufgrund ihrer Geistigkeit gleichsam näher an Gott sind.²⁵ Dennoch sollen Menschen nicht über die für mögliche Geschöpfe höchstmögliche *bonitas de essentia* verfügen; es soll mögliche Seiende geben, die hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser sind als Menschen.²⁶ Nun mag die hier angenommene Hierarchie an manchen Stellen intuitiv einleuchten, sie ist aber insgesamt sehr begründungsbedürftig. Vielleicht würde Thomas zumindest bei denjenigen möglichen Seienden, die über Erkenntnis- und Willenskraft verfügen, den Grad der Güte aus der Stärke dieser Kraft ableiten. Dies soll jedoch nicht weiter erörtert werden.

Wenn jedem möglichen Seienden ein bestimmter Grad an Güte hinsichtlich der *bonitas de essentia* entsprechen soll, so muss es, weil nach Voraussetzung jedes mögliche Wesen durch genau ein (individuelles) mögliches

²⁴ Vgl. Summa contra gentiles II c. 45 n. 6: „... quod sint etiam diversae rerum species; et per consequens diversi gradus in rebus.“ Vgl. auch Summa contra gentiles II c. 95; sowie R. Pasnau/Ch. Shields, The Philosophy of Aquinas, Boulder (Colorado)/Oxford 2004, 136–141, und L. J. Elders, The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective, Leiden [u.a.] 1993, 231–238.

²⁵ Vgl. Summa contra gentiles II c. 46 n. 5.

²⁶ Vgl. S.th. I q. 25 a. 6 co.: „... esse rationale est de essentia hominis. et quantum ad hoc bonum, deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem.“

Seiendes repräsentiert werden und jede mögliche Welt nur ein solches mögliches Seiendes enthalten soll, für jede derartige mögliche Welt einen bestimmten Grad an Güte geben. In diesem Falle ist es nicht erforderlich, die Güte der möglichen Seienden und die Güte der möglichen Welten auseinanderzuhalten, denn eine mögliche Welt wäre genau dann besser als eine andere, wenn „ihr“ mögliches Seiendes hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser wäre als das mögliche Seiende der anderen möglichen Welt. Somit würde für zwei beliebige derartige mögliche Welten x , y gelten, dass dann, wenn α das mögliche Seiende aus x und β das mögliche Seiende aus y ist, x genau dann besser als y ist, wenn α hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser als β ist. Die zwischen beliebigen möglichen Seienden – diese sind jetzt alle paarweise wesensverschieden – bestehende Relation „... ist hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser als ...“ werde mit „ B_s “ abgekürzt. Thomas würde B_s für eine asymmetrische, irreflexive und transitive Relation halten, er würde annehmen, dass für beliebige wesensverschiedene mögliche Seiende α , β , γ gilt: (1) Wenn α hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser als β ist, dann ist β hinsichtlich der *bonitas de essentia* nicht besser als α . (2) Es ist nicht der Fall, dass α hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser als α ist. (3) Wenn α hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser als β und β hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser als γ ist, dann ist α hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser als γ . Thomas würde auch die Ansicht vertreten, dass zwei beliebige wesensverschiedene mögliche Seiende immer derart aufeinander bezogen sind, dass das eine hinsichtlich seiner *bonitas de essentia* besser als das andere ist; er würde behaupten, dass für beliebige wesensverschiedene mögliche Seiende α , β gilt: (4) α ist hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser als β , oder β ist hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser als α . Mit (4) wird die Konnexität von B_s formuliert.²⁷

An dieser Stelle sei erwähnt, dass Johannes Duns Scotus in seinem *Tractatus de primo principio* annimmt, dass alle Seienden dieser Welt gemäß dem so genannten *ordo eminentiae* – der Ordnung des Übertreffens – zueinander in Beziehung stehen, wobei er eine Analogie zur Ordnung der hinsichtlich ihrer Größe betrachteten Zahlen unterstellt. Es wäre dann aber zu fragen, ob die Seienden nach Art der natürlichen oder eher nach Art der reellen Zahlen geordnet sein sollen. Im ersten Falle hätte jedes endlich vollkommene Seiende einen genau definierten Nachfolger, also ein genau definiertes, ihm in der Vollkommenheit unmittelbar nachfolgendes Seiendes. Im zweiten Falle würden die Seienden hinsichtlich ihrer Vollkommenheiten ein Kontinuum bilden. Jedenfalls soll es ein vollkommenstes und ein am we-

²⁷ Die Aussagen (1) bis (4) lassen sich formaler so schreiben: Für beliebige wesensverschiedene mögliche Seiende α , β , γ gilt: (1) $\alpha B_s \beta \rightarrow \neg \beta B_s \alpha$, (2) $\neg \alpha B_s \alpha$, (3) $\alpha B_s \beta \wedge \beta B_s \gamma \rightarrow \alpha B_s \gamma$, (4) $\alpha B_s \beta \vee \beta B_s \alpha$. Man kann leicht zeigen, dass (1) – die Asymmetrie von B_s – bereits aus der Irreflexivität und Transitivität von B_s folgt, da aus dem Nichtbestehen der Asymmetrie einer jeden transitiven Relation das Nichtbestehen der Irreflexivität dieser Relation folgt.

nigsten vollkommenes Seiendes geben, wobei das vollkommenste Seiende Gott ist. Gott soll somit zu den geordneten Seienden gehören, er soll ein *ens ordinatum* sein. Scotus würde bestreiten, dass Gott außerhalb der die Menge der Seienden strukturierenden Ordnung der Vollkommenheit steht oder dieser Ordnung zumindest dadurch entzogen ist, dass zwar alles andere weniger vollkommen ist als Gott, Gott aber nicht vollkommener ist als alles andere. Für Scotus gibt es keinen inhaltlichen Unterschied zwischen ‚a ist vollkommener als b‘ und ‚b ist weniger vollkommen als a‘, ganz gleich, um welche Seienden a, b es sich im Einzelnen handelt. Doch zurück zu der von Thomas diskutierten *bonitas de essentia*.

Wegen der angenommenen Voraussetzungen – die möglichen Welten bestehen jeweils nur aus einem möglichen Seienden, und jedes mögliche Wesen wird jeweils nur von einem (individuellen) möglichen Seienden repräsentiert – gelten (1) bis (4) analog für die Relation des Besserseins bezogen auf mögliche Welten. Diese Relation heiße B_w . Auch B_w ist also irreflexiv, asymmetrisch, transitiv und konnex. Relationen mit diesen Eigenschaften heißen in der Mathematik Ordnungen, genauer: irreflexive Ordnungen. Durch B_w wird die Menge der möglichen Welten, die die genannten Voraussetzungen erfüllen, zu einer irreflexiv geordneten Menge. Diese heiße M_1 . Alle möglichen Welten aus M_1 enthalten genau ein mögliches Seiendes, und keine zwei möglichen Welten aus M_1 enthalten mögliche Seiende, die wesensgleich sind. Gäbe es nur endlich viele mögliche Wesen, so gäbe es auch nur endlich viele derartige mögliche Welten, M_1 wäre also endlich. Dann wäre B_w eine irreflexive Wohlordnung. Aus mathematischen Gründen enthielte in diesem Falle jede mit M_1 gleichgeordnete Teilmenge von M_1 ein bezüglich B_w erstes Element. Auch M_1 enthielte als unechte Teilmenge von M_1 ein derartiges Element. Dieses wäre die beste mögliche Welt aus M_1 , also die mögliche Welt aus M_1 , die das hinsichtlich der *bonitas de essentia* beste mögliche (von Gott verschiedene) Seiende enthielte. Außerdem enthielte M_1 ein letztes Element, d. h. eine mögliche Welt, die am wenigsten gut wäre. Auch diese müsste ein mögliches Seiendes enthalten, da sie sonst keine mögliche Welt wäre. Dieses mögliche Seiende wäre hinsichtlich der *bonitas de essentia* am wenigsten gut. Alle anderen möglichen Welten aus M_1 befänden sich hinsichtlich B_w zwischen der besten und der am wenigsten guten möglichen Welt.

Gäbe es, wenn M_1 nicht endlich, sondern unendlich wäre, keine beste mögliche Welt in M_1 ? Nicht notwendigerweise. So lässt sich die unendliche Menge der rationalen Zahlen des abgeschlossenen Intervalls $[0; 1]$ durch die Größer-als-Relation ($>$) irreflexiv ordnen, wenngleich nicht wohlordnen. Dennoch hat sie ein erstes, größtes Element, und zwar die Zahl 1, ferner ein letztes, kleinstes Element, die Zahl 0. In analoger Weise könnte M_1 unendlich sein, also unendlich viele mögliche Welten als Elemente enthalten, und trotzdem könnte sich darunter eine beste und eine am wenigsten gute mögliche Welt befinden. Die anderen möglichen Welten aus M_1 wären dann nicht so gut wie die beste, aber besser als die am wenigsten gute mögliche Welt.

Daraus, dass M_1 unendlich wäre und eine beste mögliche Welt enthielte, würde nicht ohne Weiteres folgen, dass diese beste mögliche Welt unendlich gut, also besser als jede endlich gute mögliche Welt wäre.²⁸

Es stellt sich die Frage, welches mögliche Seiende – abgesehen von Gott – das beste hinsichtlich der *bonitas de essentia* sein könnte. Thomas äußert sich diesbezüglich nicht; er hätte in diesem Zusammenhang unter anderem zu klären, aufgrund welcher besonderen Eigenschaften ein Wesen – etwa das Wesen „Pferd“ – besser als ein anderes Wesen – etwa das Wesen „Esel“ – wäre. Vielleicht würde er sagen, dass in der bestehenden Welt ein bestimmter Engel hinsichtlich der *bonitas de essentia* am besten ist. Dies muss jedoch nicht für andere mögliche Welten gelten, da es mögliche Seiende geben könnte, die hinsichtlich der *bonitas de essentia* besser als dieser Engel sind. Wie sich noch zeigen wird, ist für Thomas aus theologischen Gründen zwar die Gottesmutter (neben dem Menschen Christus und Gott) das schlechthin beste Seiende,²⁹ aber nicht wegen ihrer *bonitas de essentia*, da sie trotz ihrer Vorzüglichkeit über das allgemeine Wesen „Mensch“ verfügt und in dieser Hinsicht nicht besser (und nicht schlechter) als andere Menschen ist. Wie auch immer: Sollte es ein mögliches Seiendes geben, das hinsichtlich der *bonitas de essentia* am besten wäre, dann wäre die mögliche Welt mit diesem möglichen Seienden die in M_1 beste mögliche Welt. Die Annahme eines solchen besten möglichen Seienden ist aber nicht überzeugend, da zu jedem nur endlich guten möglichen Seienden ein noch besseres mögliches Seiendes vorstellbar ist, ganz gleich, anhand welcher Kriterien die *bonitas de essentia* näher zu bestimmen wäre. Übrigens kennt Leibniz einen ganz ähnlichen Einwand.³⁰ Auf die Bemerkung, dass zu jedem möglichen Seienden ein noch besseres erschaffen werden könnte, antwortet er mit der Unterscheidung von einzelner Seienden und gesamter Welt. So sei es zwar möglich, dass es zu jedem einzelnen Seienden ein noch besseres gebe, nicht jedoch zu jeder Welt eine noch bessere. Das sich hinter dieser Behauptung verbergende Argument zu erörtern, würde an dieser Stelle zu weit führen.³¹

Die für M_1 angestellten Überlegungen lassen sich auf mögliche Welten, die jeweils genau zwei wesensgleiche mögliche Seiende, also etwa entweder genau zwei mögliche Steine oder genau zwei mögliche Menschen usw. enthalten, übertragen. Diese möglichen Welten kann man zu einer Menge M_2 zusammenfassen. Sollte es ein bestes mögliches Wesen geben, dann gäbe es auch in M_2 eine beste mögliche Welt hinsichtlich der *bonitas de essentia* der

²⁸ Eine Untersuchung, welche entscheidungstheoretischen Konsequenzen sich für einen Schöpfer aus der Annahme einer unendlichen Folge von immer besseren (möglichen) Welten ergeben könnten, bietet *M. J. Almeida*, *The Unreal Problem of No Best World*, in: *Philo* 9 (2006), 103–112.

²⁹ Vgl. *S.th.* I q. 25 a. 6 ad 4.

³⁰ Vgl. *Leibniz*, § 195f. (232f.).

³¹ Vgl. hierzu etwa *N. Rescher*, *On Some Purported Obstacles to Leibniz's Optimism*, in: *StLeib* 37 (2005), 131–146, 137–139.

in ihr enthaltenen möglichen Seienden, wobei zu beachten wäre, dass wesensgleiche mögliche Seiende diesbezüglich gleich gut sind. Entsprechendes würde für M_3 und für jede beliebige Menge M_i gelten. Für Thomas wäre die Anzahl der möglichen Seienden pro möglicher Welt begrenzt, i wäre also endlich. So würde er die Existenz einer möglichen Welt mit unendlich vielen möglichen Steinen oder unendlich vielen möglichen Menschen ausschließen. Nähme man im Gegensatz zu ihm eine Menge M_∞ an, und gäbe es ein hinsichtlich der *bonitas de essentia* bestes mögliches Seiendes, dann müsste die beste mögliche Welt in M_∞ dieses mögliche Seiende und unendlich viele mit ihm wesensgleiche mögliche Seiende enthalten, wobei der Begriff der Unendlichkeit auch an dieser Stelle zu präzisieren wäre.

Die Vereinigungsmenge aller Mengen M_i – diese Vereinigungsmenge heiße M – enthält alle möglichen Welten aus M_i für beliebige i , also die mögliche Welt mit genau einem möglichen Stein, die mögliche Welt mit genau einem möglichen Menschen usw., aber auch die mögliche Welt mit genau zwei möglichen Steinen, die mögliche Welt mit genau zwei möglichen Menschen usw. Sollte es innerhalb von M eine beste mögliche Welt geben, dann sollte sie mögliche Seiende enthalten, die gemäß der *bonitas de essentia* am besten sind, und dann sollte sie die höchstmögliche Anzahl dieser möglichen Seienden enthalten. Um die Elemente von M nach ihrer Güte zu sortieren, könnte man festlegen, dass bei den möglichen Seienden einer möglichen Welt das Kriterium der *bonitas de essentia* gegenüber dem Anzahlkriterium ausschlaggebend sein soll. Dann ließen sich die möglichen Welten zunächst anhand der *bonitas de essentia* der in ihnen enthaltenen möglichen Seienden und anschließend anhand der Anzahl dieser möglichen Seienden sortieren. So wäre etwa eine mögliche Welt mit möglichen Menschen (und nichts anderem) besser als eine mögliche Welt mit möglichen Pferden (und nichts anderem) – unabhängig von der jeweiligen Anzahl. Außerdem wäre eine mögliche Welt mit zwei möglichen Menschen besser als eine mögliche Welt mit nur einem usw. Mit diesem Verfahren ließen sich auch diejenigen möglichen Welten sortieren, die den oben zur Vereinfachung angenommenen Bedingungen nicht mehr unterworfen sind. Es ließen sich also sämtliche mögliche Welten sortieren, unabhängig davon, wie viele mögliche Seiende sie enthalten und ob diese wesensgleich sind oder nicht. Denn wäre auch hier das Kriterium der *bonitas de essentia* gegenüber dem Anzahlkriterium ausschlaggebend, könnten zunächst die möglichen Seienden, die hinsichtlich der *bonitas de essentia* relativ am besten sind, berücksichtigt werden und anschließend deren Anzahl. Sollte dies nicht genügen, könnte man als Nächstes zuerst die möglichen Seienden, die hinsichtlich der *bonitas de essentia* relativ am zweitbesten sind und anschließend deren Anzahl berücksichtigen usw. Aber auch nach diesem Verfahren ließe sich keine beste mögliche Welt definieren, da weder klar ist, ob es ein mögliches Seiendes gibt, das hinsichtlich der *bonitas de essentia* schlechthin am besten ist, noch plausibel ist, eine höchstmögliche Anzahl von irgendwelchen mög-

lichen Seienden anzunehmen. Außerdem soll nach Thomas die Anzahl derjenigen möglichen Seienden, die über eine vergleichsweise hohe Vortrefflichkeit (*nobilitas*) verfügen, vermutlich größer sein als die Anzahl der möglichen Seienden mit geringerer Vortrefflichkeit.³² Durch diese Korrespondenz würde der Begriff der besten möglichen Welt noch komplizierter.

Zusammenfassend: Die Menge M_1 – diese enthalte die möglichen Welten, die jeweils aus nur einem möglichen Seienden bestehen, wobei jedes mögliche Wesen jeweils nur von einem (individuellen) möglichen Seienden repräsentiert werden soll – ist irreflexiv geordnet. Wäre sie endlich, gäbe es in ihr eine beste mögliche Welt. Diese enthielte ein mögliches Seiendes mit dem besten möglichen Wesen, also ein mögliches Seiendes, das hinsichtlich der *bonitas de essentia* am besten ist. Entsprechendes würde für beliebige Mengen M_i , die analog zu M_1 gebildet sind, gelten. Gäbe es innerhalb der Vereinigungsmenge M aller Mengen M_i eine beste mögliche Welt, dürfte sie erstens nur solche möglichen Seienden enthalten, die gemäß der *bonitas de essentia* am besten sind, und sie müsste zweitens die höchstmögliche Anzahl dieser möglichen Seienden enthalten. Es ist unklar, wie diese beiden Bedingungen erfüllt werden könnten. Und auch dann, wenn sich nicht nur M , sondern jede mögliche Welt in der oben beschriebenen Weise gemäß ihrer Güte sortieren ließe, ist es abwegig, einen „obersten Abschluss“ in dieser Sortierung anzunehmen.

3. Die Güte möglicher Welten hinsichtlich der außerwesentlichen Güte ihrer möglichen Seienden

Für die Güte einer möglichen Welt ist nach Thomas nicht nur die wesenhafte Güte, die *bonitas de essentia*, sondern auch die außerwesentliche Güte, die *bonitas extra essentiam*, relevant. Während mögliche Seiende, die wesensgleich sind, hinsichtlich der *bonitas de essentia* gleich gut sind, können sie sich hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* voneinander unterscheiden, ein Vergleich hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* soll gerade für wesensgleiche mögliche Seiende sinnvoll sein. Thomas zufolge hätte nun Gott auch bezogen auf die *bonitas extra essentiam* jedes von ihm tatsächlich geschaffene Seiende noch besser erschaffen können (mit Ausnahme der Gottesmutter und dem Menschen Christus, wie sich noch zeigen wird).³³ So hätte Gott beispielsweise Menschen erschaffen können, die tugendhafter oder weiser wären als die Menschen dieser Welt.³⁴ Ob dies die Freiheit der Menschen beeinträchtigen würde, sei dahingestellt; ihr Wesen jedenfalls würde hierbei unverändert bleiben, da Tugendhaftigkeit oder Weisheit weder wesentliche

³² Vgl. Summa contra gentiles II c. 92 n. 7.

³³ Vgl. S.th. I q. 25 a. 6 co.: „et secundum tale bonum, potest deus res a se factas facere meliores.“

³⁴ Vgl. S.th. I q. 25 a. 6 co.

Eigenschaften des Menschen sind noch aus ihnen folgen. Menschen sind wesentlich lebendig, vernunftbegabt und sterblich,³⁵ nicht aber tugendhaft und weise. Sie können nicht tugendhaft und nicht weise sein, jedoch nicht nicht lebendig, nicht nicht vernunftbegabt und nicht nicht sterblich.

Wesensgleiche mögliche Seiende können, wie angemerkt, hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* verschieden gut sein. So ist ein sehr tugendhafter Mensch hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* besser als ein weniger tugendhafter Mensch, obwohl beide hinsichtlich der *bonitas de essentia* gleich gut sind, da sie Menschen sind. Die Relation, die sich aus der *bonitas extra essentiam* ergibt, ist wiederum asymmetrisch, irreflexiv und transitiv, aber nicht konnex, denn es könnte, beispielsweise, zwei Menschen geben, die hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* gleich gut wären, so dass keiner von ihnen in dieser Hinsicht besser als der andere wäre.

Aufgrund ihrer besonderen Beziehung zu Gott sind Christus und die Gottesmutter hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* die besten Menschen. In der bestehenden Welt soll es nicht nur keine besseren Menschen – es soll auch keine schlechthin besseren Seienden als sie geben.³⁶ Thomas würde vermutlich ebenfalls ausschließen, dass eine Welt ohne diese beiden Seienden die beste mögliche Welt wäre. Vermutlich wäre für ihn die Gottesmutter als individuelles Seiendes hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* so gut, dass sie schlechthin besser als jedes (von Gott und dem Menschen Christus) verschiedene mögliche Seiende mit einem noch so guten, selbst das menschliche Wesen überragenden Wesen ist. Dann aber wäre zumindest in manchen Fällen für die Güte einer möglichen Welt die *bonitas extra essentiam* gegenüber der *bonitas de essentia* ausschlaggebend. Andererseits soll bei der Güte einer möglichen Welt die *bonitas extra essentiam* nicht immer entscheidend sein, denn Thomas würde sehr wahrscheinlich bestreiten, dass eine Welt mit hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* sehr guten Pferden (und nichts anderem) besser wäre als eine Welt mit hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* sehr schlechten Menschen (und nichts anderem). Jedenfalls soll es wirkliche und somit mögliche Menschen geben, die hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* am besten sind. Würde Thomas dies entsprechend für andere mögliche Seiende behaupten? Würde er einen besten möglichen Stein, ein bestes mögliches Pferd usw. annehmen? Es scheint so, da er nur mögliche Welten mit endlich vielen möglichen Seienden zulassen würde. Warum aber sollte man das tun? Warum sollte man bestreiten, dass es etwa zu jedem möglichen Pferd ein noch besseres mögliches Pferd gibt? Es mag aus theologischen Gründen für Menschen derartig beste Seiende geben, aber kaum für beliebige mögliche – jeweils wesensgleiche – Seiende. Dann aber lieferte die *bonitas extra essentiam* kein neues, akzeptables Kriterium, gemäß dem es eine beste mögliche Welt geben könnte, denn eine solche beste

³⁵ Vgl. Summa contra gentiles II c. 30 n. 12, S.th. I q. 29 a. 4 ad 2.

³⁶ Vgl. S.th. I q. 25 a. 6 ad 4.

mögliche Welt sollte diejenigen möglichen Seienden enthalten, die hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* jeweils am besten sind.

Fazit

Thomas zufolge könnte es eine bessere Welt als die bestehende – wirkliche – Welt geben. Diese könnte mehr oder auch bessere Seiende enthalten, und zwar bessere Seiende hinsichtlich der wesenhaften Güte, der *bonitas de essentia*, und hinsichtlich der außerwesentlichen Güte, der *bonitas extra essentiam*. Gott könnte also zumindest in dreifacher Hinsicht eine bessere Welt erschaffen. Die erste Steigerungsmöglichkeit würde implizieren, dass die beste mögliche Welt alle möglichen Seienden enthalten müsste. Für Thomas wäre diese Anzahl nur endlich. Jede beliebige mögliche Welt mit nur endlich vielen möglichen Seienden ist aber um ein mögliches Seiendes vermehrbar und somit, wenn man das Prinzip P annimmt, was Thomas zu tun scheint, verbesserbar. Die Anzahl der möglichen Seienden einer besten Welt kann also nicht endlich sein. Sie kann auch nicht unendlich sein, denn es gibt keine mögliche Welt mit einer größtmöglichen unendlichen Anzahl an möglichen Seienden. Die Annahme einer besten möglichen Welt hinsichtlich der Anzahl ihrer möglichen Seienden ist somit, wenn man P akzeptiert, insgesamt nicht plausibel. Gemäß der zweiten Steigerungsmöglichkeit wäre eine mögliche Welt nur dann am besten, wenn sie die höchstmögliche Anzahl an möglichen Seienden, die hinsichtlich der *bonitas de essentia* am besten sind, enthielte. Es ist unklar, wie diese Bedingung erfüllt werden könnte. Daher leuchtet auch in diesem Fall die Annahme einer besten möglichen Welt nicht ein. Die dritte Steigerungsmöglichkeit liefe darauf hinaus, dass die beste mögliche Welt diejenigen möglichen Seienden enthalten müsste, die hinsichtlich der *bonitas extra essentiam* jeweils am besten wären. Aus theologischen Gründen mag es für Menschen diesbezüglich beste Seiende geben; es ist aber nicht überzeugend, für alle jeweils wesensgleichen möglichen Seienden derartig beste mögliche Seiende anzunehmen. Somit dürfte es in Bezug auf alle drei genannten Steigerungsmöglichkeiten keine beste mögliche Welt geben. Thomas sollte also nicht nur akzeptieren, dass Gott eine bessere Welt als die bestehende Welt erschaffen könnte,³⁷ sondern auch, dass Gott zu jeder beliebigen Welt, die er erschaffen würde, eine hinsichtlich der Anzahl und der Güte ihrer Seienden noch bessere Welt würde erschaffen können. Welche Welt auch immer von Gott erschaffen worden wäre – sie wäre niemals die beste. Man könnte fragen, ob die Annahme dieser Konsequenz den üblichen Begriff der Vollkommenheit Gottes nicht verändern würde.³⁸ Be-

³⁷ Vgl. auch S.th. I q. 25 a. 6 co.: „simpliciter ... loquendo, qualibet re a se facta potest deus facere aliam meliorem.“

³⁸ Vgl. hierzu etwa B. Langtry, God and Infinite Hierarchies of Creatable Worlds, in: FaPh 23 (2006), 460–476; und M. A. Penner, Divine Creation and Perfect Goodness in a ‚No Best World‘ Scenario, in: IJPR 59 (2006), 25–47.

hauptet man beispielsweise mit Leibniz, dass die unendliche Weisheit und Güte Gottes impliziert, dass Gott das Beste erwählt, muss man einräumen, dass Gott, wenn er dies nicht tut, nicht unendlich weise oder unendlich gut ist. Leibniz sagt insbesondere, dass dann, wenn es keine beste mögliche Welt gäbe, Gott überhaupt keine Welt erschaffen würde.³⁹ Für Thomas hingegen ist die unendliche Vollkommenheit Gottes damit vereinbar, dass Gott eine Welt hätte erschaffen können, die besser wäre als die bestehende, denn dass Gott dies kann, liegt nicht daran, dass er beim Erschaffen der bestehenden Welt unvollkommen ist, sondern daran, so könnte man Thomas ergänzen, dass es keine beste mögliche Welt gibt. Verlangte man von Gott, die beste mögliche Welt zu erschaffen, verlangte man etwas schlechthin Unmögliches. Obwohl Gott jeweils bessere Welten erschaffen könnte, hat er gute Gründe, diese bestehende Welt zu erschaffen, weil jedes Seiendes als Seiendes gut ist. Thomas würde also, anders als Leibniz, behaupten, dass Gott auch dann, wenn es keine beste mögliche Welt gäbe, eine Welt erschaffen könnte.

Dass Gott zu jeder beliebigen Welt, die er erschaffen würde, eine noch bessere Welt hätte erschaffen können, dass er also a fortiori eine Welt hätte erschaffen können, die besser als die bestehende wäre, relativiert in gewisser Weise die Bedeutsamkeit der bestehenden Welt und aller ihrer Seienden, einschließlich der Menschen – es sei denn, jede bessere mögliche Welt würde zumindest einige dieser Seienden als mögliche Seiende enthalten. Aber auch ohne diese Relativierung bleibt die Frage, warum Gott ausgerechnet diese bestehende Welt erschaffen hat, wenn er doch eine bessere Welt hätte erschaffen können. Die Diskussion dieser Problematik wäre ein Thema für eine andere Untersuchung.

³⁹ Vgl. *Leibniz*, § 8 (107).



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

87. Jahrgang · Heft 2 · 2012

ABHANDLUNGEN

Hermann-Josef Sieben S.J.

Augustinus zum Thema „Ruhe“ unter Berücksichtigung
der Termini *quies* und *requies*

161

Andrej Krause

Die beste mögliche Welt. Überlegungen im Anschluss
an Thomas von Aquin

193

Thomas Marschler

Analogia fidei. Anmerkungen zu einem Grundprinzip
theologischer Schrifthermeneutik

208

Mathias Wirth

Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid‘ tötet? Zur Ethik des Mitleids
im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas

237

BEITRAG

Ansgar Wucherpfennig S.J.

Was ist Gnosis?

251

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. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de

PD DR. ANDREJ KRAUSE Universität Halle-Wittenberg
Seminar für Philosophie
06114 Halle (Saale)
andrej.krause@phil.uni-halle.de

PROF. DDR. THOMAS MARSCHLER Universität Augsburg
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl Dogmatik
Universitätsstraße 10
86135 Augsburg
thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de

**DIPL.-THEOL. MATHIAS WIRTH,
WISSENSCHAFTLICHER MITARBEITER** Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinistraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
wucherpennig@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.

Analogia fidei

Anmerkungen zu einem Grundprinzip theologischer Schrifthermeneutik

VON THOMAS MARSCHLER

Die beiden bislang erschienenen Jesus-Bücher Benedikts XVI. haben dazu beigetragen, dass über die Notwendigkeit einer explizit *theologischen* Schrifthermeneutik als Ergänzung, Vollendung und möglicherweise Korrektur der historisch-kritischen Exegese neu diskutiert wird. Es entspricht dabei der Intention des Papstes, die Frage in enger Verbindung mit der Interpretation einer zentralen Passage aus der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils aufzuwerfen. „Im Grunde“, so seine bereits seit längerem vorgetragene Einschätzung, „geht es darum, endlich die vom Zweiten Vatikanischen Konzil (in *Dei Verbum* 12) für die Exegese formulierten methodischen Grundsätze aufzugreifen, was bisher leider kaum in Angriff genommen worden ist“.¹ Nicht nur als Teilnehmer im theologisch-wissenschaftlichen Diskurs, sondern auch mit seiner lehramtlichen Autorität als Papst hat Joseph Ratzinger unterstrichen, wie wichtig ihm dieses Anliegen ist. Sein 2010 erschienenenes nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Verbum Domini*“ verweist ausführlich auf DV 12 und warnt eindringlich vor den Gefahren, die der Exegese drohen, wenn nicht historische und theologische Auslegungsmethode als „zwei methodologische Stufen“ der Schriftauslegung gemeinsam Beachtung finden.²

Dieses Programm hat bei Exegeten wie bei Systematikern sehr unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen; in der Auseinandersetzung mit ihm ist der Eindruck zurückgeblieben, „daß das Verhältnis von Exegese und Dogmatik nach wie vor klärungsbedürftig ist“³. Die nachfolgenden Überle-

¹ So Papst Benedikt XVI. im Vorwort zu: *Benedictus <Papa, XVI.>*, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2011, 12. Vgl. bereits die zentrale Stellung von DV 12 im Vorwort des ersten Bandes: *Benedictus <Papa, XVI.>*, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung, Freiburg i. Br. 2007, 10–23.

² Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.>*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Verbum Domini*“ vom 30.09.2010, n. 34 (in: AAS 102 [2010] 713). Die nachfolgende Passage (n. 35, ebd. 713–715) weist auf die Gefahren eines Auseinanderfallens der beiden Schritte hin.

³ So – am Ende einer kritischen Lektüre des ersten Jesus-Buches des Papstes – *M. Theobald*, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., in: *H. Häring* (Hg.), „Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion, Münster 2008, 7–35, hier: 34. Als Beispiel extremer exegetischer Kritik sei der Beitrag von J. Kügler im selben Band genannt (*J. Kügler*, Glaube und Geschichte. Von den Grenzen der Exegese und der Hilflosigkeit eines Dogmatikers, 153–168). Hans Küng wirt seinem ehemaligen Systematikerkollegen Ratzinger vor, dieser betreibe „dogmatisch bestimmte Exegese“ und habe „sich für eine Schriftauslegung entschieden, bei der ‚die Tradition‘ und konkret das kirchliche Amt ‚das entscheidende Wort‘ hat“ (*H. Küng*, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 180–181).

gungen möchten einen Beitrag zu dieser Debatte leisten, indem sie eines der in jüngerer Zeit selten und dann eher beiläufig thematisierten Prinzipien in den Blick nehmen, die nach DV 12 für die „rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte“ über deren historisch-kritische Auslegung hinaus zu berücksichtigen sind, nämlich den Maßstab der „Glaubensanalogie“ (*analogia fidei*). Nach einer kurzen Abgrenzung der in unserem Kontext relevanten Bedeutung des Begriffs von anderen häufiger anzutreffenden Verwendungsweisen (1) soll seine Stellung im Kontext von DV 12 herausgearbeitet werden (2). Eine historische Vergewisserung (3) soll nicht bloß die Aufnahme des Konzepts in den Konzilstext erklären, sondern auch den Übergang zu einigen abschließenden Thesen (4) schaffen, die nach der Relevanz unseres Prinzips in der Gegenwart fragen.

1. „Glaubensanalogie“ – ein mehrdimensionaler Begriff

Nicht nur in seiner philosophischen Verwendung hat der Analogiebegriff seit langer Zeit Stoff für zahlreiche Kontroversen geboten. Auch die theologische Verwendung ist keineswegs eindeutig.⁴

(1) Am häufigsten wird *analogia fidei* in der neueren Diskussion als Konkurrenz- und Oppositionsbegriff zu *analogia entis* zitiert. In dieser offenbarungstheologischen Spielart hatte ihn Karl Barth in seiner berühmt gewordenen Auseinandersetzung mit dem Jesuiten Erich Przywara um die Berechtigung metaphysischen Denkens vor dem Anspruch des christlichen Glaubens geprägt. Die weitaus ältere schrifthermeneutische Analogiesemantik in beiden Konfessionen wurde dadurch für Jahrzehnte an den Rand gedrängt.

(a) Barths Widerspruch zielt auf den Anspruch der (vor allem thomistisch geprägten) Philosophie, auf dem Weg der Seinsanalyse zu Aussagen über Gott zu gelangen. „Analogie im allgemeinen“, so definiert Emerich Coreth den philosophischen Analogiebegriff, „bedeutet die Eigenart eines Begriffs, der in der Anwendung auf verschiedene Seiende oder Seinsbereiche einen wesentlichen Sinnwandel erfährt, ohne jedoch die Einheit des Begriffsgehalts zu verlieren.“⁵ Unter dem Titel „Analogie“ wird also primär die Frage verhandelt, wie durch einen Begriff unterschiedliche Dinge bezeichnet werden können, die nicht einfach wie Individuen einer einzigen Art und Gattung zu behandeln sind, deren Erfassbarkeit unter diesem einen Begriff aber zugleich mehr ist als willkürliche Benennung. „Die Analogie“, so Wolfgang Kluxen, „macht verständlich, daß die Gleichnamigkeit überkategorialer

⁴ Vgl. als knappe Überblicke: L. Scheffczyk, Art. Analogia fidei, in: Sacramentum Mundi; Band 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1967, 133–138; K. H. Menke, Art. Analogia fidei, in: LThK³; Band 1, Freiburg i. Br. 1993, 574–577; A. Stock, Poetische Dogmatik. Gotteslehre, 2. Band: Namen, Paderborn 2005, 168–173.

⁵ E. Coreth, Art. Analogia entis (Analogie), in: LThK²; Band 1, Freiburg i. Br. 1957, 468–470, hier: 468.

Strukturen kein sprachlicher Zufall, sondern sachlich gegründet ist“.⁶ Es ist die Aufgabe der Metaphysik, danach zu fragen, worauf die kategorienüberschreitende Vergleichbarkeit verschiedener Seiender zurückzuführen ist. Thomas von Aquin hat die Möglichkeit analoger Prädikation letztlich in einer umfassenden Metaphysik der Teilhabe fundiert. In seiner Spur mündet die philosophische Analogiefrage in das Nachdenken darüber, ob und wie wir von Gott sprechen, wenn wir nach dem Grund des endlichen Seienden fragen. Die Analogiethematik führt damit fast notwendig an die Fundamente einer metaphysischen Gotteslehre. Die Möglichkeit, Gott in irgendeiner Weise von demjenigen Verhältnis zur Welt her in den Blick zu nehmen, das durch die reine Schöpfungsrealität unabhängig von der Christusoffenbarung konstituiert ist, hat Karl Barth vehement bestritten. Für ihn steht fest: Erst in Christus wird dem Menschen gezeigt, wer Gott in seiner „Analogie“ zu allem Seienden ist. Die in Gottes Wort real werdende Selbstoffenbarung Gottes wird zum Maßstab für jedes Sprechen über Gott erklärt – *analogia fidei* ist konkret *analogia revelationis*.⁷ In dieser scharf dialektisch konzipierten Verhältnisbestimmung von „Glaube und Vernunft“ mit Hilfe der beiden Analogiebegriffe sah Barth die theologische Grunddifferenz zwischen Katholizismus und Protestantismus auf den Punkt gebracht.⁸

(b) In der katholischen Tradition ist mit dem Begriff der Glaubensanalogie gerade nicht diese scharfe, ja polemische Abgrenzung angezielt. Analoges Denken ist vielmehr stets vermittelndes Denken, sofern dem Theologen die notwendige Frage gestellt ist, was es bedeutet, dass unsere Rede über Gott und die Inhalte der Offenbarung auf Begriffe angewiesen ist, die ihren Ursprung in der menschlichen Erkenntnis der Welt besitzen, und wie unser theologischer Umgang mit ihnen der göttlichen Realität entsprechen kann. Sofern unser Erkennen und Sprechen notwendigerweise seinen Ausgang vom endlichen Seienden nimmt, ja an dieses als sein eigentliches Objekt gebunden ist, kann menschliche Rede über Gott (ob in religionsphilosophischem oder offenbarungstheologischem Zugriff) niemals anders als „analog“ verfahren. Die Erhabenheit Gottes über jede generische Zuordnung, wie sie dem geschöpflichen Seienden zu eigen ist, wird damit nicht nivelliert, sondern bestätigt. Die Kunst analoger theologischer Gottesrede besteht darin zu zeigen, wie im Licht der Offenbarung sinnvolle Aussagen über Gott möglich werden, die das für den Menschen eigentlich Unerkennbare und Unausprechliche im Ausgang von Erkenntnisobjekten erschließen, die uns natürlicherweise zugänglich sind, ohne dabei das Göttliche wie Kreatürliches zu behandeln und die Grenzen theologischer Rede in menschlicher Begrifflichkeit zu übersehen. Katholische Autoren nennen diese „spezifisch theologi-

⁶ W. Kluxen, Art. Analogie, in: HWPh; Band 1, Basel 1971, 214–227, hier: 217.

⁷ Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/3, Zürich ²1961, 59.

⁸ Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/1, Zürich ⁸1964, VIII, mit dem Vorwurf, die *analogia entis* sei eine „Erfindung des Antichrist“.

sche Denkform“ zuweilen ausdrücklich *analogia fidei*.⁹ Wenn etwa Gott sich selbst als „Vater“ zu erkennen gibt, der seinen „Sohn“ in die Welt gesandt hat, stehen wir vor der Aufgabe zu fragen, welche der menschlichen Bestimmungsmomente in diesen Begriffen auch auf Gott Übertragung finden dürfen (und welche nicht); durch den Blick auf die göttliche Vaterschaft als Urbild aller Zeugung wird uns zugleich das Wesen menschlicher Vaterschaft in einer zuvor unerreichten Weise erschlossen.¹⁰ Mit Leo Scheffczyk mag man hier von einem „methodischen Erkenntnisprinzip“ beziehungsweise „heuristischen Prinzip“ sprechen, das den Zugang zur Wirklichkeit Gottes mit Hilfe von Begriffen, die aus der Welt des Geschöpflichen stammen, verbindet mit dem Versuch, ebendiese Welt von der Selbstmitteilung Gottes her tiefer zu verstehen.¹¹ Dabei bleibt – wie in der protestantischen Theologie mit Recht betont – die Offenbarung Gottes das Richtmaß für die Definition theologischer Begriffe; zugleich aber müssen wir uns dazu bekennen, dass unsere Sprache in der Lage ist, das Offenbarungsgeschehen so zu bezeugen, dass es in verlässlicher und verständlicher Weise beim Menschen anzukommen vermag. Wenn wir im Ausgang von Geschöpflichem über Göttliches sprechen und vom Göttlichen das Geschöpfliche tiefer zu verstehen suchen, geht es also niemals um die bloße Verlängerung einer *analogia entis* in die Sphäre des Geoffenbarten hinein, sondern vielmehr um die Indienstnahme und Überbietung der begrifflich erfassten geschöpflichen Realitäten zugleich.¹² So mag man in der theologischen Analogie die Prädikationsgestalt eines dynamisch konzipierten Natur-Gnade-Verhältnisses erkennen.¹³

(c) „Analoge“ Gottesrede macht nicht Halt bei den unmittelbar biblisch bezeugten Begriffen. Sie sucht über sie hinaus nach Möglichkeiten, die Glaubensgeheimnisse auch mit Hilfe nicht-biblischer Terminologie so weit wie möglich argumentativ zu erschließen, gegen Einwände zu schützen und im Kontext neuer Denkformen zu plausibilisieren.¹⁴ Manche der dabei von Theologen gebildeten Analogien sind in den kirchlichen Lehraussagen ausdrücklich aufgegriffen und damit bestätigt worden. So expliziert etwa das

⁹ Vgl. beispielsweise E. Paul, Theologie und Verkündigung am Beispiel der *inhabitatio*-Lehre, in: H. Hammans/H.-J. Reudenbach/H. Sonnemans (Hgg.), Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schaaf, Paderborn [u. a.] 1990, 201–211, hier: 208–209.

¹⁰ Vgl. Vat. II, GS 22.

¹¹ Vgl. Scheffczyk, Art. Analogia fidei [Anm. 4], 134.

¹² Genau dies versucht die berühmte „Analogieregel“ des IV. Lateranums (DH 806) zu erfassen.

¹³ Scheffczyk, Art. Analogia fidei [Anm. 4], 137, schreibt in diesem Sinne: „Im Lichte dieser Einheit [sc. von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Th. M.] ist die Glaubensanalogie (ontisch und gnoseologisch verstanden) die gnadenhaft von oben kommende Entsprechung, die die Seinsanalogie umgreift und zur vollen Klarheit führt, wie diese ihrerseits auf die Glaubensanalogie hin geöffnet ist und als die (auch in der Sünde) unverlorene Gottebenbildlichkeit den Menschen fähig macht, Gott zu vernehmen.“

¹⁴ Vgl. zum Folgenden auch E. Dublanchy, Art. Dogmatique, in: DThC; Band 4, Paris 1920, 1522–1574, hier: 1524–1526.

Symbolum von Nicäa den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater mit der Analogie des „Lichts vom Licht“ (DH 125) oder vergleicht das ps.-athanasianische Symbolum die Einheit zwischen Gottheit und Menschheit in Christus mit der Einheit von Seele und Fleisch im Menschen (DH 76). Andere berühmte Analogien – wie etwa die „psychologische“ Trinitätsklärung in den Spuren Augustins – sind nicht ausdrücklich in die Sprache der kirchlichen Lehrverkündigung aufgenommen worden, obgleich sie dogmatisch von höchstem Einfluss waren und über Jahrhunderte fast unbestritten zum *Common Sense* katholischer Dogmatik zählten. Dass vor allem bei den nicht unmittelbar durch die Redeweise der Offenbarung selbst abgesicherten theologischen Analogien achtgegeben werden muss, damit die Erläuterung eines Glaubenssatzes durch geschöpfliche Realitäten nicht mit dessen Beweis verwechselt wird, sei nur beiläufig erwähnt.

(2) Ergänzend zu dieser ersten Bestimmung, die *analogia fidei* als Ausgangspunkt jeder theologischen Sprachlehre versteht, kann der Begriff zweitens in einem spezielleren Sinne ein innerdogmatisches Entsprechungsprinzip bezeichnen. Er wird dann für jene Methode innerhalb der Dogmatik verwendet, die einzelne Glaubensinhalte so miteinander in Beziehung setzt, dass ihre innere Verbindung und damit letztlich die systematische Einheit aller Teile des christlichen Bekenntnisses sichtbar wird.¹⁵ Es gehört zu den klassischen Hauptaufgaben im „spekulativen“ Teil der Dogmatik aufzuzeigen, wie sich die verschiedenen Glaubensgeheimnisse gegenseitig zu erläutern und damit in ihrer Wahrheit zu bestätigen vermögen.¹⁶ Vorausgesetzt wird dabei, dass Gottes Selbstkundgabe an den Menschen letztlich von jener Logik und inneren Stimmigkeit geprägt ist, die das Wesen und Wissen Gottes selbst prägt und auch im Spiegel geschöpflicher Vermittlung erkennbar bleibt.¹⁷ Derartige Analogien haben wir beispielsweise vor uns, wenn das Verhältnis der beiden Naturen Christi in der hypostatischen Union herangezogen wird, um von ihm her „Göttliches“ und „Menschliches“ in der Kirche¹⁸ und in den Sakramenten¹⁹ in ein Verhältnis zu setzen,

¹⁵ In diesem Sinne verwendet etwa K. Rabner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: *Ders.*, SzTh; Band 1, Einsiedeln 1964, 49–90, hier: 87, den Begriff *analogia fidei*.

¹⁶ Der „einfache“ Gläubige und der Theologe, so ein Bild bei M. J. Scheeben, „verhalten sich wie zwei Menschen, welche zugleich eine Erzählung von einem großartigen, feingesponnenen Ereignis anhören, dessen Wahrheit beide nur auf das Wort des Erzählenden annehmen können, aus dem aber der eine nur einzelne hervorstechende Tatsachen aufgreift, der andere hingegen den ganzen pragmatischen Zusammenhang der Entwicklung herausliest und die Begründung sowohl als die Bedeutung jeder einzelnen Tatsache zu würdigen versteht“ (*M. J. Scheeben*, *Mysterien des Christentums*, § 107, Freiburg i. Br. 1941, 647–648).

¹⁷ Vgl. A. Michel, Art. Mystère, in: DThC; Band 10, Paris 1929, 2585–2599, hier: 2596–2597.

¹⁸ Vgl. etwa die Aussagen des Vat. II in LG 8 über die Kirche, sofern sie „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich“ ist. Ein weiteres Beispiel bietet jüngst das Nachsynodale Schreiben „Verbum Domini“: „Hoc etiam in loco analogia quaedam induci potest: sicut Verbum Dei caro per Spiritum Sanctum in Virginis Mariae gremio factum est, ita ex Ecclesiae gremio per eundem Spiritum oritur sacra Scriptura“ (AAS 102 [2010] 700–701).

¹⁹ Vgl. den berühmten Satz Leos d. Gr.: „Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit“ (Sermo 74, De ascensione, n. 2 [PL 54, 398a/CChr.SL 138A, 457]).

oder wenn mariologische Aussagen in Entsprechung zu christologischen gebildet werden. Dass eine Gefahr dort vorliegt, wo zu weitreichende Analogien gezogen beziehungsweise angesichts einer Ähnlichkeit die Unähnlichkeiten nicht erkannt werden, lassen diese Beispiele leicht erkennen. Die Vermeidung solcher Fehler ist Kennzeichen einer ausgereiften theologischen Systematik.

2. *Analogia fidei* als Kriterium theologischer Schriftauslegung nach DV 12

Von der zuletzt beschriebenen Entsprechung von verschiedenen Inhalten der Glaubenslehre ist der Schritt nicht weit zu dem uns hauptsächlich interessierenden Bedeutungsaspekt von *analogia fidei*, der einen Grundsatz christlicher Schrifthermeneutik betrifft. Es ist dieses Verständnismoment, welches, wie wir im Ausgang von DV 12 sehen werden, nicht nur das in der theologischen Begriffsgeschichte ursprünglichste, sondern auch das in lehramtlichen Aussagen am unmittelbarsten bezeugte ist.

(1) Das dritte Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils ist insgesamt der Inspirationsfrage sowie der Aufstellung von Regeln für die rechte Auslegung der Schrift in der Kirche gewidmet.²⁰ In den unter n. 12 zu findenden Aussagen zur Schriftexegese liegt der Schwerpunkt schon vom Umfang her auf dem ersten Teil, in dem das Konzil über die Erhebung des Sinns der biblischen Texte nach Intention der biblischen Schriftsteller handelt, durch die Gott zu uns „nach Menschenart“ gesprochen hat. Die Tradition nennt ihn den „Literalsinn“. Aufmerksamkeit hat dieser Passus vor allem durch die Anerkennung der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung (namentlich der Formkritik und der Beachtung des „Sitzes im Leben“) gefunden. Sie geschieht in enger Anlehnung an die Aussagen der von Papst Pius XII. 1943 veröffentlichten Enzyklika „Divino afflante Spiritu“.²¹ Freilich hat sich nach Ansicht der Väter die historische Methodik verpflichtete Auslegung der Schrift *ad mentem auctoris* zusätzlich an theologischen Kriterien zu orientieren, die DV 12 in seinem zweiten Teil beschreibt. Er nimmt sich in der Redaktionsgeschichte der Konstitution eher unauffällig aus. Die Passage über die Interpretation der Bibel in der Kirche, die in den frühen Entwürfen von „Dei Verbum“ noch fehlte, begegnet erstmals mit der im Juli 1964 vorgelegten

²⁰ Das Thema „Inspiration“ (DV 11) war nicht bloß in der Genese des Kapitels seit den ersten Entwürfen der Offenbarungskonstitution im Jahr 1961 dasjenige, welches die meisten und spürbarsten Veränderungen durchlaufen hat; auch in der Auslegungsgeschichte wurde ihm besondere Aufmerksamkeit gezollt.

²¹ Vgl. zur Stellung von „Dei Verbum“ im Kontext verwandter lehramtlicher Stellungnahmen im 20. Jahrhundert O. Artus, *Dei Verbum. L'exégèse catholique entre critique historique et renouveau des sciences bibliques*, in: Gr. 86 (2005) 76–91.

Fassung.²² Man hat Augustin Kardinal Bea SJ als ihren Urheber vermutet.²³ Die noch im selben Jahr verabschiedete Endform wies nur noch leichte stilistische Veränderungen auf.²⁴

(2) Trotz der großen Aufmerksamkeit, die DV 12 insgesamt bei den Interpreten des Konzils gefunden hat, wurden gerade die Sätze zur theologischen Dimension der Schriftauslegung und ihre Schlüsselworte zuweilen erstaunlich oberflächlich behandelt.²⁵ Auf dem Weg einer knappen Nachzeichnung der Kernaussagen wollen wir zur Frage gelangen, weshalb und mit welcher Bedeutung in diesem Kontext der Begriff der *analogia fidei* Aufnahme gefunden hat.

(a) Das für unsere Passage zentrale Grundprinzip ist pneumatologischer Art: Weil die Schrift von ihren menschlichen Verfassern „unter dem Anhauch“ (DV 11) des Heiligen Geistes geschrieben wurde, muss derselbe Geist auch ihre Lektüre und Auslegung leiten. Dieser Satz bildet so sehr eine katholische Grundüberzeugung aller Zeiten ab, dass man eigentlich kaum nach einer exakten Quelle für ihn suchen müsste.²⁶ Offizielle Textre-

²² Die eingehendste synchrone und diachrone Interpretation von DV 12 bietet R. Bieringer, *Biblical Revelation and Exegetical Interpretation According to Dei Verbum 12*, in: SNTU 27 (2002) 5–40. Vgl. daneben A. Grillmeier, Kommentar zu DV, Kap. 3, in: LThK²; Ergänzungsband 2, Freiburg i. Br. 1967, 528–556, hier besonders 537–543; ders., Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Erschließung. Zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Vaticanum II, in: ThPh 41 (1966) 161–187; P. Grelot, L'inspiration de l'Écriture et son interprétation, in: B. D. Dupuy (Hg.), *La Révélation divine*; tom. II: Constitution dogmatique ‚Dei Verbum‘, Paris 1968, 347–380, besonders 374–376.

²³ Dies folgert B. Gertz, Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die *analogia fidei*, Düsseldorf 1969, 101–102, aus den auffälligen Parallelen zu Beas früherem LThK-Artikel über „Biblische Hermeneutik“ (LThK²; Band 2, Freiburg i. Br. 1958, 435–439). In der weiteren Literatur finden sich allerdings keine bestätigenden Hinweise dazu; gegen die Vermutung spricht vielleicht, dass sich Bea in den Beratungen über DV selbst kritisch zu Formulierungen in n. 12 geäußert hat; vgl. F. Gil Hellín, Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum, Città del Vaticano 1993, 649.

²⁴ Vgl. die Zusammenschau der Versionen bei Gil Hellín, Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum [Anm. 23], 100–103. Der lateinische Endtext lautet: „Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei. Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitus intelligendum et exponendum, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur. Cuncta enim haec, de ratione interpretandi Scripturam, Ecclesiae iudicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio.“ Eine Dokumentation und Analyse der Stellungnahmen zu DV 12 in der Endphase der konziliären Debatte findet sich bei J. M. Gile, *Dei verbum. Theological critiques from within Vatican II, 1964–1965. A retrieval and analysis of the unaccepted theological critiques raised in response to the schema on revelation during the third and fourth periods of the Second Vatican Council*, Rom 2004, 239–251.

²⁵ Der jüngste ausführliche Kommentar zu „Dei Verbum“ etwa verzichtet gänzlich darauf, die Bedeutung von *analogia fidei* in DV 12 zu erläutern; vgl. H. Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil; Band 3, Freiburg i. Br. 2005, 695–831, hier 771.

²⁶ Zahlreiche Belege für die Geschichte dieses Axioms von der frühen Väterzeit bis zum II. Vatikanum sammelt die Studie von M. A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el*

ferenz ist ein Satz des Hieronymus im Galater-Kommentar, den Papst Benedikt XV. 1920 in seiner Bibelenzyklika zum 1500-jährigen Todestag des Heiligen aufgegriffen hatte, wobei das Prinzip selbst noch älter ist.²⁷ Da Hieronymus eindeutig vom „Heiligen Geist“²⁸ spricht, bedeutet „Geist“ auch in der Verwendung des Konzils keineswegs nur „Haltung“ oder „Einstellung“. Damit man anhand des pneumatologischen Axioms, das auf den Zusammenhang zwischen Entstehung und Auslegung der Schrift gerichtet ist, den ekklesialen Bezug der Exegese belegen kann, auf den die drei im Text genannten konkreten Auslegungskriterien wie die Schlusssätze der Passage (mit Zitatbezug zum I. Vatikanum²⁹) eindeutig abzielen, muss als weitere Prämisse beachtet werden, dass der Ort der Entstehung wie der Auslegung der Schrift „im Heiligen Geist“ die *Kirche* ist. Erst der Bezug auf das Geistwirken als dasjenige Band, welches *Schrift und Kirche* unlösbar vereint, vermag die Betonung der kirchlichen Urteilsvollmacht in der Schriftauslegung einleuchtend zu begründen. Aussagen früherer Konzilien zu diesem Thema werden somit vertieft;³⁰ einige etwas schroffe Sprachformeln der Vergangenheit finden jedoch keine Aufnahme mehr.

(b) Wenn wir uns bemühen, den ekklesialen Bezug in den drei Kriterien für die theologische Schriftauslegung, die DV 12 nennt, exakter herauszuarbeiten, machen wir zugleich den Schritt zur Frage danach, was genau *analogia fidei* im schrifthermeneutischen Kontext bedeutet. Da der Konzilstext selbst die Regeln für die theologische Exegese nur „kurz und bündig“, vielleicht sogar allzu knapp entfaltet,³¹ ist eine interpretierende Erschließung unumgänglich.

Espiritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución „Dei Verbum“, 12, Burgos 1987.

²⁷ Vgl. *Hieronymus*, In Gal. 5,19–21 (PL 26, 417A/CChr.SL 77A, S. 189, Z. 130–132). Die konkreten Ursprünge sind bis zu Origenes zurückzuverfolgen; vgl. *Molina Palma*, La interpretación de la Escritura [Anm. 26], 60–65; *M. Reiser*, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik, Tübingen 2007, 46, Anm. 37. Letzterer sieht in der Aussage „eine der vielen Anwendungen des alten philosophischen Prinzips der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches (vgl. 1 Kor 2,6–16)“ (ebd.).

²⁸ Vgl. *Benedictus <Papa, XV.>*, Enz. „Spiritus Paraclitus“ vom 15.09.1920: „Itaque cum sibi ipse conscius esset ‚semper in exponendis Scripturis sanctis Spiritus Dei indigere nos adventu‘ (In Mich. 1,10,15) et non aliter Scripturam esse legendam et intellegendam ‚quam sensus Spiritus Sancti flagitat quo conscripta est‘ (In Gal. 5, 19ss.), sanctissimus vir Dei opem et Paracliti lumina, amicis quoque deprecatoribus usus, suppliciter implorat; eumque legimus divino auxilio fratrumque precibus et explanationes librorum sacrorum, quas inchoaret, commendantem, et quas feliciter absolvisset, referentem acceptas.“ – Online im Internet unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus_lt.html (Abruf am 30.04.2012).

²⁹ Vgl. Vat. I, „Dei Filius“, c. 2 (DH 3007).

³⁰ Vgl. neben der oben zitierten Passage aus „Dei Filius“ die Aussage des Tridentinums, Sess. 4 (DH 1507). Während für Trient der „sensus, quem tenet Ecclesia“ sowie der „consensus Patrum“ unmittelbar nur jeweils als negative Norm für die Exegese fungierten (vgl. DH 1507), präsentiert das Vatikanum die Kriterien als positive Norm. Vgl. *Th. Grandérath*, Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani, Freiburg i. Br. 1892, 53–61.

³¹ Vgl. *J. Gnilka*, Die biblische Exegese im Lichte des Dekretes über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum), in: MThZ 36 (1985) 5–19, hier: 8. Schon während der Beratungen über DV hatte

(aa) Als Grundprinzip theologischer Schriftauslegung darf die Tatsache gelten, dass die Schrift als *Einheit* gelesen werden muss. Durch die Formulierung „non minus diligenter respiciendum est ...“ (statt: „etiam respiciendum est“) wurde sie in der Schlussfassung von DV 12 gegenüber den früheren Entwürfen nochmals stärker unterstrichen. Es geht um die *inhaltlich-materiale* Gesamtheit des zu berücksichtigenden Gotteswortes, welche offenbarungstheologisch die *formale* Einheit der kanonisierten Schrift voraussetzt. Eine christologische Qualifizierung der Offenbarung, die man an dieser Stelle hätte erwarten können, wird nicht vorgenommen. Die Betonung der *unitas Scripturae* hat insofern eine ekklesiale Dimension, als diese Einheit erst von der Kirche im Prozess der Kanonbildung konstituiert und (als ihr selbst in theologischer Hinsicht vorgegeben und nach der Verschriftlichung gegenüberstehend³²) anerkannt wurde. Der hier lange vor Aufkommen des Begriffs empfohlene *canonical approach*³³ zur Schrift ist ohne eine ekklesiologische Hintergrundüberzeugung kaum zu rechtfertigen. Echte Normativität ist dem Schriftkanon nur dann zuzusprechen, wenn man die Überzeugung teilt, dass das kirchliche Urteil über Umfang und Inspiration seines Inhalts unter der Leitung des Heiligen Geistes erfolgt ist.³⁴

(bb) Die beiden weiteren Kriterien der „theologischen Exegese“, die DV 12 nennt, sind, wie die sprachliche Formulierung des Textes deutlich macht („ratione habita ...“), dem ersten zu- und nachgeordnet.³⁵ Die synchrone Interpretation lässt in der verabschiedeten Fassung eine subtile Abschwächung gegenüber der früheren Entwurfsversion (dort: „sub analogia fidei“) erkennen. Reimund Bieringer möchte daraus schließen, dass die „Präsentation des ‚Inhalts und der Einheit der Schrift als ganzer‘ (als solcher und nicht bloß in der Reflexion durch die Tradition) als des zentralen hermeneutischen Prinzips eine mutige Abweichung von früheren Lehräußerungen“ darstelle,

der konservative Konzilsvater Ernesto Card. Ruffini (1888–1967) kritisch zur Passage über die theologischen Auslegungskriterien in n. 12 bemerkt: „*Est obscura! Cur non commemorantur aperto sermone et ordinatim regulae hermeneuticae catholicae? quibus praecipitur: 1. servandam esse semper analogiam fidei, seu doctrinam catholicam qualis ex auctoritate Ecclesiae accepta est; 2. consulendos esse Patres Ecclesiae, quorum auctoritas permagna est, in primis si inter se consentiant; 3. adhaerendum esse sensui quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia*“ (zit. nach *Gil Hellin*, Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum [Anm. 23], 592).

³² Vgl. G. Söbngen, Überlieferung und apostolische Verkündigung, in: *Ders.*, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 305–323.

³³ Diesen Begriff erwähnt ausdrücklich in Verbindung mit DV 12 *Benedictus <Papa, XVI.>*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Verbum Domini*“ vom 30.09.2010, n. 34 (AAS 102 [2010] 713). Vgl. als dichten systematischen Zugang: P. Hofmann, Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz, Paderborn 2006, 306–324.

³⁴ Vgl. zum Thema in seinem ökumenischen Kontext P. Lengsfeld, Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1960, 71–128; aus evangelischer Perspektive: R. Boeckler, Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff, Göttingen 1967, 161–194.

³⁵ Vgl. N. Lohfink, Der weiße Fleck in Dei Verbum, Artikel 12, in: TThZ 101 (1992) 20–35, hier: 27, mit Anm. 20. Auch Bieringer, Biblical Revelation [Anm. 22], 15, weist auf den „sekundären“ Charakter der Kriterien „Tradition“ und „Glaubensanalogie“ hin.

„die in nachkonziliaren Debatten weithin unbemerkt geblieben“ sei.³⁶ Dieses Urteil ist schon von der bereits unterstrichenen Tatsache her anfechtbar, dass die Einheit des Kanons evidentermaßen selbst als ein Stück „Tradition“ anzusehen ist, in dessen Herausbildung die „Glaubensanalogie/-regel“ bereits ein wichtiges Leitkriterium darstellt. Deswegen wird man auch in der verabschiedeten Textfassung von DV 12 die beiden genannten Faktoren als Prämissen behandeln dürfen, die vorauszusetzen sind, wenn die „Einheit der Schrift“ als hermeneutisches Fundamentalprinzip herangezogen wird.

Zunächst soll die als Einheit verstandene Schrift im Licht der „lebendigen Überlieferung der gesamten Kirche“ gelesen werden. Der Schriftausleger ist damit aufgerufen, diejenige Wirkungsgeschichte als normativ anzuerkennen, die sich diachron im Leben der Kirche entfaltet und ausgedrückt hat. „Tradition“ ist hier eindeutig nicht als materiale Ergänzung der Schrift zu verstehen, sondern als die durch alle Jahrhunderte von den autoritativen Bezeugungsinstanzen in der Kirche vollzogene Schriftauslegung selbst. Wenn das Konzil von der „lebendigen“ Tradition der „ganzen“ Kirche spricht, so grenzt es sich gegen das Missverständnis ab, dass die Maßstäblichkeit der Überlieferung in irgendeiner Weise lokal oder temporal eingegrenzt werden könnte. Das in der letzten Redaktionsphase hinzugefügte Determinativ „*totius ecclesiae*“ wollte ausdrücklich auch die Lehre der Kirchenväter und den *sensus fidei* als wichtige Traditionskonstitutiva miteinschließen.³⁷ Es geht also um die Rezeption der Schrift in ihrer Gesamtheit, wie sie in der Kirche als dem durchgängigen Subjekt des Traditionsgeschehens erfolgt ist.

Das dritte Kriterium für die theologische Schriftauslegung nach DV 12 bildet die Berücksichtigung der *analogia fidei*. Klar ist aus dem Vorangehenden, dass es sich auch dabei um einen Aspekt des kirchlich normierten Umgangs mit der Schrift in ihrer Ganzheit handeln soll. Man muss den Begriff nicht gleich als „etwas rätselhaft“³⁸ bezeichnen, wenn man nach einem Blick in die Forschungsliteratur zugesteht, dass bei der Frage nach seiner exakten Bestimmung die Antworten auseinandergehen.³⁹ Manche Autoren, darunter Joseph Ratzinger, verstehen *analogia fidei* als hermeneutisches Prinzip fast

³⁶ Ebd. 24: „The presentation of ‚the content and unity of the whole of Scripture‘ (as such and not just as reflected in Tradition) as the central hermeneutical principle is a courageous departure from previous teaching, one that has largely gone unnoticed in post-conciliar discussions“.

³⁷ Vgl. *Gil Hellin*, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum* [Anm. 23], 101, Anm. (L).

³⁸ „Questa espressione, a dire il vero un po' enigmatica ...“: *F. Testaferri*, *La parola viva. Commento teologico alla Dei Verbum*, Assisi 2009, 160.

³⁹ Der protestantische Theologe Walter H. Kaiser urteilt über unser Prinzip (ohne Bezug zu DV 12): „Few theological concepts have been more confusing and without clear development in the history of the church than this concept ...“ (*W. H. Kaiser*, *Hermeneutics and the Theological Task*, in: *Trinity Journal* 1 [1991] 3–14, hier: 4). Nicht berücksichtigt werden von uns Beiträge, die zwar in Verbindung mit dem Analogie-Begriff auf DV 12 verweisen, ihn aber selbst in einem vom Konzilstext klar verschiedenen Sinn verwenden; vgl. etwa *C. Theobald*, „Dans les traces ...“ de la constitution „Dei Verbum“ du concile Vatican II. *Bible, théologie et pratiques de lecture*, Paris 2009, 71–72.

synonym mit dem Aufeinander-Verwiesensein von Altem und Neuem Testament bei bleibender Unterscheidung im Verbund des Kanons der Heiligen Schriften.⁴⁰ Als eigenständiges Kriterium für die theologische Exegese scheint *analogia fidei* dann allerdings nur wenig herzugeben. Ein stärkeres inhaltliches Proprium deutet sich in Auslegungen an, die in DV 12 ein Votum dafür erkennen, „dass die modernen Methoden der Exegese und die traditionelle Hermeneutik sich nicht ausschließen, sondern einander ergänzen und gegenseitig befruchten“⁴¹. Ob das Konzil tatsächlich in diesem Sinne verstanden werden muss, bleibt vor allem hinsichtlich der allegorischen Methode umstritten.⁴² In einer umfassenderen Definition präsentiert sich *analogia fidei* als hermeneutisches Prinzip bei Alois Grillmeier. Er sieht in dem Begriff nicht allein die innere Verbundenheit der kanonisierten Schriften und die Berechtigung daraus abgeleiteter Auslegungsmethoden, sondern auch die Verbundenheit der Schrift mit dem ekklesialen Glaubensbekenntnis ausgedrückt, wie es sich geschichtlich entfaltet hat. Danach bezeichne die Glaubensanalogie „das Bewusstsein von der Einheit der Offenbarung Gottes in ihrer ganzen Geschichte und in ihrer Entfaltung in der Kirche“⁴³. Ähnlich

⁴⁰ Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.>/J. Ratzinger*, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: *Ders.*, Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, herausgegeben von P. Hünermann und Th. Söding, Freiburg i. Br. 2005, 37–81, hier: 55–56; *ders.*, Schriftauslegung im Widerstreit, in: *Ders.* (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg i. Br. 1989, 15–44, hier: 19–20; ähnlich seine Bemerkungen als Papst in der (offenbar frei formulierten) Ansprache an die Schweizer Bischöfe vom 07.11.2006 (online im Internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061107_swiss-bishops_ge.html [Abruf am 30.04.2012]): „Die Einheit der Schrift ist kein rein historisch-kritisches Faktum, obwohl das Ganze doch auch historisch gesehen ein innerer Prozeß des Wortes ist, das immer weiter reift, in *Relectures* immer neu gelesen und verstanden wird. Aber letztlich ist sie doch theologisches Faktum: Diese Schriften sind *eine* Schrift, und man versteht sie nur ganz, wenn man sie in der *analogia fidei* als Einheit liest, in der es vorwärts geht auf Christus hin und Christus umgekehrt die ganze Geschichte an sich zieht, und wenn dies wiederum seine Lebendigkeit hat im Glauben der Kirche. Anders gesagt, mir liegt sehr daran, daß die Theologen die Schrift auch so lieben und lesen lernen, wie das Konzil es wollte nach *Dei Verbum*, daß sie die innere Einheit der Schrift sehen, wozu heute die ‚Kanonische Exegese‘ ja hilft (die freilich immer noch in schüchternen Ansätzen ist) und dann eine geistliche Lesung der Schrift üben, die nicht äußere Erbaulichkeit ist, sondern das innere Eintreten in die Präsenz des Wortes.“ In eine ähnliche Richtung zielen: *D. Herscik*, Quale relazione tra la Sacra Scrittura e la Tradizione?, in: *G. Lorizio/I. Sanna* (Hgg.), La parola di Dio compia la sua corsa. I *loci theologici* alla luce della *Dei Verbum*, Città del Vaticano 2006, 49–68, hier: 63; *C. Theobald*, Die Kirche unter dem Wort Gottes, in: *G. Alberigo* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965); Band V: Ein Konzil des Übergangs (September bis Dezember 1965), Ostfildern-Leuven 2008, 323–422, hier: 401; *Th. Söding*, Die Lebendigkeit des Wortes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger, in: *F. Maier-Hamidi/F. Schumacher* (Hgg.), Der Theologe Joseph Ratzinger, Freiburg i. Br. 2007, 12–55, hier: 33–36.

⁴¹ *R. Vorderholzer*, Offenbarung, Schrift und Kirche. Eine relecture von „Dei Verbum“ im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers, in: *IKaZ* 39 (2010) 287–303, hier: 292, mit Verweis auf die fortgesetzte Würdigung der Lehre vom „vierfachen Schriftsinn“ bei Henri de Lubac und in neueren kirchlichen Lehrdokumenten.

⁴² So urteilt *Gnilka*, Die biblische Exegese [Anm. 31], 15: „Die allegorisch-typologische Schriftauslegung, die die mittelalterliche Schriftauslegung beherrschte, kann als theologischer Zugang zur Schrift nicht mehr empfohlen werden. Von ihr sind keine Überraschungen zu erwarten.“

⁴³ *Grillmeier*, Kommentar zu DV [Anm. 22], 543. Ähnlich wie Grillmeier erklärt die Glaubensanalogie *E. Stakemeier*, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden,

klingt die Definition des Weltkatechismus, wenn in ihr auch der ekklesiale Bezug nicht ausdrücklich zur Geltung kommt: „Unter ‚Analogie des Glaubens‘ verstehen wir den Zusammenhang der Glaubenswahrheiten untereinander und im Gesamtplan der Offenbarung“⁴⁴. Gerhard Ludwig Müller reflektiert die Idee dieses so bezeichneten „Gesamtplans“ nicht so sehr im Kontext der Schriftexegese, sondern sieht ihre Leistung vor allem darin, dass sie von der inneren Einheit der Offenbarung her die Möglichkeit der Dogmentwicklung zu begründen hilft.⁴⁵ Den hermeneutisch-normativen Aspekt in unserem Begriff macht dagegen wieder Marius Reiser stark, wenn er *analogia fidei* in DV 12 mit *regula fidei* als „lebendige[r] Tradition“ gleichsetzt.⁴⁶

In all diesen Definitionsversuchen, die leicht vermehrt werden könnten, ist der Ursinn von Analogie, nämlich die Inbeziehungsetzung des Vielen von einem sie verbindenden, in den verglichenen Größen selbst aufzufindenden Einheitsprinzip her, gewahrt – unabhängig davon, ob man die Analogiebeziehung vor allem mit der inneren Einheit der Schrift identifiziert oder darüber hinaus auf den Verbund der gesamten Offenbarung und ihre epochenübergreifende Bezeugung im Glauben der Kirche verweist. Um entscheiden zu können, welche der genannten Varianten im Kontext von DV 12 am ehesten in Frage kommt und welche Regulierungsfunktion eine so verstandene *analogia fidei* für die theologische Schriftauslegung auszuüben vermag, legt sich der Blick in die Geschichte unseres Begriffs nahe, die seiner Verwendung durch das Konzil vorangeht und sie bedingt.

3. Zur theologischen Begriffsgeschichte von *analogia fidei*

(1) *Analogia fidei* ist ein Wortpaar biblischen Ursprungs. In Röm 12,6 – der einzigen Stelle in der Schrift überhaupt, an der die Vokabel ἀναλογία vorkommt –, schreibt Paulus: „Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade. Hat einer die Gabe prophetischer Rede, dann rede er in Übereinstimmung mit dem Glauben (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως)...“. Die Auslegung dieses Ausdrucks entfaltet sich in der Exegese seit der Väterzeit bis heute ziemlich kontinuierlich in zwei Richtungen⁴⁷. Entweder versteht man unter ἀναλογία das „Maß“ des subjektiven Glau-

Inhalt und theologische Bedeutung, Paderborn ²1967, 234: „Die Kirchenväter von Origenes bis Augustinus betonen nicht nur die innere Bezogenheit von Altem und Neuem Testament, sondern erklären jedwede einzelne Offenbarungsaussage der Heiligen Schriften aus dem Zusammenhang des gesamten offenbarten Gotteswortes, der sich im Mysterium Christi kundgibt.“ Unschärf bleiben O. Semmelroth/M. Zerwick, Vatikanum II über das Wort Gottes. Die Konstitution „Dei Verbum“: Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung, Stuttgart 1966, 37–38.

⁴⁴ Katechismus der Katholischen Kirche (KKK), 114.

⁴⁵ Vgl. G. L. Müller, Katholische Dogmatik, Freiburg i. Br. 1995, 86–87.

⁴⁶ Vgl. Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift [Anm. 27], 49; ähnlich 45–46, Anm. 26, und 253.

⁴⁷ Vgl. Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 13–42; Th. S. Schreiner, Romans, Grand Rapids ⁶2008, 655–656.

bens, der lebendigen Gottesbeziehung (also in späterer Terminologie die *fides qua*), mit dem die Prophetengabe in Entsprechung stehen soll; oder man sieht an dieser Stelle die Forderung des Apostels ausgedrückt, dass sich prophetisches Reden seinem Inhalt nach in Übereinstimmung mit dem Glauben bzw. Glaubenssinn der Gesamtgemeinde (also deren *fides quae*) befinden muss. Noch im Mittelalter wurden beide Lösungen tradiert, wobei u. a. die wichtige Autorität des Thomas von Aquin die „objektive“ Lesart unterstützte⁴⁸ und damit die katholische Exegese dauerhaft prägte. Die Katholiken haben daher auch nach der Reformation die *Vulgata*-Übersetzung („secundum rationem fidei“) gegen die schon von Erasmus vorgeschlagene wörtlichere Alternative („secundum proportionem fidei“) verteidigt⁴⁹; und noch in neuerer Zeit betonen katholische Gelehrte bei der Behandlung unserer Stelle – im Gegensatz zur protestantischen Paulusauslegung⁵⁰ – meistens, dass jeder Glaubensakt nicht von seiner christologischen und ekklesiologischen Bindung (und damit dem wesentlichen Glaubensinhalt) zu lösen ist⁵¹.

(2) Als theologischer Begriff außerhalb der unmittelbaren Auslegung von Röm 12,6 lässt sich *analogia fidei* nicht vor dem 12. Jahrhundert nachweisen, was auch mit der wenig prägnanten *Vulgata*-Übersetzung dieser Stelle zu tun haben könnte. Bernhard Gertz, dem wir die bislang gründlichste Untersuchung seiner Geschichte verdanken, nennt als ersten Zeugen den 1148/49 gestorbenen Zisterzienser Wilhelm von St. Thierry.⁵² Ins Zentrum der hermeneutischen Diskussion rückte der Analogiebegriff seit der Reformationszeit. Die Frage, mit welchem „Glauben“ eine sachgemäße christliche Exegese in Übereinstimmung stehen muss, gewann im Streit der Konfessionen an Dringlichkeit. Zum „Kampf-Ruf der Reformatoren gegen die theologische Prinzipien-Lehre des Katholizismus“⁵³ konnte *analogia fidei* werden, weil der Begriff die These unterstützte, dass die Auslegung der Heiligen Schrift keinen Maßstab außerhalb dieser Schrift selbst anzuerkennen hat – vor allem kein ausdrücklich *ekkesial* definiertes Glaubensapriori.

⁴⁸ Vgl. *Thomas von Aquin*, Super Rom. 12, l. 2: „Et ideo prophetia est utendum *secundum rationem fidei*, id est non in vanum sed ut per hoc fides confirmetur, non autem contra fidem.“

⁴⁹ Vgl. *A. Salmeron*, Commentarii in omnes epistolas B. Pauli, Madrid 1602, disp. 2 (890a). Als Verteidiger der objektiven Lesart können aus dem 16. Jahrhundert auch folgende bei Gertz nicht genannte katholische Schriftausleger gelten: *Th. de Vio Cajetan*, Epistolae Pauli, Paris 1536, c. 12 (41vF); *D. de Soto*, In Epistolam divi Pauli ad Romanos commentarii, Salamanca 1551, c. 12 (332b–333a); *M. Cano*, De locis theologis, Rom 1900, l. 7, c. 3, n. 27 (70). Weniger deutlich: *Ambrosius Catharinus*, Commentaria in omnes divi Pauli, et alias canonicas epistolas, Venedig 1551, 114a.

⁵⁰ Belege bei Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 29–31. Als neuere Stimme mag dienen *J. D. G. Dunn*, Romans, 9–16, Dallas 1998, 727–728.

⁵¹ Vgl. aus jüngerer Zeit beispielhaft *H. Schlier*, Der Römerbrief, Freiburg i. Br. 1977, 370.

⁵² Vgl. Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 13–104; hier: 22. Eine knappe Zusammenfassung seiner umfangreichen Studie bietet Gertz in einem späteren Aufsatz: *Ders.*, Was ist *Analogia fidei*? Klarstellungen zu einem kontroversen Thema, in: *Cath(M)* 26 (1972) 309–324.

⁵³ Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 53.

Entsprechung „zum Glauben“ bedeutet bei der Auslegung einzelner Aussagen der Schrift nach protestantischer Auffassung allein, dass sie dem *Ganzen der Schrift* entsprechen müssen, die sich bei gründlichem Studium durch den in ihr wirkenden Heiligen Geist im Letzten selbst auslegt. Leitendes inhaltliches Kriterium bleibt schon bei Luthers Verwendung von *analogia fidei* die neutestamentliche Rechtfertigungslehre, die in dem Erlösungsgewissheit vermittelnden Glauben bezeugt wird.⁵⁴ Der lutherische Dogmatiker Johannes Gerhard († 1637) hat die Differenz zwischen Katholiken und Protestanten in unserer Frage auf eine griffige Formel gebracht: „Was für jene [sc. Katholiken; Th. M.] der ‚ex cathedra‘ verlaubliche Papst ist, das ist für uns der in den Schriften sprechende Heilige Geist.“⁵⁵ Konkret bedeutet *analogia fidei* in dieser Verwendung: Jede christliche Glaubenswahrheit muss aus irgendeiner Stelle der Schrift sicher beweisbar sein, und von diesen klaren Schriftbezeugungen einer Lehre aus können diejenigen Stellen interpretiert werden, die zunächst zweifelhaft und dunkel erscheinen. Ein beliebtes protestantisches Beispiel für eine Interpretation gemäß der *analogia fidei* ist die Deutung der Aussagen über Glauben und Werke im Jakobusbrief im Licht der paulinischen Rechtfertigungslehre (in Gal bzw. Röm). Wenn protestantische Autoren in irgendeiner Weise den „kirchlichen“ Glauben als Norm der Interpretation einer bestimmten umstrittenen Schriftstelle anerkannten, dann insofern, als er selbst die Quintessenz rechter Schriftauslegung verkörpert, nicht aber als Produkt der autoritativ urteilenden Glaubensgemeinschaft.⁵⁶

Die katholischen Kontroverstheologen ab dem 16. Jahrhundert haben in der Debatte dieses kriteriologische Zentralproblem aufgegriffen. Zuvor hatte das Trienter Konzil eingeschärft, dass die Schrift nicht „gegen denjenigen Sinn, welchen die heilige Mutter Kirche festgehalten hat und festhält“, ausgelegt werden darf.⁵⁷ Der katholische Vorwurf gegen das protestantische Verständnis von *analogia fidei* zielte meist in eine doppelte Richtung. Zum einen wiesen die Katholiken darauf hin, dass die in der Theorie so vehement verteidigte Überzeugung von einer „sich selbst auslegenden Schrift“ durch die praktische Realität im Protestantismus insofern gründlich falsifiziert werde, als diese keineswegs durch Einigkeit der Interpretation, sondern vielmehr durch Streit und Dissens ausgezeichnet sei. Die Alternative zum Lehramt der Kirche sei nicht eine durch die Schrift bzw. den Heiligen Geist garantierte Harmonie, sondern hermeneutischer Subjektivismus, der die

⁵⁴ Johannes Kunze bestätigt in diesem Punkt die Urteile aus der Studie von Gertz: *J. Kunze, Erasmus und Luther. Der Einfluß des Erasmus auf die Kommentierung des Galaterbriefes und der Psalmen durch Luther 1519–1521*, Münster 2000, 167–180.

⁵⁵ Zitiert nach Gertz, *Glaubenswelt als Analogie* [Anm. 23], 66.

⁵⁶ Der protestantische Theologe Carl Immanuel Nitzsch (1787–1868) nennt die Analogie des Glaubens „die auf die Exegese angewandte Glaubensregel, welche, sowie sie selbst ihrerseits das Ergebnis der unmittelbaren Exegese erst sein kann, so auf die mittelbare Auslegung nothwendig leitend und bestimmend zurückwirkt“ (*C. J. Nitsch, System der christlichen Lehre*, Bonn 1837, 93).

⁵⁷ DH 1507.

Kirche immer weiter spalte.⁵⁸ Zweitens wird die protestantische Hermeneutik mit der Frage konfrontiert, ob nicht auch sie bei der Auslegung der Schrift in Wirklichkeit (ob zugegeben oder unausgewiesen) Prämissen der kirchlichen Tradition als normativ voraussetzen muss.⁵⁹ Für diese Vermutung spricht vor allem die klare Abgrenzung der reformatorischen Majorität gegen radikale Gruppen wie die Sozinianer, die mit expliziter Berufung auf das protestantische Schriftverständnis und seine konsequente Anwendung auch die Symbola der altkirchlichen Konzilien mit ihren christologischen und trinitätstheologischen Aussagen in Frage stellten. Die Anfrage, weshalb ausgerechnet einzelne Stücke kirchlicher Tradition für den Exegeten verbindlich sein sollen, konnte den protestantischen Schriftauslegern somit von ihren eigenen Dissidenten ebenso vorgelegt werden wie von den katholischen Kritikern.⁶⁰

Der dem Begriff der *analogia fidei* durch diese kontroverstheologischen Differenzen anhaftende Geruch der Missverständlichkeit war dafür verantwortlich, dass er im katholischen Bereich nur mit Einschränkungen positiv aufgegriffen wurde. Ein früher Zeuge für die konstruktive Rezeption ist der Löwener Kontroverstheologe Thomas Stapleton († 1598), der die Glaubensanalogie als Maßnehmen an der „Weisheit der Kirche“ betrachtete, wie sie dem einzelnen Katholiken und der Gesamtkirche durch den Heiligen Geist verliehen sei. Einige weitere katholische Kontroversisten seit dem 16. Jahrhundert haben sich in ähnlicher Weise um ein positives Begriffsverständnis bemüht.⁶¹

(3) Die meisten Erörterungen unseres Begriffs dürften sich allerdings nicht aus Dogmatiken, sondern aus den Lehrbüchern zur biblischen Hermeneutik zusammentragen lassen, die im Protestantismus eine lange Tradition besaßen, seit dem 18. Jahrhundert aber auch aus der Feder katholischer

⁵⁸ Vgl. beispielhaft E. Renaudot, La perpétuité de la foi de l'Église Catholique, touchant l'Eucharistie, défendue contre le livre du Sieur Claude, ministre de Charenton, Paris 1782, 173: „Cette prétendue analogie de la foi ne sert-elle pas également à établir toutes les opinions des Sectes qui les divisent? Et les Calvinistes ont-ils jamais pu convaincre un Socinien ou un autre Sectaire, par cette méthode arbitraire & sans autorité?“

⁵⁹ Selbst im dauernden Bemühen protestantischer Exegeten, bestimmte Schriftstellen bloß nicht „katholisch“ auszulegen, konnten subtile katholische Kritiker eine verborgene Traditionsbindung entdecken. Vgl. J. Gläser, Über das Verhältnis der Kirche zu der heiligen Schrift und deren Interpretation, Passau 1833, 32–33.

⁶⁰ Franzelin meint: Die kirchliche Lehre im Prinzip als Interpretationsnorm abzulehnen, sei aber dann doch (etwa in Form der Symbola) als solche einzuführen, sei eine Form der hermeneutischen Willkürherrschaft (J. B. Franzelin, Tractatus de divina traditione et scriptura, Roma ³1882, 225–226). Bis in die Gegenwart ist die „Bekennnisbindung“ protestantischer Schriftauslegung ein umstrittenes Thema geblieben; vgl. Lengsfeld, Überlieferung [Anm. 34], 162–187. Es hat aber in den Reihen des Protestantismus durchaus immer wieder Vorstöße zugunsten einer stärkeren kirchlichen Orientierung der Schriftauslegung gegeben, um dem Subjektivismus der Interpretationen Herr zu werden; vgl. die Belege bei G. Maier, Biblische Hermeneutik, Wuppertal/Zürich ²1991, 68–70.

⁶¹ Vgl. Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 74–82; zur katholischen Schriftauslegung der nachtridentinischen Zeit vgl. auch die (z. T. polemisch gefärbten) Aussagen bei V. Baroni, La Contre-Réforme devant la Bible. La question biblique, Lausanne 1943, besonders 81–176.

Theologen häufiger zu finden waren.⁶² Als ein interessantes Beispiel dafür sei das nicht sehr bekannte, 1838 erstmals erschienene Werk des ungarischen Exegeten und späteren Bischofs von Veszprim, János Ranolder (1806–1875), herausgegriffen.⁶³ Wenn Ranolder beschreibt, wie der Sinn einer biblischen Passage zu erheben ist, orientiert er sich an einem aus der Fundamentaltheologie bekannten Aufbauschema und unterscheidet drei Schritte. Eine *hermeneutica rationalis* stellt Regeln für die Auslegung aller Texte (ob profan oder sakral) vor, nämlich die Grundprinzipien philologischer, logischer und historischer Texterschließung. Damit ist dokumentiert, dass sich die katholische Exegese nach der Aufklärung längst nicht mehr den Vorwurf exegetischer Unwissenschaftlichkeit machen lassen wollte.⁶⁴ Es folgt die *hermeneutica christiana*, welche der allegorischen Methode gewidmet ist, die nur für die aus Altem und Neuem Testament bestehende christliche Bibel sinnvoll erscheint (und darum von den Juden abgelehnt wird), aber problemlos von den verschiedenen christlichen Konfessionen herangezogen werden kann. Damit wird die gemeinchristliche Basis der Exegese in Erinnerung gerufen und das Erbe der Väter und des Mittelalters anerkannt. Eine *hermeneutica catholica* endlich widmet sich solchen Auslegungsregeln, die allein im Katholizismus Zustimmung finden. Eine erste erläutert generell die göttliche Autorität der Kirche in der Schriftinterpretation und weist in diesem Zusammenhang bereits die protestantische Auffassung von der sich selbst exegesierenden Schrift zurück.⁶⁵ Anschließend unterstreicht Ranolder in zwei Thesen die besondere Autorität der Väter. Eine vierte Norm geht explizit auf die *analogia fidei* als katholisches Auslegungsprinzip ein. Der Autor definiert sie so:

⁶² Einige Belege bringt Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 83–86. Weitere Beispiele (neben den im folgenden zitierten Titeln von Gläser und Ranolder) sind: *Anonymus*, *Theoria Hermeneutices Sacrae*, Dillingen 1811; *M. Armeth*, *Die Unterschiede zwischen der bloss rationalen und der katholischen Schriftauslegung*, Linz 1816; *J. N. Alber*, *Institutiones hermeneuticae Scripturae sacrae Veteris Testamenti*; Band 3, Pestini 1827; *G. Unterkircher*, *Hermeneutica biblica generalis*, Innsbruck 21834; *J. P. Glaire*, *Introduction historique et critique aux livres de l’Ancien et du Nouveau Testament*; tom. 1, Paris 1839; *J. M. A. Loehnis*, *Grundzüge der biblischen Hermeneutik und Kritik*, Gießen 1839.

⁶³ *J. Ranolder*, *Hermeneuticae biblicae generalis principia rationalia christiana et catholica, Quinque-Ecclesiis [Fünfkirchen] 1838*; zur *analogia fidei* hier besonders 321–335. Zur Person vgl. *E. Gianone*, *Art. Ranolder, János*, in: *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*; Band 8, Wien 1983, 416–417.

⁶⁴ Vgl. als Beispiel ungefähr aus derselben Zeit die Programmschrift des am Passauer Lyceum zugleich Exegese und Dogmatik lehrenden *J. Gläser*, *Über das Verhältnis der Kirche zu der heiligen Schrift* [Anm. 59], 7: „Unserer Zeit scheint es jedoch vorbehalten zu seyn, eine Hermeneutik zu Tage zu fördern, in welcher einerseits der Grundsatz: erkläre die heil. Schrift, wie sie die Kirche erklärt, in seiner ganzen Reinheit und Nothwendigkeit aufgestellt und festgehalten wird, in welcher aber auch der Wissenschaft, nach den neuen, wahren Fortschritten ihr Platz gehörig angewiesen wird, und in der sohin weder das kirchliche noch wissenschaftliche Moment einseitig dargestellt oder vernachlässiget wird. Der wahre Katholik kann an der Möglichkeit der Lösung dieser Aufgabe nicht zweifeln; denn er ist überzeugt, daß die Kirche nur Wahrheit spricht, und daß durch wahre Wissenschaft nur Wahrheit zu Tage gefördert wird, so daß also beide recht wohl als neben einander bestehend gedacht werden können.“

⁶⁵ Vgl. *Ranolder*, *Hermeneuticae biblicae* [Anm. 63], 273–274.

Die Analogie des katholischen Glaubens ist die durch göttliche Autorität eingerichtete Übereinstimmung (*congruentia*) aller göttlich geoffenbarten Wahrheiten, die als geschriebene oder überlieferte im lebendigen Besitz (*in vivo deposito*) der Kirche enthalten sind und als zu glauben vorgelegt werden.⁶⁶

Damit wird ein differenzierteres Verständnis von *analogia fidei* angeboten als bei anderen katholischen Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts, die sie entweder schlichtweg mit der schriftgemäßen *regula fidei (et morum)*⁶⁷ oder bloß mit einer „Harmonie der biblischen Lehren und Erzählungen“ (untereinander) identifizieren⁶⁸. Ranolder präsentiert die Glaubensanalogie, verstanden als von Gott eingerichtete Harmonie der gesamten formalen Lehrverkündigung der Kirche, nicht nur als Interpretationsregel für die Schrift, sondern für den umfassenden Offenbarungsinhalt. Sie nimmt Maß an den ausdrücklichen Aussagen des kirchlichen Magisteriums, aber in umfassenderer Weise auch an allen Kundgaben der authentischen Tradition im Leben der Kirche. Die Legitimität solcher Schriftauslegung nach den Vorgaben der kirchlichen Lehre wird durch das Wirken des einen und selben Heiligen Geistes in der Kirche und der inspirierten Schrift verbürgt.⁶⁹ Obwohl jede der *analogia fidei* widersprechende Schriftauslegung falsch ist, gilt das Umgekehrte nach Ranolder nicht automatisch,⁷⁰ was eine willkürliche Rückprojektion aller möglichen Traditionsfakten in die Schrift ausschließt. Die gleiche Absicht verfolgt der Theologe mit der Betonung, dass eine Auslegung gemäß der Glaubensanalogie nur dann die Intention des biblischen Verfassers zu treffen beanspruchen darf, wenn auch die weiteren üblichen hermeneutischen Regeln beachtet sind. Dennoch hat die *analogia fidei* nicht bloß als negative (d. h. Irrtümer ausschließende), sondern durchaus auch als positive (also die richtige Auslegung nahelegende) Auslegungsregel zu gelten. Ranolder nennt als Beispiele das Verständnis bestimmter biblischer Aussagen über Christus, die korrekt nur verstanden werden können, wenn man die spätere dogmatische Lehre von den zwei

⁶⁶ Vgl. ebd. 321–323: „Analogia fidei Catholicae est veritatum divinitus revelatarum omnium, tum scriptarum, tum traditarum, in vivo Ecclesiae deposito contentarum, quae credendae proponuntur, congruentia, auctoritate divina, constituta“. Vergleichbar ist *Unterkircher*, *Hemerneutica biblica generalis* [Anm. 62], 252: „Quare analogia fidei seu doctrinae definitur: Congruentia cum veritatibus religionis in Scriptura et traditione evidenter expositis.“

⁶⁷ Vgl. *St. Hayd*, *Introductio hermeneutica in sacros Novi Testamenti libros*, Wien 1777, 126–127: „Est autem *Fidei analogia*, seu regula nil aliud, quam summa quaedam coelestis doctrinae, ex apertissimis Scripturae locis collecta, duabus partibus constans. Prior *de Fide*, [...] posterior *de Caritate* agit“. Mit dieser Formulierung allein hätten sich auch Protestanten anfreunden können; vgl. aber auch ebd. 72.

⁶⁸ Vgl. *J. B. Gerbauer*, *Biblische Hermeneutik*. II. Teil. Die Grundsätze der Schriftauslegung, Kempten 1829, 89. Richtig bemerkt *Gertz*, *Glaubenswelt als Analogie* [Anm. 23], 85: „Seine Regel könnte unter Abstrich jeglicher Polemik gegen das kirchliche Lehramt aus den Werken der protestantischen Orthodoxie abgeschrieben sein.“ Eine Maßstäblichkeit des Glaubens *der Kirche* ist nicht erkennbar.

⁶⁹ Vgl. *Ranolder*, *Hermeneuticae biblicae* [Anm. 63], 326.

⁷⁰ Vgl. ebd. 328.

Naturen in der einen Person zugrunde legt,⁷¹ oder die exegetische Behandlung der kontroverstheologisch umstrittenen Worte, mit denen Jesus die Schlüsselgewalt einerseits den Aposteln insgesamt, andererseits dem Petrus als einzelner überträgt; zur rechten Gewichtung ist eine Beurteilung im Licht der katholischen Lehre über das Papsttum erforderlich.⁷² In beiden Fällen wird von der formal klareren und inhaltlich reicheren Offenbarung im kirchlichen Dogma die weniger klare, ansatz- und aspekthafte Offenbarungsaussage einer einzelnen Schriftstelle beleuchtet. Offenbarungstheologisch begründet sich die Notwendigkeit einer solchen unfehlbaren Auslegungsinstanz nicht zuletzt aus den oft zufälligen Entstehungsumständen der einzelnen biblischen Schriften und ihrer historisch-narrativen Darstellungsart. Allerdings deutet Ranolder in diesem Zusammenhang auch auf Gefahren der *analogia fidei*-Methode hin. Sofern man „Teile“ der Offenbarung im Kontext des „Ganzen“ betrachtet, darf dies nicht zum Missverständnis führen, als müsse jeder biblische Autor dieses Ganze immer schon im Blick gehabt haben, während er offensichtlich nur einen Teilaspekt betont.⁷³ Dies zu übersehen, hätte die Konsequenz, „eine Bedeutung in den heiligen Text hineinzutragen, nicht aber, ihn auszulegen“.⁷⁴ Eine biblische Passage, die nachweislich nur einen bestimmten Aspekt der Offenbarungswahrheit ausdrückt, im Lichte der vollen Wahrheit zu betrachten, hat vielmehr für den Exegeten den Sinn, beim Gesamturteil über das behandelte Thema nicht bei der (für sich allein gegebenenfalls missverständlichen) Einzelaussage stehenzubleiben, sondern andere Stellen hinzuzuziehen, die das Fehlende ergänzen. Das explizite Dogma der Kirche gibt dabei das Ziel vor. Der Blick auf Ranolders Werk macht deutlich: Bei aller Anerkennung der Differenziertheit methodischer Auslegungsschritte und trotz der mehrfachen Einführung hermeneutischer Kautelen in der Anwendung des *analogia fidei*-Kriteriums besteht dessen katholisches Proprium darin, im Einzel- und Zweifelsfall exegetische Probleme (als solche) unter Zuhilfenahme dogmatischen Wissens zu lösen. Im Hintergrund steht die Überzeugung von einer prästabilierten Übereinstimmung aller Offenbarungsquellen.

(4) Es ist kaum überraschend, dass *analogia fidei* in den Dogmatik-Handbüchern der gleichen Zeit nicht mit derselben Ausführlichkeit Erwähnung fand wie in den Hermeneutiktraktaten, und dass sie innerhalb der theologischen Prinzipienlehre oft gar nicht erwähnt wurde. Gänzlich in Vergessenheit geraten ist das Thema dennoch auch hier nicht.

⁷¹ Vgl. ebd. 330.

⁷² Vgl. ebd. 332–333.

⁷³ Vgl. ebd. 334.

⁷⁴ Ebd.

Einige recht differenzierte Aussagen bietet etwa das umfangreiche Handbuch des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1839).⁷⁵ Regelmäßig ist der Begriff *analogia fidei* in den Werken der Römischen Schule nachweisbar.⁷⁶ Im Lehrbuch Giovanni Perrones wird das Konzept (wie bei Berlage) klar auf die Übereinstimmung der Glaubenswahrheiten untereinander bezogen, auf die sich auch der Schriftausleger angesichts unklarer Stellen berufen kann. Es geht also um jenes Verständnis von *analogia fidei*, auf das sich auch die klassischen Protestanten berufen hatten, nämlich um die innere Konkordanz der Schrift. Allerdings, so fügt Perrone hinzu, ist diese Interpretationsregel nur dann anwendbar, „wenn der Glaube [sc. die Glaubensaussage; Th. M.] von der legitimen Autorität der Kirche festgelegt ist“.⁷⁷ Diese Bezugsgröße fehle dem Protestantismus vollständig. Der Bezug zur kirchlichen Tradition hat in der Sicht Perrones und der ihm nachfolgenden Theologen der Römischen Schule für den Exegeten eindeutig primäre Relevanz gegenüber der Heranziehung der reinen Schriftanalyse. Denn die Tradition der Kirche verhält sich nach den Worten des Perrone-Schülers Clemens Schrader gegenüber der Heiligen Schrift wie der „authentische Kommentar“ zu einem „Text“.⁷⁸ Wenn nach den Maßgaben dieses Kommentars verfahren wird – so könnte man den Gedanken weiterführen –, dürfen auch in der Schriftauslegung bestimmte Glaubenswahrheiten in ihrer Entsprechung zueinander betrachtet werden. Die enge Bindung der Glaubensanalogie an das Prinzip der authentischen kirchlichen Lehrtradition – so wird bei Johann Bapt. Franzelin, einem weiteren Vertreter der Römischen Schule deutlich – kann so weit gehen, dass die Selbständigkeit des Begriffs fragwürdig wird. Franzelin schreibt:

Man sieht leicht ein, dass der vollständige Begriff der kirchlichen Verkündigung als Interpretationsnorm der Schriften, der hier nach seiner positiven und negativen Bedeutung erläutert wurde, kein anderer ist als derjenige, der gewöhnlich „Interpretationsregel gemäß der *analogia fidei*“ genannt wird.⁷⁹

⁷⁵ Vgl. A. Berlage, Christkatholische Dogmatik; Band 1: Einleitung, Münster 1839, 269–270.

⁷⁶ Vgl. Gertz, Glaubenswelt als Analogie [Anm. 23], 89–96.

⁷⁷ G. Perrone, Praelectiones theologicae, tom. 3, Regensburg ²¹1854, 211, n. 422. W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule, Freiburg i. Br. 1962, 153, übersetzt die Passage nicht ganz korrekt. Die Bedeutung von *analogia fidei* wird aus seinem Referat ebenfalls nicht vollständig klar.

⁷⁸ Vgl. C. Schrader, Theses theologicae quae in Vindobonensi Academia synopsis instar auditoribus tradidit, Freiburg i. Br. 1861, 72 (Thesis XLI).

⁷⁹ Franzelin, Tractatus de divina traditione [Anm. 60], 222: „Facile quisque videt, totam rationem praedicationis ecclesiasticae tamquam normae interpretandi Scripturas tam positiva quam negativa significatione heic declaratam nihil esse aliud quam eam, quae dici solet lex interpretandi secundum analogiam fidei.“ Von Franzelin abhängig ist J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie; Band 1, Mainz 1873, 801. Die Schrift nach der *analogia fidei* auszulegen bedeutet nach seinen Worten, dass uns „nichts so sicher, klar und tief in das Verständniß der heiligen Schrift einführen [kann] als der in der Kirche lebende wahre Glaube und sein durch die Kirche und ihre Theologie uns vermitteltes Verständniß“.

Damit wäre Letztere kaum mehr als ein Synonym für die Schriftauslegung im Sinne der dogmatischen Tradition; *analogia fidei* und *regula fidei* würden letztlich austauschbar.

(5) Trotz dieser im 19. Jahrhundert klar nachweisbaren Präsenz des *analogia fidei*-Begriffs in schrifthermeneutischen wie dogmatischen Abhandlungen, die sich auch noch im 20. Jahrhundert fortgesetzt hat⁸⁰, mag man, wie es Bernhard Gertz am Ende seines theologiegeschichtlichen Durchgangs tut, Zweifel anmelden, ob dieses Konzept in seiner lehrbuchmäßigen Entfaltung allein zukunftsträchtig gewesen wäre⁸¹. Als wichtige Stärkung seiner Relevanz innerhalb der katholischen Hermeneutik ist die Tatsache zu werten, dass dieser Begriff gegen Ende des 19. Jahrhunderts Berücksichtigung in kirchlichen Lehrdokumenten fand und dort in den folgenden Jahrzehnten immer wieder bei der Formulierung von Regeln für die rechte Schriftinterpretation herangezogen wurde.⁸² Der wichtigste lehramtliche Beleg aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum findet sich in der Bibel-Enzyklika Leos XIII. „Providentissimus Deus“ vom 18. November 1893, an deren Entstehung Theologen der genannten Römischen Schule wohl maßgeblich beteiligt waren. Auf die *analogia fidei* mit der „katholischen Doktrin“ als „höchster Norm“ verpflichtet der Papst den Exegeten bei der Auslegung solcher Schriftaussagen, die weder durch die biblischen Schriftsteller selbst hinreichend erläutert noch durch das ordentliche oder außerordentliche kirchliche Lehramt (exegetisch) definitiv beurteilt worden sind. Das Befolgen der *analogia fidei* bleibt damit auch hier ausdrücklich auf exegetische Zweifelsfälle bezogen; (nur) im Umgang mit ihnen hat die verbindliche dogmatische Glaubenslehre als Regulativ der Exegese zu dienen.⁸³ Die Auslegung gemäß der Glaubensanalogie ist in diesem Falle als positives, nicht bloß als negatives Kriterium zu verstehen. Auf jeden Fall möchte die Enzyklika jeden Anschein der Gegensätzlichkeit in verschiedenen Aussagen der Schrift selbst und zwischen Schrift und Glaubenslehre vermeiden, denn beide, so lautet das von Papst Leo explizit benannte Fundamentalprinzip für die katholische *analogia fidei*-Lehre, haben in identischer Weise als ihren Autor Gott, der sich nicht selbst widersprechen kann. Damit wird

⁸⁰ Vgl. aus der Zeit um das II. Vatikanum *M. Schmaus*, *Katholische Dogmatik*; Band 1, München 1960, 301–306; *E. Doronzo*, *Theologia dogmatica*; tom. 1, Washington 1966, 417–418.

⁸¹ *Gertz*, *Glaubenswelt als Analogie* [Anm. 23], 86, resümiert: „In dieser Gestalt ist er offenbar durchaus nicht in der Lage, die schweren Fragen, die in der modernen Exegese und Dogmatik aufgebrochen sind, auch nur annähernd zu beantworten. Er erhält den Charakter einer äußersten Grenze, die man zwar nicht verletzen darf, von der aber keiner genau weiß, wo sie liegt. Es könnte sich auch für die katholische Theologie die Frage stellen, ob es nicht besser wäre, auf den Begriff überhaupt zu verzichten.“

⁸² Vgl. dazu ebd. 95–104; *J. Margarido Correia*, *A analogia da fé na interpretação da Sagrada Escritura segundo São Tomás de Aquino*, Burgos 1979, 7–11.

⁸³ Vgl. *Leo* <*Papa, XIII.*>, „Providentissimus Deus“ (1893): „In ceteris, analogia fidei sequenda est, et doctrina catholica, qualis ex auctoritate Ecclesiae accepta, tamquam summa norma est adhibenda“ (DH 3283). Vgl. als unmittelbare dogmatische Umsetzung dieses Konzepts *Franzelin*, *Tractatus de divina traditione* [Anm. 60], 218.

eine zentrale Aussage der Offenbarungskonstitution des Ersten Vatikanums über das Verhältnis von Glaube und Vernunft⁸⁴ konkret auf das Verhältnis von Glauben und *historischer* Vernunft übertragen. Ohne entscheidende Modifizierung wird unser Begriff während des Pontifikats Pius' X. u. a. im Antimodernisteneid von 1910⁸⁵ wiederholt. Allerdings wird nun die Frage nach der Schriftauslegung gemäß der Glaubensanalogie immer deutlicher auf das Problem zugespielt, inwieweit die Anerkennung eines Dogmas verbunden sein muss mit der Affirmation bestimmter historischer Fakten innerhalb der biblischen Offenbarungsurkunden. Wie aus heutiger Sicht auf diese Epoche der starken lehramtlichen Normierung exegetischer Arbeit in der Regel ablehnend zurückgeblickt wird, so gilt darin das Konzept der *analogia fidei* manchem heutigen Beobachter als römisches Instrument zur Verteidigung eines ungeschichtlichen, modernefeindlichen Offenbarungs- und Dogmenverständnisses.⁸⁶ Als nach und nach die historische Schriftexegese durch das katholische Lehramt akzeptiert wurde, trat an diesem Punkt eine gewisse Veränderung ein. Sie wird bereits greifbar in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu“, die Papst Pius XII. am 30.09.1943 veröffentlichte. Die Erhebung des Literalsinnes, so lehrt der Papst, soll der katholische Exeget mit Hilfe seiner Kenntnis der biblischen Sprachen sowie unter Einsatz „kritischer Hilfsmittel“ („*subsidia artis criticae*“) vornehmen. Die „theologischen Kriterien“, unter denen die *analogia fidei* nach der Beachtung der lehramtlichen Erläuterungen sowie der Vätererklärungen genannt wird, erscheinen erstmals deutlich davon getrennt an nachgeordneter Stelle.⁸⁷ An diese Aussagen wird das Zweite Vatikanum anknüpfen, auch wenn Pius XII. zwischenzeitlich 1950 in der Enzyklika „*Humani generis*“ noch einmal schärfer die „kirchenkonforme“ Exegese gegen das Ideal einer scheinbar voraussetzungslos-rationalistischen Schriftauslegung eingefordert hat.

4. Resümierende Bemerkungen in systematischer Perspektive

Mit den zuletzt notierten Feststellungen sind wir am Vorabend des Zweiten Vatikanums angekommen, dessen Lehraussage wir bereits behandelt hatten.

(1) Was hat der Gang durch die Begriffsgeschichte für die Interpretation von DV 12 erbracht? Es ist zu konstatieren, dass eine ganz präzise Abgren-

⁸⁴ Vgl. Vat. I, „*Dei Filius*“ c. 4 (DH 3017).

⁸⁵ „*Reprobo pariter eam Scripturae sanctae diiudicandae atque interpretandae rationem, quae, Ecclesiae traditione, analogia fidei et Apostolicae Sedis normis posthabitis, rationalistarum commentis inhaeret, et criticem textus velut unicum supremamque regulam haud minus licenter quam temere amplectitur*“ (DH 3546).

⁸⁶ Vgl. etwa *Stock*, *Poetische Dogmatik, Gotteslehre*, 2. Band [Anm. 4], 169.

⁸⁷ *Pius* <Papa, XII.>, Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“: „*Sacrarum autem Litterarum exegetae, memores de verbo divinitus inspirato heic agi, cuius custodia et interpretatio ab ipso Deo Ecclesiae commissa est, non minus diligenter rationem habeant explanationum et declarationum magisterii Ecclesiae, itemque explicationis a sanctis Patribus datae, atque etiam, analogiae fidei, ut Leo XIII in Encycl. Litt. ‚Providentissimus Deus‘ sapientissime animadvertit*“ (DH 3826).

zung des *analogia fidei*-Prinzips gegenüber den beiden anderen im Konziltext erwähnten Kriterien der „theologischen“ Schriftauslegung auch auf dieser Basis kaum vorzunehmen ist. Vielmehr sind alle Verständnisnuancen, die wir in der heutigen Auslegung antreffen konnten, schon bei katholischen Autoren des 19. Jahrhunderts angelegt. Als leitend für das katholische Verständnis der „Glaubensanalogie“ ist in historischer Perspektive vor allem ein Aspekt anzusehen: Die authentische Bezeugung und Auslegung der Offenbarung Gottes durch die Kirche kann deswegen als *äußere* Autorität die Richtigkeit der Schriftauslegung garantieren, weil sie Ausdruck desselben göttlichen Geistwirkens ist, das zuvor den *inneren* Zusammenhang aller glaubensrelevanten Aussagen in den Offenbarungsquellen bedingt.⁸⁸ Damit steht der Begriff *analogia fidei* vor allem für die theologische Überzeugung, dass das Maß der Schriftauslegung nicht bloß ein letztlich dezisionistisch begründeter biblischer Kanon und auch nicht eine bloß positivistisch zu verstehende kirchliche Auslegungsgeschichte ist. Man könnte sagen: Im Begriff der *analogia fidei* wird greifbar, dass hinter der Überzeugung von der inneren Zusammengehörigkeit der Schrift und von der inneren Einheit, die Schrift, Tradition und Lehramt der Kirche verbindet, ein einziges pneumatologisches Grundprinzip steht. Allerdings ist das traditionelle katholische Verständnis von *analogia fidei* nicht bei dieser allgemeinen Bestimmung stehengeblieben, sondern war – unterschiedlich akzentuiert – zweifellos mit dem Anspruch verbunden, auch in exegetischen Einzelfällen ein positives Entscheidungskriterium bereitzustellen. Genau damit tut sich die heutige Exegese schwer.

(2) Die entscheidende Frage für die Auslegung unseres hermeneutischen Prinzips im Kontext von DV 12 lautet also, ob und wie es in einer Schriftauslegung Geltung behalten kann, deren „theologische“ Entfaltung einer methodisch eigenständigen historisch-kritischen Exegese nachgeordnet ist. Manche Auslegende haben im Votum des Konzils kaum mehr als ein schlecht vermitteltes Nebeneinander beider Perspektiven konstatiert⁸⁹ oder sahen darin gar „das Musterbeispiel eines (schlechten) Kompromisses“⁹⁰. Die Gefahr, mit Berufung auf seine Vorgaben in „dogmatisch kontami-

⁸⁸ Vgl. den treffenden Definitionsversuch für *analogia fidei* bei E. Mangenot/J. Rivière, Art. *Interprétation de l'Écriture*, in: DThC; Band 7, Paris 1923, 2290–2343, hier: 2333: „Elle désignerait alors la logique interne des dogmes chrétiens en tant que perceptible à notre intelligence, par opposition aux autres formes du magistère considérées comme norme extérieure. L'analogie de la foi serait au jugement de l'Église et au consentement des Pères comme l'argument de raison à l'argument d'autorité. Il est d'ailleurs évident que l'un conduit à l'autre et que les deux sont faits pour se soutenir.“

⁸⁹ So die Einschätzung in dem – insgesamt allzu vorsichtigen – Beitrag von H. Riedlinger, *Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hgg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 423–450, hier besonders 443–444. Ähnlich: *Hercsik*, *Quale relazione tra la Sacra Scrittura e la Tradizione?* [Anm. 40], 66.

⁹⁰ *Voderholzer*, *Offenbarung, Schrift und Kirche* [Anm. 41], 292.

niernte“ Schriftauslegung zurückzufallen, scheint groß zu sein – die zu Beginn unseres Beitrags angesprochene Kritik an den Jesusbüchern Joseph Ratzingers kreist um ebendieses Problem. Von exegetischer Seite hält man seine Auflösung am ehesten dadurch für möglich, dass man in einer für methodische Erweiterungen (z. B. in Richtung Rezeptionsgeschichte oder *canonical approach*) geöffneten historischen Exegese auch bereits die vom Konzil angemahnte theologische Dimension berücksichtigt sieht.⁹¹ Die normative Maßstäblichkeit des kirchlichen Lehramts und der dogmatischen Tradition kommt in diesem Verständnis allerdings kaum zur Geltung. Dagegen steht eine zweite, bereits im Kommentar Alois Grillmeiers angelegte Interpretationsrichtung, welche eine Zweistufigkeit von historischem und dogmatischem Textverstehen ausdrücklich anerkennt und dafür das Zusammenwirken verschiedener theologischer Disziplinen für notwendig erachtet.⁹² Dieser zweite Lösungsweg ist nicht nur der dem Wortlaut des Konziltextes angemessenere. Er eröffnet, wie im Folgenden begründet werden soll, auch die Möglichkeit, *analogia fidei* als sinnvolles Kriterium theologischer Schriftauslegung beizubehalten, ohne – offen oder verdeckt – einem vormodernen Exegeseverständnis zu verfallen.

(a) Als zu stark muss man in der Gegenwart ein *analogia fidei*-Verständnis bezeichnen, das dogmatische Aussagen unmittelbar dazu heranzieht, um konkrete exegetische Probleme auf der *historischen* Auslegungsebene zu lösen. Wenn historisch-kritische Methodik in ihrer wissenschaftlichen Selbstständigkeit anerkannt wird, können ihre Urteile nicht von der Voraussetzung einer fraglosen Konkordanz mit späteren Lehrformulierungen ausgehen. Eine Forderung an die Schriftauslegung, bestimmte Dogmen notwendig an einzelnen biblischen Stellen zu belegen, wie sie in früherer Zeit von der *analogia fidei*-Kriteriologie aus erhoben werden konnte, ist durch DV 12 nicht mehr gedeckt.⁹³ Stattdessen darf sich der Exeget als

⁹¹ In diese Richtung zielen die bereits zitierten Beiträge von Lohfink und Gnilka; vgl. auch Bieringer, *Biblical Revelation* [Anm. 22], 27–30. Bieringer selbst stellt sich – wenn auch mit Einschränkungen – in die Interpretationslinie Gnilkas (ebd. 31–32).

⁹² Vgl. Grillmeier, Kommentar zu DV [Anm. 22], 543. Ausdrücklich wird dort der theologische Teil der Auslegung nicht mehr als Aufgabe des (historisch-kritischen) „Fachexegeten“, sondern des „Bibeltheologen und Dogmatikers“ bezeichnet. Dazu: Bieringer, *Biblical Revelation* [Anm. 22], 26–27.

⁹³ Wohl mit Recht sind in diesem Punkt sogar einige Formulierungen Rahners (vgl. *ders.*, Exegese und Dogmatik, in: *H. Vorgrimler* [Hg.], *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, 25–52, hier: 29–31) auf deutliche Kritik der Exegeten gestoßen; Thomas Söding sieht Rahner an dieser Stelle noch unter dem Einfluss neuscholastischer Hermeneutik; vgl. *Tb. Söding*, *Aufbruch zu neuen Ufern. Bibel und Bibelwissenschaft in der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und darüber hinaus*, in: *Ders.* (Hg.), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese*, Freiburg i. Br. 2007, 11–34, hier: 17. Eher als die Aussagen Rahners wird die Bemerkung von *R. Schnackenburg*, *Zur dogmatischen Auswertung des Neuen Testaments*, in: *H. Vorgrimler* (Hg.), *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, 115–133, hier: 120, zustimmungsfähig sein: „Muß denn die Heilige Schrift alle Beweislast bis zu den diffizilsten Fragen übernehmen? Man könnte einen Vergleich aus einem anderen Gebiet wählen: Die Biologie hat längst erkannt, daß es falsch ist, die einzelnen Teile des entfalteten Organismus schon im Samenkorn oder Embryo entdecken zu wollen, und doch ist die Anlage, Kraft und Zielrichtung zum organischen Ganzen schon im Keim

„Anwalt der eigenen Stimme der Schrifttexte“⁹⁴ durch die Lehre des Konzils anerkannt wissen.

(b) Das traditionelle *analogia fidei*-Verständnis lebte von der Voraussetzung, dass die Einheit der Offenbarung in Schrift und Tradition bereits auf der Ebene der historischen Schriftauslegung voll zur Geltung kommen muss. Wo die Eigenständigkeit des exegetisch-historischen Urteils gegenüber seiner dogmatischen Weiterführung anerkannt wird, müssen darum offenbarungstheologische Konsequenzen in Kauf genommen werden. Wie heute fraglos zugegeben wird, dass innerhalb der biblischen Offenbarungsgeschichte sogar Aussagen, die im Blick auf die kanonische Endgestalt der Schrift als zentral anzusehen sind, erst langsam und schrittweise ins Glaubensbewusstsein eingetreten sind (wie der strikte Monotheismus oder der Auferstehungsglaube im AT, in viel kürzeren Zeiträumen die christologischen Aussagen des NT), so ist auch für die Entfaltung der biblischen Offenbarung im dogmatischen Verstehen der Kirche mit einer echten historischen Entwicklung zu rechnen. Diejenige selbstverständliche Einheit von „Ereignis“ und „Bedeutung“, von „Historie“ und „Dogma“, von der die klassische Theologie in ihrer Schriftlektüre ausgegangen war, ist im Lichte der modernen Exegese (und Dogmengeschichte) nicht aufrechtzuerhalten. Damit soll keineswegs einer „säkularisierten Hermeneutik“ der biblischen Texte oder einem generellen Zweifel an der „Möglichkeit, dass das Göttliche in die Geschichte eintritt und in ihr gegenwärtig ist“⁹⁵, das Wort geredet werden. Es ist aber nicht zu übersehen, dass schon in der Heiligen Schrift selbst die realen Ereignisse der Offenbarungsgeschichte hinter dem österlich geprägten Glaubenszeugnis der biblischen Schriftsteller oft nur noch hypothetisch (mit den kritischen Methoden der Exegese) zu rekonstruieren sind. Zwischen beiden ein *notwendiges, inneres* Band anzunehmen, ist selbst schon ein Glaubensurteil, in dem vorausgesetzt wird, dass der aus historischer Sicht stets akzidentell bleibende Schritt vom Ereignis zum deutenden Bekenntnis vom Geist Gottes geleitet wurde und darum als für alle Zeiten verbindlich anzusehen ist. Der kirchliche Glaube, der nach seinem Ereignisgrund fragt, kommt aus diesem Zirkel niemals heraus – und er muss es auch nicht, weil er begreift, dass sich die Selbstmitteilung Gottes nicht in der Sendung des Sohnes erschöpft, sondern notwendig die Sendung des Geistes einschließt, in der die Offenbarungswahrheit erst vollkommen erfasst, *als erkannte Wahrheit* sogar überhaupt erst konstituiert wird. Unter dieser

vorhanden. Das gilt analog auch für den ‚Schriftbeweis‘; es genügt vielfach, den Ansatzpunkt oder Keim festzustellen, aus dem sich dann die spätere Lehre entfaltet hat.“ Schnackenburg weist zugleich darauf hin, dass bis heute möglicherweise noch nicht alle Anlagen des biblischen Samens zur Entfaltung gekommen sind. Gerade darum erweist sich die Schrift zu allen Zeiten als „unerschöpfliche Schatzgrube“ (121).

⁹⁴ Theobald, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth [Anm. 3], 34.

⁹⁵ Vor diesen beiden Konsequenzen warnt Benedikt XVI. ausdrücklich im nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Verbum Domini“, n. 35 (AAS 102 [2010] 713–715).

Maßgabe steht gleichermaßen der weitere Weg, auf dem das biblische Urbekenntnis in seiner Pluralität zum einheitlichen christlichen Symbolum hin entfaltet wurde. Als notwendig kann auch er nur insofern angesehen werden, als man dem Endpunkt einer dogmengeschichtlichen Entwicklung (z. B. einer Konzilsentscheidung) im Glauben Zielhaftigkeit und Verbindlichkeit zuspricht. Der Historiker wird urteilen: Es hätte sich auch eine andere Deutung durchsetzen können. Es ist der historischen Betrachtungsweise fremd, in Prozessen der Aneignung einer bestimmten Tradition unter dem Einfluss neuer Prämissen und Wirkfaktoren die syllogistisch klare Entfaltung impliziter Vorgaben oder die eindeutige Erfüllung früherer Verheißungen zu erblicken. Interpretationsgeschichte präsentiert sich dem Historiker wie jede Geschichte als kontingentes Faktum. Erst wenn man die Entwicklung als durch ein nichtkontingentes Prinzip geleitet anerkennt, kann sie als normativ betrachtet werden. Dazu aber muss man den isolierten historischen Standpunkt aufgeben. An dieser Stelle wird die Notwendigkeit einer theologisch-dogmatischen Schriftauslegung über die historische hinaus evident. Die Bedeutung dieser Einsicht für unser Thema sei in Anknüpfung an eine genialische Variation der kantischen Urteilslehre bei Gottlieb Söhngen⁹⁶ folgendermaßen ausgedrückt: Die Überzeugung, dass die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift eine Einheit ist, die ihre Mitte im Christusereignis findet und die sich im Dogma der Kirche aller Jahrhunderte unserem Verstehen erschließt, ist ebenso wie schon das Grundbekenntnis zum „Herrn Jesus Christus“ im Neuen Testament nicht aus den verwendeten Begriffen allein evident. Sie ist keine „analytische“, sondern eine „synthetische“ Wahrheit. Zugleich aber kann sie genauso wenig wie das Bekenntnis als solches aus irgendwelchen rein historisch erhobenen Fakten bewiesen werden. Obwohl sie auf die Geschichte notwendig bezogen bleibt, ist sie als solche kein empirisch, aposteriorisch begründbares „synthetisches“ Urteil. Vielmehr begegnet die Maßgabe der *analogia fidei* dem Gläubenden heute ebenso wie das Christusbekenntnis als Ganzes stets als „synthetische Wahrheit apriori“: Die unserer subjektiven Reflexion immer schon vorausgehende und jeder historischen Rekonstruktion als solcher entzogene Synthesis des Glaubensurteils, in dem sich die Offenbarungsgeschichte in ihrem Sinn erst klar erschließt, müssen wir als Werk des Gottesgeistes im Raum der Kirche verstehen. Nur unter dieser Prämisse ist die Überzeugung berechtigt, dass uns im Überlieferungsstrom der Kirche und nur hier das

⁹⁶ Vgl. G. Söhngen, Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg i. Br./München 1962, 109: „Das christliche Ur- und Grundbekenntnis ‚Jesus ist der Christus‘ ist kein analytisches, sondern ein synthetisches Urteil: Aus dem historischen Jesus löst sich nicht von sich aus der geglaubte und verkündigte Christus heraus; andererseits ist und bleibt der Christus des Glaubens auf den Jesus der Geschichte fest bezogen, das Glaubenszeugnis auf das Geschichtszeugnis. Und das christliche Ur- und Grundbekenntnis gründet im äußeren Zeugnis der Geschichte und Kirche und im inneren Zeugnis des Heiligen Geistes, in der inneren Selbstbezeugung des Christus durch seinen Geist; es ist ein synthetisches Urteil a priori.“

Wasser der Quelle begegnet,⁹⁷ auch wenn es ununterscheidbar vereint ist mit dem, was aus den vielen Seitenarmen kirchlicher Tradition an gläubiger Deutung hinzugekommen ist. Auf dieser Ebene erst wird das „Zueinander von Offenbarung, Kirche und Schrift“ vollständig begreifbar. Das Urprinzip der *analogia fidei*-Exegese, nämlich die Überzeugung, dass es derselbe Gottesgeist ist, der die Entstehung der Heiligen Schriften und deren lebendige Auslegung im Raum des Gottesvolkes leitet und verbindet, hat also nach der Anerkennung der historisch-kritischen Exegese keineswegs an Bedeutung verloren, sondern tritt sogar viel deutlicher in den Vordergrund. Klarer als in der harmonistischen Exegese vergangener Jahrhunderte wird erkennbar, dass erst in der geistgeleiteten Geschichte der Kirche, in ihrer reflektierenden „Er-Innerung“ das von Gott im äußeren Faktum einer irdischen Menschengeschichte gesprochene Wort *als Wort* überhaupt für menschliches Verstehen zugänglich wird. Dieser Prozess theologischen Verstehens beginnt in der Schrift selbst, geht aber weit darüber hinaus. Nur wenn man anerkennt, dass sich Gottes Offenbarungswahrheit zuweilen erst in langen, manchmal durch Umwege und Konflikte geprägten Erkenntniswegen im Dogma der Kirche zur fortschreitenden Erscheinung gebracht hat, entgeht man der Konsequenz, dass aus einer Schriftauslegung „gemäß der Analogie des Glaubens“ bloß eine theologische Systematik „gemäß der Analogie historischer Schriftauslegung“ wird. Darum bleibt „die kirchliche Verkündigung oberste Norm der Interpretation der heiligen Schriften“⁹⁸, auch wenn das Konzil dem Lehramt nicht mehr explizit die Rolle als *regula proxima* der (historischen) Schriftauslegung zuweist⁹⁹.

(c) Unsere Einsicht, dass die Zweistufigkeit historischer und theologischer Schriftauslegung keineswegs, wie Norbert Lohfink¹⁰⁰ meinte, ein „weißer Fleck“ im Gesichtsfeld der Offenbarungskonstitution war, sondern sich vielmehr als wegweisender Lösungsansatz aus der Interpretation von DV 12 verstehen lässt, darf allerdings nicht als Plädoyer für eine „doppelte Wahrheit“ theologischer Rede und für ein beliebiges Nebeneinander exegetischer und dogmatischer Aussagen verstanden werden.

(aa) Mit der Anerkennung einer theologischen Dimension der Schriftauslegung, welche eine biblische Aussage auf ihre revelatorische Tiefendimension hin befragt, sie im Lichte veränderter theologischer Fragestellungen und Kontexte reflektiert oder in einer veränderten Denkform auszudrücken sucht, ist zwar implizit zugegeben, dass der objektive Sinn biblischer Texte nicht allein an der *mens auctoris* bemessen werden kann¹⁰¹ und mit der Mög-

⁹⁷ Vgl. *Mangenot/Rivière*, Art. *Interprétation de l'Écriture* [Anm. 88], 2335.

⁹⁸ Vgl. *Franzelin*, *Tractatus de divina traditione* [Anm. 60], 215: „*Praedicatio ecclesiastica est suprema norma interpretationis ss. Scripturarum*“.

⁹⁹ Vgl. *Theobald*, *Die Kirche unter dem Wort Gottes* [Anm. 40], 414.

¹⁰⁰ Vgl. *Lohfink*, *Der weiße Fleck* [Anm. 35], 27–29.

¹⁰¹ Vgl. *Grillmeier*, *Kommentar zu DV* [Anm. 22], 540; *Lohfink*, *Der weiße Fleck* [Anm. 35], 24.26–27; *Bieringer*, *Biblical Revelation* [Anm. 22], 14.

lichkeit eines nicht allein historisch zu erhebenden *sensus plenior* gerechnet werden muss¹⁰² (auch wenn das Konzil diesen Begriff bewusst nicht aufgegriffen hat¹⁰³). Die Komposition von DV 12 macht aber deutlich, dass die theologische Auslegung wenigstens in negativer Hinsicht an die vorherige Ermittlung des *sensus historicus* gebunden bleibt. Gegen die explizite Absicht und Aussage des biblischen Autors kann auch die spätere Tradition keinen biblischen Text legitim ausdeuten¹⁰⁴. Damit ist eine kritische Funktion historischer Exegese gegenüber der Systematik anerkannt, die mit Recht als Argument für die originär theologische Bedeutung und Dignität dieser Disziplin ins Feld geführt worden ist. Von der Exegese, sofern sie sich „theologisch“ nennt, ist zwar nicht der Erweis fragloser Harmonie zwischen dem historischen und dem dogmatischen Blick auf Christus zu erwarten, wohl aber die Versicherung: „Gestalt und Verkündigung Jesu, wie man sie historisch guten Gewissens zu rekonstruieren vermag, *widerlegen* die österlichen Bewertungen seiner Person *nicht* beziehungsweise *schließen sie nicht aus*; vielmehr geben sich mögliche, wenn auch nicht notwendige *Entsprechungsverhältnisse* zwischen historischem Wissen und Deutungen des Glaubens zu erkennen“¹⁰⁵ – hier wird ein theologisches Analogiedenken neuer Art notwendig.

(bb) Für die Exegese bleibt umgekehrt das ekklesial definierte Glaubensapriori in mehrfacher Hinsicht normativ. Als *formale* Norm legt es den Exegeten darauf fest, seine Textauslegung im Lichte der Geltungs- und Wahrheitsfrage zu vollziehen und sich nicht auf den Standpunkt des rein historischen, religions- oder kulturwissenschaftlichen Interpretieren zurückzuziehen, der Geltungsansprüche eines Textes und seines Autors beschreibt, ohne dabei die methodisch gewählte Fremdperspektive zu verlassen.¹⁰⁶ Als (*material*) *negative Norm* weist die Dogmatik den Exegeten darauf hin, dass bestimmte von ihm zu fällende historische Urteile nicht das letzte Wort zu einer durch biblische Texte aufgeworfenen theologischen Frage sein werden. Als (*material*) *positive Norm* fungiert das Dogma (und das seine Ver-

¹⁰² Vgl. zu diesem Konzept R. E. Brown, *The Sensus plenior of Sacred Scripture*, Baltimore/Maryland 1955. Kritisiert wird die Undeutlichkeit der Bezugnahme auf die Vorstellung im Konziltext bei E. Schlöcker, *Écriture, tradition et magistère selon la Constitution Dei Verbum*, in: B. D. Dupuy (ed.), *La Révélation divine*, tom. 2. *Constitution dogmatique „Dei Verbum“*, Paris 1968, 499–511, hier: 506.

¹⁰³ Vgl. etwa Gile, *Dei Verbum* [Anm. 24], 250.

¹⁰⁴ Mit Recht bemerkt Joachim Gnilka: „Der Begriff *sensus plenior* kann auf keinen Fall auf eine unkontrollierte Weise gewonnen werden, wie das in einem bestimmten Verständnis dieses Schriftsinnes der Fall ist, der sich in der patristischen und mittelalterlichen Schriftbetrachtung der Allegorie und Allegorese bedient“ (Gnilka, *Die biblische Exegese* [Anm. 31], 10).

¹⁰⁵ Theobald, *Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth* [Anm. 3], 32–33. Vgl. ähnlich H. Schürmann, *Thesen zur kirchlichen Schriftauslegung*, in: *Ders., Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese*, herausgegeben von K. Backhaus, Paderborn 1998, 44–46, hier 46.

¹⁰⁶ Vgl. U. H. J. Körtner, *Dogmatik als konsequente Exegese? Zur Relevanz der Exegese für die Systematische Theologie im Anschluss an Rudolf Bultmann*, in: C. Claußen/M. Öhler (Hgg.), *Exegese und Dogmatik*, Neukirchen-Vluyn 2010, 73–102, besonders 76–77.99–100.

bindlichkeit garantierende Kirchenbild) für den historischen Exegeten zumindest insofern, als es die umfassende Zielperspektive, „regulative Idee“¹⁰⁷, ja „ein inneres positives Forschungsprinzip der exegetischen Arbeit selbst“¹⁰⁸ darstellen und ihm die Fragen seines Forschens stets als „Lebensfragen“ jener Kirche begreiflich machen wird, zu der er sich selbst bekennt und für deren Glieder er (Mit-)Sorge trägt¹⁰⁹. Weil der im Verbund der Kirche Glaubende und der wissenschaftliche Schriftauslegung Betreibende *eine einzige Person* mit einer letztlich nicht auseinanderdividierbaren Zielperspektive darstellt, wird auch das Postulat „methodischer Objektivität“ stets im Kontext gesamtpersonaler Ziele und Interessen zur Entfaltung kommen (nicht anders als im Falle eines Systematikers, der etwa seine Bindung an eine bestimmte Philosophie mit dem Anspruch des Dogmas zu vereinbaren hat, das er bekennt). Jede wissenschaftliche Arbeit geschieht im Rahmen eines gewissen „Vorverständnisses“, für das die religiöse Sozialisation in einer Glaubensgemeinschaft und ihrer Lehrtradition entscheidend ist.¹¹⁰ Je deutlicher sich der glaubende Wissenschaftler seines Vorverständnisses bewusst ist, desto klarer vermag er von seinem Standpunkt aus zugleich die ihm aufgetragene Methode in ihrem ureigenen Wirkungsradius zur Geltung zu bringen. An dieser Stelle kann noch einmal der Bogen zu einem Grundanliegen Joseph Ratzingers in seiner Auseinandersetzung mit der heutigen akademischen Schriftauslegung geschlagen werden. Ratzinger hat den Bezug zu DV 12 und zum Begriff der Glaubens- bzw. Schriftanalogie gesucht, als er 1989 in seinem vielbeachteten Vortrag „Schriftauslegung im Widerstreit“ die historisch-kritische Exegese aufgerufen hat, von „innen heraus“, im ehrlichen Rückblick auf ihre eigene, oft von systematischen Vorentschei-

¹⁰⁷ Vgl. H. Schürmann, Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag, in: *Ders.*, Wort Gottes und Schriftauslegung [Anm. 105], 47–54, hier 53: „Der modernen Bibelwissenschaft fehlt in dem Methodenbündel etwas Wesentliches, wenn darin ‚theologische Methoden‘ nicht berücksichtigt werden. Sie muß, wenn sie eine theologische Disziplin sein will, deren Ergebnisse als Vorverständnis, als ‚regulative Idee‘, dankbar annehmen und wirksam werden lassen, weil diese nämlich Problembewußtsein schaffen und ein Licht sein können, in dem die eigenen Forschungsergebnisse deutlicher zu sehen sind. Sie darf freilich Aussagen, die nicht vom Text abgedeckt sind, nicht arbeitstechnisch, nicht ‚konstitutiv‘, einsetzen.“

¹⁰⁸ *Rahner*, Exegese und Dogmatik [Anm. 93], 28.

¹⁰⁹ Vgl. K. H. Schelkle, Heilige Schrift und Wort Gottes, in: H. Vorgrimler (Hg.), Exegese und Dogmatik, Mainz 1962, 9–24, hier: 21: „Aber doch bleibt, daß Schriftklärung in der Kirche durch die Tradition bestimmt wird und gebunden ist. Aber dann mag sie gebunden sein um der Brüder willen. [...] Die Schrift bedeutet das Leben der Kirche, und Schriftauslegung ist darum niemals eine nur wissenschaftliche Frage, sondern immer Lebensfrage für die Kirche und darum Gewissensfrage für Ausleger und Hörer. Auslegung und Hören dürfen nicht Schrift und Kirche zerstören, sondern müssen die Gemeinde erbauen.“ Vgl. dazu auch die Bemerkungen von K. Barth im Vorwort zu Bd. III/2 seiner Kirchlichen Dogmatik (K. Barth, Die Lehre von der Schöpfung, Zürich 1980).

¹¹⁰ Vgl. Bieringer, Biblical Revelation [Anm. 22], 15: „Preunderstanding‘ means that in the course of their upbringing and education the interpreters have received an understanding of the essence of Scripture as a whole and that their view of Scripture is always already shaped by the tradition and the doctrine of the Community into which they were initiated.“

dungen geprägte Geschichte den Schritt zu einer „Kritik der Kritik“ zu unternehmen. „Was wir brauchen“, so das Plädoyer des damaligen Kardinals, „ist [...] eine Selbstkritik der historischen Exegese, die sich zu einer Kritik der historischen Vernunft in Fortführung und Abwandlung der kantischen Vernunftkritiken ausweiten lässt“¹¹¹. Wenn sich die Exegese ihrer niemals zu vermeidenden Standpunktgebundenheit bewusst wird, mag es ihr leichter fallen, sich zu demjenigen Standpunkt „in der Kirche“ und ihrer Tradition zu bekennen, der aus theologischen Gründen als der im Umgang mit den biblischen Texten angemessene erscheint. Die *analogia fidei* weist auch nach Ratzinger den christlichen Schriftausleger auf den umfassenderen Motivationskontext und Zielhorizont seiner Arbeit hin, den er bei aller methodischen Autonomie des historischen Arbeitens nicht zu vergessen oder zu verleugnen braucht.

(3) Ein heutiges Verständnis der *analogia fidei* in ihrer hermeneutischen Maßstäblichkeit wird also darum wissen, dass es „kein einseitiges Gefälle von der Exegese zur Dogmatik“ gibt, „sondern zwischen beiden [...] ein hermeneutischer Zirkel“ besteht.¹¹² Dogma und Geschichte verhalten sich in diesen Fällen zuweilen, um ein humoriges Bild des bekannten Neutestamentlers James D. G. Dunn aufzugreifen, wie zwei ungemütliche Bettgenossen, von denen einer den anderen aus dem Bett herauszudrängen versucht¹¹³ – um anschließend festzustellen, dass er dort allein erst recht keine Ruhe findet. Der mit dem Konzept der *analogia fidei* verbundene Anspruch, dass Exegese und Dogmatik nur miteinander und niemals in strikter Trennung die Fülle der Offenbarung Gottes bezeugen können, ist darum unter den Bedingungen der Moderne keineswegs verzichtbar geworden – mag auch an die Stelle einfacher Konvergenzideale heute das Modell einer durch manche Konflikte hindurch zu bewahrenden und immer neu zu erringenden Vereinbarkeit unterschiedlicher Betrachtungsperspektiven im prinzipiellen Spannungsfeld von historischem Ereignis und deutendem Verstehen getreten sein.

¹¹¹ *Benedictus* <Papa, XVI.>/Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit [Anm. 40], 22.

¹¹² Körtner, Dogmatik als konsequente Exegese? [Anm. 106], 94.

¹¹³ Vgl. J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, 99.



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

87. Jahrgang · Heft 2 · 2012

ABHANDLUNGEN

Hermann-Josef Sieben S.J.

Augustinus zum Thema „Ruhe“ unter Berücksichtigung
der Termini *quies* und *requies*

161

Andrej Krause

Die beste mögliche Welt. Überlegungen im Anschluss
an Thomas von Aquin

193

Thomas Marschler

Analogia fidei. Anmerkungen zu einem Grundprinzip
theologischer Schrifthermeneutik

208

Mathias Wirth

Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid‘ tötet? Zur Ethik des Mitleids
im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas

237

BEITRAG

Ansgar Wucherpfennig S.J.

Was ist Gnosis?

251

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. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de

PD DR. ANDREJ KRAUSE Universität Halle-Wittenberg
Seminar für Philosophie
06114 Halle (Saale)
andrej.krause@phil.uni-halle.de

PROF. DDR. THOMAS MARSCHLER Universität Augsburg
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl Dogmatik
Universitätsstraße 10
86135 Augsburg
thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de

DIPL.-THEOL. MATHIAS WIRTH, WISSENSCHAFTLICHER MITARBEITER
Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinistraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
wucherpfennig@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.

Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid‘ tötet?

Zur Ethik des Mitleids im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas

VON MATHIAS WIRTH

Das Was-Sein und Gut-Sein des Mitleids¹ erscheint dem Alltagsbewusstsein ebenso evident wie banal. Insbesondere die den ethischen *common sense* verstörende Kritik am Gut-Sein des Mitleids lässt am Was-Sein des Mitleids zweifeln – dabei tragen die neurowissenschaftlichen Forschungen über Spiegelneuronen keinen wesentlichen Beitrag zur Frage nach Sein und Sollen des Mitleids bei, da zerebrale Aktivität immer nur notwendige, nie aber hinreichende Bedingung für Freiheit, Kognition, Ich-Haftigkeit und mithin auch für Mitleid sein kann.²

Bevor zum eigentlichen Thema übergegangen werden soll, zunächst einleitend ein kursorischer Blick auf die *dispersa fragmenta* einer das *humanum* des Mitleids bezweifelnden Kritik, die wesentlich um die Dignität der Autonomie des Objekts von Mitleid besorgt ist. Der vermeintlichen Evidenz des Gutseins des Mitleids wird in sehr unterschiedlichen Kontexten widersprochen: Der jüdische Gelehrte Mendele Moicher Sforim macht etwa darauf aufmerksam, dass Mitleid für den Leidenden Leben aus der Gnade

¹ Zur terminologischen Abklärung vgl. *M. Scheeler*, Wesen und Form der Sympathie, Frankfurt am Main ²1948, 3–38; *E. Stein*, Zum Problem der Einfühlung, München 1980, 4–19. Und: *I. U. Dalferth/A. Hunziker*, Aspekte des Problems Mitleid, in: *Dies.* (Hgg.), Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts, Tübingen 2007, IX–XXIII, XVI–XVIII; sowie *H. Schmitt*, Empathie – Begriff und Wirklichkeit, in: *rhs* 54 (2011) 147–154. Die Unterscheidung zwischen Mitleid, Mitgefühl, Empathie etc. braucht nicht extra ausgeführt werden, denn sie ist schon viele Male innerhalb der Debatte über das Mitleid in allen Humanwissenschaften expliziert worden. Folgende Verweise dokumentieren, dass Mitleid dabei zu einem Hauptthema nicht nur der Philosophie avanciert ist: *F. Breithaupt*, Kulturen der Empathie, Frankfurt am Main 2009; *A. P. Ciaramicoli*, Der Empathie-Faktor, München 2001; *S. Hart/V. K. Hodson*, Empathie im Klassenzimmer, Paderborn ²2006; *M. L. Hoffmann*, Empathy and moral development, Cambridge 2000; *S. Käppeli*, Vom Glaubenswerk zur Pflegewissenschaft. Geschichte des Mitleidens in der christlichen, jüdischen und freiberuflichen Krankenpflege, Bern/Göttingen 2004; *G. Klosinski*, Empathie und Beziehung, Tübingen 2004; *A. Plüss*, Empathie und moralische Erziehung, Berlin 2010; *J. Rifkin*, Die empathische Zivilisation, Frankfurt am Main/New York 2010; *T. J. Schmid*, Empathie in der Personalführung, Berlin 2010; *H. Schmitt*, Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive, Freiburg i. Br. 2002; *F. B. M. de Waal*, Das Prinzip Empathie, München 2011; *R. Wöhrle-Chon*, Empathie und Moral, Frankfurt am Main 2000.

² Eine aktuelle Übersicht über den Forschungsstand bietet *M. Iacoboni*, Woher wissen wir, was andere denken und fühlen. Die neue Wissenschaft der Spiegelneuronen, München 2009. Für den Zusammenhang zwischen der Spiegelneuronen-Theorie und dem Mitleid mittlerweile klassisch ist das Werk von *G. Rizzolatti*, Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls, Frankfurt am Main 2008. Eine kurze neurowissenschaftliche Zusammenfassung bieten *L. Carr [u. a.]*, Neural mechanism of empathy in humans. A relay from neural systems for imitation to limbic areas, in: *PNAS* 100 (2003), 5497–5502.

eines Anderen bedeutet.³ Die Haltung des Mitleids wird außerdem als Haltung der Abgrenzung und als Ausdruck selbstischer Verfallenheit diskreditiert, ebenso wie als Annihilierung der Selbstständigkeit des Opfers, das nicht die gleichen Gefühle über die eigene Gebrochenheit haben muss wie ein Vitaler und Leistungsfähiger in seinem Bedauern. Die ätzendste Kritik an der Haltung des Mitleids kommt von dem Arzt und Psychiater Klaus Dörner: Er beobachtet im 19. und 20. Jahrhundert eine Abkehr von einem Mitleid, das dem Marginalisierten bis dahin mit Hochachtung begegnete, hin zu einem Mitleid der Verächtlichkeit. Der am Boden Liegende wird der, der es nicht geschafft hat und der (im biologischen und sozialen Sinn) nicht mehr zu gebrauchen ist. Sein Lebensrecht wird massiv in Frage gestellt.⁴

Jedenfalls durchzieht die Geistesgeschichte⁵ von Platon und Aristoteles über die christlich-jüdische Theologie mit Augustinus, Franz von Assisi und Emmanuel Lévinas bis zu Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche die Frage, ob Mitleid ein abwegiger Affekt der Unvernunft ist, ein bloß passiver Trieb der Selbsterhaltung, Zeichen der Unanfechtbarkeit und Souveränität, oder Fundamentalkategorie aller Ethik, Ausdruck der Anerkennung des Anderen als des Anderen (Liebe) und im Sinne einer (christlichen) *charité* nicht so sehr ein kontingentes Gefühl, sondern Ausdruck des Rechts des Anderen. Für Letzteres plädiert Lévinas, dessen Philosophie nun auf ihren Ertrag für die mitleidsethische Frage hin sondiert wird, ob man aus Mitleid töten kann – zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem Was-Sein des Mitleids, ohne dessen Klärung die ethische Anwendungsfrage nicht beantwortet werden kann.

1. Mitleid als Mitsein und das Problem der Mitleidstötung

Die Frage nach dem Wesen des Mitleids wird besonders dort akut, wo mit Lévinas das je eigene Ich so autoritär und unerbittlich von der Not und der jeden verstörenden Nacktheit des Antlitzes des Fremden getroffen wird, dass es kein Zurück mehr in die Behaglichkeit eines „Wenn jeder für sich sorgt, ist für jeden gesorgt“ gibt. Auch wenn im Sinne des französischen Philosophen und Phänomenologen Lévinas die Not, die im Antlitz des Anderen offenbar wird, so allgemein gemeint ist wie das Menschsein selbst, und obwohl Mitleid *expressis verbis* nicht zu seinen Hauptbegriffen zählt, besteht doch kein Zweifel, dass der Mensch *face-à-face* mit dem Schmerz der Krankheit, der brennenden Scham, dem hospitalisierten Schluchzen,

³ Vgl. M. M. Sforim, Die Mähre, in: *Ders.*, Die Fahrten Binjamins des Dritten, die Mähre und die Schloimale, Olten/Freiburg (Schweiz) 1962, 165–167.

⁴ Vgl. K. Dörner, Tödliches Mitleid. Zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens, Gütersloh³1993, bes. 24–26. Dazu auch J. Koffler, Mit-Leid. Geschichte und Problematik eines ethischen Grundwortes, Würzburg 2000, 18–20.

⁵ Einen guten Überblick über die prominenten Konzeptionen zum Mitleid im Westen bietet Koffler.

Schauern, der wehrlosen Entblößung, Sterblichkeit, Scheu und Nacktheit, in der Ruhelosigkeit, Ausgeliefertheit und Verlassenheit des akut gewordenen ‚*Seins zum Tode*‘ eines Todkranken zum Mitleidenden wird.⁶ Mitleid bedeutet, um es gleich vorweg zu sagen, auch im Äußersten ein Bleiben, trotz der krassen Epiphanie des Ekels und des Entsetzens.⁷ Nirgends ist die Offenbarung der materialen Andersheit des Anderen so unausweichlich unübersehbar wie gegenüber einer tödlichen Krankheit mit ihren Schmerzen. Im erbrochenen Kot, im wuchernden Tumorbefall, in der ekelerregenden Nekrose von Organen und Geweben des Todgeweihten wird Krankheit zum Namen garstiger Fremdheit.⁸ Nach Lévinas drängt die Autorität der nackten Not des Antlitzes des Anderen trotz der radikalen Fremdheit und unüberwindlichen Andersheit zum Bleiben. Dieses Bleiben aber findet seinen Ausdruck in der *com-passio*, in der *sym-pathia*, im Mit-leiden. Mitleid meint gerade das Ausharren am Moloch der fremden Geschichte. Dieses Bleiben ist aber keinesfalls bloße Passivität. Mitleid agiert sich aus, wenn es Mitleid ist. Das Bleiben im Mitleid ist Tat als Reaktion auf die Forderung des Antlitzes des Anderen.

Am Bett des Dahinvegetierens und Dahinsiechens, in der Asepsis einer *vita minima* an Tropf- und Beatmungsmaschine, stellt sich für das Ausagieren des Mitleids die Kernfrage nach dem Was-Sein des Mitleids, ob man nämlich aus Mitleid töten kann. Nicht zuletzt das umstandslose ‚Einschläfern‘ domestizierter Tiere knüpft an den gefühlten Konnex von Mitleid und Tötung an.⁹ Weil man im Mitleid das fremde Leid so hat zu seinem Leid werden lassen, wird man gewahr, dass es absolut nicht sein soll. Die Auslotung des Verhältnisses von Mitleid und Tötung klärt in lebensnaher Bezogenheit auf das tausendfache Todseinwollen paralysierter Kranker als denkerische und praktische Herausforderung an das Mitleid das Wesen des Mitleids. Wer die Brisanz der Frage nicht sieht, kennt das Entsetzen und das Grauen nicht, das die Option einer aktiven Sterbehilfe über Kranke und

⁶ Allerdings besteht ein großer Unterschied zwischen Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas' und ihren jeweilige Philosophien des Todes. Begreift Heidegger den Tod als das höchste Ereignis der Freiheit, so meint es bei Lévinas den Zustand infantilen Nichtverantwortenkönnens, vgl. W. N. Krewani, Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie Emmanuel Lévinas, Freiburg i. Br. 2006, 181–182.

⁷ In der Exhortatio des Paulus, mit den Weinenden zu weinen (Röm 12,15), ist genau dieses Bleiben im Raum des Elends gemeint: „Warum wir das tun sollen, mag weniger klar sein, aber es bedarf keiner Begründung, dass die Weinenden unser Mitgefühl gebieterisch fordern und nicht bloß verdienen.“: J. H. Thomas, Tod. VI. Ethisch, in: TRE 33 (2002), 619–624, 621.

⁸ Vgl. E. Lévinas, Die Spur des Anderen. Untersuchung zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, München 1983, 222.

⁹ Kein Tier, das mit den Menschen zusammenlebt, muss leiden und warten, bis der Tod selbst sich erbarmt – und man würde von Mitleid sprechen, wenn Menschen unter Schmerzen erkrankte Tiere töten. Und man würde von „Erlösung“ für das Tier sprechen, wenn auch der Abschied von einer lieb gewonnenen Kreatur schwerfällt, die als Haustier seit der Romantik und im Ambiente von Biologismus und Säkularismus die Position des unsicher gewordenen Menschen stärkte und half, misanthropische Gesinnungen auszuagieren, wenn immer das Tier zum Ideal erhoben wird, vgl. K. Hagen, Der Mensch, das Tier, in: PhR 58 (2011), 139–157, 155.

Angehörige bringt – gerade dort, wo man voll Hoffnung die Kühlung des Todes ersehnt, wo das Leben zur Qual und der Körper zu Hölle geworden ist.

Zu einfach und begriffsvergessen ist dabei die Rede vom ‚Töten aus Mitleid‘, das nicht zuerst und zuletzt von Julius Hackethal vorgeschlagen wurde, der als Arzt das Leid und den Schmerz dort nicht mehr ertragen konnte, wo die Medizin am Ende war und in eins ihr Wesen offenbarte, das ‚Trostlosigkeit ist.¹⁰ Ohne Zweifel meinte Hackethal und nach ihm die vielen Schwestern, Pfleger, Ärzte und Angehörigen, es sei Mitleid, wenn sie mit Krankheit und Schmerz eben auch das Leben löschten.¹¹ Ob aber der Bedeutungshof des Begriffs Mitleid ‚Tötungen aus Mitleid‘ einschließt, soll hier bezweifelt werden. Davon nämlich kann sich keine noch so alltägliche ‚Flucht vor dem Denken‘ ablenken: Ein Begriff, der so fassungslos geworden ist, dass man mit ihm ebenso Mit-Sein im Mit-Leid aussagt wie Terminierung des Mit-Seins durch Tötung, hat seine Differenzierungsfähigkeit verloren und bedeutet nichts mehr.

2. Mitleid und das „Antlitz des Anderen“

Das Grauen der Schoah bewegte den französischen Philosophen Emmanuel Lévinas nicht nur zu einer eigenen Ethik¹², deren tiefer Grund die Verwundbarkeit durch den Anderen ist¹³, sondern auch dazu, nie wieder deutschen Boden betreten zu wollen.¹⁴ Seine Philosophie ist inspiriert einerseits durch die talmudische und rabbinische Weisheit des Judentums¹⁵, andererseits durch die Auseinandersetzung mit der Philosophie Edmund Husserls, Martin Heideggers, Léon Brunschvicgs und Gabriel Marcel.¹⁶ So schreibt Lévi-

¹⁰ Vgl. J. Hackethal, *Humanes Sterben. Mitleidstötung als Patientenrecht und Arztpflicht. Wissenschaftliche Untersuchung, Erfahrung und Gedanken eines chirurgischen Patientenarztes*, München 1988, bes. 11–15.27–34.101–105. Vgl. dazu auch Koffler, 22–24.

¹¹ Dass dabei ein fulminanter, nicht nur ethischer Unterschied zwischen den verschiedenen direkten und indirekten Formen der aktiven und passiven Sterbehilfe besteht, ist hier nur aus Gründen der Fokussierung nicht weiter ausgeführt.

¹² „Lévinas verfolgt in seinem Denken nicht den Verfolger, nicht den Täter, nicht die Tat. Sein Denken steht dem Opfer bei, nicht auf gewohnte, sondern auf ungewohnte Art.“ (S. Rütter, Herausforderung angesichts des Anderen. Von Feuerbach über Buber zu Lévinas, München 2000, 108.) Zur Ethik Lévinas' insgesamt vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

¹³ Vgl. B. Staudigl, *Emmanuel Lévinas*, Göttingen 2009, 49.

¹⁴ Vgl. J. Sirovátka, *Menschenrechte als die Rechte des Anderen. Zur Frage der Menschenrechte in der Philosophie von Emmanuel Levinas*, in: C. Böttigheimer/N. Fischer/M. Gerwing (Hgg.), *Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen*, Münster 2009, 131–142, 132.

¹⁵ Genau besehen ist Lévinas der jüdischen Tradition der *mitnagdim* verpflichtet, eine Mittelform zwischen *Haskala* und Chassidismus, vgl. Krewani, 30–33.

¹⁶ Vgl. T. Wiemer, *Schwierige Freiheit, beunruhigtes Denken. Emmanuel Levinas' Humanismus des anderen Menschen*, in: H.-B. Gerl-Falkovitz/R. Kaufmann/H. R. Sepp (Hgg.), *Europa und seine Anderen. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner*, Dresden 2010, 231–242, 231.235. Dabei kann Lévinas' Philosophie innerhalb des Projekts postmoderner Verabschiedung des abendländischen „Einheitsdenkens“ als einer der prominentesten Vertreter der Profilierung der Andersheit des Anderen gelten. Dazu: E. Hanzig-Bätzing, *Entgrenzung als Bedingung gelin-*

nas eine ethisch intendierte Konzeption der Alterität des Anderen¹⁷, wobei Ethik nicht als Theorie, sondern als ‚Ereignis‘ und ‚Optik‘ verstanden werden muss.¹⁸ Insgesamt erweist sich seine philosophische Ethik als Phänomenologie des Antlitzes des Anderen¹⁹, und kann mit Micha Brumlik als „mitleidsethisch motivierter Kantianismus aus der Quelle der Dialogphilosophie“ rubriziert werden.²⁰ Weil Mitleid und das Antlitz des Anderen thematisch so eng verwoben sind wie Ursache und Wirkung, kann keine Philosophie des Mitleids an Lévinas vorbeischaun, zumal dann nicht, wenn seine Phänomenologie als *Humanisme de l'autre homme* verstanden wird.²¹ Zwar wird Lévinas nicht als Erster genannt, wenn es um eine Philosophie und Ethik des Mitleids geht, deswegen ist sein Beitrag zu dieser Frage aber nicht weniger originell.

3. Grundbegriffe einer Philosophie des Antlitzes des Anderen

Die Exposition des Ich vor dem Angesicht des Anderen impliziert bei Lévinas folgende zentralen Annahmen, die hier kurz mit dem Ziel erinnert werden, die fundamentalethische Forderung zum Mit-Sein im Mitleid zu erinnern. Diese lässt sich auch problemlos auf den Bereich einer *ethica specialis* übertragen, etwa auf die Medizinethik.²² In seiner Philosophie des Antlitzes des Anderen geht Lévinas von einem Jenseits (*au-delà*) aus, das als Sphäre

genden Lebens in der Postmoderne, in: PhJ 107 (2002), 284–300, 284. Lévinas selbst zur Usurpation der Andersheit durch den „Vorrang des Einen“ vor dem Vielen von Parmenides über Spinoza bis zu Hegel: *E. Lévinas*, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg i. Br. 1987, 145.

¹⁷ Da die Andersheit des Anderen jahrhundertlang *terra incognita* der westlichen Philosophie war, gehört Lévinas neben Anderen zu den großen Denkern humaner Alterität, vgl. die philosophiegeschichtliche Skizze bei *N. Ruchlak*, Das Gespräch mit dem Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik, Würzburg 2004, 207.

¹⁸ Vgl. *J. Derrida*, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 61994, 169. Vgl. dazu auch *W. H. Krause*, Das Ethische, Verantwortung und die Kategorie der Beziehung bei Levinas, Würzburg 2009, 43.

¹⁹ Vgl. *Krause*, 13.

²⁰ *M. Brumlik*, Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Levinas' Umkehrung der Ontologie, in: *Levinas. Parabel*, Gießen 1990, 141. Zum Verhältnis zwischen Lévinas und Kant merkt Walter Hubertus Krause an: „Levinas' Nähe zu Kant wird deutlich in der Weise, dass die Autonomie der Vernunft Kants und die Heteronomie in der Bestimmung des Subjekts bei Levinas in eine ähnliche Richtung gehen. Bei Kant erscheint das Sittengesetz mit seiner Aufforderung ‚du sollst!‘ in moralisch relevanten Situationen, und bei Levinas ist es die konkrete moralische Erfahrung [...]“ (*Krause*, 70). Freilich gibt es auch Differenzen zwischen Kant und Lévinas, vgl. etwa *U. Bernhardt*, Vom Anderen zum Selben. Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Lévinas, Bonn 1996, 84.

²¹ Vgl. *W. Lesch*, Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas, in: *FzPhTh* 38 (1991), 443–469.

²² Aspekte einer ärztlichen Ethik im Anschluss an die Phänomenologie Lévinas' hat Walter Hubertus Kaufmann zusammengetragen, vgl. *ders.*, 59–68. Dazu auch: *E. Conradi*, *Take care*. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit, Frankfurt am Main 2001, 31–44. Genauso *F. Keller [u. a.]*, Bedeutung der Verantwortungsethik von Bonhoeffer und Lévinas für die moderne Medizin, in: *ZME* 55 (2009), 183–193.

der Weisheit, der Liebe und der Verantwortung aus dem Raum des egomanen Diessaits in das Jenseits proexistenter Liebe ruft.²³ Dieses Jenseits führt als Bewegung der Weisheit und der Liebe zu einer Verantwortung, die sich der ‚Vorladung‘ vor den Anderen nicht entzieht.²⁴ Die Tatsache des Anspruchs des Anderen führt zugleich zum Gedanken der Umkehr (*subversion*).²⁵ Lévinas nämlich kehrt die übliche Subjekt-Objekt-Chronologie nicht nur für den erkenntnistheoretischen Bereich in ihr Gegenteil: Denken und Sprache erfassen und be-greifen den Anderen nicht zuerst, vielmehr sind Denken und Sprache wesentlich ‚Antwort‘. Der Andere ist somit nicht meine Ent-deckung, sondern Offenbarung. Nach Lévinas liegt somit allem Denken und Sprechen ein Anruf voraus, der einerseits die ikonoklastische Asymmetrie zwischen Ich und Nicht-Ich, andererseits die radikale Verantwortung gegenüber dem Nicht-Ich substanziiert²⁶, der in der Forderung nach meiner Anwesenheit mein Nächster wird.²⁷ Ist mein Denken und Sprechen zuvorderst Offenbarung des Anderen, dann ruft dies meine Existenz zur Begegnung mit diesem Anderen, da sich mein Sein im Ruf des Anderen wesentlich als Bezogenheit auf den Anderen ausweist. Entziehe ich mich diesem, entziehe ich mich mir selbst. Diese Umkehr des Denkens vor der unverfügbaren Andersheit des Anderen bedingt eine ‚Sol-lensevidenz‘, insofern Lévinas das Ich auf das Nicht-Ich verpflichtet. Die ankommende Bewegung zum Anderen hin führt überdies zur Erfahrung des absoluten Draußen (*expérience de l'absolument extérieur*). Die Unverfügbarkeit des Anderen, die Nacktheit²⁸, Formlosigkeit und Weltlosigkeit seines Antlitzes, das bei Lévinas nicht die Anatomie des Gesichts bezeichnet, führt zur Erfahrung von Absolutheit.²⁹ Absolutheit insofern, als dass das schweigende Antlitz in seiner Nacktheit, Weltlosigkeit und Formlosigkeit nicht be-griffen und zum bloßen Objekt der Exploration gemacht wer-

²³ Vgl. O. Hidalgo/C. Karabadjakov, Der Andere als Freund oder Feind? Emmanuel Levinas, Carl Schmitt und die verweigerte Vermittlung zwischen Ethik und Politik, in: PhJ 116 (2009), 115–137, 127.

²⁴ „[...] So bedeutet die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein Gebot, das die Verfügungsgewalt des Bewusstseins einschränkt“ (*E. Lévinas*, Die Spur, 223). Vgl. auch B. Casper, Illéité. Zu einem Schlüssel„begriff“ im Werk von Emmanuel Levinas, in: PhJ 91 (1984), 273–282, 273–274. Ausführlicher vgl. *ders.*, Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens, Paderborn 2009.

²⁵ Vgl. zum Begriff der Kehre bei Lévinas J.-M. Narbonne, De l'„au-delà de l'être“ à l'„autrement qu'être“: le tournant lévinassien, in: *Cité. Philosophie Politique Histoire* 25 (2006), 69–76.

²⁶ Vgl. Casper, Illéité, 275.

²⁷ „Gerade in dieser Ermahnung an meine Verantwortung durch das Antlitz, das mich vorlädt, nach mir fragt, meine Anwesenheit fordert, gerade in dieser Infragestellung ist der Andere mein Nächster.“ (*E. Lévinas*, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 183.

²⁸ Die Nacktheit des Antlitzes wie die Nacktheit des erotischen Körpers macht die Verletzlichkeit des Menschen unübersehbar und ruft so zur Verantwortung. Vgl. H.-M. Schönherr-Mann, Die Wende des Denkens im 20. Jahrhundert. Ethische und religionsphilosophische Perspektiven im Werk Emmanuel Lévinas, in: *ETHICA* 9 (2001), 57–82, 67.

²⁹ Vgl. E. Lévinas, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 258.

den kann. Die so verstandene Absolutheit des Anderen als des Fremden mit ihrem auch religiösen Sinn ist bei Lévinas zugleich Wurzel aller Ethik, denn die Nacktheit des absoluten Anderen fordert mich und meine Zukunft. Ist der Mensch dem absoluten Draußen begegnet, gibt es kein Zurück mehr.³⁰ Er steht ab dann vor dem sinngebenden Geheimnis des absoluten Draußen, des Anderen als des Fremden, der ebenso wenig wie Gott einfach das Objekt des Denkens und Begehrens werden kann – ein Sakrileg für jüdisches Denken.³¹ Dass der Andere als der Andere nicht zum Objekt meines ermächtigenden Zugriffs werden kann, dass er sich notwendig entzieht und im Grad seines Entzugs absolut wird, erweist ihn in der Terminologie Lévinas' als Spur des absoluten Anderen (*la trace de l'absolument Autre*).³² Das mich radikal an-gehende Antlitz leuchtet auf in der Spur des Anderen.³³ Als Spur entzieht sich der Andere aber dem ‚präsentierenden Denken‘ und der ‚intentionalen Ordnung‘, denn das Zeichen der Spur ist gerade ihre Verbergung. Eine Spur ist kein bewusstes Zeichen. Der Andere als Spur des absoluten Draußen sagt nichts, will nichts, schweigt.³⁴ Und gerade in dieser Stille ist der Andere als Spur absolut.³⁵ Absolut, weil ich mich zum Schweigen nicht affirmativ oder negativ verhalten kann wie zu einer konkreten Forderung, die ich erfüllen, verharmlösen oder zurückweisen kann. Die Spur des Anderen im Sinne Lévinas' ist aber so absolut, dass sie den anderen im Trauma³⁶ unendlich verletzen kann.³⁷ Die buchstäbliche Fassungslosigkeit des Antlitzes wirkt die Absolutheit seiner Forderung, weil es nicht begrenzt, geformt und dadurch auch nicht einfach greifbar ist. Gerade weil das Antlitz als Spur des Absoluten immer schon an mir und meinem Gewissen vorübergegangen ist, bedeutet es eine unendliche Verpflichtung gegenüber der nackten Andersheit des Anderen. Trotz des ‚Du sollst‘ bleibt der Andere in der Phänomenologie Lévinas' Änigma.³⁸ Sein Antlitz ist kein *pars pro toto*, kein Bild, keine Metapher.³⁹ Es ist nicht habbar, verbleibt fremd

³⁰ Diese Begegnung hat zugleich religiöse Qualität, vgl. G. Neuhaus, Ein verrückter Anfall oder eine Begegnung mit der Spur des Göttlichen? Ein Versuch der Annäherung an das Denken von Emmanuel Lévinas, in: rhs 5 (2000), 292–298; wenn auch negativ-theologische, vgl. M. Nientied, Reden ohne Wissen. Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Lévinas. Mit einem Exkurs zu Niklas Luhmann, Regensburg 2010, besonders 165–229.

³¹ Vgl. Casper, Illéité, 276.

³² Lévinas führt seine Konzeption der Spur und der Illeität zusammenfassend hier aus: *Ders.*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br./München 1983, 226–235.

³³ Vgl. E. Lévinas, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 58.

³⁴ „Die Spur ist die Anwesenheit dessen, was, eigentlich gesprochen, nie da war, dessen, was immer schon vorüber gegangen ist“ (*Lévinas*, Humanismus, 57).

³⁵ Vgl. Casper, Illéité, 276–277.

³⁶ Vgl. J. Bloechl, Ethics as First Philosophy and Religion, in: *Ders.*, The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas, New York 2000, 130–164, 133.

³⁷ Vgl. A. Halder, Ontologie – Ethik – Dialog. Zum Problem der Mitmenschlichkeit im Ausgang von Emmanuel Lévinas, in: PhJ 91 (1984), 107–118, hier 117.

³⁸ Vgl. E. Lévinas, „Énigme et phénomène“, in: *Esprit* 33/6 (1965), 1128–1142.

³⁹ Vgl. H. H. Hemrix, Augenblicke ethischer Wahrheit. Zur Bedeutung der Metapher im Den-

und anders.⁴⁰ Lévinas nennt Antlitz, was das Ich unbedingt angeht, meint damit die ‚Verlassenheit‘, ‚Wehrlosigkeit‘ und ‚Sterblichkeit‘ des Anderen, die das Ich so trifft, als sei der Andere völlig allein auf der Welt und allein mit seinem „Kummer der Endlichkeit“.⁴¹ Für die Ethik folgt daraus bei Lévinas: „Die Eigentlichkeit des Ich wäre [...] die Aufmerksamkeit für den Anderen, ohne dafür eingesetzt worden zu sein, und damit Treue zu Werten, ungeachtet der eigenen Sterblichkeit. Die Möglichkeit des Opfers als Sinn des Abenteuers Menschsein!“⁴²

4. Fordert die Not des Anderen seinen Tod? Lévinas' Antwort auf die Frage nach einer Tötung aus Mitleid

Im Erstarren vor der Nacktheit und Sterblichkeit des Menschen⁴³ erlebt der Gesunde *face-à-face* das Begehren des Anderen nach Tod und Erlösung⁴⁴ und erfährt so gleißend die radikale Andersheit des Anderen.⁴⁵ Dieses Begehren wird durch keine Medizin, durch keine Therapie, nicht einmal durch Liebe gestillt, sondern nur vertieft.⁴⁶ Im *face-à-face* mit einem kranken, paralysierten, todgeweihten Antlitz wird nicht nur die maligne Krise der Krankheit als Ausgeliefertsein epiphan, vielmehr und eigentlich enthält diese Szene des Elends einen unüberhörbaren Befehl, den der Phänomenologe Lévinas so beschreibt: „Das Antlitz ist Not. Die Nacktheit des Antlitzes ist Not, und in der Direktheit, die auf mich zielt, ist es schon inständiges Flehen“.⁴⁷ Was aber erlebt das Antlitz des Anderen, auch und gerade in Krankheit und Schmerz? Etwa den Tod? In der Ethik des Lévinas bedeutet das Flehen des nackten Antlitzes die „ohnmächtige Bitte“, die zugleich ein

ken von Emmanuel Levinas, in: *J. Wohlmuth* (Hg.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 2019, 25–42.

⁴⁰ Vgl. *Casper*, *Illéité*, 280.

⁴¹ Vgl. *Lévinas*, *Zwischen uns*, 270.

⁴² An diese unendliche Opferbereitschaft, die Lévinas einfordert, knüpft dann die Kritik an seiner Ethik an, wenn etwa gefragt wird, ob es sich bei seinem Verantwortungsbegriff nicht letztlich um eine „Obsession“ handle. Hierzu stellvertretend *G. Römpf*, *Verantwortung als Obsession? Kritische Anmerkungen zu Levinas' Philosophie des Subjekts*, in: *ThPh* 74 (1999), 527–544, 544.

⁴³ Vgl. *Lévinas*, *Zwischen uns*, 251.

⁴⁴ Dabei ist besonders Carl R. Rogers der Funktion von Empathie nachgegangen, so vom eigenen Selbst absehen zu können, dass man die Welt des Anderen betreten könne, hier freilich mit therapeutischem Interesse: „[...] Empathie bedeutet, zeitweilig das Leben dieser Person zu leben; sich vorsichtig darin zu bewegen, ohne vorschnelle Urteile zu fällen [...]. Mit einem Menschen in dieser Weise umzugehen, heißt, eigene Absichten und Wertvorstellungen beiseite zu lassen, um die Welt des anderen ohne Vorurteile betreten zu können. In gewisser Weise bedeutet es, das eigene Selbst beiseite zu legen.“ (C. R. Rogers, *Empathie – eine unterschätzte Seinsweise*, in: *Ders.*, *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*, Stuttgart 1980, 75–93, 79.)

⁴⁵ Vgl. *D. Fonti*, *Levinas und Rosenzweig. Das Denken, der Andere und die Zeit*, Würzburg 2009, 118.

⁴⁶ Vgl. *Lévinas*, *Die Spur*, 220.

⁴⁷ Ebd. 222. Bemerkenswert ist dabei, dass Lévinas hier das Antlitz des Menschen an sich meint, und keinesfalls, wie man meinen könnte, bloß das Antlitz des Todkranken. Unberührt davon bleibt aber, dass gerade im Todkranken die Phänomenologie Lévinas' an Evidenz zulegt.

Befehl des Anderen ist: „Du wirst mich nicht töten!“⁴⁸ Wenn das erbärmliche Flehen um Leben der unartikulierte, aber effiziente Befehl des schweigenden Blicks des Anderen ist, dann missversteht man diesen nach Lévinas entsetzlich, wenn man das Betteln um Leben als Bitte um Tötung auffasst.⁴⁹

Lévinas' immer wieder neu ansetzende Phänomenologie und Ethik des Antlitzes des Anderen beschreibt eine Sphäre des Mit-Seins (*con-essere*), wobei Mitleid nicht bloß eines vieler möglicher Derivate ist, sondern die Transposition des lévinasschen allgemeinen Mit-Seins unter den Bedingungen maligner Erkrankung. Das Mit-Sein innerhalb dieser Sphäre des sinnstiftenden zur Verantwortung Gerufenseins durch die Sterblichkeit des Anderen ist so radikal gemeint, dass das Ich gegenüber der Not des Anderen immer schon aufgefordert ist, sich selbst und dem saturierten Anderen das Brot vom Mund zu reißen, um es dem Darbenden zu geben.⁵⁰ Was aber bedeutet die Gabe des Brotes in Lévinas' Ethik anderes als die unbedingte Verantwortung für das Leben des Anderen? Einer philosophischen Ethik, der es nicht eigentlich um das Ästhetische und Schöne geht⁵¹, die vielmehr den Anderen so zur Epiphanie von ersehntem Sinn und ersehnter Absolutheit werden lässt⁵², derart, dass man bereit wird, sein Leben als Gabe für den Anderen preiszugeben, eine Ethik, die sich selbst und dem Anderen das Stück Brot vom Mund bricht, um den Anderen in seinem Hunger zu retten, kann in ihrem unbedingten Kampf um das Leben des Anderen keine Eskamotierung desselben wollen, auch und gerade nicht im Mitleid.

Die Exposition vor dem Antlitz des Anderen führt zudem zu einem ‚unersättlichen Mitleid‘, wie Lévinas im Hinblick auf Fjodor Dostoevskijs ‚Schuld und Sühne‘ schreibt. Hier ist es die Figur der Sonja Marmeladova, die für Raskolnikov nach Dostoevskij unersättliches Mitleid empfindet.⁵³ Mitleid kann sich demnach nicht einfach beruhigen, schon gar nicht mit der Absicht, den leidenden Anderen und mit ihm das Mitleid zu erledigen. Ist Mitleid seinem Was-Sein nach so unersättlich wie das der Marmeladova,

⁴⁸ Vgl. Lévinas, *Humanismus*, 42. Dazu *Fonti*, 135. Die Vorladung vor das Antlitz des Anderen und den Befehl, nicht zu töten, versteht Jakob Sirovátka als Appell an die Güte des Anderen, der zugleich eine unbedingte Forderung darstellt, der man sich zwar entziehen kann, ohne sie dadurch aber zu erledigen, vgl. *Sirovátka*, 136. Susanne Rütter macht drei Dimensionen des Tötungsverbots bei Lévinas aus: 1) Menschen nicht zu vertreiben, sie nicht zu ermorden, 2) den Anderen nicht ins Eigene holen zu wollen, so dass er aufhörte, er selbst zu sein, 3) das Erkennen des Absoluten im Antlitz des Nächsten. Vgl. *Rütter*, 159–160.

⁴⁹ Hier zeigt sich bereits im Todesverständnis Lévinas' der gravierende Unterschied zu Martin Heideggers Postulat der „Möglichkeit des Todes“, vgl. dazu näher *A. Hügli*, *Tod*, in: *HWP* 10 (1998), 1227–1242, 1238.

⁵⁰ Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 304. Zur Metapher des Bissens Brot für den Anderen vgl. *F. Bruckmann*, *Gut und Gabe*. Ethisch Sprechen als Geburt des Subjekts bei Emmanuel Levinas („Autrement qu'être“), in: *ThGl* 96 (2006), 437–456.

⁵¹ Vgl. *Sirovátka*, 141.

⁵² „Durch die ‚Epiphanie‘ des Antlitzes des Anderen werde ich gewahr, dass der Andere an mich eine ethische Forderung stellt. Die moralische Erfahrung besagt, dass die Forderungen, die der Andere in der Beziehung an mich stellt, vorrangig und absolut sind“ (*Krause*, 34).

⁵³ Vgl. Lévinas, *Humanismus*, 38.

dann kennt es keine Grenze, in der das Mitleid sich und den Anderen nicht mehr erträgt. Denn das bedeutet das vermeintliche Töten aus ‚Mitleid‘: die Andersheit des Anderen, die Fremdheit seines Schmerzes und seiner Krankheit nicht mehr zu ertragen. Es bedeutet eine Absage an die ultimative ethische Option im Angesicht von Krankheit und Tod: „Hier gibt es noch mich“.⁵⁴

Kann man nach Lévinas aus Mitleid töten? Der bisherige Befund lässt dies als sehr unwahrscheinlich erscheinen, insbesondere, wenn Bernhard Casper den Kulminationspunkt der lévinasschen Ethik in dem Satz ausmacht, nach dem man den Anderen nicht in seiner Sterblichkeit allein lassen soll.⁵⁵ Ein Mit-Sein gerade dann, wenn das Sein-zum-Tode des Menschen gleißend hervorsteht, bedeutet gerade nicht, die Sterblichkeit selbst zu vollstrecken. Ebenso bedeutet Lévinas' Ethik, dem Tod des Anderen gegenüber keinesfalls eine Haltung der Gleichgültigkeit einzunehmen. Die *non-indifférence* (Nicht-Gleichgültigkeit) gegenüber dem Tod des Fremden bedeutet aber Anwaltschaft für sein Leben, die nicht in Buhlschaft mit dem Tod kippen darf, wenn die *non-indifférence* gegenüber dem Tod des Anderen in Geltung bleiben soll.⁵⁶ Im Angesicht von Sterblichkeit und Tod des Anderen wird Lévinas nicht müde, die Opferbereitschaft und die Todeswilligkeit des Mitleidenden zu betonen. Lévinas betont explizit Opferbereitschaft, Heiligkeit, Nächstenliebe und Barmherzigkeit als Haltungen am Lager des Sterbenden.⁵⁷ In die Bewegung des Mit-Seins, die gerade eine Ethik im Angesicht von Sterblichkeit und Tod herausfordert, kann keine Lesart des Mitleids eingetragen werden, die zum Gefährten des Todes wird, weil damit das Da-Sein des Ich für das Nicht-Ich, die Fürsorge und Verantwortung gegenüber dem Anderen⁵⁸, terminiert würden.⁵⁹ Wer den Anderen, auch aus vermeintlichen Gründen der Menschlichkeit, tötet, der stößt ihn bei Licht besehen in seine Einsamkeit und kündigt sein Mit-Sein im Mit-Leiden auf.⁶⁰ Für den aus ‚Mitleid‘ Tötenden bedeutet das Auslöschen des paralysierten und leidenden Antlitzes das Auslöschen von Sinn. Lévinas hat immer wieder betont, dass das Antlitz des Anderen der ursprünglichste Ort der Erfah-

⁵⁴ Lévinas, Zwischen uns, 187.

⁵⁵ Vgl. Casper, Illéité, 277.

⁵⁶ Vgl. Lévinas, Zwischen uns, 187.

⁵⁷ „Die Priorität des Anderen vor dem Ich, durch die das menschliche Da-sein erwählt und einzig ist, ist genau seine Antwort auf die Nacktheit des Antlitzes und seine Sterblichkeit. Hier geht die Sorge um den eigenen Tod vorbei [...]. Kein Leben nach dem Tode, sondern das Übermaß des Opfers, die Heiligkeit in der Nächstenliebe (*caritas*) und Barmherzigkeit (*miséricorde*)“ (Lévinas: Zwischen uns, 251).

⁵⁸ Zur Undelegierbarkeit meiner Verantwortung gegenüber dem Anderen vgl. R. Bernet, The Encounter with the Stranger: Two Interpretations of the Vulnerability of the Skin, in: J. Bloechl, The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas, New York 2000, 43–61, 54.

⁵⁹ Vgl. Lévinas: Zwischen uns, 249.

⁶⁰ Vgl. ebd. 183.

nung von Sinn ist.⁶¹ Niemals kann es also mit Lévinas sinnvoll sein, einen Menschen zu töten, auch wenn er krank, leidend und siechend ist. Töten bedeutet bei Lévinas ‚Zurückstoßen‘, ‚Ausschließen‘ und ‚Ausstoßen‘ und unterliegt immer der sich bemächtigenden Logik der Usurpation.⁶² Dieses das Andere tilgende Töten erträgt die Störung durch die Spur des Anderen nicht mehr, gerade wenn sich diese, wie im Horror der Krankheit, mit Gravidität bezeugt.⁶³

5. Wie viel Tötung steckt also im Mitleid? Fazit und Plädoyer

Abgesehen von der regelmäßigen, aber nicht immer grundsätzlichen Diskreditierung der als unvernünftig empfundenen Affekte in der antiken Tugendlehre und Ethik mit ihrem Programm einer *ataraxia* (Unerschütterlichkeit der Seele) und *apathia* (Unempfindlichkeit gegen alles Leiden) und damit auch die Absage an das Gut-Sein von Mitleid⁶⁴, abgesehen von einer immer wieder aufflammenden Fundamentalkritik am Gut-Sein des Mitleids in Verunglimpfungen des Mitleids im 20. Jahrhundert, zeigt sich insgesamt in Philosophie, Theologie und im *sensus communis*, dass Mitleid als Figur der Solidarität und des Daseins hochgeschätzt wird. So, wie trotz aller semantischen Unschärfen der Begriff ‚Seele‘ zu den Urworten zählt⁶⁵, so zählt Mitleid zu den Urtaten des Menschen und wird innerhalb der gegenwärtigen philosophischen Debatte über die Gefühle des Menschen als ebensolches Gefühl besprochen.⁶⁶

Anders als die anderen großen Plädoyerer für das Gut-Sein des Mitleids als Figur der Hoffnung für die Not und das Leiden des Anderen, etwa bei Jean-Jacques Rousseau, Arthur Schopenhauer, Dietrich Bonhoeffer oder Johann Baptist Metz gelangt man mit Lévinas, der religiöses mit philosophischem

⁶¹ Vgl. ebd. 181.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Vgl. Lévinas: Humanismus, 58–59.

⁶⁴ Zur Affektelehre innerhalb der Stoa und ihrer Ethik vgl. *M. Forschner*, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Darmstadt 1995, 114–141. Zum stoischen Programm der „Ausrottung der Affekte“ siehe *M. Hossenfelder*, Antike Glückslehren. Kynismus und Kyrenaismus. Stoa, Epikureismus und Skeptis, Stuttgart 1996, 77–95, bes. 80. Vgl. weiter zur Ethik des Aristoteles, des Epikur und der Stoa insgesamt *E. Mühlberg*, Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre. Ethik bei den griechischen Philosophen und den frühen Christen, Göttingen 2006, 11–38.

⁶⁵ Vgl. *J. Assmann* (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie, Gütersloh 1993; *H.-P. Hasenfratz*, Seele, in: TRE 30 (1999), 733–773; *G. Jüttemann* (Hg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Stuttgart 1991; *K. Kremer* (Hg.), Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person, Leiden 1984; *F. Ricken*, Seele, in: HWP 9 (1995), 1–52.

⁶⁶ Einen Überblick dazu bieten *H. Fink-Eitel/G. Lohmann* (Hgg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main 21994; *C. Meier-Seethaler*, Gefühl und Urteilskraft, München 1998; *M. Schloßberger*, Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander, Berlin 2005. Und bezogen auf die Mitleidsdebatte *ders.*, Das Mitgefühl als Gefühl, in: *C. Bernes* (Hg.), Vernunft und Gefühl. Schellers Phänomenologie des emotionalen Lebens, Würzburg 2003, 39–50.

Pathos verbindet und dessen phänomenologische und jüdische Aufmerksamkeit besonders Thomas Wiemer lobt⁶⁷, in die Tiefen der menschlichen Urbewegung des Mitleids – denn erst von hier, ihrem eigentlichen Wesen, das sich nicht in der oberflächlichen Besprechung zeigt, kann die Frage geklärt werden, wie viel Tod im Mitleid haust. Die Philosophumena Lévinas', die hier gegen ‚Mitleidstötungen‘ ins Feld geführt wurden, brauchen nicht wiederholt zu werden. Insgesamt kulminierten sie in dem Befehl des Antlitzes des Anderen zur Verantwortung, „Du sollst mich nicht töten!“⁶⁸ Es besteht insgesamt kein Zweifel, dass Lévinas innerhalb seiner Philosophie – insbesondere nach dem Grauen, das im 20. Jahrhundert über Europa gekommen ist, für das die ‚Öfen von Auschwitz‘ zum Symbol geworden sind – eine Ethik für das Leben, für die Andersheit und gegen den Tod, auch und gerade das der Kranken und Marginalisierten betreibt.

Folgende Aspekte sollen nun zum Abschluss und im Anschluss an Lévinas weiter begründen, warum ein Töten aus Mitleid nicht nur, aber auch eine verheerende terminologische Inkonsistenz offenbart, da nur eine zu kurz geredete Interpretation des Mitleids im Mitleid einen Grund für Tötungen sieht.

a) Seit den Anfängen der europäischen Kultur, etwa in den Epen Homers, in den attischen Tragödien von Aischylos, Sophokles und Euripides, wird das Leid des Menschen, und damit auch das Mitleid als Teil des menschlichen Lebens verstanden. Leid und Mitleid gehören in den Raum des Lebens, nicht zum Tod. Auch wenn der operable Mensch Leiden und Schmerz hasst, sie gehören zum Leben, sind aber nicht das Leben.⁶⁹

b) Das Wesen des Mitleids ist, daher der Name Mit-Leid, das Mit-Sein⁷⁰ des Mit-Leidens,⁷¹ zumal nach Martin Heidegger gilt: „Dasein ist wesenhaft Mitsein.“⁷² Schon auf dieser ersten semantischen Ebene zeigt sich, das Mit-Sein und Mit-Leiden nicht Tot-Sein artikulieren können. Allein das Präfix ‚Mit‘ im Mit-Leiden bleibt völlig unbeachtet, wenn man aus Mitleid tötet, denn in der Tötung wie im Tod gibt es kein ‚Mit‘. Im Tod ist der Mensch vereinzelt.⁷³ Im Leid nicht, wenn Mitleid sich als Mitleid und nicht als Tod ausweist.⁷⁴

c) Im Mitleid leidet man deshalb gemeinsam am Leid, nicht am Leben. Der Leidende will sein Leid überwinden, nicht sein Leben. Töten man aus

⁶⁷ Vgl. *Wiemer*, 238.

⁶⁸ Vgl. C. *Böttigheimer*, Der Verantwortungsbegriff Lévinas' und der Stellvertretertod Jesu, in: *ThGl* 96 (2006), 420–436, 424.

⁶⁹ Vgl. I. U. *Dalfert*/A. *Hunziker*, XI.

⁷⁰ Auch Martin Heidegger, bei dem Lévinas studiert hat, versteht das Dasein wesenhaft als Mitsein und ist daher außerstande, ein Ich jenseits der Anderen zu denken, vgl. *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, 120.

⁷¹ „Levinas is haunted and traumatised by the suffering of the other. These experiences awake him to sensitivity and compassion“: G. J. *Morrison*, Emmanuel Levinas and Christian Theology, in: *IThQ* 68 (2003), 3–24, 9, und nicht zur Tötung des Bemitleideten.

⁷² *Heidegger*, 120.

⁷³ Vgl. *Krewani*, 129.

⁷⁴ Vgl. *Rütter*, 141–142.

Mitleid, dann schüttet man das Kind mit dem Bade aus. Töten aus Mitleid ist ein ‚Zuviel‘, denn der Leidende leidet nicht am Leben, sondern am Leiden.

d) Mitleid und mit ihm der Mitleidende verlieren ihre angstlindernde (kontraphobische) Funktion für den Leidenden. Das schlichte „Ich bin doch noch da“ verliert seine humane Kraft, wenn Zweifel daran besteht, dass der Daseinde in seinem Mitleid zugleich zum Mörder werden könnte.

e) Wo auf die menschliche *morphe* des Daseins, auf den Leib, eingeprengelt und eingestochen wird, wo er letal verletzt und erstickt wird, dort wird aus einer Szene des Guten (Mitleid) eine Szene der Hässlichkeit (Tötung). Mitleid als Tugend aber kennt keine Art der Hässlichkeit. Jeder denkbaren Form der aktiven Tötung ist aber Hässlichkeit eigen.

f) Mitleid, so konnte bisher mit Lévinas gezeigt werden, ist als aktive Teilnahme am fremden Leid prosozial⁷⁵, weil es die Andersheit des Anderen nicht einfach dem Tod preisgibt. Töten ist im Anschlag auf das Antlitz des Anderen und damit auf den Sinn immer antisozialer Natur, weil die Andersheit im Töten ausgerottet wird, die zugleich aber als Andersheit eben den Raum bestimmt, in dem das Ich als soziales Ich ist und so Sinn erfährt. Sozialität bedeutet stets Ausgeliefertsein an die Banalität und Andersheit des Anderen. Tötungen sind der letale Protest gegen die Andersheit des Anderen und mithin antisozialer Natur, weil der Andere immer anders ist.

g) Als Figur des Mit-Seins mit dem Leidenden beinhaltet das Mitleid das Versprechen, den Anderen in seiner Not nicht allein zu lassen. Dieses Bleiben meint kein passives Absitzen und keine „kontemplative Ästhetik“⁷⁶, sondern ichinvolviertes *auxilium*. Die pathozentrische *relecture* des Mitleids und die Bereitschaft, als Mittel gegen den Schmerz auch Tötung zu wählen – da es nicht gegen jeden Lebens- und Leibschmerz ein passgenaues Analgetikum gibt –, bedeutet das Hereintragen einer Kontradiktion in die Figur des Mitleids. Denn aus benevolentem Bleiben und Dasein kann nicht das Gegenteil, Tötung, folgen.

Sicher gehört zur Begegnung mit dem Inferno von Krankheit und Schmerz eine Ergriffenheit, die dem Anderen nicht aus Hass, sondern aus Verzweiflung den Tod wünscht⁷⁷, denn „[d]as Faktum des Anderen [...] trifft mich mitten ins Herz“⁷⁸, wie Jean-Paul Sartre statuiert, was gesteigert

⁷⁵ Vgl. P. Delhom, *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000, 98.

⁷⁶ Vgl. L. Hübn, *Das Mitleid. Zur Grundlegung der Moralphilosophie bei J. J. Rousseau und Arthur Schopenhauer*, in: N. Gülcher/I. v. d. Lübe (Hgg.), *Ethik und Ästhetik des Mitleids*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, 113–134, 124.

⁷⁷ Die Andersheit des Kranken und Sterbenden bewirkt erst eine Offenheit, sich so auf die Alterität einzulassen, dass man ab dann ganz auf den „Ruf des Anderen“ gerichtet ist, den man als Ruf zum Töten missverstehen kann, vgl. E. Weber, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien 1990, 172.

⁷⁸ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1993, 494. Dazu: D. J. Michelini, *Der Andere in der Dialektik der Freiheit. Eine Untersuchung zur Philosophie Jean-Paul Sartres*, Frankfurt am Main/Bern 1981.

für das Faktum des infaust Kranken gilt. Wie auch immer eine solche Ergriffenheit, ein solcher Wunsch und ein daraus folgender Akt der Sterbehilfe ethisch zu beurteilen ist – Mitleid nennt man eine derartige Ergriffenheit, die sich wesentlich nach dem Tod des Anderen sehnt, nicht. Ebenso wenig kann man aus Liebe töten, wenn man das Philosophem Gabriel Marcel ernst nimmt, nach dem einen Menschen lieben bedeutet, gerade seinen Tod nicht zu wollen. Die Antinomie zwischen Liebe und Tod⁷⁹ verschärft im „Du aber wirst nicht sterben“ des Marcel die wesentliche Fremdheit eines ‚Willens zum Töten‘ in Mitleids- und Liebesdiskursen.⁸⁰

Keine ernsthafte Philosophie oder Theologie des Mitleids trägt in diese Figur des *convivere* und *conessere* die Option der Tötung ein, die jedes Mit-Sein vernichten würde, um das es aber im Mitleid geht. Das Lexem Mitleid verliert seine Differenzierungsfähigkeit, wenn in diese Figur der Solidarität und Stellvertretung⁸¹ Figuren des Todes eingetragen werden. Wenn man sich aus Solidarität und Liebe zum Töten aufgefordert sieht, dann nenne man es wie man will – als Mitleid kann man es jedenfalls nicht bezeichnen, auch wenn die Alltagssprache das suggeriert; einfach, weil Mitleid eben ‚Mitleid‘ und nicht ‚Töten wegen Leid‘ heißt.

Definitionen sind immer Abgrenzungen. Hier wurde gefragt, ob der Begriff des Mitleids die Option einer Mitleidstötung impliziert. Insofern dies verneint wird und so der Begriff des Mitleids von Gefühlen abgegrenzt wird, etwa dem der Verzweiflung, die angesichts der Autorität von Leid und Schmerz zu allem bereit sind⁸², leistet diese Auseinandersetzung mit der Philosophie von Lévinas, einem der größten Ethiker des 20. Jahrhunderts⁸³, einen weiteren Beitrag zur Definition des Mitleids: Mit dem Term Mitleid kann nicht das zur Sprache gebracht werden, was die intendieren, die aus ‚Mitleid‘ töten. Es gibt keine Tötung aus Mitleid.

⁷⁹ Vgl. T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 31991, 192.

⁸⁰ „Einen Menschen lieben [...] heißt: du aber wirst nicht sterben [...]. Dem Tod eines Menschen zustimmen, heißt, in gewisser Weise ihn dem Tod auszuliefern“ (G. Marcel: Das ontologische Geheimnis. Drei Essays, Stuttgart 1961, 79). Hier ist die Parallele zu Lévinas nicht zu verkennen, der, wie gezeigt, im Tod des Anderen das Ende des Sinns ausmacht.

⁸¹ Vgl. U. Espeel, Erwachsene Nähe. Stellvertretung nach Emmanuel Lévinas. Stellvertretung und Sühne, Ethik und Erzählung, Würzburg 2011, besonders 15–25.

⁸² John Heywood Thomas’ paulinisch proportionierte Ethik des Mitweinsens expliziert den Zusammenhang von Tod und Mitleid als Ausharren. Indem Thomas von der Unbedingtheit des Mitweinsens ausgeht, zeigt sich nicht bloß eine denkerische Nähe zu Lévinas. Vielmehr lässt sich sein dargestellter Nexus von Mitleid, Tod und Fürsorge als Stützung der hier vorgelegten These verstehen; vgl. J. H. Thomas, 621.

⁸³ Vgl. Staudigl, 7.



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

87. Jahrgang · Heft 2 · 2012

ABHANDLUNGEN

Hermann-Josef Sieben S.J.

Augustinus zum Thema „Ruhe“ unter Berücksichtigung
der Termini *quies* und *requies*

161

Andrej Krause

Die beste mögliche Welt. Überlegungen im Anschluss
an Thomas von Aquin

193

Thomas Marschler

Analogia fidei. Anmerkungen zu einem Grundprinzip
theologischer Schrifthermeneutik

208

Mathias Wirth

Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid‘ tötet? Zur Ethik des Mitleids
im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas

237

BEITRAG

Ansgar Wucherpfennig S.J.

Was ist Gnosis?

251

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. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de

PD DR. ANDREJ KRAUSE Universität Halle-Wittenberg
Seminar für Philosophie
06114 Halle (Saale)
andrej.krause@phil.uni-halle.de

PROF. DDR. THOMAS MARSCHLER Universität Augsburg
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl Dogmatik
Universitätsstraße 10
86135 Augsburg
thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de

DIPL.-THEOL. MATHIAS WIRTH,
WISSENSCHAFTLICHER MITARBEITER Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinistraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
wucherpennig@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.

Was ist Gnosis?

VON ANSGAR WUCHERPFENNIG S.J.

Gnosis wird nach der griechischen Bedeutung des Wortes gemeinhin als geistesgeschichtliche Strömung bezeichnet, die die Erkenntnis höher einschätzt als den Glauben. Gnosis setzt Erkenntnis mit Erlösung gleich: „Durch Erkenntnis wird der innere, pneumatische Mensch erlöst, in der Erkenntnis des Ganzen findet er sein Genügen.“ So fasst Irenäus die Grundüberzeugung der valentinianischen Gnosis zusammen.¹ Gnosis meint also die Erkenntnis des Gesamtzusammenhangs menschlicher Existenz. Clemens Alexandrinus exerziert aus den Schriften des valentinianischen Gnostikers Theodotus sieben Fragen, mit denen die gnostische Erkenntnis das menschliche Dasein zu ergründen versucht: „Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt, was Wiedergeburt?“ Die Gnosis hält eine Antwort auf diese sieben Fragen bereit.² Allerdings geht der christliche Glaube auf die gleichen Fragen ein. Er beantwortet sie aus den Quellen des Glaubens und so führt auch er zu Erkenntnis. Drei klassische theologische Traktate widmen sich diesen Fragen: Protologie, Soteriologie und Eschatologie. Unter „Geburt“ und „Wiedergeburt“ lassen sich neutestamentlich auch Taufe und Neuschöpfung verstehen (vgl. Mt 19,28; Tit 3,5; 1 Petr 1,3. 23). Gnosis und christlicher Glaube antworten also beide auf Grundfragen christlicher Existenz. Die verbreitete Unterscheidung zwischen Gnosis und christlichem Glauben bedarf daher einer vertiefenden Reflexion.

1. Gnosis aus der Perspektive antiker Kirchengeschichte

„Was ist Gnosis?“ Unter dieser Frage hat Barbara Aland im Jahr 2009 in einem Sammelband Beiträge aus gut 30 Jahren ihrer Forschungsarbeit veröffentlicht.³ Christoph Marksches stellt die gleiche Frage im ersten Beitrag seines zuletzt erschienenen kleinen Sammelbandes „Gnosis und Christentum“.⁴ Beide Autoren nähern sich der Gnosis aus kirchengeschichtlicher beziehungsweise theologiegeschichtlicher Perspektive. Das Ergebnis ist, dass Gnosis in die Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments gehört. Sie dokumentiert einen christlichen Transformationsprozess, der etwa gleichzeitig mit den Spätschriften des Neuen Testaments einsetzt. Die Gnosis formulierte die Verkündigung Jesu Christi aus Galiläa und Jerusalem als eine Lehre, mit der sich das Christentum in neuen Kontexten wie in der damaligen Bildungsbevölkerung verbreiten konnte. Da aus der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts nur noch sehr wenige Schriften erhalten sind, lässt sich der Beginn gnostischer Lehren nicht präzise datieren. Barbara Aland nimmt als ihre Entstehungszeit das erste Viertel des 2. Jahrhunderts an.⁵ Die ersten Gnostiker verstanden sich selbst als Christen, und ihre Lehre hatte einen außerordentlichen Erfolg. Sie haben im Gegenüber zur antiken griechisch-römischen Welt „von

¹ *Irenaeus*, *Adversus Haereses* I 21,4.

² *Clemens Alexandrinus*, *Excerpta ex Theodoto* 78,2. Siehe *H. -J. Klauck*, *Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, Stuttgart [u. a.] 1996, 146. Seine Darstellung (ebd. 145–198) gibt immer noch einen informationsreichen religionsgeschichtlichen Gesamtüberblick zum Phänomen der Gnosis.

³ *B. Aland*, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*, Tübingen 2009.

⁴ *C. Marksches*, *Gnosis und Christentum*, Berlin 2009. Vgl. auch die ältere kleinere Schrift: *C. Marksches*, *Die Gnosis*, München 2001 – nach Barbara Aland „die beste Kurzeinführung in die Gnosis, die es gibt“ (*Aland*, *Was ist Gnosis?*, 9).

⁵ Frühe Vertreter der Gnosis sind Basilides (Alexandria, ca. 117–161), Marcion (ca. 140 in Rom), Valentin (ca. 140 in Rom) und die sogenannten „Schüler Valentins“: Ptolemäus (möglicherweise in Rom, 2. Jhdt.), Theodotus, Herakleon (möglicherweise in Italien, 2. Jhdt.). Vgl. *Marksches*, *Gnosis*, *Zeittafel im Anhang*.

menschlicher, hoffnungsloser Verfallenheit und göttlicher Hilfe und Gnade immer wieder und mit großer Hartnäckigkeit geredet.“⁶ Damit leisteten sie einen unverzichtbaren Beitrag zur Ausbildung christlicher Theologie. Das lassen die Reaktionen der kirchlichen Autoren noch erkennen.

In Auseinandersetzung mit der Gnosis entstehen die ersten Gesamtentwürfe christlicher Theologie. Irenäus schreibt um 180 n. Chr. in seinen fünf Bänden „Adversus haereses“ als Erster gegen die Gnosis. Der Darstellung und Widerlegung gnostischer Lehren in den beiden ersten Bänden lässt Irenäus in den Bänden III bis V seine Darstellung des christlichen Glaubens folgen; es ist die älteste bibeltheologische Grundlegung des Christentums.⁷ Mit der Widerlegung durch die kirchlichen Theologen⁸ sind die Voraussetzungen der gnostischen Denksätze allmählich weggefallen. Die letzte große Systembildung in der Antike erfuhr die Gnosis bei dem Perser Mani (216–276 n. Chr.).⁹ Im 4. Jahrhundert starben die gnostischen Schulen allmählich aus. Aus der Spätzeit der Gnosis stammt das Corpus der Schriften aus dem oberägyptischen Nag Hammadi.¹⁰ Diese Schriften spiegeln eine Entwicklung der antiken Gnosis über etwa 200 Jahre wider: Nach dem „Nachlassen der Hochgestimmtheit“ ihrer Anfänge verläuft sich die Gnosis in einer zunehmenden „Moralisierung und Ethisierung“.¹¹ Die eigentliche Gnosis ist also nach Aland und Marksches ein Phänomen kirchengeschichtlicher Vergangenheit vom Anfang des 2. bis zum 4. Jahrhundert; heute könne man nur noch uneigentlich von Gnosis sprechen.

Die Auffassung, die Gnosis sei in nachneutestamentlicher Zeit aufgekommen, findet in den letzten Jahren eine verbreitete Annahme.¹² Sie hat die Forschungslage der vorhergehenden einhundert Jahre grundlegend verändert. Anfang des 20. Jahrhunderts hatte die „religionsgeschichtliche Schule“ aus den gnostischen Schriften einen Kernbestand herausgeschält, deren Ursprung sie in vorchristlicher Zeit postulierte. Dies führte zu einer weitgehenden Enthistorisierung der christlichen Botschaft; der Glaube an Jesus Christus wurde zu einer weiteren Variante eines griechisch-orientalischen Mythos. Die Ergebnisse der „religionsgeschichtlichen Schule“ verarbeitete Rudolf Bultmann in seinem Johanneskommentar, der zum einflussreichsten des vergangenen Jahrhunderts ge-

⁶ Aland, Was ist Gnosis?, 43. Vgl. zum Ganzen ebd. 25–44.

⁷ Vgl. zu Irenäus Aland, Was ist Gnosis?, 130–143; 183–203. Martin Hengel nennt Irenäus den ersten christlichen „Bibeltheologen“ (M. Hengel, Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum, in: J. Ádnal/S. J. Hafemann/O. Hofius [Hgg.], Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag, Göttingen 1997, 190–223, 194).

⁸ Justins „Zusammenstellung gegen die Häresien“ (150/55), Irenäus’ „Widerlegung“ (180/185), Clemens Alexandrinus’ „Teppiche“ und „Exzerpte aus Theodor“ (202–210), Origenes’ Kommentar zum Johannesevangelium (232–248), Tertullians „Prozesseinwand gegen die Häretiker“, „Gegen die Valentinianer“ und „Gegen Marcion“ (nach 200), Hippolyts „Widerlegung“ (ca. 230?), Epiphanius’ v. Salamis „Arzneikasten“ (374–377), Augustinus’ diverse Schriften, etwa „Gegen Faustus“ (378–421); vgl. Marksches, Gnosis, Zeittafel im Anhang.

⁹ Vgl. Marksches, Gnosis und Christentum, 101–107; Marksches, Gnosis, 154–159; Aland, Was ist Gnosis?, 375–395. Mani hat seine komplizierten Lehren mit Hilfe eines Bilderbuchs unterrichtet: vermutlich ein weitgehend textloses Buch. „Wer seine Lehren durch das Wort hörte, der betrachtete sie auch im Bild, und wer nicht in stande war, sie zu lernen, der lernte sie aus der Abbildung.“ So die Aussage Manis nach Ephräm dem Syrer, hier dem Satzbau angepasst (Marksches, Gnosis und Christentum, 157).

¹⁰ Im Folgenden sind daraus vor allem das Evangelium Veritatis (Übersetzung Schenke), der Tractatus Tripartitus (Übersetzung Schenke) und die Exegese der Seele (Übersetzung Franke) zitiert. Dabei folge ich der neuen deutschen Übersetzung: H.-M. Schenke/C. Schmidt (Hgg.), NHC I,1-V,1 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; 8), Berlin 2001; dies., NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; 12), Berlin 2003.

¹¹ Vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 249.

¹² Dazu auch das Fazit in meiner Dissertation: A. Wucherpfennig, Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, Tübingen 2002, 405–414; vgl. dazu die Rezension in: Aland, Was ist Gnosis?, 204–210.

worden ist. Bultmann sah das Johannesevangelium als christliches Ergebnis der Auseinandersetzung mit einer ersten gnostischen Überfremdung der ursprünglichen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Nicht nur Johannes, auch Paulus sei in Korinth bereits auf Gnostiker getroffen.

Die kirchengeschichtliche Erklärung sieht die Anfänge der Gnosis hingegen wieder dort, wo die erste Auseinandersetzung mit ihr belegbar ist: im Ringen christlicher Theologen um das richtige Verständnis des geschichtlichen Auftretens des Gottessohnes Jesus Christus. Nach Christoph Markschesies entsteht die Gnosis in dem „Laboratorium der Theologiegeschichte“ des zweiten Jahrhunderts. In dieser Zeit ist das Christentum ein verflochtenes Netzwerk verschiedener Schulen, Gemeinden und Bewegungen, unter denen die Gnosis einen christlichen Inkulturationsprozess dokumentiert. Sie hat die christliche Botschaft auf diejenigen Maßstäbe zugeschnitten, die man damals an einen philosophischen Unterricht anlegte. Im vierten Jahrhundert sei sie wieder verschwunden. Mit den christologischen Konzilien fand auch der Inkulturationsprozess in die griechisch-römische Welt einen gewissen Abschluss. Das Christentum stand danach nicht mehr vor der gleichen Notwendigkeit, die eigenen Botschaften in neue philosophisch-theologische Kontexte hineinzuformulieren.

Haben sich die Anliegen der Gnosis damit heute erledigt? Ist die Gnosis ein Phänomen, das mit der Widerlegung der Kirchenväter passé ist? Oder hat die Gnosis Fragen aufgedeckt, auf die heute aus einer erneuten christlichen Reflexion zu antworten ist? Lässt sich nicht auch zu Recht von einer „christlichen Gnosis“ sprechen? In den biblischen Schriften und im antiken Christentum gibt es m. E. Ansätze zu einer christlichen Gnosis, die auch heute einer weiteren Entwicklung bedürfen. Eine christliche Gnosis wäre Religionsphilosophie, die das Christentum wieder in den Dialog mit einer vielfältigen nichtchristlichen Umwelt bringen würde. Darauf komme ich am Ende dieses Textes noch einmal zurück; zunächst ist das Phänomen der beginnenden Gnosis nachzuzeichnen, wie es sich in den antiken Quellen zeigt.

2. Ein typologisches Modell der Gnosis

Vor den ersten Widerlegungen durch die Kirchenväter sind Gnostiker nicht besonders aufgefallen. „Erkenntnis“ (γνῶσις) bezeichnete in der antiken Umwelt vielfältige Antworten auf einen verbreiteten Wissensdurst, und „Erkennende“ (γνωστικοί) waren unterschiedliche Sucher nach tieferer Einsicht.¹³ Das Erscheinungsbild der Gnosis lässt sich daher nicht in ein einfaches Schema pressen. Christoph Markschesies hat ein typologisches Erklärungsmodell entwickelt, das inzwischen mehrfach aufgegriffen und weiter verarbeitet worden ist.¹⁴ Daraus greife ich sieben verschiedene Merkmale auf. Es sind Motive und Ideen, die in den gnostischen Lehrensätzen in unterschiedlicher Konzentration und verschiedenen Konstellationen zusammenwirken. Die von Markschesies stichwortartig umrissenen Merkmale seien im Folgenden kurz erklärt und an verschiedenen gnostischen Texten illustriert:

(1) Der oberste Gott wird als vollkommen jenseitig und fern erfahren. Über den göttlichen Urgrund lassen sich deshalb nur negative Aussagen machen. In der valentinianischen Gnosis existiert der erste Äon in „unsichtbaren und unsagbaren Höhen“ als „Uranfang“, „Urvater“ und „Abgrund“; „er ist ungreifbar und unsichtbar, unzugänglich und ungezeugt, in vollkommener Ruhe und Einsamkeit in unendlichen Ewigkeiten“.¹⁵ Aus der Erfahrung des unzugänglichen Urgrundes allen Seins folgt:

(2) Zwischen dem unerreichbaren Ur-Gott und den Menschen gibt es weitere göttliche Figuren. Himmlische Wesen spalten sich auf in solche, die dem Menschen näher und ferner sind. In der valentinianischen Gnosis geht aus dem obersten Urvater ein Pleroma (πλήρωμα) hervor: ein vielgestaltiger Bereich der Fülle Gottes. Es besteht aus Äonen,

¹³ Vgl. Markschesies, Gnosis und Christentum, 37 f.; ausführlicher: Markschesies, Gnosis, 9–21.

¹⁴ Zum Folgenden siehe Markschesies, Gnosis, 25–26; vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 9 f.

¹⁵ Irenaeus, Adversus Haereses I 1,1. Vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 276.

die den höchsten Gott als ewige Wesen in einer Art Himmelsstaat umgeben. Ihre Namen können zugleich als Eigennamen und als Begriffe verstanden werden.¹⁶ Sie sind Figuren einer Erzählung, und zugleich „hypostasieren sie psychologische Erfahrungen des menschlichen Selbst wie Wandlung, Überwindung, Vergessen und Wiedererinnern“.¹⁷

(3) Die stoffliche Welt wird als unheilvolle Schöpfung erfahren. Herakleon sieht die Welt als „einen ganzen Berg von Schlechtigkeit“, als „einsame Behausung von Tieren“¹⁸. Der Gnostiker lebt als Fremder in der Welt. Valentin vergleicht das Herz des Menschen mit einem Wirtshaus, in dem die verschiedenen Dämonen Zuflucht suchen: „Es wird durchbohrt und durchgegraben und oft wird es gefüllt mit Unrat, wenn Menschen sich dort liederlich aufhalten und überhaupt keine Sorgen gegenüber dem Ort walten lassen, weil er einem anderen gehört.“¹⁹

(4) Die Existenz der stofflichen Welt wird durch einen eigenen Schöpfergott erklärt, oder ein Helfer assistiert der Weisheit als ihr „Hand und Mund“.²⁰ Er wird mit der platonischen Tradition „Handwerker“ (δημιουργός) genannt. Oft schafft er auf Veranlassung durch den höchsten Gott: „Gott ist all das, was er am Demiurgen tut, er ist Schaffender, sich des Gefallenen Erbarmender und es zu seiner Bestimmung Führender.“²¹ In anderen gnostischen Texten schafft der Demiurg in Unkenntnis des höchsten Gottes oder auch im Aufstand gegen ihn.

(5) Die menschliche Existenz erklärt ein variabel anpassbarer Mythos. Die Grunderzählung der gnostischen Systeme geht davon aus, dass der Mensch durch eigene Schuld in einen Zustand der Desintegration gefallen ist. Die Erkenntnis von Selbst und Welt führt ihn wieder zu sich zurück. Ein göttliches Element fällt aus seiner Sphäre in eine böse Welt ein. Danach schlummert es als göttlicher Funke im Menschen und kann ihn aus der Gefangenschaft dieser Welt befreien. Mit dem Mythos führen die gnostischen Ansätze in das Christentum eine „erzählende Metaphysik“ ein.²² Der Mythos ist eine dynamisierte, erzählende Erklärung des gesamten Seins. Er ist in der platonischen Philosophie ein Ausdruck für ein Wissen, das nicht mehr weiter hinterfragt und begründet werden kann. Es kann nur erzählt werden. Der Mythos beantwortet keine Fragen, sondern kommt ihnen zuvor.

(6) Zur Erlösung wird eine Rettergestalt gesandt, die aus dem himmlischen Pleroma herabsteigt und wieder hinaufsteigt. Ein Beispiel zeigt die Schrift der „Exegese der Seele“: Die Seele sucht in ihrer verzweifelten Einsamkeit nach ihrem ursprünglichen Partner. Aus Erbarmen mit ihr sendet der Vater den Bräutigam, die verlorene Hälfte der ursprünglich mann-weiblichen Seele. Beide kommen in der vollkommenen Vereinigung zusammen, und die Seele empfängt von ihm den Samen des Göttlichen, den Geist. Die Erlösung wird bezeichnet als Auferstehung der Toten, Erlösung von der Gefangenschaft, Aufstieg zum Himmel, Taufe, Reinigung und Wiedergeburt.²³

¹⁶ Vgl. P. Kosłowski, Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Überlegungen, in: *Ders.*, Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich [u. a.] 1988, 368–399, 371. Zur Entstehung des Pleroma vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 276–277.

¹⁷ Kosłowski, Gnosis und Gnostizismus, 371. Vgl. I. Dunderberg, Beyond gnosticism. Myth, lifestyle, and society in the school of Valentinus, New York 2008, 97–103.

¹⁸ Herakleon, Fragment 20 = Origenes, in Jo XIII 16.

¹⁹ C. Marksches, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992, 54 und 73–75.

²⁰ Vgl. den Tractatus Tripartitus, 100: „Der Logos gebrauchte den Demiurg wie eine Hand, um zu verschönern und zu arbeiten an den Dingen, die unten sind, und er gebrauchte ihn wie einen Mund, um die Dinge zu sagen, die man prophezeien wird“ [Hervorhebung A. W.].

²¹ Aland, Was ist Gnosis?, 12–14; das Zitat findet sich ebd. 13. Zum Logos und dem Demiurgen als strukturierte Handlungseinheit bei Herakleon vgl. Wucherpennig, Heracleon, 158–160.

²² Kosłowski, Gnosis und Gnostizismus, 373. Kritisch dagegen allerdings B. Aland, Die Wirkung der Gnosis in der neueren theologischen Literatur, in: Kosłowski (Hg.), Philosophische Religion, 165–184, 180–182.

²³ Vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 41.

(7) Der Erlöser heilt die Leidenschaften der Seele, indem er der Seele hilft, ihre Integrität wiederzufinden.²⁴ Hauptakzent der Erlösung ist aber *ein Gewinn von Erkenntnis*. Die Erlösergestalt braucht nichts anderes zu tun als zu reden. Was rettet, ist das Wissen, so der Tractatus Tripartitus: „Erlösung ist die Befreiung aus der Gefangenschaft ... Es ist die Gefangenschaft derer, die zu Sklaven geworden waren für die Unwissenheit, als sie in ihren Orten herrschte. Die Freiheit aber ist die Erkenntnis der Wahrheit.“²⁵

Einige gnostische Lehrensätze, vor allem der späte Manichäismus, zeigen eine Tendenz zum Dualismus.²⁶ Er kann schon in Gott beginnen, mit dem Versuch Vielfalt und Einheit der Schöpfung auf Gott selbst zurückzuführen. Allerdings ist „Dualismus“ ein problematischer Begriff, der auf zahlreiche religiöse Äußerungen der Antike Anwendung findet. Vielfach handelt es sich dabei um polarisierende Aussagen, die keinen echten Dualismus zweier ontologisch, moralisch oder sozial gleichwertiger Existenzweisen meinen. Die sogenannten „dualistischen“ Kontrastierungen „dienen dazu, Gott groß zu machen und das Widergöttliche, das gerade keine eigenständige böse Kraft ist, als widergöttlich zu markieren, das heißt als nichtige, aber sohaft gefährliche und – *sit venia verbo* – „unmögliche Möglichkeit“.²⁷

3. Die Notwendigkeit einer theologischen Begründung der Gnosis

Das gezeichnete typologische Modell erfüllt eine heuristische Funktion zur Beurteilung gnostischer Texte. Seine einzelnen Merkmale sind in gnostischen Dokumenten in unterschiedlichem Ausmaß vorhanden. Es gibt gnostische Lehren, die alle Merkmale aufweisen, und andere, in denen einige Merkmale ganz fehlen. Mit Hilfe des Modells lassen sich Texte daher als mehr oder weniger gnostisch geprägt qualifizieren. So lässt sich mit ihm etwa auch die Frage beantworten, ob ein Evangelium gnostisch ist oder nicht.²⁸ Allerdings sind die aufgezählten Merkmale Bausteine, die in den gnostischen Texten in ganz unterschiedlichen Bedeutungen verarbeitet sind. Sie bedürfen einer ergänzenden Erklärung, „warum sie vorkommen, wozu sie da sind und welchen Sachverhalt sie demonstrieren und begründen sollen“.²⁹ Erst diese Erklärung ergibt eine Kriteriologie, die ein sachgerechtes Urteil über die Zeugnisse der Gnosis zulässt. Barbara Aland hat in ihren Beiträgen nach den theologischen Begründungen der gnostischen Charaktermerkmale gesucht. Daraus werde ich im Folgenden eine theologische Begründungsspur des Phänomens „Gnosis“ nachzeichnen. Dabei beziehe ich mich hauptsächlich auf die Fragmente aus Herakleons Johanneskommentar und das „Evangelium Veritatis“. Beide sind gnostische Schriften, die man etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts zu datieren hat.

In diesen Zeugnissen ist der Ausgangspunkt der Gnosis Freude über die Erlösung.³⁰ Den Gnostiker bewegt nicht zuerst die Verzweiflung an der Welt. Die Distanz zum irdischen Dasein tritt erst als sekundäres Element in die Existenz des Gnostikers ein. Der Anfang der Gnosis ist Freude und Jubel über die gewonnene Erkenntnis. Mit dieser Freude über die Erkenntnis beginnt das „Evangelium Veritatis“:

²⁴ Dunderberg, 95–118: „Myth and the therapy of emotions“. Barbara Aland ist gegenüber dem therapeutischen Aspekt gnostischer Lehre allerdings skeptisch (vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 243).

²⁵ Tractatus Tripartitus, 117; vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 38.

²⁶ Markschie's, Gnosis, 26, nennt den Dualismus als achtetes Merkmal seines typologischen Modells. Barbara Aland hat dies m. E. zu Recht kritisiert (s.o.). Deswegen habe ich Markschie's Liste im Fließtext auf sieben Merkmale reduziert.

²⁷ Aland, Was ist Gnosis?, 11.

²⁸ Vgl. P. Perkins, What Is a Gnostic Gospel?, in: CBQ 71 (2009) 104–129.

²⁹ Vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 10.

³⁰ Vgl. zum Folgenden Aland, Was ist Gnosis?, 243–45. Über die Freude als Ausgangspunkt der Gnosis vgl. auch ihre Diskussion mit Hans Jonas ebd. 235–239.

Das Evangelium der Wahrheit bedeutet Freude für die, denen es vom Vater der Wahrheit gnädig gewährt worden ist, ihn zu erkennen (und zwar) durch die Kraft des Wortes, das aus jener Fülle gekommen ist, die im Denken und im Verstand des Vaters vorhanden ist.³¹

Sie lässt sich auch in Herakleons Auslegung von Joh 4 erkennen: Die Samariterin, die Jesus voll Freude über ihre Begegnung verlässt, ist für ihn eine Pneumatikerin, mit anderen Worten: eine Gnostikerin.³²

Die Erkenntnis ist dem Gnostiker durch Offenbarung zuteilgeworden, denn aus sich selbst heraus ist er zu dieser Erkenntnis nicht fähig. Sie ist für ihn in keiner Weise ableitbar oder im Vorhinein zu erraten. Damit hebt die gnostische Offenbarung das *extra nos* der Erlösung hervor. Die Gnosis zieht hier eine christliche Folgerung aus dem Fall der Menschheit, die in anderen Kreisen damals nicht mit der gleichen Radikalität gezogen worden ist: Aus sich heraus kann der Mensch keine Offenbarung gewinnen. Der transzendent Gott muss in die Welt des Menschen einbrechen. Erst dadurch kommt der Gnostiker zu sich selbst. Er kehrt in seine Heimat zurück und findet sein eigentliches Sein. In Herakleons Exegese von Joh 4,14 erschließt Jesus der Samariterin als ihr Offenbarer, dass sie zu Gott gehört und von ihm ihre eigentliche Kraft hat: „Das Wasser aber, das der Heiland gibt, sei aus seinem Geist und aus seiner Kraft.“³³ Sie ist mit dem Vater verwandt, der sie sucht: „Verlorengegangen ist in der tiefen Materie des Irrtums das dem Vater Verwandte, das gesucht wird, damit der Vater von denen, die ihm verwandt sind, angebetet wird.“³⁴

Erst durch die neu gewonnene Erkenntnis begreift der Gnostiker die Begrenztheit und Schlechtigkeit der Welt. Die alte Welt ist für ihn belanglos geworden, weil er eine neue Heimat gefunden hat. Der Gnostiker hat folglich auch kein Interesse mehr an dem praktisch-politischen und sozialen Gefüge der Welt. Herakleons Exegese von Johannes 4 zeichnet diese Bekehrung des Gnostikers nach. Das lebendige Wasser, das Jesus der Samariterin anbietet, deutet Herakleon als das neue Leben der Pneumatikerin. Das neue Leben Gottes macht ihr das Eingebundensein in die alte Welt und ihre Kreisläufe wertlos: „Schwach, zeitlich und ungenügend ist jenes Leben und seine Herrlichkeit gewesen, denn es war weltlich.“³⁵ Das neue Leben aber

ist ewig und geht nie zugrunde. [...] Denn die Gnade und das Geschenk unseres Heilands kann nicht weggenommen werden, es wird nicht verzehrt und geht nicht zugrunde bei dem, der daran Anteil hat. Vergänglich ist das erste Leben.³⁶

Das einzige, was den Gnostiker noch bewegt, ist, die empfangene Erkenntnis weiterzugeben. Dies kann er jetzt aus eigener Vollmacht tun, denn als Erkennender ist er Teil des göttlichen Pneumas geworden. In ihm lebt der Geist. Er kann jetzt in einem anderen potenziellen Pneumatiker den noch schlafenden Geist wecken und wird so selbst zum Offenbarer. Die Pneumatiker werden mit den psychischen Menschen, die noch in diesen Weltkreislauf eingebunden sind, zusammengespannt, damit sie diese erretten. In Joh 4 verlässt die Samariterin Jesus und lässt ihr Schöpfgefäß bei ihm zurück. Sie läuft in die Stadt und verkündet Jesus dort, worauf die gesamte Stadt zu ihm herauszieht. Herakleon erklärt dies als Ergebnis der gnostischen Bekehrung. Er nimmt an, dass ihr Wasserkrug das Leben aufnehmen kann. Er ist ein Symbol für ihre Einsicht, dass ihre „Kraft vom Heiland“ kommt. Die Samariterin lässt ihr Schöpfgefäß bei Jesus zurück, weil sie in ihm die Quelle der Offenbarung gefunden hat, die jetzt beständig für sie fließt:

Sie ließ den Wasserkrug bei ihm, das heißt: Sie hatte [jetzt] beim Heiland dieses Gefäß, mit dem sie gekommen war, lebendiges Wasser zu holen, und sie kehrte in die Welt

³¹ Evangelium Veritatis, 16.

³² Vgl. dazu *Wucherpennig*, Heracleon, 336–342.

³³ *Herakleon*, Fragment 17 = *Origenes*, in Jo XIII 10.

³⁴ *Herakleon*, Fragment 23 = *Origenes*, in Jo XIII 10.

³⁵ *Herakleon*, Fragment 17 = *Origenes*, in Jo XIII 10.

³⁶ *Herakleon*, Fragment 17 = *Origenes*, in Jo XIII 10.

zurück, um der Berufung die frohe Botschaft vom Kommen des Christus zu bringen. Denn durch den Geist und von dem Geist wird die Seele zum Heiland geführt.³⁷

4. Ursprung und Überwindung des Irrtums

Bis hierher lässt sich Gnosis als Platonisierung der christlichen Botschaft verstehen, und vielfach ist Gnosis im 2. Jahrhundert platonisierende Bibelexegese.³⁸ Die Samariterin ist wie ein Gefangener des platonischen Höhlengleichnisses, der aus der Höhle befreit und zum eigentlichen Sein gekommen ist. Jetzt schaut sie nicht mehr verzerrte Schattenbilder, sondern die Wirklichkeit selbst. Barbara Aland hat daher vorgeschlagen, den gerade mehrfach zitierten Gnostiker *Heracleon platonicus* zu nennen.³⁹ Auf diese Weise wird die platonisierende Philosophie allerdings verwendet, um etwas zu erklären, was im Grunde nur auf biblischen Vorgaben beruhen kann: die Errettung aus einer gefallenen Existenz durch Gottes Offenbarung in seinem Sohn.

Woher kam die Unkenntnis des Menschen, die von der Gnosis überwunden wird? Heracleon gibt darauf keine Antwort. Das, was Gott verwandt sei, sei in der tiefen Materie des Irrtums verloren gegangen (vgl. weiter oben); mehr sagt er nicht. Die Unkenntnis des Vaters hat sich zur materiellen Welt verdichtet. Das etwa gleichzeitige „Evangelium Veritatis“ geht hier weiter.⁴⁰ Es erzählt einen Mythos der *πλάνη*, was man mit „Irrtum“ oder „Täuschung“ übersetzen kann. Die *πλάνη* ist das Gegenteil von Erkenntnis: Unkenntnis. In immer neuen Ansätzen beschreibt das „Evangelium Veritatis“ das Verhältnis der Unkenntnis zum göttlichen Urgrund allen Seins, der hier „Vater der Wahrheit“ heißt.

Gott ist selbst nicht der Ursprung der Unkenntnis. Das Vergessen ist nicht beim Vater entstanden; auf ihn geht die Erkenntnis zurück: „Was in ihm entsteht, ist die Erkenntnis, die sich auch mitteilte, damit das Vergessen aufgelöst und der Vater erkannte werde.“⁴¹ Die Unkenntnis ist gegen den Willen des Vaters. Sie ist die Negation des Willens Gottes. Nur alles, was in Gott ist, kann wirklich existieren. Die Unkenntnis führt aber eine Form von Schein-Existenz. Sie existiert als Gegensatz zu Gottes Willen, der sich durch die Erkenntnis des Vaters aufzulösen hat. Sie ist schlechthin nichtig und böse. Aber das Böse ist hier nicht eine *privatio boni*. Es ist nicht nur ein Mangel an wahrem Sein, es verfestigt sich in einem scheinbaren Sein. Dem Nichtigen kommt, obwohl es von Gott nicht gewollt ist, eine Form von eigentlich unmöglichem Sein zu. Die Unkenntnis beginnt noch im ewigen Sein des Vaters. Damit hat die Gnosis des „Evangelium Veritatis“, wie es Hans Jonas ausgedrückt hat, den „kühnen Entschluss“ gefasst, „den Ursprung des Dunkeln ... in die Gottheit selbst zu verlegen“.⁴²

Die Unkenntnis verdichtet sich zu verschiedenen stofflichen Gebilden:

Sie nahm [also] ihren Wohnsitz in einem Nebel, [wo sie] den Vater [nicht sehen konnte], und war [dort] damit beschäftigt, [nichtige] Werke, Vergessenheiten und Schrecknisse herzustellen, um durch diese die Wesen der Mitte anzulocken und gefangenzunehmen.⁴³

Alles Sichtbare ist materialisierter Schein, mit dem die Unkenntnis alle anderen Wesen vom Vater ablenkt. Aus dem Vater und in seiner Fülle entstehen die ewigen Äonenwesen. Es entsteht das Pleroma als der Bereich göttlichen, reichen Lebens. Die einzelnen

³⁷ *Heracleon*, Fragment 27 = *Origenes*, in Jo XIII 31.

³⁸ Vgl. dazu *Aland*, Was ist Gnosis?, 45–90 und 103–124. Siehe auch *H. Strutwolf*, Die Gnosis im Rahmen der Antiken Philosophie, in: *Koslowski* (Hg.), Philosophische Religion, 9–36.

³⁹ Vgl. *Aland*, Was ist Gnosis?, 210.

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden: *Aland*, Was ist Gnosis?, 211–232.

⁴¹ *Evangelium Veritatis*, 18.

⁴² Vgl. *H. Jonas*, Rezension zu: *M. Malinine*, *Evangelium Veritatis*, in: Gn. 32 (1960) 327–335, 334. Vgl. dazu *Aland*, Was ist Gnosis?, 213 und 221. Hans Jonas spricht allerdings mit einer gewissen Bewunderung von dieser gnostischen Kühnheit, die vielfach bis heute fasziniert.

⁴³ *Evangelium Veritatis*, 17.

Äonen sind beseelte Himmelsphären. Sie bilden das „All“, einen beseelten Himmelsstaat, den der Vater zum wahren Sein bestimmt hat.

Die Unkenntnis aber befällt auch die Äonen. Sie verfestigt sich in ihnen wie ein Nebel, und es kommt zur Entstehung der stofflichen Welt. Die Welt ist „potenzierte Gottvergessenheit“.⁴⁴ Sie vernebelt mit ihrem sichtbaren Schein alle Äonen, so dass sie Gott nicht mehr erkennen. Auch der Mensch hat den ontologischen Status eines gefallenen Äons. Er ist wie alle anderen Äonen vom Nichtigen bedroht. Er wird vom sichtbaren Schein getäuscht und ist ihm verfallen, aber ursprünglich ist er göttliches Sein. Wie die anderen Äonen ist der Mensch „nicht nichts“, aber er ist auch noch nicht entstanden, sondern wird erst zu sich selbst werden, wenn Gott es will:

Ich meine allerdings nicht, daß solche, die noch nicht entstanden sind, gar nichts sind. Sie befinden sich vielmehr in dem, der wollen wird, daß sie entstehen, sobald er es will und die Zeit dazu kommt.⁴⁵

Die heilende Offenbarung bringt Christus. Er ist von Anfang an im Stande der Erkenntnis. Er wird von der Unkenntnis verfolgt und an das Kreuz genagelt, weil sie sich von ihm bedroht fühlt. Diese mythische Christologie konkretisiert sich im menschlichen Drama des Lebens Jesu:

Er wurde zu einem Führer, der geduldig war und sich gern in jedem Lehrhaus aufhielt. Er trat [dort] in die Mitte und nahm das Wort als Lehrer. Es kamen zu ihm solche, die sich selbst für Weise hielten, um ihn auf die Probe zu stellen. Er aber wies sie zurecht, weil sie töricht waren, und sie begannen ihn [dafür] zu hassen.⁴⁶

Der Hass der scheinbar Weisen bringt Jesus zu Tod. Christus stirbt am Kreuz:

Was ist das doch für eine große Lehre! Er begibt sich hinab zum Tode, obgleich er mit dem ewigen Leben bekleidet ist. Nachdem er sich der zerrissenen Lumpen entledigt hatte, zog er die Unvergänglichkeit an, die niemand ihm entreißen kann.⁴⁷

Da Christus von Anfang an im Stande der Erkenntnis bleibt, kann der Tod ihm nicht wirklich etwas anhaben. Die Erkenntnis Gottes schenkt ihm erlöstes Sein. Das wahre Sein Jesu wird durch den Tod nicht berührt. Er weiß, dass sein Körper ein Lügengebilde des Irrtums ist – ein Werk der *πλάνη*. Sein leibliches Leben ist wie das aller Anderen nur Schein, mit dem ihn die Unkenntnis täuschen will. Da er aber die Erkenntnis hat, kann ihr dies nicht gelingen. Die Unkenntnis verfolgt Christus, weil er ihre Täuschung aufdeckt, aber durch seine Offenbarung macht er sie zunichte. „Sie geriet durch ihn in Bedrängnis und wurde zunichte gemacht. Er wurde an ein Holz genagelt und wurde [so] zu einer Frucht der Erkenntnis des Vaters.“⁴⁸ Indem die Unkenntnis Christus verfolgt und am Kreuz tötet, vernichtet sie ihr eigenes Gebilde. Am Kreuz siegt Gott über das Nichtigke.

5. Konsequenzen

Die hier erkennbare Konzeption hat drei entscheidende Konsequenzen:

(1) Die Welt kann in ihrem Wesen nur von den Gnostikern durchschaut werden. Erkenntnis ist konstitutiv für die Erlösung, denn Erlösung ist Erkenntnis des wahren Seins in Gott und der Nichtigkeit dieser Welt. Wenn die Gnostiker zur Erkenntnis kommen, merken sie, dass sie in der stofflichen Welt nur ein scheinbares Leben geführt haben. Die wahre Erkenntnis der Welt ist retrospektiv. Erst aus der Perspektive des Erlöstes erkennt der Gnostiker ihre Nichtigkeit. Dieses Wissen kann den Gnostikern nur durch

⁴⁴ Aland, Was ist Gnosis?, 217.

⁴⁵ Evangelium Veritatis, 27/28.

⁴⁶ Evangelium Veritatis, 19.

⁴⁷ Evangelium Veritatis, 20.

⁴⁸ Evangelium Veritatis, 18.

Offenbarung mitgeteilt werden. Aus der Welt selbst heraus ist ihre Täuschung nicht erkennbar. Solange jemand in der Welt existiert, lebt er im Dunkel der Unwissenheit.

(2) Eine entscheidendere zweite Konsequenz ergibt sich für Gottes Sein selbst: Im „Evangelium Veritatis“ wird eigentlich Göttliches, nämlich die Äonen, dem Nichtigten ausgesetzt. Das Nichtige ist eigentlich das, was Gott nicht will. Es wird aber dadurch real, dass Gott die Unkenntnis in seinem eigenen Seinsbereich als anwesend zulässt. So hat es Hans Jonas treffend analysiert: „Als nach außen getretene Verdichtung *innerer Zuständlichkeit* bezeichnet die Materie den tiefsten Punkt *des Abfalles des Geistes von sich selbst*, der in ihr sozusagen seine Fixierung gefunden hat.“⁴⁹ Damit wird eine Art von Fall in Gottes eigenes Sein hineingetragen: „Gott fällt, damit Gott das Nichtige überwindet.“⁵⁰

(3) Daraus folgt, dass das Leiden Gottes am Ende ein notwendiger Schritt seiner Selbstwerdung ist. Christus erleidet den Tod.⁵¹ Es gibt auch im „Evangelium Veritatis“ einen leidenden Gott. Jedoch unterscheidet sich die Darstellung des „Evangelium Veritatis“ von einem christlichen Sprechen vom leidenden Gott. Das Deutsche verwendet „Leiden“ in einer zweifachen Bedeutung. Leiden meint zum einen „Erleiden“ als Passivität im Unterschied zur Aktivität. In dieser Bedeutung meint es, dass Anderes, Nicht-Eigenes, das eigene Leben mitbestimmt. Erleiden ist die Erfahrung von Widerständigkeit und ihrer Überwindung. Solches Erleiden ist notwendig für das Selbstwerden einer jeden Persönlichkeit. Endliche Personen sind immer verwiesen und angewiesen auf ein Nicht-Ich. In einer zweiten Bedeutung meint Leiden im emphatischen Sinne leiblich oder seelisch erfahrenes Leid: Schmerz und Qualen, Verzweiflung und Verwirrung. Christus leidet im „Evangelium Veritatis“ nur in der ersten Bedeutung: Er erleidet den Tod, aber dieser ist für ihn nicht wirklich ein bis in das Innerste seines Seins empfundener Schmerz und eine ihn wirklich bedrohende Verlassenheit. Im „Evangelium Veritatis“ ist Gottes Erleiden notwendig zu seiner Selbstwerdung. Gott tritt nicht wirklich aus sich heraus. Er erleidet, damit das aus ihm herausgefallene Sein in sein Wesen reintegriert wird.

6. Gibt es eine christliche Gnosis?

Erkenntnis ist für die Gnosis ein Wesensmoment der Erlösung.⁵² Sie ist wesentlich für die Selbstwerdung Gottes und des Menschen. Der Mensch findet erkennend sein pneumatisches Wesen, aus dem er bei Gott hervorgegangen ist, und so findet Gottes Pneuma zu seiner ursprünglichen Integrität zurück. Das gleiche gnostische Motiv findet sich auch im Mythos der Valentinianer, den Irenäus im ersten Band der *Adversus Haereses* referiert: Die schöpferische göttliche Hypostase der Weisheit – die *Sophia* – fällt, und aus ihrem Fall und ihren falschen Leidenschaften entsteht eine misslungene Welt. Durch die Erkenntnis der göttlichen Substanz in der Seele wird der Mensch erlöst und in das göttliche Wesen reintegriert. Das Person-Werden des Menschen fällt mit der Reintegration des gefallenen Wesens Gottes in eins.

Irenäus' Schrift gegen die Valentinianer ist die älteste erhaltene Widerlegung der Gnosis. Sein ursprünglicher Titel ist bei Eusebius erhalten: Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδοῦντος γνώσεως – „Überführung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis-Erkenntnis“. Die Gnosis ist keine wahre, sondern Pseudo-Erkenntnis. Irenäus greift damit bewusst die Pastoralbriefe auf (1 Tim 6,20). Dort war mit γνώσις vermutlich noch nicht die spätere Gnosis gemeint, sondern ein Terminus technicus jüdischer

⁴⁹ Jonas, Rezension Evangelium Veritatis, 334 [Hervorhebung A. W.].

⁵⁰ Aland, Was ist Gnosis?, 225.

⁵¹ Vgl. zum Folgenden: Koslowski, Gnosis und Gnostizismus, 380–385.

⁵² So auch in Alands Definition (Aland, Was ist Gnosis?, 2 [Hervorhebung A. W.]): „Gnosis gibt die christliche *durch Offenbarung aufgedeckte und durch Offenbarung zugesagte* Erfahrung von Fall und Errettung wieder. Sie wird in bildhafter, mythisch-narrativer oder philosophierartiger Form dargestellt.“

Exegese: Eine Einsicht in die Bedeutung der Schrift wird von den jüdischen Schriftgelehrten „Erkenntnis“ bezeichnet. Die Pharisäer beanspruchten, die Schlüssel der Erkenntnis zu haben (Lk 11,52). Der Paulus der Pastoralbriefe empfiehlt Timotheus die Schrift für die Auseinandersetzung mit der fälschlich sogenannten „Erkenntnis“ (2 Tim 3,16). Mit dem intertextuellen Aufgreifen der Pastoralbriefe steigt Irenäus in die Rolle des Paulus, der in den Pastoralbriefen im Ringen mit konkurrierenden Lehrern liegt.⁵³ Irenäus liegt im Ringen mit den valentinianischen Gnostikern. Zwischen den Pastoralbriefen und ihrem Aufgreifen durch Irenäus entsteht im Christentum also eine Form von Gnosis, in der Erkenntnis als wesentliches Moment christlicher Bekehrung begriffen wird. Dies ist nicht nur bei den Valentinianern, sondern in vielen anderen Zeugnissen der Fall. Schon Irenäus verfolgt die Vorgeschichte der Gnosis bis in die Zeiten des Neuen Testaments zurück: bis zu dem Magier Simon in der Apostelgeschichte.⁵⁴

Wenn Irenäus die hier dargestellte Gnosis als „fälschlich sogenannte Erkenntnis“ bezeichnet, lässt sich dann auch von einer christlichen Gnosis sprechen? Offensichtlich! Clemens Alexandrinus nennt sich einen „wahren christlichen Gnostiker“. Die Bezeichnung γνωστικός ist für ihn häufig positiv und fast ein Synonym zu Χριστιανός.⁵⁵ Die Gnosis stellt vor Fragen, die nach den Antworten einer christlichen Erkenntnis suchen. Ihre Fragen sind im Gespräch des Christentums mit einer nichtchristlichen Umwelt wieder aktuell. Es gibt heute einen Teil der Menschheit, der problemlos ohne Gott lebt. Wird der Mensch zum gnostischen Demiurgen, der in Unkenntnis von Gott eine misslungene Welt produziert? Wie Goethes Zauberlehrling wird er seiner eigenen Erzeugnisse oft nicht mehr Herr. Wie finden Mensch und Schöpfung in Gott ein persönliches Gegenüber?

Peter Koslowski hat in den letzten Jahren mehrfach Ansätze zu einer erneuerten christlichen Gnosis beschrieben.⁵⁶ Es fällt in den Aufgabenbereich einer christlichen Philosophie und der Exegese, zwischen einer christlichen Gnosis und einer häretischen Gnosis zu unterscheiden.⁵⁷ Die dargestellten Zeugnisse aus dem 2. Jahrhundert haben gezeigt, worin sich eine christliche Gnosis gegenüber ihren häretischen Zerrformen auszeichnen muss: Sie muss die Güte der Welt zeigen, in der auch die materielle Welt von Gott gewollt ist, die aber dennoch auf Gottes Gnade angewiesen ist, um gerettet zu werden. Sie muss auch aufweisen, dass Gott von Anfang an ein in sich vollkommenes persönliches Wesen ist, das des Anderen nicht erst zu seiner Selbstwerdung bedarf. Deshalb ist Gott im emphatischen Sinne ein leidender Gott, der nicht notgedrungen, son-

⁵³ Vgl. B. L. White, How to Read a Book. Irenaeus and the Pastoral Epistles Reconsidered, in: VigChr 65 (2011) 125–149, 128 f.

⁵⁴ Irenaeus, Adversus Haereses I 23,1–31,2. Heute wird die spätere simonianische Gnosis allerdings weitgehend nicht mehr auf den Magier Simon zurückgeführt; vgl. dazu Aland, Was ist Gnosis?, 91–102.

⁵⁵ Hengel, Ursprünge der Gnosis, 201 f.

⁵⁶ Unter anderem: Koslowski, Gnosis und Gnostizismus; ders., Das Phänomen Gnosis zwischen Philosophie und Theologie, in: Ders., Philosophische Religion, 1–6.; ders., Philosophische Religion als Form postmodernen Denkens, in: Ders., Philosophische Religion, 223–238. Vgl. dagegen Aland, Wirkung der Gnosis (siehe Anm. 24), 182 f., Anm. 65. Barbara Aland vermutet vielleicht nicht ganz zu Unrecht, dass auch konfessionelle Unterschiede die Differenzen in der Beurteilung des Phänomens der Gnosis mitbestimmen. Wenn dem so ist, hat sie mit ihren Arbeiten zur Gnosis einen sehr dankenswerten Beitrag zu einer ökumenischen Verständigung geleistet.

⁵⁷ Die Unterscheidung zwischen „Gnostizismus“ und „Gnosis“ in der Messina-Definition greife ich hier nicht mehr auf. Jedoch setze ich die berechtigte Kritik daran voraus (vgl. Markschies, Gnosis und Christentum, 26–34; Aland, Was ist Gnosis?, 245 f.; Koslowski, Gnosis und Gnostizismus, 375–389). Koslowski unterscheidet zwischen christlicher Gnosis und häretischer Gnosis. Im Unterschied zu ihm würde ich die letztere nicht mehr „Gnostizismus“ nennen. So scheint es mir mittlerweile einem verbreiteten Sprachgebrauch zu entsprechen. Die Unterscheidung zwischen christlicher und häretischer Gnosis fällt m.E. im heutigen Fächerkanon der Theologie am ehesten der Exegese und der Philosophie zu. Es handelt sich dabei um eine fundamentaltheologische Aufgabe, d.h., sie gehört zu den vorab zu klärenden Fundamenten einer Theologie, die die Dogmatik in gewisser Weise schon voraussetzt.

dern freiwillig den ganzen Schmerz und die Verlassenheit des Todes angenommen hat. Der leidende Gott hat in seinem Sohn Jesus Christus die Schuld des Menschen auf sich genommen und ihm den Weg eröffnet, dass er wieder zur „lebendigen Herrlichkeit Gottes“ werden kann (Irenäus).

Eine solche christliche Gnosis leistet als Religionsphilosophie einen Beitrag für den Dialog mit anderen Religionen. Sie findet zahlreiche biblische Haftpunkte. Römer 1,20 ist die Magna Charta einer jeden christlichen Religionsphilosophie:

Das Unsichtbare an Gott wird seit der Erschaffung der Welt an seinen Werken eingesehen als etwas, das man mit der Vernunft begreifen kann: seine ewige Macht und Gottheit.

Der unsichtbare Gott wird Reflex im vernünftigen Nachdenken über menschliche Erfahrung. Bereits für die Weisheitstheologie ist die reflexive Erkenntnis Gottes Israels Weisheit in den Augen der Völker. Ihren vornehmsten Ausdruck findet christliche Gnosis für die Bibel aber in der Liebe. Lieben und Erkennen gehen in biblischer Sprache ineinander über. Christliche Gnosis müsste in der Lage sein, von der Erfahrung des Geliebten als dem Nicht-Anderen in der Liebe eine Erkenntnis Gottes als des Nicht-Anderen (*non aliud*) zum Menschen zu erschließen (Cusanus). Schon für Paulus bedeutet die Liebe zu Gott für den Menschen Erkenntnis. In dieser Erkenntnis lässt sich der Mensch in das je Größere dessen hinein weiten, den er erkennt, Gott:

Noch sehen wir durch einen Spiegel in Rätseln, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Noch erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt worden bin (1 Kor 13,12).

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

87. Jahrgang · Heft 2 · 2012

ABHANDLUNGEN

Hermann-Josef Sieben S.J.

Augustinus zum Thema „Ruhe“ unter Berücksichtigung
der Termini *quies* und *requies*

161

Andrej Krause

Die beste mögliche Welt. Überlegungen im Anschluss
an Thomas von Aquin

193

Thomas Marschler

Analogia fidei. Anmerkungen zu einem Grundprinzip
theologischer Schrifthermeneutik

208

Mathias Wirth

Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid‘ tötet? Zur Ethik des Mitleids
im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas

237

BEITRAG

Ansgar Wucherpfennig S.J.

Was ist Gnosis?

251

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. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de

PD DR. ANDREJ KRAUSE Universität Halle-Wittenberg
Seminar für Philosophie
06114 Halle (Saale)
andrej.krause@phil.uni-halle.de

PROF. DDR. THOMAS MARSCHLER Universität Augsburg
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl Dogmatik
Universitätsstraße 10
86135 Augsburg
thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de

**DIPL.-THEOL. MATHIAS WIRTH,
WISSENSCHAFTLICHER MITARBEITER** Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinistraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
wucherpfennig@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.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

87. Jahrgang · Heft 2 · 2012

ABHANDLUNGEN

Hermann-Josef Sieben S.J.

Augustinus zum Thema „Ruhe“ unter Berücksichtigung
der Termini *quies* und *requies*

161

Andrej Krause

Die beste mögliche Welt. Überlegungen im Anschluss
an Thomas von Aquin

193

Thomas Marschler

Analogia fidei. Anmerkungen zu einem Grundprinzip
theologischer Schrifthermeneutik

208

Mathias Wirth

Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid‘ tötet? Zur Ethik des Mitleids
im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas

237

BEITRAG

Ansgar Wucherpfennig S.J.

Was ist Gnosis?

251

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. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
sieben@sankt-georgen.de

PD DR. ANDREJ KRAUSE Universität Halle-Wittenberg
Seminar für Philosophie
06114 Halle (Saale)
andrej.krause@phil.uni-halle.de

PROF. DDR. THOMAS MARSCHLER Universität Augsburg
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl Dogmatik
Universitätsstraße 10
86135 Augsburg
thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de

DIPL.-THEOL. MATHIAS WIRTH,
WISSENSCHAFTLICHER MITARBEITER Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf
Zentrum für Psychosoziale Medizin
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Martinistraße 52
20246 Hamburg
m.wirth@uke.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J. Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
wucherpennig@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. Philosophiegeschichte/Philosophie

ARISTOTELES-HANDBUCH. Leben – Werk – Wirkung. Herausgegeben von *Christof Rapp* und *Klaus Corcilius*. Stuttgart: Metzler 2011. VIII/542 S., ISBN 978-3-476-02190-8.

Der besondere Akzent dieses Handbuchs kommt zum Ausdruck in der Bezeichnung des Lehrstuhls an der Humboldt-Universität in Berlin, an dem beide Herausgeber tätig waren und an dem das Projekt entstanden ist: Lehrstuhl für „Philosophie der Antike und der Gegenwart“. Das Handbuch will die Erkenntnisse der neueren philosophiegeschichtlichen und philologischen Aristoteles-Forschung vermitteln, um so die selbstständige Auseinandersetzung mit Aristoteles zu ermöglichen. Es geht um einen Rückgriff auf Aristoteles in systematischer Absicht, um den Einfluss des Aristoteles auf die zeitgenössische Philosophie. Dieser Zielsetzung entspricht der Aufbau des Bds. *Hellmut Flashar* („I. Leben“) betont, dass die ungeheure Leistung, die sich im Werk des Aristoteles manifestiert, nicht ahnen lässt, unter welch schwierigen äußeren Bedingungen es entstanden ist. „II. Vorgänger“ zeichnet sich dadurch aus, dass hier nicht nur die Philosophie, sondern auch die Leistungen auf den Gebieten der Medizin, Rhetorik, Mathematik und Politischen Philosophie zur Sprache kommen, an die Aristoteles anknüpfen konnte. „III. Werk“ stellt die verschiedenen Werkgruppen vor, vom Organon bis zu den Fragmenten, wobei es primär auf die Komposition, Entstehung und Probleme der Überlieferung ankommt. „IV. Themen“ besteht aus 44 Artikeln zu Stichwörtern, angefangen von „Akt und Potenz“ über „Fortpflanzung“, „Modalitäten, Modallogik“, „Tragödie“ u. a. m. bis „Zeit“. Es wird keine Vollständigkeit angestrebt; vielmehr „repräsentieren die ausgesuchten Stichwörter die unterschiedlichen philosophischen und wissenschaftlichen Betätigungsfelder des Aristoteles“ (VII). „V. Wirkung“ ist unterteilt in „A. Schulen und Epochen“ (vom Peripatos bis zum 19. Jhd.) und „B. Disziplinen und Bereiche“; hier wird in neun Artikeln versucht, den Einfluss des Aristoteles für einzelne Themenfelder zu bestimmen, wobei die Gegenwartsphilosophie im Vordergrund steht. „VI. Anhang“ bringt eine Auswahlbibliografie (518–520) der wichtigsten (kommentierten) Übersetzungen, Einführungen, Gesamtdarstellungen und Hilfsmittel; sie ergänzt die Bibliografien am Ende eines jeden Artikels. Das detaillierte Sachregister (533–542) soll (auch) die Stichwörter von Kap. IV ergänzen. Um einen etwas genaueren Eindruck des Werks zu vermitteln, sei aus den Kap. II bis V jeweils ein Artikel kurz vorgestellt.

II. 8 „Politische Theorie“ (*Eckart Schütrumpf*). Aristoteles zitiert in der „Politik“ häufig Dichter, weil sie eine Einsicht, die er teilt, prägnant formuliert haben. Pol. II setzt sich mit früheren Theorien und mit drei Verfassungen auseinander. In Solon sieht Aristoteles einen behutsamen Reformen. Den Sophisten wirft er u. a. vor, dass sie die Gesetzgebung lehren wollen, ohne praktische Erfahrung zu haben. Öfter verweist er ohne Namensnennung auf bestimmte Theoretiker, um zu zeigen, dass die behandelten Themen umstritten sind. Während die Kritik an Platon augenfällig ist, gibt Aristoteles selten zu erkennen, dass er mit seinem Lehrer übereinstimmt; häufig „ist er Platon verpflichtet, ohne dass er dies zum Ausdruck bringt“ (55). – III.15 „Dialogfragmente“ (*Hellmut Flashar*). Es gibt keine Spuren eines Dialogs, der nicht in den antiken Schriftenverzeichnissen aufgeführt wäre. Die meisten Fragmente sind Paraphrasen. Die Dialoge würden 10% des Gesamtwerkes ausmachen. Die überwiegende Mehrzahl der Dialoge dürfte in der Akademiezeit verfasst sein. Cicero hebt drei Besonderheiten des aristotelischen Dialogs hervor: die Proömien; Aristoteles ist selbst Gesprächspartner; das Für und Wider wird in zusammenhängender Rede und Gegenrede erörtert. Flashar gibt eine Übersicht über die Dialoge in der Reihenfolge des Schriftenverzeichnisses des Diogenes Laertios.

IV. 20 „Methode“ (*Klaus Corcilius*). Aristoteles bringt in unterschiedlichen Kontexten auch unterschiedliche Verfahren zur Anwendung. Seine Philosophie zeichnet sich

aus durch eine bemerkenswerte methodische Reflexivität. Jedes bewusste wissenschaftliche Vorgehen ist ein Mittel zum Zweck der Erforschung von Ursachen. In der Ursachenforschung lassen sich zwei Typen unterscheiden: die Methode der wissenschaftlichen Fachdisziplinen und die inhaltlich an kein bestimmtes Sachgebiet gebundene dialektische Methode. Fachwissenschaft ist „gattungsspezifisch, d. h., jede Gattung hat eine ihr zugeordnete Wissenschaft mit jeweils eigenen Prinzipien und entsprechend auch je eigener methodischer Zugangsweise. [...] Dementsprechend kennt Aristoteles auch keine wirklich allgemeinen gattungsübergreifenden Begriffe“ (267). Die Methode der Fachwissenschaften ist zweigeteilt. Sie besteht aus einem empirischen Teil, der die Fakten feststellt, und einem aitiologischen Teil, der sie begründet. Das streng deduktive Bild der wissenschaftlichen Methode (Anal.post.I) wirft die Fragen nach der epistemischen Rechtfertigung der Prinzipien und der Durchführbarkeit in den empirischen Wissenschaften auf. Hat Aristoteles in seiner wissenschaftlichen Praxis von der Methodologie der Anal.post.I tatsächlich Gebrauch gemacht? Die Prinzipien einer Wissenschaft werden mit Hilfe der Dialektik gefunden (z. B. EN VII 1); sie allein scheint jedoch nicht hinreichend zu sein, um den epistemischen Ansprüchen an die Prinzipien einer Fachwissenschaft gerecht zu werden.

V.A.7 „Das 19. Jahrhundert“ (*Gerald Hartung*). Die Erneuerung aristotelischer Studien beginnt mit dem Beschluss der Berliner Akademie der Wissenschaften, eine kritische Ausgabe des Aristoteles zu veranstalten (1817). Durch Eduard Zellers „Philosophie der Griechen“ (1844–52) tritt Aristoteles aus dem Schatten Platons. Nach F. A. Trendelenburg (1846) stellen die aristotelischen Kategorien ein kulturgeschichtliches Apriori dar. Die Reflexion auf die aristotelischen Kategorien führt Franz Brentano (1862) zu Aussagen über die ontologische Struktur der Welt. Trendelenburgs Beschäftigung mit *De anima* (1833) legt den Grundstein für spätere Entwicklungen in der Psychologie und Pädagogik, die über Brentano zu Husserl und Dilthey führen. In der Biologie findet die Auseinandersetzung mit Aristoteles im Kontext „Darwin und die Teleologie“ statt. In „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“ (1860) entwickelt Trendelenburg eine Gegenposition zur kantischen Rechtslehre, zur historischen Rechtsschule und zum Rechtspositivismus seiner Zeit. Rechte sind durch Pflichten bedingt; die Rechtslehre muss im Sinne der Nik. Ethik in der Ethik begründet werden. Gegenüber dem Verlust der Einheit durch die zunehmende Spezialisierung der Wissenschaften begrüßt Rudolf Eucken (1871) „das Streben nach einer synthetisch-organischen Weltanschauung“, die in Aristoteles ein „unerreichtes Vorbild“ hat (455).

V. B. 2 „Ethik“ (*Philipp Brüllmann, Anne Burkard, Christof Rapp*). Am Anfang des Rückgriffs auf Aristoteles steht eine grundlegende Kritik an der modernen Moralphilosophie (Anscombe 1958). Verf. konzentrieren sich auf die Einwände „gegen die sog. ‚deontologische‘ Ethik“ (462). Das ist insofern problematisch, als auch die aristotelische Ethik einen Begriff des Sollens kennt. Der Artikel will die durch Anscombe ausgelöste Wiederbelebung der aristotelischen Ethik anhand von vier thematischen Schwerpunkten darstellen. 1. In sieben exemplarischen Punkten wird skizziert, wo die moderne Tugendethik an Aristoteles anknüpft. 2. Nach Aristoteles besteht das Glück in der Ausübung der Tugenden. Dieser Zusammenhang zwischen Glück und Moral wird in der gegenwärtigen Ethik für eine Rechtfertigung moralischer Urteile in Anspruch genommen und als Antwort auf das Problem moralischer Motivation ins Spiel gebracht. 3. Unter der (missverständlichen) Überschrift „Ethischer Naturalismus“ wird Philippa Foots These von der „Natural Goodness“ diskutiert. Foots Anknüpfungspunkt ist Nik. Ethik I 6, das sog. *ergon*-Argument, wo Aristoteles nach dem für den Menschen spezifischen Lebensvollzug fragt und ihn, im Unterschied zu dem der Pflanzen und Tiere, in der Vernunfttätigkeit sieht; sie ist das Gut des Menschen. Foots Anliegen ist es, gegen den Relativismus und Nonkognitivismus einen objektiven Begriff des Guten zu sichern. Wenn man vor Augen hat, wie der Begriff des Naturalismus und des naturalistischen Fehlschlusses durch G. E. Moore in die Diskussion eingeführt wurde, dann ist es verfehlt, Foots Ansatz als Naturalismus zu bezeichnen; es geht nicht darum, von einem Sein auf ein Sollen zu schließen; vielmehr ist auch bei ihr die für die Moral zuständige Instanz die praktische Vernunft. So berechtigt Foots Anliegen ist, so muss man doch der Kritik von McDowell zustimmen, der Foots Ansatz für grundsätzlich verfehlt hält, „da dieser

nach seiner Meinung keine echten Handlungsgründe liefert“ (470). Auch wenn man mit Nik. Ethik I 6 und Foot annimmt, dass der spezifische Lebensvollzug des Menschen die Vernunfttätigkeit ist, so bleibt doch die Frage offen, an welchen Gesichtspunkten die (praktische) Vernunft sich orientiert. Der Aufsatzband: Th. Hoffmann/M. Reuter (Hgg.), *Natürlich gut* (2010) wurde leider nicht berücksichtigt oder konnte nicht mehr berücksichtigt werden. 4. Moralische Erkenntnistheorie. Hier werden drei Intuitionsbegriffe unterschieden, „die einerseits systematisch einschlägig sind und sich andererseits wichtigen Theoremen der aristotelischen Ethik zuordnen lassen“ (470): (a) Intuition als moralische Urteils kraft; Grundlage ist die aristotelischen Phronesis. (b) Rawls' These (1971), dass wir auf wohlüberlegte moralische Urteile zurückgreifen können; Grundlage ist die Bedeutung der *endoxa* bei Aristoteles. (c) Die These von Ross (1930), dass moralische Urteile Intuitionen sind, „die auf nicht-inferentielle Weise durch die Einsicht einer rationalen Fähigkeit gerechtfertigt sind. [...] Eine verwandte Konzeption scheint mit der Einsicht des aristotelischen *nous* vorzuliegen“ (472).

F. RICKEN S.J.

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE IN DER ANTIKE. Herausgegeben von *Ludger Jansen* und *Christoph Jedan* (Topics in Ancient Philosophy / Themen der antiken Philosophie; 5). Frankfurt am Main: ontos 2010. VIII/421 S., ISBN 978-3-86838-101-6.

„Das Interesse, das in der universitären Ausbildung dem Menschenbild der Antike entgegengebracht wird, ist groß. Daher verwundert es, dass es keine aktuelle Gesamtdarstellung der antiken Anthropologie gibt. Der hier vorgelegte Band soll diese Lücke schließen“ (VII). Dieser erste Satz des Vorworts darf nicht so verstanden werden, als sei der vorliegende Bd. ein Handbuch oder ein Studienbuch im eigentlichen Sinne. Das ist schon deshalb nicht zu erwarten, weil es, wie die Hgg. betonen, eine philosophische Disziplin „Anthropologie“ erst seit Helmuth Plessner, Max Scheler und Arnold Gehlen gibt und weil die Frage nach dem Menschen bei den antiken Autoren in unterschiedlichen Zusammenhängen zur Sprache kommt. Es handelt sich vielmehr um 15 Essays, die aus dem vielfachen Sinn der Frage nach dem Menschen jeweils den einen oder anderen Aspekt herausgreifen. Viele der Beiträge führen in den weiteren philosophischen Hintergrund ein, in dem die Ausführungen über den Menschen bei den betreffenden Autoren stehen. Der Bd. beschränkt sich in zweifacher Hinsicht nicht auf die Philosophie: Zur Sprache kommen z. B. auch die antike Dichtung und Medizin, und er wendet sich ebenso an Altphilologen, Historiker und Theologen und darüber hinaus an einen weiteren Leserkreis. Hilfreich ist die jedem Beitrag angefügte Bibliographie; sie ist gegliedert in: Quellen; Hinweise zur weiteren Lektüre; weitere zitierte Literatur.

Weder das AT noch das frühe Griechentum haben, so *Jan N. Bremmer*, einen Begriff von der Seele als einer Einheit, die Gegenstand der Erlösung ist. Er geht zunächst ein auf den „pre-unitary concept of the soul“ (11) bei Homer. Bis zum 4. Jhd. v. Chr. zeige sich zunehmend ein Gegensatz zwischen Seele und Leib, der vor allem im Gedanken der Reinkarnation greifbar werde. Was sind die Gründe für diese Entwicklung? – Das „anthropologische Grundproblem der vorsokratischen Philosophie“ (33) ist, dass der Mensch, obwohl aus dem Nichts entstanden und ins Nichts vergehend, dennoch an das Göttliche heranreicht (*Thomas Buchheim*). – Zusammen mit Sokrates brachten die Sophisten (*Zbigniew Nerczuk*) „eine neue Perspektive in die Philosophie ein, deren Fokus der Mensch in seiner biologischen, gesellschaftlichen und politischen Existenz ist“ (95). Themen des Beitrags sind das Verhältnis der Sophisten zur vorsokratischen Naturphilosophie und zur Medizin, ihre Erkenntnis- und Kulturtheorie, der Gegensatz Nomos – Physis und die Bedeutung der Rhetorik. – Aus dem Menschenbild der griechischen Tragödie greift *Ursula Bittrich* drei Aspekte heraus: der Mensch im Angesicht des Todes; der Mensch als Handelnder und Leidender; der Mensch in seiner Beziehung zum Göttlichen und zu seinesgleichen. – Der Beitrag von *Yves Bossart* und *Hartmut Westermann* über Platon spricht mehr oder weniger alle Themen von dessen Philosophie an: Dialogform; Verhältnis zu Sokrates; Seelenlehre; Erkenntnistheorie; Eros; Erziehung; Kulturtheorie; Unsterblichkeit. – „Lässt man einen Computer das *Corpus Aristotelicum* durchsuchen, findet dieser 2278 Vorkommnisse der Wurzel *anthrōp-* [...]. Es kann daher keine Rede davon sein, dass Aristoteles nichts über den Menschen geschrieben

habe. Aristoteles hat also kein spezielles Werk über den Menschen geschrieben, sondern seine Ansichten über ihn in ganz verschiedenen Werken unter ganz unterschiedlichen Gesichtspunkten entwickelt“ (157). *Ludger Jansen* schlägt deshalb in seinem Beitrag über das Menschenbild des Aristoteles einen „Bogen“ (180) von der Kategorienschrift über *De anima*, die *Nikomachische Ethik*, die *Politik*, die *Historia animalium* bis zur Lehre vom Nous in *De anima* III. 4. – Mit ihrer „dichotomischen Anthropologie“ (185), d. h. ihrem „maximalistisch formulierten“ Gegensatz „zwischen Weisen und Nichtweisen“ (200) greifen die Stoiker, so die These von *Christoph Jedan*, bewusst zurück auf Hesiods Charakterisierung des goldenen und eisernen Geschlechts; dies zeige, dass es ihnen nicht um eine neutrale, beschreibende These, sondern um eine „Anthropologie in ethischer Perspektive“ (202) gehe. – *Julia Wildberger* beschreibt den Menschen Epikurs zunächst aus der naturwissenschaftlichen Perspektive, um dann zu fragen, was dieser Mensch mit dem Wesen zu tun habe, als das wir uns selbst erfahren. Wie können diese menschlichen Atomaggregate „einen zutreffenden Begriff einer bei ihnen selbst liegenden Ursächlichkeit haben, wie sie Epikur gegenüber den Fatalisten betont“ (216)? Das führt zum Menschen als Kulturwesen in einer Gemeinschaft. – Für den pyrrhonischen Skeptiker (*Niko Strombach*) ist der Mensch der Patient; sein Menschenbild „entsteht durch den freundlich-nüchtern-sachlich-ernsten Blick des Arztes oder Therapeuten“ (259). – In 1 Kor 15,44–49 unterscheidet Paulus zwischen dem psychischen und dem pneumatischen Menschen. Wendet er sich damit gegen Philon von Alexandria? *George H. van Kooten* will zeigen, dass beide dieselbe dreiteilige Anthropologie vertreten, die zwischen Leib, *psychê* und *pneuma* unterscheidet. – Im Mittelpunkt des Beitrags über das Verhältnis zwischen Medizin und Philosophie (*Christoph Jedan*) steht die hippokratische Schrift *Über die Natur des Menschen*, deren Autor zu einer philosophisch, wahrscheinlich an Empedokles orientierten Medizin neigt, und der Kommentar des Galen. – „Die Stellung des Menschen im griechischen Neuplatonismus“, so die These von *Matthias Perkams*, „ist nicht sekundär gegenüber dem ihn umgebenden Kosmos; vielmehr ist er der primäre Gegenstand philosophischer Forschung“ (341). Es sei daher folgerichtig, dass Porphyrios an den Anfang seiner Plotin-Ausgabe eine Schrift mit dem Titel *Was das Lebewesen sei und was der Mensch* (I 1 [53]) stellte. Deren Überlegungen werden, mit Rückgriffen auf VI 7 [38], nachgezeichnet. – Bei Nemesios von Emesa (*Jochim Söder*) „steht im Zentrum dessen, was den Menschen ausmacht, das Entscheidungsvermögen (*prohairesis*) als eine Instanz, deren Tätigkeit spontan und unableitbar erfolgt. Die Freiheit selbstmächtiger Entscheidung ist die Wesensmitte des Menschen“ (377 f.). – *Christoph Horn* unterscheidet bei Augustinus zwei Phasen. Bis etwa 400 sei er fast ausschließlich daran interessiert, das christliche Menschenbild mit Hilfe des Neuplatonismus darzustellen. Später zeige er zunehmendes Interesse, philosophische Lehren aus der Bibel abzuleiten; dabei revidiere er manches, bleibe aber grundsätzlich Platoniker.

F. RICKEN S. J.

BETZ, GREGOR, *Descartes' ‚Meditationen‘*. Ein systematischer Kommentar. Stuttgart: Reclam 2011. 275 S., ISBN 978-3-15-018828-6.

HERRMANN, FRIEDRICH WILHELM VON, *Descartes' Meditationen* (Klostermann Rote Reihe). Frankfurt am Main: Klostermann 2011. 314 S., ISBN 978-3-465-04127-6.

Im Jahr 2011 sind zwei sogar gleichnamige Kommentare zu „Descartes' Meditationen“ erschienen. Aufgrund der unterschiedlichen Ausrichtung der beiden Werke macht keines das andere überflüssig; man kann letztlich nicht einmal von einem Konkurrenzverhältnis sprechen.

Auch die beiden Autoren haben außer demselben Forschungsobjekt wenige Gemeinsamkeiten: Gregor Betz (= B.) ist Juniorprofessor in Karlsruhe und hat sich 2008 in Berlin mit einer Arbeit zur „Theorie dialektischer Strukturen“ habilitiert. Sein Forschungsinteresse gilt komplexen Argumentationsstrukturen und deren Rekonstruktion. Den *Meditationen* nähert er sich – so erfährt man in der Einleitung – nicht wie einer philosophischen Offenbarung, sondern mit dem Anliegen, Descartes' Argumentation kritisch zu rekonstruieren, implizite Prämissen herauszuarbeiten, dabei die analysierten Gedankengänge so stark als möglich zu machen und schließlich Einsichten zu gewin-

nen, welche weitere Thesen sie implizieren und zu welchen Positionen sie in Widerspruch geraten. B. will die *Meditationen* nicht nacherzählen, sondern die Tragfähigkeit der Argumentation prüfen, und weiß zugleich, dass er sich auf eine schwierige Gratwanderung zwischen textgebundener Rekonstruktion und eigenständiger Sanierung einlässt. Sein Vorhaben – implizite Prämissen zu identifizieren und geltend zu machen – rechtfertigt er unter Berufung auf Descartes, wenn dieser schreibt, dass „viele Dinge [...] ganz besonders beachtet werden müssen, gleichwohl [sie] oft kaum berührt [werden], weil sie für alle transparent sind, die aufmerksam genug sind“ (AT VII, 156).

Während B. aus der zitierten Passage ableitet, im Sinne Descartes' tätig zu sein – wenn er dessen Argumentation durch ihre Rekonstruktion und durch die Nennung der impliziten Prämissen stärkt –, versteht von Herrmann (= H.) dieselbe Stelle als bewusstes In-Distanz-Treten zum logisch folgernden Beweis (31, Anmerkung 8). In den *Meditationen*, meint er, strebe Descartes gerade kein formal korrektes Beweisverfahren an, sondern ver helfe dem Leser zu einem intuitiven Begreifen, dessen Ergebnisse dann Grundlage für weitere synthetische Beweise sein können. Neben dieser ersten grundlegenden Differenz scheint auch der persönliche Zugang H.s ein anderer zu sein. Der 1999 emeri tierte Ordinarius für Philosophie war in Freiburg i. Br. als persönlicher Assistent Martin Heideggers tätig.

In seinem Vorwort erinnert sich H. zunächst an die eigene Studienzeit, wo er bei Eugen Fink die *Meditationen* gelesen und Descartes unter Husserls Leitgedanken von der „Endlichkeit des Selbstbewusstseins und [dem] Problem der Transzendenz“ (23) zu verstehen gelernt habe. Dennoch hält er (mehrfach) fest, er wolle sowohl Husserls transzendental-phänomenologische als auch Heideggers fundamentalontologische, seinsgeschichtliche Sichtweise der *Meditationen* ausklammern und das Phänomenologische „auf das Methodische der Behandlungsart und Zugangsmethode“ (23) beschränken. In diesem Zusammenhang nennt er die *Meditationen* eine ideale Einstiegsliteratur und be ruft sich auf den Beginn einer neuen Epoche, wenn er meint, dass den Studierenden kaum Voraussetzungen abverlangt würden – eine gewagte Aussage, denkt man an die Vielzahl der intertextuellen Referenzen, die Dichte des Textes und die Komplexität der erkenntnistheoretischen Beweisführung.

Was den Aufbau der beiden Kommentare betrifft, so orientieren sich B. und H. grundsätz lich am Primärtext. Im Anschluss an eine Einleitung widmet B. jeder *meditatio* ein Kap., Bibliographie, Sach- und Personenregister schließen das Werk ab. Auch H. steigt in Kap. I mit der Ersten Meditation ein. Vor dem eigentlichen Kommentar stehen aber – neben einer prunkvollen Widmung – ein Vorwort, eine Hinführung und eine Einleitung, wobei die unterschiedlichen Zielsetzungen der drei einleitenden Kap. nur zum Teil nachvollziehbar sind. Während die Kap. I–III jeweils mit dem Auftakt der entsprechen den *meditatio* einsetzen, geht es in Kap. IV immer noch um die Dritte Meditation, auf die auch Kap. V anfänglich Bezug nimmt, dann aber mit der Vierten Meditation fortsetzt; die Kap. VI und VII entsprechen den Meditationen V und VI. Zu Beginn des Werkes finden sich außerdem zwei im Inhaltsverzeichnis nicht ausgewiesene Exkurse: der erste zu Augustinus, der zweite zu Brentano und Husserl. Der Kommentar schließt mit einem Literaturverzeichnis und einem Sachregister. Der Umstand, dass nur ein ein ziger Autor, nämlich Dominik Perler (1996: Repräsentation bei Descartes; 2006: René Descartes) von beiden Philosophen in ihrer (umfangreichen) Bibliografie genannt wird, weist einmal mehr auf den sehr unterschiedlichen Charakter dieser beiden Descartes-Publikationen hin.

In der Auslegung der *Meditationes* folgt B. – sofern er nicht strukturgebende Passagen (Einführung der Thematik, Wiederholung wichtiger Argumente, Fazit ...) einfügt – dem Textverlauf, zitiert auf Deutsch und gibt Schlüsselbegriffe lateinisch wieder. Längere Zitate werden vom Fließtext grafisch abgehoben, die rekonstruierten Argumente exakt aufgeschlüsselt und durchnummeriert, ebenso mögliche Gegenargumente und Varianten. Zusätzlich zu der sehr klaren verbalen Darstellung der descartesschen Argumentation hat B. insgesamt 16 Argumentkarten gestaltet, welche die Rekonstruktion grafisch veranschaulichen. Die bereits an anderen Stellen diskutierte Argumente werden dabei als Ax-y bezeichnet, was zwar für die Übersichtlichkeit unumgänglich sein dürfte, jedoch mit sich bringt, dass der Leser – sofern er nicht alle 74 von B. bezif-

ferten Argumente präsent hat – immer wieder vorangegangene Passagen zu Rate ziehen muss. Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, dass Inhalte, die grafisch gleichrangig angeordnet sind, nicht immer auf derselben Ebene liegen. Außerdem erklärt B. nicht, welche logischen Verhältnisse durch die Pfeillinien symbolisiert werden sollen, was insbesondere dort wünschenswert wäre, wo mehrere zunächst voneinander getrennte Argumentationsstränge (durch Pfeile) auf ein Ergebnis hingeführt werden. Insgesamt sind die Argumentkarten als Zusammenfassungen des bereits Dargelegten zu schätzen, sie verstärken die Übersichtlichkeit, sollten aber nicht als Formalisierung missverstanden werden, da sie getrennt von der verbalen Rekonstruktion doch anfällig für Fehldeutungen sind.

Während sich B. sichtlich um eine leserfreundliche Gestaltung bemüht, fügt H. die teils deutschen, teils lateinischen Zitate – ohne grafische Abhebung – in den Fließtext ein. Eine äußerliche Struktur erhält der Text allein durch die zahlreichen Kursivsetzungen, die wohl eine Betonung darstellen und dem Leser die richtige Leseweise anzeigen sollen. Der Gebrauch von Zitaten ist deutlich seltener als bei B.; das Mitlesen am Originaltext wird dem Leser aber dadurch ermöglicht, dass H. angibt, welchen Abschnitt er gerade behandelt. Er folgt im Großen und Ganzen dem Textverlauf der *Meditationen*, wobei der Primärtext unterschiedlich ausführlich besprochen wird und die Kommentierung teils durch lange, auch redundante Ausschmückungen und Abschweifungen unterbrochen ist.

Für eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den beiden Descartes-Kommentaren wähle ich im Folgenden eine bestimmte Passage aus dem Primärtext und zwar – wenig originell, aber über die Rezeptionsgeschichte begründbar – den dritten Abschnitt der Zweiten Meditation, in dem das sogenannte *Cogito*-Argument vorgetragen wird.

Die Behandlung des *Cogito*-Arguments nimmt bei B. acht Seiten in Anspruch und wird abschließend noch durch eine Argumentkarte veranschaulicht. Das als „Gewissheit der eigenen Existenz“ betitelte Kap. setzt mit einer Vorschau auf die Zweite Meditation ein. B. nennt drei Beweisziele, mit Hilfe derer Descartes im Folgenden den radikalen Zweifel überwinden will, nämlich 1) die Gewissheit der eigenen Existenz begründen, 2) nachweisen, dass er über gesichertes Selbstwissen verfügt, und 3) zeigen, dass eine solche Selbsterkenntnis möglich ist. Im Anschluss an diesen ersten strukturierenden Absatz führt B. die wichtigsten Formulierungen des *Cogito*-Arguments an, bevor er den (gekürzten) Originaltext wiedergibt und mit der Auslegung beginnt: Nachdem Descartes die in der Ersten Meditation geschaffene Ausgangssituation noch einmal vergegenwärtigt hat, prüft er, ob der Satz „Ich bin, ich existiere“ dem stärksten skeptischen Szenario standhält, und kommt zu einem positiven Ergebnis. Allerdings – das zeigt B. mit Hilfe einer auf der ersten Rekonstruktion aufbauenden Variante – gilt die Gewissheitsbehauptung immer nur relativ zum jeweils Denkenden und kann in der dritten Person nicht sinnvoll nachvollzogen werden.

Als Ausgangspunkt für diese letztlich unergiebigere Variante wendet B. das skeptische Szenario ohne Eigennamen an und setzt – anstelle der Überzeugung, dass ich existiere – die Prämisse 1: „Die Traumhypothese impliziert, dass es etwas gibt, das träumt.“ Auffällig ist, dass B. die in der Sekundärliteratur intensiv geführte Debatte, ob aus der Traumhypothese denn mehr als das bloße Vorkommen von Träumen gefolgert werden könne (Russell 1945, 567; Lichtenberg 1969, 412 u. a.), nicht rezipiert. Stattdessen setzt sich B. mit der Argumentation auseinander, die Descartes in den Erwiderungen bietet, wenn er den Zweifel an der eigenen Existenz als performativen Selbstwiderspruch entkräftet. Anhand einer neuerlichen Rekonstruktion zeigt B., dass Descartes hier die Perspektive einer höherstufigen Reflexion als implizite Voraussetzung akzeptieren muss. Sofern aber derartige nicht weiter begründete Voraussetzungen zugelassen werden, spräche nichts dagegen, das Ich des *Cogito*-Arguments zu akzeptieren, solange man sich nur dessen bewusst sei, dass die Begründung der eigenen Existenz nicht voraussetzungslos ist.

Bei H. erstreckt sich die Behandlung derselben Textpassage über vierzehn Seiten, die in drei Unterkap. („Die Blickwendung des methodisch zweifelnden Ich. Drei Schritte der Einsicht in das absolut unbezweifelbare Ich-bin (ego existo)“, „Der intuitive Erkenntnischarakter des ego cogito ergo sum“, „Das Ich-bin als der erste

unbezweifelbare Erkenntnisboden“) gegliedert werden. In einem vorangestellten Unterkap. („Wiederaufnahme der generellen methodischen Zweifelhaltung“) bespricht H. die Abschnitte 1–2 und betont, dass es sich hier keineswegs um eine überflüssige literarische Ausschmückung handle. Vielmehr deutet er das Bild vom tiefen Strudel als Zustand zwischen Gewissheit (Fundament) und vertrauter, vormeditativer Selbst- und Weltverhaltung, in die Descartes nicht mehr zurückkehren wolle, ohne dabei jedoch deutlich zu machen, welches Moment der Metapher dieser vormeditativen Selbstverhaltung entsprechen soll. Soll die Interpretation des Eingangsszenarios aber ein Plus an Verständnis bewirken, wäre eine klare Zuordnung von Bild und Inhalt wünschenswert gewesen.

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die unhinterfragte Gleichsetzung des Ich-Denkens mit dem historischen Descartes, an der zu zweifeln es gute Gründe gibt. So weist etwa Richard Francks darauf hin, dass die fiktive Rahmenerzählung die Aufgabe habe, die Leser zu überzeugen, nicht aber Autobiographie zu schreiben oder den mentalen Zustand des Autors zu skizzieren, weshalb Francks eine Unterscheidung zwischen Ich-Erzähler und Autor für unumgänglich hält (Francks 2008: 11). Kurz nachdem H. jedenfalls den Ich-Erzähler als Descartes identifiziert hat, wechselt er die Perspektive und überträgt das Strudel-Erlebnis auf ein neues erzählendes Ich. Ob dieses Ich nun der Interpret H. ist, der Leser oder sonst ein denkendes Subjekt, bleibt offen. Daher trägt H.s literarische Bearbeitung nicht zu einem besseren Verständnis bei und steht außerdem in Spannung zu der zuvor geäußerten abwertenden Haltung gegenüber einer bloßen „literarischen Ausschmückung“. Überhaupt bringt der Vorspann („Wiederaufnahme der generellen methodischen Zweifelhaltung“) inhaltlich wenig Neues, mit Ausnahme vielleicht der zu hinterfragenden Behauptung, dass der Zweifel nicht Ausgangspunkt sei, sondern dazu diene, das Selbstbewusstsein als ein „einzigartig Gewisses“ (87) aufzuweisen.

Das *Cogito*-Argument führt H. dann als Blickwendung des zweifelnden Ichs auf sich selbst ein, mit dessen Hilfe das Ich ein unbezweifelbares Prinzip für alles Wissen und Erkennen gewinne. Diese Blickwendung entfalte D. in drei Schritten: 1) Wenn ich mich hinsichtlich des gegenständlich Gewussten täuschen kann, kann ich mich nicht hinsichtlich meines Wirklichseins täuschen. 2) Das methodisch zweifelnde Ich entzieht sich dem Versuch, das eigene Wirklichsein in ein bloßes Vorgestelltsein zu verwandeln. 3) Die Idee des *genius malignus* wird versuchsweise gegen das Wirklichsein des zweifelnden Ichs gerichtet.

Diese erste Strukturierung dient H. in der Folge als Ausgangspunkt, um über den s. E. intuitiven Charakter des *Cogito*-Arguments nachzudenken. Zuvor noch macht er – im Zusammenhang mit dem zweiten Schritt – einen kleinen Exkurs zur Bezweiflung der anderen ichlichen Wesen, die an dieser Stelle nachgeholt werde. Auch meint er, das Zwingende der Blickwendung zeige sich nur, wenn jeder Einzelne die Gedankenbewegung des *ego cogito, ergo sum* nachvollziehe. Kritisch anmerken möchte ich hier, dass die Existenz anderer ichlicher Wesen – sofern diese Menschen sind – bereits mit der Einführung des großen Zweifels in der Ersten Meditation versuchsweise negiert worden ist, weshalb nicht ersichtlich ist, welcher Zweifel nun im Zuge des *Cogito*-Arguments nachgeholt werden sollte. Auch scheint mir die Aussage, jeder Einzelne müsse den *Cogito*-Gedanken selbst nachvollziehen, missverständlich. Es ist zwar richtig, dass das *ego cogito* an dieser Stelle nicht durch ein *is cogitat* ersetzt werden kann. Allerdings enden die *meditationes* auch nicht mit II 3. Vielmehr wird Descartes im Folgenden das Gebäude des gesicherten Wissens schrittweise wieder aufzubauen versuchen und verfolgt damit wohl eher die Absicht, Gewissheiten zu tradieren, als jeden Einzelnen einzuladen, vor dem Kaminfeuer innezuhalten und den *Cogito*-Gedanken persönlich nachzuempfinden.

Wie auch B. nennt H. einige unterschiedliche Formulierungen des *Cogito*-Arguments, setzt sich mit der Frage nach der richtigen Übersetzung des *cogitare* auseinander und plädiert in bewusster Abgrenzung vom Aspekt des Denkens für ein „Sich-bewusst-Sein“ des Seienden, dessen Was-Sein allerdings noch nicht bestimmt sei. Obwohl H. angekündigt hat, Descartes-Interpretationen, die – positiv formuliert – sehr eigenständig sind, nicht heranziehen zu wollen, bringt er Hegels Verständnis von *existentia* und es-

sentia ins Spiel, wobei nicht ohne Weiteres nachzuvollziehen ist, worin der Ertrag für die Descartes-Lektüre liegt. Die Ausführungen zum „gedachten Wesensbegriff“ und dem „vorstellungsunabhängigen Wirklichsein des Dinges“ (99) beendet H. mit einem (Ab-)Satz, dessen sprachliche Gestalt an eine Schlussfolgerung erinnert. Auf inhaltlicher Ebene bleibt allerdings offen, welche Prämissen genau dafür ausschlaggebend sind, dass H. die Erste Philosophie als eine „Ontologie des Selbstbewusstseins aus dem Selbstbewusstsein“ (100) bestimmt.

Weiters beschäftigt sich H. mit dem Problem, zu welchem Zeitpunkt der *Cogito*-Gedanke dem Denkenden Sicherheit über die eigene Existenz verleihe, und stellt richtig fest, dass sich aus dem *Cogito*-Argument kein Wissen z. B. über ein Leben nach dem Tod ableiten lasse. Vielmehr könne sich der Einzelne nur zeit seines Lebens der eigenen Existenz gewiss sein, wobei man der Klarheit halber ergänzen müsste, zeit seines Lebens, sooft er den *Cogito*-Gedanken nachvollzieht bzw. nachvollziehen kann. H.s Aussage, dass die denkende Selbstversenkung, in der das Ich als Selbstbewusstsein erkannt wird, tragender Grund für alle Erkenntnis sei, kann wohlwollend verstanden und bejaht werden. Sollte aber gemeint sein, dass die Selbsterkenntnis des Ichs ausreichend ist, um die Sicherheit unseres Wissens zu gewährleisten, müsste man erwidern, dass H. die Funktion Gottes unterbewertet und übersieht, dass Descartes für seinen epistemischen Aufstieg von *Cogito*-Gewissheiten zu Wissen, das die Existenz einer Außenwelt impliziert, einen Gottesbeweis benötigt.

Der wichtigste Punkt der drei Unterkap. scheint mir aber die Frage nach der Art der Erkenntnis zu sein. H. äußert sich dazu folgendermaßen: „Dieser Sachverhalt als *Ich-verhalt* ist notwendig, ist absolut unzweifelhaft wahr, weil sich mein Wirklichsein in *höchster Evidenz* bekundet“ (94). Die „höchste Evidenz“ grenzt er bewusst vom deduktiven Erkennen ab und präsentiert – versuchsweise – einen Syllogismus, den er jedoch sogleich als unhaltbar entkräften wird:

„Obersatz: Alles, was denkt, existiert;

Untersatz: Ich bin ein solches denkendes Wesen;

Schlussatz: Also existiere ich.“ (96; Zeilensetzung von C. P.)

In Anlehnung an Descartes' Erwiderungen gegenüber Mersenne kritisiert H., dass der Obersatz eine Verallgemeinerung der intuitiv gewonnenen Erkenntnis sei. Im Gegensatz zu B. greift er dann jene Texte (*Regulae*, 3. Regel) heraus, in denen Descartes die Intuition als ein einfaches und distinktes Begreifen charakterisiert, und deutet dieses als „geistiges Schauen“ (96), wobei er nicht expliziert, wie man sich dieses Schauen vorzustellen hat und inwiefern es dem descartesschen Begreifen entspricht.

Ich möchte nicht grundsätzlich in Frage stellen, dass im Primärtext einiges für eine Betonung der intuitiven Erkenntnis spricht. Allerdings bedeutet die Problematik des oben genannten Syllogismus nicht, dass keine deduktive Erkenntnis (siehe Rekonstruktion B.) möglich wäre. Vielmehr bleibt der Primärtext unentschieden, denn ebenso wie Descartes von einem „*simplici mentis intuitu*“ (AT VII 140) schreibt, begegnen andernorts in Zusammenhang mit dem *Cogito*-Argument Formulierungen wie „*evidenter sequi*“ (AT VII 58) oder „*optime inferre*“ (AT VII 352). Auffällig ist dabei, dass sowohl H. als auch B. den m. E. offenen Text auf ihre eigene Lesart festgelegt haben, ohne die für die eigene Deutung je unbequemen Aspekte zu berücksichtigen und ohne auf diejenigen Interpreten (Markie 1992, Kemmerling 2009 u. a.) einzugehen, die zwischen den text-internen Polen zu vermitteln versucht haben.

Wollte ein Kommentar zu Descartes' *Meditationen* der Fülle der Sekundärliteratur auch nur annähernd gerecht werden, müsste er deutlich umfangreicher angelegt sein. Gerade an strittigen Stellen wäre es für den Leser interessant zu erfahren, wie die wichtigsten unterschiedlichen Deutungen lauten. Sowohl B. als auch H. beschreiten in ihrer Descartes-Lektüre einen eigenständigen Weg; diese bewusste Entscheidung gilt es zu respektieren. Zugleich stehen sie beide in einer Tradition, benutzen unterschiedliche Lesebrillen, und auch das ist legitim. Zwar äußert sich B. – wie erwähnt – nur sehr begrenzt zur Wirkungsgeschichte der *Meditationes*. Doch der selbst auferlegte Zwang, die descartessche Argumentation mit einem klaren und nüchternen Blick zu hinterfragen, wird wohl nicht nur ihm selbst geholfen haben – wie er es sich in der Einleitung wünscht –, neue Einsichten zu erlangen, sondern bietet der Forschungsge-

meinschaft eine ganze Reihe interessanter Impulse, die zu verfolgen gewinnbringend zu sein verspricht.

C. PAGANINI

LEWIS, THOMAS A., *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford / New York: Oxford University Press 2011. XIV/277 S., ISBN 0-19-959559-4.

T. Lewis (= L.) gibt einen historischen und systematischen Überblick über die hegel-sche Religionsphilosophie. Von vergleichbaren Darstellungen (etwa P. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, Oxford 2005; siehe meine Rez. in ThPh 81 [2006], 261–263) unterscheidet sich die Studie dadurch, dass der Autor ausdrücklich eine nichtmetaphysische Lesart Hegels voraussetzt und vor diesem Hintergrund hauptsächlich auf die gesellschaftliche Funktion der Religion abhebt. Bevor ich jedoch auf die Grundthese des Buches eingehe, sei etwas zum Inhalt der einzelnen Kap. gesagt. – L. beginnt mit einem Abriss der philosophischen Entwicklung Hegels, ausgehend von den Tübinger und Berner „Fragmenten über Volksreligion und Christentum“. Durch die Übersetzung des Ausdrucks ‚Volksreligion‘ mit ‚civil religion‘ deutet er bereits an, dass die Religion nicht etwas vom Staat Getrenntes, lediglich die Gefühle und Überzeugungen der Gläubigen Betreffendes sein soll, sondern im Gegenteil einen Dienst für die Einheit der Gesellschaft leistet. Während seiner Frankfurter Zeit machte Hegel immer stärker die Erfahrung der gesellschaftlichen Entzweiung. Hatte er zunächst geglaubt, die Gegensätze ließen sich durch eine Religion der Liebe überwinden, greift er spätestens seit seiner Ankunft in Jena auf den kantischen Gedanken von der transzendenten Einheit der Apperzeption zurück. Trotzdem dauert es noch mehr als ein Jahrzehnt, bis in der „Wissenschaft der Logik“ Hegels eigene Antwort auf die philosophische Herausforderung seiner Zeit Gestalt annimmt. Wie L. im zweiten Kap. unter Berufung auf R. Pippin darlegt, bedeutet „reines Denken“ für Hegel, dass Begriffe von Anschauungen zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden können (vgl. 65; 69; 72; 81). Seine Philosophie laufe darauf hinaus, „dass die Denkbestimmungen nicht einfach der inneren Struktur einer vom menschlichen Denken unabhängigen Wirklichkeit entsprechen [...], sondern dass die Gegenstände vielmehr nur kraft des Denkens das sind, was sie sind“ (93). Daraus folge indes weder die Annahme einer transzendenten Gottheit noch die eines Weltgeistes. Hegels Überlegungen seien im Gegenteil mit der Annahme vereinbar, dass wir Menschen die einzigen denkenden Subjekte sind. – Die Kap. 3 bis 6 kreisen um die Berliner „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“. Obwohl Hegel gleich in der Einleitung erklärt, Gott müsse als sich selbst offenbarenden Geist gedacht werden, führt er L. zufolge den Begriff „Gott“ im ersten Teil der Vorlesungen als eine Art „Platzhalter“ ein (138 f.), dessen genaueres Verständnis nicht von irgendwelchen Vormeinungen abhängen dürfe, sondern sich aus der philosophischen Erkenntnis des Absoluten selbst ergeben müsse. Zu diesem Zweck unterscheidet Hegel zwischen Gefühl, Vorstellung und Denken als Weisen der Erkenntnis Gottes. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, die Inhalte des Gefühls und der Vorstellung in die Form des Gedankens zu bringen. Wie L. weiter hervorhebt, ist die Verwirklichung des Absoluten kein rein theoretischer, sondern zugleich ein praktischer Vorgang, der sich in Andacht und Kultus vollzieht. – Im fünften Kap. geht L. kurz auf Hegels Abhandlung der nichtchristlichen Religionen ein. Er weist auf die ungelöste Spannung zwischen einem typologischen Ansatz („Conceptual Mapping“) und einer religionsgeschichtlichen Sichtweise („Narrative of Genesis“) hin. Das Christentum als die „vollendete Religion“ müsste im ersten Falle die in den verschiedenen Typen vorhandenen Merkmale auf vollkommene Weise in sich vereinen; im zweiten Falle müsste es als historisches Produkt aus seinen Vorläufern erklärt werden. Stellt jedes dieser Modelle für sich genommen bereits vor erhebliche Schwierigkeiten, so mutet Hegels Versuch, beide miteinander zu verbinden, aus heutiger Sicht geradezu „aberwitzig“ an (201). Mit Verweis auf A. MacIntyre einerseits und C. Taylor andererseits unterbreitet L. deshalb Vorschläge, wie ein bescheideneres Programm aussehen könnte.

Hegel selbst definiert das Christentum bekanntlich als Religion, die sich selbst zum Gegenstand hat, und als das Selbstbewusstsein Gottes. Im Kern geht es dabei

um das Bewusstsein der Einheit Gottes mit dem Menschen. Sie findet ihren konkreten Ausdruck in den Lehren von den drei göttlichen Personen, von der Menschwerdung Gottes sowie vom Wirken des Geistes in der Gemeinde der Gläubigen. L. unterstreicht insbesondere das letztgenannte Element. Das religiöse Bewusstsein erfordere eine Umgestaltung der sozialen Strukturen, wie sie im Gefolge der Reformation und der Französischen Revolution tatsächlich stattgefunden habe. Die christliche Religion befinde sich im Einklang mit dem, was Hegel „Sittlichkeit“ nenne, nämlich der Schaffung politischer Institutionen, in denen die Freiheit des Einzelnen als verwirklicht gelten kann. Das Christentum bilde für Hegel die „moderne Volksreligion“ (203; 223), nach der er seit seiner Jugend suchte. – Im siebten und letzten Kap. vertieft L. seine These im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Religion und Staat. Er betont die Bedeutung des Christentums bei der Ausbildung einer dem demokratischen Gemeinwesen angemessenen sittlichen Einstellung der Bürger. Hegel sehe in der Religion „einen authentischen Ausdruck dessen, worauf es am meisten ankommt, – des Göttlichen – und, indem sie ihre Überzeugungen an die ganze Bevölkerung weitergibt, ein Bindemittel der modernen gesellschaftlichen Ordnung“ (248).

L. tritt für eine konsequent immanente Deutung der hegelschen Religionsphilosophie ein. Der Erkenntniswert der Religion betrifft einzig das vernünftige Selbstverständnis des Menschen; ihr praktischer Nutzen besteht in der Stützung der sittlichen Ordnung der modernen Gesellschaft. Auf diese Weise versucht L., den immer wieder gegen die nichtmetaphysische Interpretation erhobenen Einwand zu entkräften, sie wisse nichts mit der Religion anzufangen. Der Einwand wiegt besonders schwer, da die Religion neben der (vormaligen) Metaphysik diejenige Gestalt des Geistes ist, mit der Hegel seine eigene Wissenschaft der Logik am ehesten vergleicht, weil alle drei (wie auch die Kunst) das Absolute zum Gegenstand haben. Im gleichen Maße, wie die nichtmetaphysische Lesart das Absolute nicht als etwas dem individuellen Bewusstsein und der Gesellschaft gegenüber Drittes gelten lässt, sondern darin den allgemeinen Raum des Gebens und Nehmens von Gründen erblickt, wird allerdings die Gliederung der Philosophie des Geistes fragwürdig. Warum widmet Hegel dem absoluten Geist einen eigenen Abschnitt, wenn es am Ende doch nur um das Selbstbewusstsein der Menschheit geht? L. betont mehrfach, Hegels Logik und Religionsphilosophie hätten nichts mit dem Gott des Theismus zu tun (vgl. 72 f.; 89; 124; 163–165). Angenommen, die Einschätzung träfe zu, so ist immerhin erstaunlich, mit welcher Entschiedenheit Hegel sich gegen die Anklage des Pantheismus zur Wehr setzte (140–142). Wenn er die Vorstellung Gottes ganz zu überwinden gedachte, hätten ihn die Angriffe seiner Gegner doch entweder gar nicht oder allenfalls deshalb beunruhigen sollen, weil sie ihm Ärger mit den staatlichen Behörden hätten einbringen können. Während L. den theologischen Gehalt der Philosophie des Geistes also unterbewertet, überzeichnet er m. E. die soziale Funktion der Religion. Die praktische Bedeutung der Religion sieht er insbesondere im Bereich der Erziehung. „Die pädagogische Rolle der Religion kann nicht durch die Philosophie ersetzt werden“ (251). Es stimmt zwar, dass der Glaube an den christlichen Gott seinen Ausdruck unter anderem in der sozialen Einstellung findet, aber inwiefern darin eine wesentliche Funktion der Religion liegt, ist durchaus umstritten. Der Hinweis auf T. Asad, H. Kippenberg und T. Masuzawa (3–10) erscheint mir bei Weitem zu unspezifisch, um die Interpretation Hegels mit den religionswissenschaftlichen Debatten der Gegenwart zusammenzuführen. Im Gegenteil: Es bleiben viele Fragen im Detail offen. So kritisiert Hegel beispielsweise die Gefühlstheologie nicht etwa deshalb, weil sie die soziale Funktion der Religion übersehen hätte, sondern weil er meinte, sie spräche dem religiösen Glauben seinen Erkenntniswert ab (vgl. 148–150). Oder: Hegel erläutert die Bedeutung der Geschichte Jesu, indem er sie mit der Geschichte eines Staates vergleicht, in welcher der Geist eines Volkes zum Ausdruck komme. L. liest darin ein Argument nicht für die Angewiesenheit der christlichen Religion auf Geschichte(n), sondern ganz allgemein für die Gründung von Gemeinschaften durch Erzähltraditionen (154–156). An dieser und einer Reihe anderer Stellen geht der spezifisch theologische Charakter der Überlegungen Hegels verloren. Daher halte ich es für unwahrscheinlich, dass sich die Vertreter einer

metaphysischen Lesart durch L.s Argumente von ihren Ansichten werden abbringen lassen. G. SANS S. J.

NEHRING, ROBERT, *Kritik des Common Sense*. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der *Sensus communis* bei Kant (Erfahrung und Denken; 100). Berlin: Duncker & Humblot 2010. 294 S., ISBN 978-3-428-13161-7.

Thema dieser von Volker Gerhardt betreuten, anregenden Dissertation an der Humboldt-Universität zu Berlin ist die Bedeutung und Funktion des Common Sense für die Wissenschaft und insbesondere für die Philosophie. Nehring (= N.) schränkt es ein auf „die aussagekräftigste Philosophie“ (15): Am meisten lasse sich über den Common Sense bei Kant lernen.– Ergebnis und These der Untersuchung lauten: Der Common Sense ist für Kants ganzes Werk hindurch maßgebend. Durch die Begriffe der reflektierenden Urteilskraft und des Gemeinsinns sichert Kant dem Common Sense einen Ort in seiner Transzendentalphilosophie. In Kants Werk spiegelt sich fast die gesamte Tradition dieses Begriffs. Obwohl Kant dem Common Sense die Befähigung zur Wissenschaft abspricht, gesteht er ihm einen dreifachen Nutzen für sie zu: Er kann ihr als Basis, Korrektiv und Ziel dienen. – Abschließend kehrt N. zur Sachfrage zurück: Wie kann der Common Sense für die Wissenschaft fruchtbar gemacht werden, und wie lässt er sich in sie integrieren? Der Common Sense soll die Wissenschaft ergänzen, nicht ersetzen; die Wissenschaft muss über ihn hinausgehen. „Auf diese Weise nutzt sie dem Common Sense sogar. Indem sie ihn beglaubigt oder kritisch läutert, sorgt sie dafür, dass der gemeine Verstand auch künftig noch angemessen urteilen kann. Der Common Sense ist also auch auf die Wissenschaft angewiesen. Bestätigung und Berichtigung durch diese tragen entscheidend zu seiner Weiterentwicklung bei“ (271).

N. geht zunächst ein auf den aktuellen allgemeinen Sprachgebrauch, die Entwicklungsgeschichte des Begriffs und auf den Begriff und die Terminologie bei Kant (Kap. A und B). Für den vorkritischen Kant (Kap. C) ist der Common Sense Basis, Korrektiv und Ziel der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie. Stil, Methode und Themenwahl des vorkritischen Kant können populär genannt werden. Es „kann kein Zweifel daran bestehen, dass der vorkritische Kant Populärphilosoph, Philosoph des Common Sense war – formal wie inhaltlich“ (87). Kap. D über die Hauptwerke setzt den entscheidenden Akzent der gesamten Untersuchung, indem es die drei *Kritiken* sozusagen gegen den Strich liest. Es beginnt mit der zeitlich letzten *Kritik*, der *Kritik der Urteilskraft*, und endet mit der frühesten, der *Kritik der reinen Vernunft*. Durch die Interpretation der KU werden die Begriffe gewonnen, mit deren Hilfe Kant den Common Sense in seine Transzendentalphilosophie integriert, und es wird dann rückblickend gefragt, inwieweit diese Begriffe sich der Sache nach und entsprechend modifiziert bereits in den beiden früheren *Kritiken* finden. Es sind die beiden im Untertitel der Arbeit genannten Begriffe: die reflektierende Urteilskraft und der „*sensus communis aestheticus*“ (100), auf den Kant vor allem in KU § 40 eingeht. Hier sei nur kurz auf die Ergebnisse der Interpretation der zweiten *Kritik* hingewiesen. „Kant bescheinigt dem Common Sense in moralischen Fragen eine *beeindruckende Kompetenz*. [...] Er dient in ihr als *Basis, Bürge und Ziel*“ (150). Er ist in Kants Moralphilosophie, so N.s besonderer Akzent, aber auch in der Form einer reflektierenden Urteilskraft und eines moralischen Gemeinsinns präsent; hier stützt N. sich vor allem auf das Kap. „Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft“ (AA 5,67–71). „Moralische Urteile basieren auf dem für den Common Sense charakteristischen allgemeinen Standpunkt“ (151). Dennoch kann der Common Sense nicht alleinige moralische Instanz sein; Common Sense und Moralphilosophie, gemeine und reine praktische Vernunft sind aufeinander angewiesen.

Im Mittelpunkt von Kap. E über das nachkritische Werk steht *Der Streit der Fakultäten* (1798); ich beschränke mich auf einige Hinweise zur Theologie. In der Reflexion 430 (AA 15,173 f.) steht der programmatische Satz: „Theologie muss endlich Religion bis zur Einsicht und Überzeugung des bloß gesunden Menschenverstandes bringen.“ Kant stehe auf der Seite der natürlichen Religion und der philosophischen Theologie. Schon deshalb komme es ihm darauf an, dass jeder mit den Mitteln des einfachen, gemeinen Verstandes zu Gott finde. Der Common Sense fungiere Kants gesamtes Schaffen hin-

durch als „Basis, Maßstab und Ziel von Religion und Theologie. [...] Die Existenz Gottes stellt für Kant einerseits eine allgemein geteilte Überzeugung dar. Andererseits reiche die Urteilskraft des gewöhnlichen Laienverständes aus, zu dieser Vorstellung zu gelangen“ (206).
F. RICKEN S.J.

PIPPIN, ROBERT, *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit* (Princeton Monographs in Philosophy). Princeton, NJ / Oxford: Princeton University Press 2011. VII/103 S., ISBN 978-0-691-14851-9.

Im Jahr 1807 publizierte Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Professor an der Universität Jena, den ersten Teil seines „Systems der Wissenschaft“. Da keine weiteren Bde. erschienen, ist das Werk heute unter anderem Namen bekannt, und zwar als „Phänomenologie des Geistes“. Liefße sich schon über den Titel des Werkes eine Menge sagen, so noch ungleich mehr über das, was auf den insgesamt 765 Seiten entfaltet wird. Die Gedankengänge sind überaus komplex, und bezogen auf die sprachliche Form ist das Werk nicht minder herausfordernd, weil ein ganz eigenes Vokabular geprägt wird. Ungeachtet dessen hat sich Hegels Werk zu einem der Grundtexte der neueren Philosophiegeschichte entwickelt. Es wurde und wird nicht nur auf das Intensivste studiert, sondern hat auch eine Vielzahl an mitunter diametral entgegengesetzten Deutungen hervorgerufen.

Nun hat Robert B. Pippin (= P.) eine neue Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“ vorgelegt. Der 1948 geborene amerikanische Philosoph, Professor an der Universität Chicago, zählt zu den führenden Hegel-Kennern der Gegenwart. Auf der Grundlage mehrerer im Frühjahr 2009 in Amsterdam gehaltener Vorlesungen hat er ein schmales, dabei überaus gehaltvolles Buch geschrieben, das außerdem noch wunderbar aufgemacht ist – aus ganz verschiedenen Gründen lohnt es also, „Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit“ zu lesen. Pippin entfaltet seine Interpretation in Auseinandersetzung mit der neueren Forschung, d. h. im kritischen Gegenüber zu ihr. Er grenzt sich dabei ebenso gegen Alexandre Kojève (11; 77, Anm. 25) und Axel Honneth (11 f., Anm. 6; 73 f., Anm. 21) wie gegen Robert B. Brandom (12, Anm. 7; 68–85) und John McDowell (12–18; 39–51; 69 f.; 91, Anm. 1; 97, Anm. 5) ab, um nur einige Namen zu nennen. Dabei geht es P. keineswegs um eine allenfalls für Eingeweihte verständliche Spezialdiskussion innerhalb einer verschworenen Forschergemeinde. Ebenso wenig ist der Autor rein philosophiehistorisch interessiert. Zwar stellt er die Verbindung zum Denken Immanuel Kants heraus, insbesondere zur „Kritik der reinen Vernunft“ (6–10; 52 f.; 58 f.): Kant und Hegel versuchen gleichermaßen, das erkennende Subjekt adäquat zu beschreiben, und für beide ist das Bewusstsein als solches offen auf anderes (8: „inherently *reflective* or *apperceptive*“), denn es wird es selbst, indem es sich in seinen verschiedenen Äußerungsformen begreift (52). Beide Philosophen unterscheiden sich jedoch darin, wie sie diesen Vorgang fassen. Während Kant deduziert und das Formale betont, ist Hegel mehr am Prozesshaften interessiert, an der Bewegung (60; 92 f.). Trotz der hiermit benannten Differenzen lässt P. es weitgehend offen, wie Hegels Verhältnis zu Kant näher zu charakterisieren ist, ob nun im Sinne einer Überbietung, als bloße Fortführung oder sonst wie (57, siehe allerdings auch 16, Anm. 13).

Die historische Kontextualisierung ist indes kein Selbstzweck. P. weiß sehr wohl, dass Hegel in einem Debattenzusammenhang stand, der nicht einfach der heutigen ist, weswegen ein unmittelbarer Bezug auf ihn schwerlich möglich ist. Ohne Relevanz für die Gegenwart ist sein Denken aber keineswegs. Laut P. vermag Hegel einen wichtigen Beitrag zur Selbstverständigung des Menschen zu leisten, indem er ihn als ein erkennendes Wesen beschreibt. Wörtlich meint der amerikanische Philosoph: „One of Hegel’s main concerns in the revolutionary book he wrote in the German city of Jena while only in his thirties, his *Phenomenology of Spirit*, is a familiar modern philosophical concern: the attempt to understand the various competencies involved in distinctly human sentience, sapience, and agency, and, especially and above all in Hegel’s project, the complex interrelations among all such competencies.“ (1) P.s eigenes Erkenntnisinteresse ist also deduziert systematisch.

Um die der „Phänomenologie des Geistes“ zugrundeliegende Denkfigur freizulegen, geht P. von zwei Sätzen aus. Einmal ist dies die Aussage, das Selbstbewusstsein sei „Begierde überhaupt“ (6–53). Ebendies schreibt Hegel wörtlich in jenem „Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst“ betitelten Abschnitt, und im Anschluss erklärt er, das Bewusstsein habe als Selbstbewusstsein einen zweifachen Gegenstand: zum einen denjenigen der unmittelbaren, sinnlichen Gewissheit, also den des Wahrnehmens, der aber negativ sei; zum anderen sich selbst, sein wahres Wesen, welches zunächst allein im Gegensatz des ersten vorhanden sei. Das Selbstbewusstsein sei von daher eine Bewegung, in welcher der Gegensatz aufgehoben werde. In dieser Bewegung vollziehe sich die Gleichheit des Bewusstseins mit sich. So weit Hegel. Eng damit hängt der andere Satz zusammen, von dem P. ausgeht. Er findet sich wenige Seiten weiter in der „Phänomenologie des Geistes“ und ist als Ganzer gesperrt gedruckt: Demnach erreicht das Selbstbewusstsein seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein (54–87). P.s Kernthese lautet nun, dass, wenn Hegel das Selbstbewusstsein als Begierde überhaupt bezeichnet, er damit dessen Verwiesenheit auf ein anderes ausdrückt, weil das Selbstbewusstsein erst in einem von ihm unterschiedenen zu seiner eigenen Erfüllung gelangt (14).

„Begierde“ im Sinne Hegels habe keinerlei sexuelle Konnotationen (12, Anm. 7, siehe dagegen allerdings 57). Gemeint sei vielmehr die besondere Struktur des Bewusstseins eines Subjekts: Es ist es selbst durch den Bezug auf etwas anderes als es selbst, d. h., das Selbstbewusstsein ist an ein Gegenstandsbewusstsein gebunden (20 f.). Somit ist das Subjekt in sich gespannt im Sinne einer notwendigen Verwiesenheit auf etwas, das zwar jenseits seiner selbst liegt, aber immer wieder das eigene werden muss. Hieraus ergibt sich, was Hegel die Begierde nennt und bildhaft als Wunde bezeichnet (51–53; siehe auch 77). Wie diese Wunde geheilt werden könne, wird laut P. im berühmten, zwar knappen, dafür aber äußerst dichten vierten Kap. der „Phänomenologie des Geistes“ erläutert. In diesem wird die Dialektik von Knechtschaft und Herrschaft thematisiert. Damit leitet P. zu seinem zweiten Gedankengang über. Er geht der Frage nach, was Hegel damit meint, das Selbstbewusstsein finde seine Erfüllung allein in einem anderen Selbstbewusstsein. Um politische oder soziale Fragen gehe es gerade nicht, wenn Hegel diesbezüglich von einem Kampf um Anerkennung spricht (61–64). Wohl handle es sich um etwas Ernstes, ja Tödernes. Sind Gegenstands- und Selbstbewusstsein untrennbar miteinander verbunden, dann bedarf das Subjekt etwas anderen als es selbst. Aber schon weil andere Individuen eine reine Selbstbezogenheit ihres Gegenübers nicht zulassen werden, ist eine Funktionalisierung oder Verzweckung des Gegenübers zugunsten des erkennenden Individuums unmöglich (79). Entscheidender noch ist dies: Erst indem sich das eine Selbstbewusstsein mit einem anderen, ebenso lebendigen, konfrontiert sieht, das es herausfordert, gelangt es zu sich selbst, denn es grenzt an ein anderes und wird so es selbst (60; 80–82). Da dies nicht konfliktfrei geschieht, spricht Hegel drastisch von einem Kampf bis hin zum Tode (75; 78; 85 f.). Von einem tyrannischen, latent totalitären Zug, den man Hegels Denken oft unterstellt hat, kann aufgrund der Notwendigkeit gelungener Intersubjektivität überhaupt keine Rede sein.

Besonders interessant wird sein, wie Brandom und McDowell auf P.s Interpretation reagieren werden. Unhinterfragt wird sie sicherlich nicht bleiben. Aber selbst in der Forschungsdiskussion nicht involvierte Leser werden „*Hegel on Self-Consciousness*“ mit großem Gewinn zur Hand nehmen. Die Unterscheidung von Quelle und Kommentar im Großen und Ganzen wahrend, führt P. unaufgeregt zu einer selbstständigen Auseinandersetzung mit der „Phänomenologie des Geistes“ hin. Ein weiterer, ebenso wesentlicher Punkt, der für die Lektüre seiner Interpretation spricht, ist ihre gedankliche Konzentration und sprachliche Klarheit. Auf etwas weniger als einhundert Seiten bietet P. eine überaus konzise, textnahe Hegel-Interpretation.

Zu fragen wäre allerdings, ob der üblicherweise zwischen Kant und Hegel angenommene fundamentale Dissens nicht heruntergespielt wird – ob dies absichtlich geschieht, sei dahingestellt. Handelt es sich denn nicht um einen zweistufigen Vorgang, wenn Kant die Erkenntnis als Zusammenspiel von sinnlicher Wahrnehmung und der Ordnungstätigkeit des Verstandes beschreibt, vielleicht sogar um einen Dualismus? Eine klare Ant-

wort auf diese Frage gibt P. nicht (6–9; 52). Jedoch macht er deutlich, dass Hegel ganz anders denke, weil für ihn jegliches Bewusstsein in noch so impliziter Form Selbstbewusstsein ist, insofern Gegenstand- und Selbstbewusstsein untrennbar miteinander verbunden sind (9). Was sagt das nun genau über das Verhältnis von Kant und Hegel aus? In diesem Punkt ist P. ein wenig zu schwammig.

Im eigentlichen Sinne zu kritisieren sind aber allenfalls Formalia. So ist die gewählte Zitationsweise ein wenig verwirrend. Statt auf eine der gängigen Ausgaben zurückzugreifen, zitiert der Autor nach einer lediglich online zugänglichen Arbeitsübersetzung von Terry Pinkard aus dem Jahr 2008, die im Unterschied zum Original in Paragraphen unterteilt ist. Will man Zitate im Zusammenhang lesen, muss man zunächst die Übersetzung aufrufen. Wo sie zu finden ist, wird erst mitten im Text und zudem nur in einer Fußnote entschlüsselt (20, Anm. 19). Hilfreich wäre auch gewesen, zusätzlich die Stellen aus der Suhrkamp- bzw. Theoriewerkausgabe oder vielleicht sogar die bei Meiner erschienene, von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften verantwortete historisch-kritische Edition zu benennen. Das würde nicht nur deutschen Lesern die Lektüre wesentlich erleichtern, sondern der Forschung überhaupt helfen. Wünschenswert wäre überdies eine Bibliographie, die einen schnellen Überblick über die neuere, insbesondere angelsächsische Forschung gegeben hätte. Deren Lebendigkeit zeigt P.s Monographie ja auf eindrückliche Weise. Hegel wird nicht aus einem bloß philosophiegeschichtlichen Interesse gelesen, sondern sein Denken wird daraufhin befragt, wo es einen Beitrag für die Selbstverständigung des heutigen Menschen zu leisten vermag. Das Potenzial, das die „Phänomenologie des Geistes“ in dieser Hinsicht hat, dürfte noch längst nicht ausgeschöpft sein.

B. DAHLKE

REA, MICHAEL C. / CRISP, OLIVER (EDS.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press 2009. 316 S., ISBN 978-0-19-920356-7.

In der analytischen Religionsphilosophie lässt sich neuerdings eine inhaltliche Verschiebung feststellen. Während bisher Themen wie die Eigenart religiöser Rede, die Rationalität religiöser Überzeugungen oder Argumente für die Existenz Gottes im Vordergrund standen, wenden sich zahlreiche Religionsphilosophen nun Themenstellungen zu, die traditionell in der systematischen Theologie verortet sind. So finden sich in einschlägigen Fachzeitschriften oftmals philosophische Beiträge, welche metaphysische Fragestellungen der Trinität, der Inkarnation und der Auferstehung behandeln oder epistemologische Fragestellungen zur Schriftinspiration, zur Prophetie oder zur Eigenart religiöser Erfahrungen diskutieren.

Der vorliegende Sammelbd. „Analytic Theology“ ist Ausdruck dieser Entwicklung. M. C. Rea spricht in seiner Einleitung von einem *theological turn* in der analytisch geprägten Religionsphilosophie, der allerdings in theologischen Kreisen weitgehend skeptisch und manchmal auch ablehnend beobachtet wird (1). Einen wesentlichen Grund dafür verortet Rea in der unterschiedlichen methodologischen Ausrichtung: Während viele Philosophen stark analytisch geprägt sind, erscheint etlichen Theologietreibenden die Phänomenologie, Existenzphilosophie oder Hermeneutik als geeigneteres Handwerkszeug für ihre Zwecke. Ein angepeiltes Ziel des Bds. ist es, diese methodologische Kluft zu überwinden und „einen interdisziplinären Dialog über den Wert (aber auch die Grenzen) analytischer Ansätze für theologische Fragestellungen zu beginnen“ (2).

Hierfür gliedert sich vorliegender Sammelbd. in vier thematische Abschnitte. Der erste Teil bemüht sich um eine eingehende Charakterisierung des Begriffs „analytische Theologie“ (33–84). Der zweite Teil befasst sich mit historischen Entwicklungen, welche für das Ansinnen der analytischen Theologie von Bedeutung sind (87–168). Im dritten Teil werden mögliche Erkenntnisquellen für die analytische Theologie dargelegt (171–247). Der abschließende Teil versammelt Beiträge, die analytischen Zugängen kritisch gegenüberstehen bzw. auf die Bedeutung alternativer Zugänge hinweisen (252–312). In meiner Darstellung konzentriere ich mich insbesondere auf den ersten Abschnitt. Er scheint mir von besonderem Interesse zu sein, da es für die Zielsetzung des

Sammelbds. wesentlich ist klarzustellen, was unter „analytischer Theologie“ zu verstehen ist.

Was ist also „analytische Theologie“? Rea beschreibt dieses Unterfangen als „activity of approaching theological topics with the ambitions of an analytic philosopher and in a style that conforms to the prescriptions that are distinctive of analytic philosophical discourse“ (7). Zu diesen Ambitionen analytischen Philosophierens gehören das Bemühen zu klären, inwiefern unser Erkenntnisapparat verlässliches Wissen über die Welt erlangen kann, sowie die Formulierung wahrer explanatorischer Theorien in jenen Bereichen, die außerhalb des Anwendungsbereichs der Naturwissenschaften liegen, wie die Metaphysik, Ethik oder eben Theologie (4). Als typische Merkmale des analytischen Stils nennt Rea begriffliche Klarheit, argumentative Stringenz, logische Kohärenz und den weitgehenden Verzicht auf metaphorische Rede (5–6).

Ähnlich formuliert es auch *Oliver Crisp* in „On Analytic Theology“ (33–53). Er charakterisiert analytische Theologie anhand dreier Merkmale. Erstens teile die analytische Theologie mit der aktuellen analytischen Philosophie das Interesse an metaphysischen Fragestellungen. Zweitens spiele der Gebrauch der Vernunft eine wichtige Rolle, um gedankliche Klarheit, logische Konsistenz und argumentative Nachvollziehbarkeit in der Formulierung theologischer Thesen zu garantieren. Für Crisp stellt dieser intensive Gebrauch der Vernunft keine Versklavung der Theologie durch die Philosophie dar. Der Gebrauch der Vernunft sei vielmehr als Ausdruck des nach Einsicht suchenden Glaubens zu verstehen (42–43). Drittens zeichne die analytische Theologie ein Wahrheitsverständnis theologischer Aussagen aus, das im Kontext der Korrespondenztheorie zu verorten sei. Theologische Aussagen seien wahrheitsfähig (was natürlich nicht impliziert, dass wir auch in der Lage sein müssen festzustellen, ob eine vorliegende theologische Aussage wahr ist oder nicht).

William J. Abrahams Artikel „Systematic Theology as Analytic Theology“ (54–69) deckt sich weitgehend mit den bisherigen Ausführungen. Analytische Theologie stehe für „die Artikulierung der zentralen Thesen des Christentums, erläutert durch die Einsichten der analytischen Philosophie“ (54). Ein Grund für diese Entwicklung liegt laut Abraham in der wachsenden Kluft zwischen traditionell vermittelten Glaubensinhalten einerseits und zahlreichen aktuellen theologischen Arbeiten andererseits, welche er als „invention of various forms of post-Christian religion“ (57) disqualifiziert. Diese Sachlage führe dazu, dass analytische Philosophen oftmals mit den Ergebnissen der akademischen Theologie unzufrieden sind und daher sich selbst mit Problemstellungen der systematischen Theologie zu beschäftigen beginnen (58).

In eine ähnliche Kerbe, aber heftiger im Ton, schlägt *Randal Rauer* mit seinem Beitrag „Theology as a Bull Session“ (70–84). Er kritisiert, dass zahlreiche theologische Arbeiten obskur und in einer weitgehend metaphorischen Sprache geschrieben seien, geprägt von einer tiefgreifenden Skepsis gegenüber der Reichweite unserer Vernunft. Solche Arbeiten fielen eher in die Kategorie „akademisches Gefasel“ denn „seriöse intellektuelle Arbeit“ (73–75). Als Beispieltex te zieht Rauer das Werk der amerikanischen feministischen Theologin Sally McFague und des deutschen Theologen Jürgen Moltmann heran.

Die bisherigen Charakterisierungen des Begriffs „analytische Theologie“ sind erhellend; die Frage, worin sich analytische Theologie von analytischer Religionsphilosophie unterscheidet und was sich als distinktiv neu an analytischer Theologie ausweisen lässt, ist damit aber noch nicht beantwortet. Meines Erachtens bleibt diese Frage offen, wie sich an *Nicholas Wolterstorffs* Essay „How Philosophical Theology Became Possible“ (155–168) eindrücklich zeigt. Nach der Darlegung, weshalb die Religionsphilosophie innerhalb der analytischen Philosophie so erfolgreich florieren konnte, fragt sich der Autor am Ende des Essays, ob eine solche intellektuelle Beschäftigung als Philosophie oder Theologie zu werten sei. Seine abschließende Antwort lautet lapidar: „What difference does it make ...? Call it what you will“ (168). In den Augen Wolterstorffs steht der Begriff „analytische Theologie“ nicht primär für eine neue Art und Weise, Theologie zu treiben. Vielmehr verdeutliche der Begriff eine Ausdifferenzierung religionsphilosophischer Forschung, die sich vermehrt metaphysischer und epistemischer Fragen annimmt, welche mit dem *depositum fidei* einhergehen.

Die anderen im Sammelbd. enthaltenen Essays verwenden m. E. den Begriff „analytische Theologie“ mehr oder weniger scharf umrissen im soeben dargelegten Sinn. *John Lamont* zeigt in seinem Beitrag „A Conception of Faith in the Greek Fathers“ (87–116) auf, dass die griechischen Kirchenväter gegenüber dem Ansinnen, Wissen über Gott durch eine kritische Reflexion der Offenbarungsinhalte zu gewinnen, durchaus aufgeschlossen waren. *Andrew Chignell* argumentiert in „As Kant has Shown...: Analytic Theology and the Critical Philosophy“ (117–135) dafür, dass entgegen einer weitverbreiteten Meinung auch vor dem Hintergrund der Philosophie Kants analytische Theologie betrieben werden könne. Gemäß Kant haben wir als fragende Wesen nämlich eine natürliche Neigung, nach vollständigen Erklärungen zu suchen. Dazu gehört auch die Auseinandersetzung mit der möglichen Existenz transzendenter Entitäten. *Andrew Doles* Essay „Schleiermacher's Theological Anti-Realism“ (136–154) geht in eine ähnliche Richtung. Dole betont, dass für Schleiermacher theologische Aussagen nicht nur als wahrheitsfähige Aussagen über transzendente Entitäten zu betrachten seien. Vielmehr gelte es, in besonderer Weise ihre praktische Dimension zu betonen, da sie darauf abzielten, die Frömmigkeit des Einzelnen und den Glauben der religiösen Gemeinschaft zu fördern (152).

Vor dem Hintergrund der allgemeinen Zielsetzung des Sammelbds. sind diese historisch orientierten Beiträge insofern interessant, als sie aufzeigen, dass wirkmächtige theologische Entwürfe dem Unterfangen der analytischen Theologie nicht entgegenstehen, obwohl sie häufig in diesem Sinne gewertet werden.

Der dritte Teil des Buchs enthält vier Essays: *Thomas McCall* legt in seinem Beitrag „On Understanding Scripture as the Word of God“ (171–186) eine Interpretation von Karl Barths Verständnis der Hl. Schrift als Wort Gottes dar. *Thomas Crisp*s Beitrag „On Believing that the Scriptures are Divinely Inspired“ (187–213) und *Michal Sudduth*s Essay „The Contribution of Religious Experience to Dogmatic Theology“ (214–232) befassen sich mit der Frage, inwieweit nicht nur Vernunft und Sinneswahrnehmung, sondern auch andere Quellen eine entscheidende Rolle bei der Bildung und rationale Begründung theologischer Inhalte spielen. Diskutiert wird in Crisp's Essay die Rolle der kirchlichen Gemeinschaft als Autorität und in Sudduth's Beitrag die Bedeutung der natürlichen Theologie und der religiösen Erfahrung. *Michael Murray*s Paper „Science and Religion in Constructive Engagement“ (233–247) beschäftigt sich mit der Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Religion und Wissenschaft. Murray plädiert dafür, dass Gläubige auch mögliche theologische Konsequenzen einer wissenschaftlichen Theorie in Betracht ziehen sollten, denn „authoritative religious teaching can and does have consequences for the natural world ...“ (247). Diese Beiträge sind zwar interessant, zum besseren Verständnis des Anliegens der analytischen Theologie tragen sie jedoch nicht bei.

Die Beiträge im letzten Teil des Sammelbds. beziehen sich kritisch auf die analytische Herangehensweise im Allgemeinen. *Eleonore Stump* weist in „The Problem of Evil: Analytic Philosophy and Narrative“ (251–264) darauf hin, dass der analytischen Philosophie eine intensivere Auseinandersetzung mit narrativen und literarkritischen Ansätzen nottäte. Jene Phänomene, die sich durch eine Erfahrung des Gegenübers auszeichnen („second-person-experience“), erschließen sich nämlich nicht durch eine analytische Herangehensweise, sondern hierfür sei das Medium der Erzählung mit entsprechendem hermeneutischen Gespür entscheidend (259). *Merol Westphal* konzentriert sich in „Hermeneutics and Holiness“ (265–279) auf die Frage, wie Phänomenologie und Hermeneutik zum Verständnis der Rede von Gott beitragen können. Er weist dabei auf mögliche Gefahren einer perspektivischen Engführung theologischen Denkens durch analytische Zugänge. Letztere neigen nämlich dazu, theoretische metaphysische Überlegungen von den wesentlichen praktischen Zielsetzungen der Theologie, „spirituality (love of God) and ethics (love of neighbor)“, abzukoppeln (279). Im letzten Essay des Sammelbds., „Dark Contemplation and Epistemic Transformation. The Analytic Theologian Re-Meets Teresa of Ávila“ (280–312), weist *Sarah Coakley* darauf hin, dass aktuelle epistemische Ansätze episodische religiöse Erfahrungen analysieren, während die in der mystischen Theologie zeitlich ausgedehnten kontemplative Praktiken weitgehend unbeachtet blieben bzw. nicht durch ein solches episodisches Verständnis adäquat beschrieben werden könnten. Diese drei Essays weisen auf Grenzen oder Unzulänglichlich-

keiten analytischer Ansätze hin, ohne aber ihre Bedeutung für theologische Fragestellungen grundsätzlich in Frage zu stellen.

Ich kehre zur Ausgangsfrage zurück: Was ist „analytische Theologie“? Es handelt sich nicht um eine neue theologische Disziplin, sondern der Begriff bezieht sich auf ein Forschungsfeld, das inhaltlich Themenstellungen der Religionsphilosophie bis hin zur systematischen Theologie bearbeitet. Dabei ist es für Sympathisanten der analytischen Theologie weitgehend sekundär, ob ihre Arbeit als Beitrag zur Religionsphilosophie oder zur systematischen Theologie gesehen wird.

Unter methodischer Rücksicht ist die analytische Theologie der Tradition keineswegs fremd. Wie O. Crisp und W. Abraham betonen, kann unter analytischer Theologie das intellektuelle Bemühen des nach Einsicht strebenden Glaubens verstanden werden. Die westliche Theologiegeschichte ist beredtes Zeugnis dieses Bemühens. Hierfür werden nun auch Mittel und Ergebnisse verwendet, welche die analytische Philosophie bereitstellt.

Ich interpretiere *Analytic Theology* als beredtes und ausdrucksstarkes Zeugnis jenes neuen Selbstverständnisses analytisch gesinnter Denker, die sich (a) offen an die philosophische Analyse von Glaubensinhalten heranwagen, (b) dabei bewusst Beiträge für die theologische Forschung bereitstellen wollen, und (c) einen konstruktiven Austausch mit der aktuellen theologischen *community* suchen. Das Reflexionsniveau ist dabei mitunter beachtlich. Insofern spielen Vertreter der analytischen Theologie einen anspruchsvollen Pass in das Feld der etablierten akademischen Theologen. Wie diese darauf reagieren werden, ist noch nicht abzusehen. Zu hoffen wäre allerdings, dass sie diesen Pass als Zuspieldeuten und positiv aufnehmen. Denn einen Anstoß für einen fruchtbringenden Austausch zu geben war ein wesentlicher Motivationsgrund für die Erstellung dieses Sammelbds.

G. GASSER

SEN, AMARTYA [KUMAR], *The Idea of Justice*. London: Penguin Books 2009. 468 S., ISBN 978-1-846-14147-8 / Die Idee der Gerechtigkeit. Aus dem Englischen von Christa Krüger. München: Beck 2010. 493 S., ISBN 978-3-406-60653-3.

Wenn ein Denker vom intellektuellen Format des indischen Nobelpreisträgers A. Sen (= S.), der gegenwärtig wie kein Zweiter ethische und wirtschaftswissenschaftliche Grundlagenreflexion souverän miteinander verbindet, nahezu vier Jahrzehnte nach dem Erscheinen von Rawls' Klassiker „A Theory of Justice“ eine Monographie vorlegt, die nach eigenem Bekunden auf „eine Theorie der Gerechtigkeit in einem sehr weiten Sinn“ (9) abzielt, dann drängt sich fast zwangsläufig die Frage auf, ob wir es hier mit einer veritablen Zäsur innerhalb der neueren gerechtigkeitsethischen Diskussion zu tun haben. Der Eindruck eines tiefen Einschnitts legt sich allein schon deswegen nahe, weil S. die schrittweise Entfaltung seiner eigenen Position mit einer sehr grundsätzlichen Kritik an denjenigen gerechtigkeitstheoretischen Ansätzen verbindet, die in der gegenwärtigen politischen und Moraltheorie weithin das Feld beherrschen.

Die insgesamt achtzehn Kapitel des Bds. gliedern sich in vier Hauptteile, von denen der erste und grundlegendste den ‚Anforderungen der Gerechtigkeit‘ gewidmet ist. Den Ausgangspunkt von S.s Überlegungen bildet eine relativ umfangreiche Auseinandersetzung mit J. Rawls, dessen spezifische Fairnesskonzeption er ungeachtet ihrer enormen katalysatorischen Bedeutung für die jüngere Gerechtigkeitdiskussion für weithin gescheitert erachtet (vgl. 86 f.). Dabei sind es keineswegs nur Detailprobleme innerhalb der filigranen Gesamtarchitektur des rawlsschen Theoriegebäudes – wie z.B. die fragwürdige Fixierung auf eine dazu noch hochgradig selektive Grundgüterlehre, die extreme Sichtweise auf die menschliche Freiheit oder die aus entscheidungstheoretischer Perspektive hochproblematische Behauptung, im begründungstheoretisch zentralen Urzustand würde einstimmig ein einziger Satz von Prinzipien für gerechte Institutionen gewählt –, die S. dazu veranlassen, eine „ziemlich radikale neue Richtung in der Analyse der Gerechtigkeit zu fordern“ (12), sondern vielmehr eine Reihe grundsätzlicher Erwägungen *methodischer* Art.

So ist S. im Gegensatz zu der verbreiteten, auch bei Rawls anzutreffenden Konzentration auf die ‚ideale Theorie‘ der Überzeugung, dass sich eine in der Praxis brauchbare Konzeption der Gerechtigkeit, „nicht ausschließlich auf die Charakterisierung vollkommen gerechter Gesellschaften konzentrieren sollte“ (9). Da das Ziel der philosophischen Bemühungen seines Erachtens nicht darin bestehe, „Antworten auf die Frage nach dem Wesen vollkommener Gerechtigkeit zu bieten“ (ebd.), sondern uns zu zeigen, wie verschiedene Versuche zur Verminderung von Ungerechtigkeit bzw. zur Beförderung von Gerechtigkeit konkret einzuschätzen seien, erweise sich die verbreitete Annahme, eine prioritäre Bestimmung vollkommener Gerechtigkeit stelle die notwendige Vorbedingung einer schrittweisen Annäherung an unsere Alltagsprobleme dar, als „nachweislich ganz und gar falsch“ (ebd.). In Wahrheit sei ein solcher utopischer Entwurf nämlich nicht nur theoretisch *unerreichbar*, sondern auch vollkommen *überflüssig* (vgl. 44; 127; 129 f. und 133 f.).

Im Mittelpunkt von S.s eigenen Überlegungen steht der Begriff der ‚Unparteilichkeit‘. Im Gegensatz zu Rawls, dessen kontraktualistisches Verfahren zur unparteiischen Urteilsfindung lediglich die Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft oder Nation beteiligt und das daher eine ‚geschlossene Unparteilichkeit‘ repräsentiert, plädiert S. selbst insofern für eine ‚offene‘ Form dieser Idee, als er zur Vermeidung provinzieller Vorurteile alle von einer Entscheidung direkt oder indirekt Betroffenen in die Urteilsfindung einbezieht, was letztlich auf eine globale Perspektive hinausläuft.

Wie S. im zweiten Hauptteil zu zeigen versucht, unterscheidet sich sein Neuansatz nicht nur hinsichtlich der Voraussetzungen und Ziele, sondern auch bezüglich der gewählten Argumentationsformen ganz wesentlich vom Hauptstrom der jüngeren Gerechtigkeitstheorie. Obwohl er sich ungeachtet seiner Vorliebe für interkulturelle Betrachtungen durchaus der Tradition der Aufklärungsphilosophie verpflichtet weiß, ist es doch nicht die *kontraktarische*, auf Hobbes, Locke, Rousseau, Kant und Rawls zurückgehende Traditionslinie, an die hier angeknüpft wird, sondern vielmehr der von Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx und Mill repräsentierte *komparative* Zweig dieses Erbes. Die Tragweite dieser Richtungsentscheidung sei an zwei Beispielen kurz verdeutlicht: Da die Einsichten der in dieser komparativen Tradition verwurzelten ‚Social Choice‘-Theorie für S.s Überlegungen erklärtermaßen „eine wesentliche Rolle“ (46) spielen, wird hier zum einen „die These aufgestellt, dass mehrere verschiedene Gründe der Gerechtigkeit nebeneinander bestehen können, die alle kritischer Überprüfung standhalten, aber zu unterschiedlichen Folgerungen führen“ (9 f.), was de facto ein Plädoyer für die Anerkennung einer ‚Pluralität unparteiischer Gründe‘ bedeutet. Zum anderen legt S. großen Wert darauf, dem für seinen vergleichenden Ansatz zentralen Begriff der ‚sozialen Verwirklichungen‘ eine möglichst präzise Gestalt zu geben. Entsprechend seiner Unterscheidung zwischen ‚einfachen‘ (*culmination outcomes*) und ‚umfassenden Ergebnissen‘ (*comprehensive outcomes*) bemüht er sich um eine Konzeption, die „ein umfassendes Verständnis von Zuständen in eine Gesamtwertung sozialer Verwirklichungen integriert“ (245). Dass damit gerade „keine Verteidigung der Standardversion des Konsequentialismus“ (ebd.) stattfindet, versucht S. im dritten Hauptteil deutlich zu machen. Obwohl wir „ein für Konsequenzen offenes Denken“ benötigen, „um die Idee der Verantwortung in ihrer Reichweite angemessen verstehen zu können“ (246), erweisen sich seines Erachtens insbesondere die verschiedenen utilitaristischen Theoriemodelle insofern als ungeeignet, als sie nicht nur – wie bereits Rawls richtig erkannt hat – die Verteilungsfrage ignorieren, sondern auch in methodischer Hinsicht mehrfach angreifbar sind. S. zufolge handelt es sich beim Utilitarismus letztlich um ein „Amalgam aus drei verschiedenen Axiomen“, nämlich erstens dem „Konsequentialismus“, zweitens dem „Wohlfahrtsdenken (Welfarismus)“ und drittens einer „Einstufung nach Summen“ (247), die verlangt, die Nutzwerte für unterschiedliche Menschen ohne Rücksicht etwa auf Ungleichheiten einfach zu addieren. Trotz aller inhaltlichen Differenzen sieht S. eine ebenso grundlegende wie problematische methodische Übereinstimmung zwischen Rawls‘ Fairnesskonzeption und dem Utilitarismus darin, dass beide Theoriemodelle eine „übermäßige Konzentration auf Institutionen“ (11) erkennen lassen und dabei den konkreten Lebensvollzug unter den jeweiligen Umständen aus den Augen verlieren. Da Gerechtig-

keit für S. aber „letzten Endes verbunden [ist] mit der Lebensführung von Menschen und nicht nur mit der Eigenart der Institutionen in ihrer Umgebung“ (ebd.), versucht er, diesen fragwürdigen „transzendentalen Institutionalismus“ (vgl. 33–39) durch eine „Befähigungsperspektive“ zu überwinden, die sich an der „Lebensführung und den Freiheiten orientiert, die für Personen tatsächlich erreichbar sind“ (11). Im Wissen darum, dass die Idee der Befähigung zwar für die „Einschätzung des Chancenaspekts der Freiheit sehr brauchbar ist, [...] deren Prozessaspekt [aber] nicht angemessen [zu] berücksichtigen“ vermag (322), verlangt S., dass „eine angemessene Theorie kollektiver Entscheidungen [...] sowohl die Fairness entsprechender Prozesse wie die Billigkeit und Effizienz der substantiellen Chancen, über die Menschen verfügen können, im Blick haben“ muss (323).

Der abschließende vierte Hauptteil ergänzt diese Überlegungen durch einige sehr grundsätzliche Reflexionen zum öffentlichen Vernunftgebrauch, zu den Menschenrechten sowie zur globalen Ausrichtung einer zeitgemäßen Gerechtigkeitstheorie. Seiner generellen Absicht entsprechend, in diesem Buch einen Zugang zur Gerechtigkeit vorzustellen, der „Raum für eine umfangreiche Pluralität“ (335) lässt, unternimmt S. keinen Versuch, eine genaue Krieteriologie für sein eigenes *public reason*-Verständnis zu entwickeln. Stattdessen geht es ihm darum, den grundlegenden Zusammenhang zwischen der Praxis der Demokratie als einer „Regierung durch Diskussion“ (350) und einer betont weiten Vernunftkonzeption offenzulegen, die sich gerade im Blick auf die globale Ausrichtung seines Theoriemodells wohltuend von all denjenigen Positionen abhebt, deren Öffentlichkeitsverständnis – wie z. B. bei Rawls – von vornherein dogmatisch verengt ist und daher auf eine im Grunde zirkuläre Rationalisierung der eigenen politischen Vorurteile hinausläuft.

Überblickt man den Bd. als Ganzen, dann fällt auf, dass S. hier in durchaus programmatischer Absicht die wichtigsten Grundlinien seiner früheren Überlegungen zu verschiedenen Einzelsträngen der gerechtigkeitsethischen Diskussion in einer Weise systematisch zusammenführt, die zumindest die äußeren Konturen einer Gerechtigkeitstheorie hervortreten lässt. Dass er dabei ungeachtet seiner „Liebesaffäre mit der Philosophie“ doch „fachlich an die Wirtschaftswissenschaften gebunden“ (297) bleibt, macht insofern den besonderen Reiz der vorliegenden Monographie aus, als es S. auf diese Weise gelingt, das Methodenrepertoire der Gerechtigkeitstheorie konstruktiv zu erweitern.

Trotz der enormen Inspirationskraft, die von dieser auch für den Nicht-Ökonomen durchweg gut lesbaren Studie ausgeht, seien zwei kritische Anfragen an S.s Argumentation formuliert, die m. E. der weiteren Bearbeitung bedürfen: Die erste betrifft seine These von der Redundanz einer Wesensbestimmung der Gerechtigkeit, die insofern nicht hinreichend begründet erscheint, als völlig offenbleibt, auf welcher krieteriologischen Grundlage die gerade für seinen *komparativen* Ansatz notwendigen Priorisierungsentscheidungen getroffen werden sollen. S.s klare Absage an einen in diesem Zusammenhang womöglich naheliegend erscheinenden Rückgriff auf die „Eigenschaften der menschlichen Natur“ (442) muss angesichts seines Plädoyers für eine zwangsläufig anthropologisch fundierte Befähigungsperspektive zumindest verwundern. Hier scheinen gewisse Spannungen innerhalb seines Theoriemodells zu bestehen, die der sorgfältigen weiteren Analyse bedürfen. Die andere Anfrage betrifft die Auswirkungen von S.s zumindest terminologisch ungeklärtem Verhältnis zum Konsequentialismus (vgl. 246) für seine Verteidigung der Menschenrechte. Denn wenn S. die Brücken zur Deontologie so weit abbricht, dass der Gedanke „unbedingte[r], alles übertrumpfende[r] Ansprüche“ (388) preisgegeben wird, ist nicht mehr klar erkennbar, was es heißen soll, dass die „Menschenrechte ernst zu nehmen sind und zu unseren stärksten Handlungsdeterminanten gehören sollten“ (ebd.). Obwohl beide Anfragen primär klassische Grundprobleme der moralphilosophischen Normtheorie berühren, dürfte die Art und Weise ihrer weiteren Bearbeitung doch insofern auch eine Herausforderung für die katholische Sozialethik darstellen, als diese infolge ihrer weithin ungelösten methodischen Identität in der Gefahr steht, nicht nur den Bezug zur zeitgenössischen Wirtschaftswissenschaft, sondern auch den Anschluss an die philosophische Gerechtigkeitstheorie immer stärker zu verlieren.

F.-J. BORMANN

CLAAS, ANNA, *Lässt sich das Prinzip Verantwortung doch noch verteidigen?* (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag, Reihe: Philosophie; Band 20). Marburg: Tectum 2011. 275 S., ISBN 978-3-8288-2767-7.

Ausgangspunkt für die im Tectum Verlag erschienene Dissertation von Anna Claas (= C.) ist die Sorge, dass eine Weltgesellschaft, die nicht fähig ist, einen – zumindest minimalen – moralischen Konsens zu finden, Gefahr läuft, an den sich verdichtenden ökologischen und sozialen Problemen zu scheitern. Diese Befürchtung teilt sie u. a. mit Hans Jonas, der in seinem Werk „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation“ (1979) einen Lösungsvorschlag unterbreitet hat. Dabei geht er von der Beobachtung aus, dass die technische Entwicklung zunehmend der menschlichen Kontrolle entgleitet und zu einer Bedrohung für die Natur und den Menschen wird. Negativ verstärkt werde die Problematik durch die – wenngleich notwendige – Zurückhaltung der Naturwissenschaften gegenüber Wert- und Sinnfragen einerseits und die verbreitete, im Denken der Neuzeit wurzelnde Ansicht, dass nur der Mensch ein Träger von Sinn, Wert und damit Würde sein könne. Im Widerspruch zu dieser Vorstellung von einer „Wertindifferenz der Natur“ will Jonas die anthropozentrische Ethik zurücklassen und eine Ethik entwickeln, in der „alles Moralische aus dem Grundstoff der wert- und sinnvollen Natur abgeleitet wird“ (45).

Der erste Imperativ einer solchen Ethik zielt auf das „Dass“ der Existenz ab – wie Jonas meint –, d. h. darauf, dass es die Menschen und die Natur in der Welt geben kann. Da der Mensch einerseits Teil im Ganzen des Naturgefüges ist, andererseits eine besondere Begabung hat, kommt ihm eine besondere Verantwortung gegenüber der Natur wie gegenüber seinen Mitmenschen zu. Diese „metaphysisch-ontologische“ Begründung eines Prinzips der Verantwortung haben unterschiedliche Autoren kritisiert, C. selbst bezeichnet es als nicht haltbar. Dennoch möchte sie das Prinzip Verantwortung als Grundidee übernehmen und sanieren, indem sie zwei Modifikationen durchführt: I) Das Prinzip Verantwortung soll diskursiv und II) „dreistellig“ entwickelt werden.

Um dies zu erreichen, setzt sich C. mit Apels transzendentalpragmatischer Diskursethik auseinander und dann mit Wellmers neo-pragmatischem Ansatz, bevor sie schließlich nach seinem Vorbild versucht, das Prinzip Verantwortung „von unten“ – d. h. von den Individuen ausgehend – zu argumentieren. Sie zeigt zunächst auf, dass Anliegen I der von ihr intendierten Modifikationen mit Hilfe Apels Ansatzes durchgeführt werden kann, kritisiert jedoch mit Wellmer Apels Bemühen um eine Letztbegründung. Apels Rede von einem performativen Selbstwiderspruch, in den sich begibt, wer moralische Präsuppositionen leugnet, sei nicht überzeugend, denn was Apel auf diese Weise als objektive, universal gültige Moralnomen aufdecken wolle, seien letztlich bloß einfache, konstitutive Regeln unserer praktischen Gesprächsführung.

Das Kap. über Albrecht Wellmer beginnt C. mit einer Einordnung seiner Position zwischen Apels transzendentalpragmatischem Ansatz und dem radikal neo-pragmatischen Ansatz von Rorty. Moralische Urteile sind – für Wellmer – immer subjektiv und gelten aufgrund von für „mich“ als Subjekt überzeugenden Argumenten. Zugleich veranlasst mich aber die für mich einsichtige Rechtfertigung dazu, andere Menschen im Gespräch überzeugen zu wollen. Es setzen individuelle und kollektive Lernprozesse ein, die – sofern es uns gelungen ist, unsere moralische Urteilskraft zu stärken und damit für eine vernünftige Diskussionskultur zu sorgen – dazu beitragen, dass wir unsere, für sich genommen, falliblen Urteile im realen Diskurs modifizieren und auf diese Weise ein immer stabileres Netz aus Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen entwickeln. Ausgehend von diesen Überlegungen und analog zu Wellmers Verständnis der „positiven Normen“ rekonstruiert C. schließlich ein – wenngleich abgeschwächtes – Prinzip Verantwortung, das dank der eingangs genannten Modifikationen der Kritik standhalten soll.

C.' Dissertationsschrift ist eine engagierte Arbeit, die eine präzise Darstellung der Thesen von Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Albrecht Wellmer liefert. Besonders positiv fällt auf, dass sich C. bemüht, in einem einführenden Kap. zu klären, was Philosophen gemeint haben bzw. meinen, wenn sie von Verantwortung sprechen. Neben dieser Begriffsklärung, die sogar noch ausführlicher hätte sein können, ist das Bemühen der

Autorin um eine zweckdienliche, nachvollziehbare Struktur lobenswert. Als Vorschau wie als Rückblick benennt und evaluiert sie regelmäßig die einzelnen Arbeitsschritte, was das Verständnis erleichtert, jedoch auch zu einem gewissen – wenngleich verträglichen – Maß an Redundanz führt. Zu bemängeln ist allerdings, dass C. in der Kritik der präsentierten Ansätze kaum mehr leistet, als die Kritik anderer Autoren zu rezipieren. Dies führt zum Teil dazu, dass sie Aussagen, die man durchaus hinterfragen hätte können bzw. sollen, undifferenziert stehen lässt. So lässt sich etwa bezweifeln, ob es angesichts Jonas' normativ aufgeladenen Seinsbegriffes überhaupt noch sinnvoll ist, von Metaphysik zu sprechen – selbst wenn C.' Toleranz in dem allgemein zur Mode gewordenen Reden von Metaphysik vermutlich kaum auffällt.

Für wenig begründet und daher zu hinterfragen halte ich weiters Jonas' Ansicht, dass menschliches Handeln früher weniger komplex, die Folgenabschätzung leichter gewesen sei. Hier hätte C. kritischer sein können – wie auch an jenen Stellen, wo sie offensichtlich von ihren Vorbildern geprägte Wendungen übernimmt und vom „Dogma des naturalistischen Fehlschlusses“ spricht ohne zu diskutieren, ob der Ausdruck Dogma zutrifft oder was damit gemeint sein könnte. Zumindest widerspricht sie Jonas, wenn er meint, mit seinem sehr simplen Säuglings-Beispiel eben dieses „Dogma“ umgeworfen zu haben. Allerdings könnte man in der Kritik durchaus noch weiter gehen und einwenden, dass Jonas moralisches Handeln mit diesem „Sieh-hin-und-du-weißt“-Argument (67) letztlich auf Instinkte reduziert. Schließlich halte ich auch die Art und Weise, wie C. – wo sie dies tut – Jonas kritisiert, für nicht sehr aussagekräftig. Zwar wiederholt sie sehr häufig, dass dieses oder jenes Argument „nicht überzeugend“ sei, die Begründung fällt dann aber oft mager aus oder fehlt ganz.

Für problematisch erachte ich schlussendlich die Selbstverständlichkeit, mit der C. die Positionen anderer Denker als „richtig“ oder „falsch“ beurteilt. Gerade da sie sich sehr ausführlich mit unterschiedlichen Wahrheitskonzeptionen auseinandersetzt und letztlich mit Wellmers Verständnis von Wahrheit als einer „behauptende[n] und überzeugende[n] Stellungnahme“ (154) zu sympathisieren scheint, ist es befremdlich, wenn man auf Formulierungen stößt wie: „fälschlicherweise“ (131) etwas meinen, „dieses Problem falsch“ angehen (141), „die richtigen Kerngedanken“ (143 f.) neu begründen oder verstehen, „dass er richtig liegt“ (148).

Trotz dieser Einwände hat die Arbeit zweifellos Substanz: C. führt das, was sie sich vorgenommen hat, konsequent zu Ende und bietet allen, die sich mit den besprochenen Autoren beschäftigen, einen interessanten Forschungsimpuls.

C. PAGANINI

WESSELS, ULLA, *Das Gute*. Wohlfahrt, hedonisches Glück und die Erfüllung von Wünschen (Klostermann Rote Reihe). Frankfurt am Main: Klostermann 2011. 244 S., ISBN 978-3-465-04123-8.

Das Buch entwickelt eine Glück-Wunsch-Ethik, und eine Glück-Wunsch-Ethik ist eine Form der Wohlfahrtsethik. Wohlfahrtsethiken vertreten die These, dass eine Welt umso besser ist, je besser es den Individuen in der Welt geht. Aber wovon hängt es ab, ob es den Individuen gut oder weniger gut geht? Aufgabe des Buches ist es, eine Theorie des individuell Guten zu entwickeln. Die These lautet: Das individuell Gute setzt sich zusammen aus dem hedonischen Glück und der Erfüllung von Wünschen. Um das individuell Gute geht es „insofern, als es das *moralisch* Gute konstituiert“ (16). „Deshalb ist auch der Titel des Buches, *Das Gute*, treffend. Zwar steht das individuell Gute im Mittelpunkt, doch steht es insofern im Mittelpunkt, als es das moralisch Gute konstituiert“ (22). Insofern Wünsche tatsächlich Wünsche sind, „ist ihre Erfüllung gut für diejenigen, die diese Wünsche haben, und somit auch moralisch gut – jedenfalls pro tanto“ (218). Die zitierten Sätze lassen fragen: Was bedeutet „konstituiert“? Ist das individuell Gute ein wesentlicher, notwendiger Bestandteil des moralisch Guten, aber doch nur ein Bestandteil unter anderen? Oder konstituiert das individuell Gute das moralisch Gute in dem Sinne, dass es das moralisch Gute ausmacht, d. h., dass es mit ihm zu identifizieren ist? Ist das, was für jemanden gut ist, als solches auch moralisch gut? Verstehen wir unter dem moralisch Guten etwas, das für jemanden gut ist, oder ist das moralisch Gute das in einem uneingeschränkten Sinn Gute? (Die immer wieder gebrauchte Wendung

„pro tanto“ ist mir leider nicht geläufig. Soweit ich sehen kann, wird sie an keiner Stelle des Buches erläutert.)

Mittelpunkt des Buches ist eine äußerst differenzierte, mit vielen Unterscheidungen und Beispielen arbeitende Analyse des Begriffs des Wunsches. Der „Kern“ des Begriffs ist: „Würde sich *a* korrekt, vollständig und lebhaft vorstellen, dass *p*, dann wäre *a* froh“; Wünsche sind also „Gefühlsdispositionen“ (89) und als solche subjektiv; Wessels (= W.) vertritt einen „phänomenal-hedonischen“ (217) Begriff des Wunsches. Dass wir zwischen guten und schlechten Gefühlsdispositionen unterscheiden, kommt nicht in den Blick. Wohlfahrt ist „etwas durch und durch Subjektives“ (216). „Glück-Wunsch-Ethiken bekennen sich zur Neutralität gegenüber den Inhalten von Wünschen; eine Wertrealität, der gegenüber Wünsche sich rechtfertigen und als der Erfüllung wert erweisen müssten, erkennen sie nicht an“ (106). Die Erfüllung von Wünschen ist „unabhängig von den Inhalten der Wünsche gut für die Wünschenden und somit auch moralisch gut [...] Was zählt, ist, dass die Wünschenden etwas wünschen“ (112). Die Erfüllung von Wünschen ist auch dann gut für die Wünschenden, wenn diese die Erfüllung nicht erfahren; in diesem Zusammenhang diskutiert W. ausführlich die Bedeutung von Wünschen postmortalen Inhalts, z. B. „dass auf meinem Grab bunte Blumen blühen werden“ (55). Wie steht es mit unvernünftigen Wünschen, die auf falschen Überzeugungen beruhen oder von sachfremden Emotionen gefärbt sind? Ihre Erfüllung ist in der Tat nicht gut für den Wünschenden, aber nicht deshalb, weil sie unvernünftig wären, „sondern weil sie, gegeben, was Glück-Wunsch-Ethiken unter Wünschen verstehen, gar nicht erst als *Wünsche* zählen“ (106). Aufgrund ihres Inhalts können Wünsche dagegen nicht als unvernünftig qualifiziert werden. Jemand zieht die Zerstörung der ganzen Welt einem Kratzer an seinem Finger vor. Würde er das tatsächlich wünschen, d. h., wäre er bei der qualifizierten Vorstellung dieses Sachverhalts froh, so seien auch diese Wünsche zu berücksichtigen.

Die wohl wichtigste Gegenposition, mit der W. sich auseinandersetzt, ist der „Fähigkeiten-Ansatz“ von Sen und Nussbaum, ein dritter Weg zwischen rein subjektivistischen und rein objektivistischen Theorien der Wohlfahrt. Wie gut es einer Person geht, hängt davon ab, welche Fähigkeiten sie entwickelt und zu welchen intrinsisch wertvollen Tätigkeiten (Funktionen) sie folglich imstande ist. Dagegen wendet W. ein: Für „Funktionen und Fähigkeiten“ gilt, „ähnlich wie für Geld, ein Haus und einen Arbeitsplatz, wie für Wissen und Tugend, dass sie der Wohlfahrt zuträglich sein mögen, sie aber nicht konstituieren. Wer gegenüber bestimmten Funktionen indifferent ist und aus ihnen keine Freude zieht, für den haben diese Funktionen auch keinen Wert“ (52). Aber woran liegt es in diesem Fall, dass der oder die Betreffende keine Freude empfindet? An der Tätigkeit oder an der emotionalen Verfassung? Das führt zur grundlegenden Frage, mit der W.s Untersuchung konfrontiert: Ist etwas gut, weil es gewünscht wird, oder wird es gewünscht, weil es gut ist?

F. RICKEN S. J.

WIDERFAHRNIS UND ERKENNTNIS. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung. Herausgegeben von *Bernhard Marx* (Erkenntnis und Glaube. Schriften der Evangelischen Forschungsakademie, Neue Folge; Band 42). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 234 S., ISBN 978-3-374-02782-8.

SCHMERZ ALS GRENZERFAHRUNG. Herausgegeben von *Rainer-M. E. Jacobi* und *Bernhard Marx* (Erkenntnis und Glaube. Schriften der Evangelischen Forschungsakademie, Neue Folge; Band 43). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 244 S., ISBN 978-3-374-02893-1.

In seiner namen- und zitaterreichen Problemanzeige zur Einführung konfrontiert der Hg. des ersten Bds. den Grundbegriff dem Handeln, mit einer charakteristischen Asymmetrie: Es gibt Widerfahrnisse ohne Handeln, doch dies findet sich nie pur (14, Kamlah). Eingespannt zwischen Geburt und Tod ist unser Leben pathisch bestimmt. „Erkenntnis“ demgegenüber soll hier vor allem als erfahrungswissenschaftliches Handeln bedacht werden. Aus der Polarität und Komplementarität beider ergibt sich für den Menschen die Situation des „Zwischen“. – *B. Liebsch*, Das ausgesetzte Subjekt, bezieht sich vor allem auf Ricœur und Levinas für eine positive Sicht von Widerfahrnis

(= W.). – O. *Breidbach* fragt im Blick auf die Mikrophysik, was wir sehen, wenn Apparate diese Welt „abbilden“ bzw. „ins Bild setzen“. – G. *Schiemann* bedenkt die Metapher „Sprache der Natur“. In der Moderne verstummt (H. Blumenberg) oder neu von innen sprechend (Rousseau, Ch. Taylor)? In der Umweltdébatte klingt sie wieder an, nicht handlungsleitend, doch handlungsbegrenzend. – M. *Großheim* plädiert für die Beeindruckbarkeit des Wissenschaftlers, gegen Einwände ob der Vagheit und Subjektivität von „Eindrücken“. Hier erscheint auch, von G. Böhme her (144), das Medium (das zuvor bei R. Lauth zu lernen war, so dass ich es schon eingangs des Bds. erwartet habe). Das Deutsche muss es mit „lassen“ konstruieren, hat aber mediale Wörter wie (im Unterschied zu „leiden“) „dulden“. – Unter dem Titel „Prozess und Ereignis“ befasst sich R. *Blänkner* mit der Unverfügbarkeit von Geschichte, die ja unbestreitbar (wie der Hg. [43] von der Erfahrung sagt), von uns nur im Sinn von „durchmachen“ „gemacht“ wird. (Das gilt freilich auch vom „mondo civile“, so dass [151–153] hinter dem „Vico-Axiom“ doch mehr als ein Übersetzungsfehler steckt?) Will man, gerade nachkolonial, Kulturwissenschaft nicht bloß strukturalistisch betreiben, steht tatsächlich eine „Geschichtsphilosophie nach der Geschichtsphilosophie“ (173) an. – M. *Beintker*, Gotteserfahrungen zwischen ‚vita activa‘ und ‚vita passiva‘, setzt bei der Fraglichkeit des Begriffs an, greift dann auf Luthers berühmte hermeneutische Dreiecke zurück: *oratio, meditatio, tentatio* (182), um dann mit Schleiermacher und K. Rahner nach den Vorbedingungen zu fragen. Eigentümlicherweise rechnet er dann Gebet und Empfangen zur *vita passiva* als Quelle der *vita activa*. – Gegenüber solcher Passivität nennt D. *Hornemann* W.se zweiter Ordnung solche, für die es bestimmte Voraussetzungen geben muss, und exemplifiziert das an Michelangelos „Erschaffung Adams“: Vom Interpretieren zum Sehen (gegen die These, wir sähen nur, was wir wissen, und gegen Versuche, den Schöpfer samt seiner Ummantelung als Gehirn, Herz, ja Plazenta zu deuten). In behutsamer Anleitung zeigt er dem Leser, dass es nicht um Schöpfung durch Berührung geht, sondern um Annäherung zwischen Geschöpf und Schöpfer. – Zum Abschluss gibt es „Literarische Einfälle“ von *Chr. Lehnert*, Das Fremde im Eigenen: so schon seine poetische Herkunft, Begegnungen mit Gedichten, schließlich das Entstehen eigener. (Leider übernimmt er Schillers „Spricht die Seele, so spricht ...“, das nur für Aussagen und Beschreibungen zutrifft, nicht für Zusage und Evokation). Schön dann, wie er „Einfall“ durch „Anschau“ ersetzt, anhand der bekannten Geschichte Rabbi Eisiks aus Krakau, der an der Prager Karlsbrücke vom Schatz unter dem eigenen Ofen erfährt, sowie am Warten auf den Mondaufgang, als in der Sinai-Wüste die Nacht über ihn hereingebrochen [eingefallen] ist.

Der zweite Bd. schließt an den Vorgänger an. Eigenes (ich habe Schmerzen) wie Fremdes (es schmerzt) zugleich ist gerade der Schmerz in unserem Leben, wie ein „schiffbarer Strom“ (14, W. Benjamin). „Böse“ freilich (22) sollte man ihn nicht nennen. Zwar bedeutet das Wort ursprünglich „geschwollen“ (siehe „Bausch“), aber man sollte die in unserer Sprache gewonnenen Unterscheidungsmöglichkeiten zu „ü/Übel“ und „schlecht“ nicht leichthin vertun: Wer Böses will und tut, ist böse statt anbetungswürdig. (Bedauerlich darum, dass die preisgekrönte Übersetzung von S. Weils Cahiers „mal“ unterschiedslos als „Böses“ wiedergibt, mit objektiv blasphemischen Folgen; Ähnliches gilt, geringeren Gewichts, zu „Leib“ und „Körper“, wo die deutsche Übersetzung für M. Henry’s „chair“ wirklich nicht „Fleisch“ bieten sollte). – Die Einführung schreibt hier der hinzugekommene Hg., Schmerz als Grenzerfahrung, im Ausgang von dem bekannten Essay E. Jüngers (dessen Titel auch J. Pieper für die Übersetzung von C. S. Lewis’ „Problem of Pain“ gewählt hat. – Sieht im Übrigen wirklich [25 f.] Kälte am besten?), mit Bezügen zu Valéry’s Monsieur Teste und einem eigenen Akzent auf V. v. Weizsäcker. (Anm. 22, Z. 2: 1793–1795; Anm. 38, Z. 4: dem Einbruch). – *Chr. Grüny*, Vom Nutzen und Nachteil des Schmerzes für das Leben. Nietzsche also (schon vorher [25] zitiert), nach einem kritischen Blick zuvor auf F. J. J. Buytendijk, der 1943 von „Algophobie“ schreibt, mit Empfehlung von Ergebung, Mut, Vertrauen, und besonders I. Illich sowie M. Serres mit ihrer Kritik an Körpermedizin und Anästhesie, andererseits auf I. Azoulay, die „den Schmerz“ (Singular) schlicht überflüssig nennt. Bedenkenswert die Differenzen zwischen allgemeinen Verlautbarungen und dem persönlichen Umgang mit dem eigenen Schmerz, vor allem chronischem. In Summa: Statt

Singular-Verallgemeinerungen konkrete Praxis! – *A. Hilt*, Ver- und Entwirklichung der Subjektivität, blickt zunächst auf den Leib als Medium, zur Vermittlung des Körper-Geist-Dualismus, gestützt auf H. Plessners „Exzentrizität“. Mit einer eigenwilligen Terminologie: „Körperding, das der Mensch ist, und Leib, der von ihm bewohnt [...] ist“ (64). Zwischen Praxis und Theorie vermittelt Expressivität (dazu besonders Lachen und Weinen). Während der Leib sichtbar ist, bleibt der Körper unsichtbar, als Widerstand und pathische Subjektivität. Für dies Pathos wird Henry herangezogen. Ursprung von Schmerz und älterem Leid ist die Selbstaffektivität des Lebens. Im Widerstand gewinnt das Leben Appell-Charakter. – *J. Picht*, Schmerz und Subjekt, befragt die Redeweise „nur subjektiv“, mit der Mediziner auf das Faktum reagieren, dass Schmerz kein Befund ist. Wundern darf man sich, dass in Antike und Mittelalter nur Gott Subjekt gewesen sei, bis zur Aufklärung, zurückgehend auf Descartes' Entscheidung, die Gewissheit „nicht mehr in Gottes Schöpfungsplan, sondern im ‚Ich denke‘ zu verankern“ (94). Das private Ich werde dann bei Nietzsche „in aller Radikalität als Illusion [statt bloß behauptet] entlarvt“ (95). Bestimmte Weisäcker den Menschen im Schmerz als der Spannung zwischen (Nicht-Sein-)Sollen und Sein als Kreatur, so löst sich hier das Subjekt „in biologische und molekuläre Zusammenhänge“ auf (98). Es entsteht aus der Interaktion mit dem sich versagenden Du. Die Schilderung der abgebrochenen Therapie einer Schmerzpatientin führt zu dem Fazit, ihr Leiden erscheine „als ‚Morbis sacer‘ unserer Zeit“, insofern hier jemand neuzeitlich-europäisch Subjektivitäts-Ordnung sucht und zugleich deren Scheitern verdrängt. (Hier erfähre man gern etwas über die anschließende Diskussion.) – *H. Karpinski*, Schmerzlos schmerzfrei?, wendet sich den theoretischen Grundlagen im Umgang mit Schmerzen zu (eingegrenzt auf die curative Medizin, ausgespart die konkreten Verfahren). Die Schritte: Der Schmerz als Feind; Nosizeption und Schmerzerleben; Sehnsucht nach Schmerzlosigkeit; Unterscheidung von akutem und chronischem Schmerz; Drama des chronischen; Geburtsschmerz (Konflikt zwischen Schmerzfeinden und kindzentrierten Hebammen); Schmerz bei Fetus und Neugeborenen; die Wichtigkeit von Zukunftserwartungen und Eingebundensein; Schmerz als Lebenskomponente; Schmerz (ohne ungute Verklärung) als Freund. Bei den abschließenden Vorschlägen zum Schmerz Umgang findet sich der Hinweis auf H. G. Gadamer, Schmerz (Heidelberg 2003), einen Vortrag vor Ärzten aus eigenem langem Schmerzerleben (135).

Von der Medizin zur Kunst: *G. Schröder*, Resonanzräume des Schmerzes zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, bespricht zuerst die Vergegenwärtigung des Schmerzes durch Nichtzeigen, ob durch Verdeckung im modernen Videostill oder in älteren Kreuzigungsbildern dadurch, dass Magdalena als Rückenfigur erscheint; dann den Weg der realistischer Stofflichkeit der Wunden (Kreuzabnahme, Pietà, Schmerzensmann); schließlich pathetische Schmerzdarstellung im Barock, bei Trauernden, Sterbenden, Verdammten ... Sublim zeigt die Moderne den Schmerz, etwa in den leeren Bildräumen C. D. Friedrichs, zuletzt drastisch real in der Schmerzperformance von Künstlerinnen und Künstlern. – Literarischen Texten geht *I. Hermann* nach: Zur Ästhetik von Grenzerfahrungen: P. Celan, Sophokles, Goethe, Kafka; Th. Hettches Roman *Nox*; Rilke. Schmerz setzt Denkgrenzen; Auswege: I. Aichinger, *Der Gefesselte* (siehe ihre Lesung des Textes im Ballett-Film von Jan Schmidt-Garre, Bound – Der Gefesselte, 2002); anästhesierende Schrift: „Schmerz und Schrift neutralisieren sich nicht, aber sie amalgamieren zu einem aushaltbaren Zustand“ (188). – „Vorrecht des Schmerzes“? Zu dessen Fragwürdigkeit schreibt *B. Liebsch*, Außer sich. Gegenüber der Abwehr des Schmerzes soll am Beispiel schmerzlicher Trauer seine Annehmbarkeit deutlich werden. Trakl schreibt, was lebe, sei „schmerzlich gut und wahrhaft“. Wie dies verstehen angesichts einer Geschichte der Schmerzen, wird das „Schweigen der Organe“ (R. Leriche) erst einmal gebrochen, sowie der Gewalt bis zu Folter, Pfählung, Keuzigung und schließlich Dantes Höllenqualen? Hegel „hebt“ dies „auf“, indem das Endliche im Schmerz sich „zum Moment in dem Prozess des Göttlichen erhebt“ (204). Anders wird es, wenn man den Schmerz als Wachsamkeit oder Aufmerksamkeit erfährt (206, M. Blanchot). Man weigert sich, „den Verlust selbst unersetzlicher Anderer nach dem Vorbild der psychoanalytischen Trauerarbeit ‚bewältigen‘ und schließlich aufheben zu sollen“ (211), weil ein Leben ohne diese Trauer unerträglicher wäre, und bleibt, statt zu sich zu kommen,

außer sich. – Das Schlusswort hat ein Theologe, zum Buch Hiob: *R. Lux*. Er legt ein „Vergänglichkeits- und Nichtigkeitsbild“ (215) von I. P. Perez zu Grunde, die Erzählung *Bonze Schweig* (1894). Dem biblischen Ijob bleiben nach dem (versagenden) Opferkult Gottvertrauen und Geduld (Ijob 2,10), schließlich Klage und Anklage. Beides fragt: *unde malum?* Der Mensch, Satan? Doch unter Gottes Verantwortung, wie immer man seine Allmacht denke. [Sie machistisch zu denken ist indiskutabel; mit dem nicht hebbaren Stein zu argumentieren (was hier nicht geschieht), albern (richtig: jeden Stein, den Er schafft, kann Er heben, womit das Schein-Problem sich auflöst); Ihn für ohnmächtig zu erklären hieße, sich als Nicht-Beter zu outen.] So geht es auch um Gott, seine Macht und Freiheit. Denn wo blieben die, „müsste er dem Menschen immer nur Gutes tun“ (233)? So greift der Autor auf Leibniz’ *malum metaphysicum* zurück (Gen 1,31?, philosophisch: wo wäre die *privatio?*) und spricht mit der alten Luther-Übersetzung – siehe eingangs – vom Bösen, das wir von Gott entgegenzunehmen hätten, verbunden mit der sauberen Aufteilung, dem Menschen das *malum morale*, Satan (anders als 228) das *malum physicum* zuzuteilen (235). Den jüdischen Witz (Humor wäre zu gemächlich), wonach Bonze Schweig zuletzt von Gott, der ihm den ganzen Himmel zusagt, nur eine warme Morgen-Semmel mit frischer Butter verlangt (236), muss vielleicht nicht jeder Christ goutieren können, zumal wenn er kein Alttestamentler ist (und zwar nicht erst, wenn er ans Kreuz denkt).

Grenzerfahrungen also in mehrfacher Hinsicht. Und genug Stoff zum Denken. – In beiden Bdn. bietet der Anhang eine Literaturlauswahl und ein Autorenverzeichnis. Vielleicht ließe sich in der Folge auch ein Namenregister einfügen (es macht unvergleichlich weniger Arbeit als ein Sachregister)?

J. SPLETT

MURPHY, MARC C., *God and Moral Law. On the Theistic Explanation of Morality*. Oxford: Oxford University Press 2011. X/192 S., ISBN 978-0-19-969366-5.

Die beiden Begriffe des Untertitels lassen eine Arbeit erwarten, die vom moralischen Gesetz zur Existenz Gottes führt, die also zeigt, dass das Phänomen des Sittlichen ohne die Annahme der Existenz Gottes nicht erklärt werden kann. Bei diesem Vorgehen ist das sittliche Bewusstsein das zu Erklärende (*explanandum*) und die Existenz Gottes das Erklärende (*explanans*). Murphys (= M.s) Weg verläuft in umgekehrter Richtung; er geht nicht vom *explanandum*, sondern vom *explanans* aus. Gott ist ein „explainer“. Gott ist als die erste Ursache die letzte Erklärung von allem, was der Fall ist. „God is the first cause, the ultimate explainer of what is the case – to be God is to enter into the explanation of *everything* that is explanationeligible“ (5). M. setzt die Existenz Gottes voraus. Mit der „perfect being theology“ geht er davon aus, dass Gott absolut vollkommen ist. Die Vollkommenheit Gottes impliziert, dass er der Schöpfer von allem ist, das nicht Gott ist. „Now, if God is the creator of everything that is not divine, then everything is explained by God. Whatever God creates is explained by God’s activity“ (7). Was bedeutet in diesem Argument ‚erklären‘ (explain)? Dass etwas ist oder existiert, kann letztlich nur durch Gott als die erste Ursache erklärt werden. Aber ist damit auch erklärt, *was* es ist? Gott als die absolute Vollkommenheit schließt alle endlichen Vollkommenheiten ein. Aber die unendliche Vollkommenheit Gottes erklärt als solche noch nicht, weshalb einem endlichen Wesen diese bestimmten und keine anderen Vollkommenheiten zukommen; dazu bedarf es eines begrenzenden Prinzips.

„Wenn wir Gottes Existenz voraussetzen, dann wissen wir, dass jedes Phänomen, das zu erklären ist, eine theistische Erklärung hat. Unter Voraussetzung des Theismus muss die Moral eine theistische Erklärung haben. Aber welche *Art* einer theistischen Erklärung hat die Moral?“ (11 f.). M. kritisiert die Lehre vom natürlichen Sittengesetz („natural law theory“) und den theologischen Voluntarismus, um dann seine eigene Theorie, die er „moral concurrentism“ nennt, darzulegen. Grundlage für die Kritik an der Lehre von der *lex naturalis* ist eine Darstellung (69–74), „die auf einer Standard-Interpretation der Moraltheorie des Aquinaten beruht“ und die M. „standard natural law theory“ nennt (69). Dass diese Darstellung „eine“ (die?) Standard-Interpretation wiedergibt, wird nicht belegt; in den Fußnoten findet sich kein Hinweis auf die Literatur zur Lehre des Thomas von der *lex naturalis*. Gegen die „standard natural law theory“

bringt M. den Einwand von „den geteilten Treuepflichten“ (divided loyalties): „Wenn der orthodoxe Theismus wahr ist, dann darf man seine Treue nicht zwischen Gott und etwas anderem teilen; wenn die standard natural law theory wahr ist, dann muss man seine Treue zwischen Gott und etwas anderem teilen; wenn also der orthodoxe Theismus wahr ist, dann ist die standard natural law theory falsch“ (165). Trifft dieser Einwand die Lehre des Thomas von der *lex naturalis*, was auch immer die „Standard-Interpretation“ sein mag? Hier wäre vor allem die Lehre des Thomas zu beachten, dass alle Gesetze, also auch die *lex naturalis*, sich von der *lex aeterna* herleiten (S.th. I-II q.93a.3); wer also die *lex naturalis* erfüllt, drückt damit seine Treue zu Gott aus, denn er hält das Gesetz Gottes.

M.s entscheidender Einwand gegen den theologischen Voluntarismus ist, dass dieser die „vollständige moralische Kontingenz“ (wholesale moral contingency) impliziert. Danach ist es von allen Tatsachen in der Welt unabhängig, ob eine moralische Norm gilt oder nicht gilt. Ein Beispiel: Die geltende moralische Forderung, dieses Kind nicht zu foltern, kann auch nicht gelten, „selbst dann, wenn die Welt in jedem nicht-moralischen, nicht-göttlichem Detail genau dieselbe wäre“ (122).

Der grundlegende Gedanke des moral concurrentism ist, dass die „moralische Nötigung, und so das moralische Gesetz, unmittelbar sowohl durch Gott als auch durch die kreatürlichen Naturen erklärt werden“ (148). Mit den Vertretern der Lehre vom natürlichen Sittengesetz stimmt M. darin überein, dass das Sittengesetz zu erklären ist mit Hilfe des Begriffs von Gütern, die bestimmte Formen einer Antwort erfordern. Er wendet sich jedoch gegen deren Charakterisierung der Güter, welche die moralische Nötigung ausüben; sie werden, so sein Einwand, in der standard natural law theory entweder überhaupt nicht theistisch oder nur „vermittelt theistisch“ (mediately theistically) (149) erklärt. Dagegen ist der moral concurrentism eine natural law theory, in der die moralische Nötigung der Handlung durch die Güter *unmittelbar* theistisch erklärt wird. It „would be an account of the good in which facts about God and facts about the creaturely nature cooperate in fixing the character of creaturely goodness“ (149).

Die entscheidende Frage lautet: Was ist eine unmittelbar theistische Erklärung? „[T]heistic immediacy requires that for obtaining every moral law, there is a fact about God that brings about it's obtaining, and it is not true that God's bringing about the obtaining of any moral law is exhausted by God's bringing about the obtaining of some distinct state(s) of affairs that bring about the obtaining of that moral law“ (62). Hier ist die Rede vom moralischen Gesetz, oben war die Rede von Gütern. Aber sehen wir von diesem Unterschied einmal ab und betrachten wir nur das Gemeinsame: Eine unmittelbar theistische Erklärung muss ein „fact about God“ als unmittelbare Ursache für den nötigen Charakter eines Gutes und den verpflichtenden Charakter eines moralischen Gesetzes anführen. Aber was ist ein „fact about God“? Ich habe nur eine Antwort gefunden: „[O]n this moral concurrentist view, what morally necessitates are goods, and to be good is (in part) to be a resemblance to God“ (164). Danach würde „fact about God“ bedeuten: Teilhabe an Gott, der das subsistierende Gute ist. Aber hätte dann die Rede von der Unmittelbarkeit noch einen Sinn? Ist nicht jede Teilhabe am Guten durch Zweitursachen vermittelt? Und kann man dann noch von einem „fact about God“ sprechen? Oder wäre hier nicht zu bedenken, dass alles, was am absoluten Guten teilhat, nicht das Gute selbst ist, sondern nur am Guten teilhat und folglich nur in einem analogen Sinn gut ist? Worin würde dann noch der Unterschied zwischen dem moral concurrentism und der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin bestehen? F. RICKEN S.J.

RUNGALDIER, EDMUND / SCHICK, BENEDIKT (HGG.), *Letztbegründungen und Gott*. Berlin: de Gruyter 2011. 167 S., ISBN 978-3-11-022680-5.

Der vorliegende Sammelbd. geht auf eine Berliner Ringvorlesung zurück, die im Wintersemester 2008/2009 veranstaltet wurde und sich mit Fragen einer Begründung der Existenz Gottes befasste. Der Sammelbd. beginnt mit Überlegungen von *Notger Slenczka* zum Thema „Gottesbeweis und Gotteserfahrung“. Slenczka geht von der Basisensicht der phänomenologischen Tradition aus, dass wissenschaftliche ebenso wie philosophische und theologische Begriffe eine vortheoretische lebensweltliche Erfah-

rung zusammenfassen. Darauf machen s. E. die von ihm herangezogenen Referenzautoren Thomas von Aquin und Martin Luther in gleicher Weise aufmerksam, „Thomas mit seiner Wendung ‚dies nennen alle Gott‘, und Luther mit seinem Verweis auf die Erfahrung der Unfreiheit, die der Begriff des allmächtigen und allwirksamen Gottes zusammenfasst“ (30). Daraus ergibt sich für Slenczka, „dass der Begriff ‚Gott‘ näherhin eine *Selbsterfahrung* zusammenfasst und zur Sprache bringt“ (ebd.). Entscheidend ist also, eine solche Erfahrung aufzusuchen, wenn man Klarheit über den Sinn des Begriffs ‚Gott‘ gewinnen will. Die Nagelprobe für den Wahrheitsgehalt der Theologie liegt für Slenczka daher darin, ob sich die semantischen Gehalte des Begriffs ‚Gott‘ „in eine Erfahrung übersetzen lassen, der sie entsprungen sind und die sie reflektieren“ (ebd.). Reine Begriffe wären nämlich auch im Bereich der Theologie sinnlos.

William Craig versucht in seinem Beitrag im Ausgang vom Problem des Weltursprungs Anhaltspunkte zu finden, die für die Existenz Gottes sprechen. Er konzentriert sich dabei auf die Frage, „ob eine anfanglose Welt denkbar ist, d. h. ob die Vergangenheit unendlich sein kann“ (2). Wenn man von der Annahme ausgeht, dass die einzelnen Weltzustände zeitlich aufeinander folgen, dann käme der unendlichen Vergangenheit aktuelle Unendlichkeit zu. Craig zeigt freilich auf, dass die Schwierigkeiten, die eine solche Vorstellung mit sich bringt, unlösbar sind. Daraus folgt aber, dass das Universum nicht notwendig existiert, sondern entstanden ist. Diese Folgerung stützt, wie er betont, nicht nur Leibniz' Behauptung, dass der hinreichende Grund für die Existenz der Welt in einem außerweltlichen Seienden liegen muss, das mit einer in seiner Natur liegenden Notwendigkeit existiert; sie bildet auch die Grundlage eines kosmologischen Arguments für die Existenz Gottes, da in Verbindung mit dem Prinzip, dass alles, was entsteht, eine Ursache hat, folgt, dass auch das Universum eine Ursache hat. Mit Hilfe einer begrifflichen Untersuchung, was es heißt, Ursache des Universums zu sein, ist weiterhin auch möglich, einige markante und auch theologisch bedeutsame Eigenschaften aufzudecken, die eine außerweltliche Ursache haben muss. Konkret ergibt sich für Craig aus dem von ihm entwickelten kosmologischen Argument, „dass ein unverursachter, personaler Schöpfer des Universums existiert, der ohne das Universum anfanglos, unveränderlich, immateriell, zeitlos, unräumlich und sehr mächtig ist“ (48).

Mit dem Theodizeeproblem als „dem schwerwiegendsten Einwand gegen den Theismus“ (2) setzt sich *Friedrich Hermanni* in seinem Beitrag auseinander und kommt dabei zu folgendem Resultat: „Aus der Annahme, dass ein allmächtiger und allgütiger Schöpfergott existiert, folgt, dass die von ihm geschaffene Welt unübertrefflich gut ist und dass es unter den Übeln der Welt keines gibt, ohne das sie besser wäre. Diese Annahme löst das logische Theodizeeproblem. Empirisch ist sie nicht widerlegbar, aber auch nicht beweisbar. Das empirische Theodizeeproblem lässt sich weder in theismusfreundlichem noch in theismuskritischem Sinn entscheiden und muss deshalb offenbleiben“ (65). Dem Theisten bleibt hier nur die leidenschaftliche Rückfrage an Gott übrig, die etwa den todkranken Romano Guardini bewegte und die er in die Worte gekleidet hat: „Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld“ (ebd.)?

Winfried Löffler setzt sich mit Alvin Plantingas ‚Reformierter Erkenntnistheorie‘ auseinander, deren Kernthese lautet: „[R]eligöse Meinungen können akzeptable Basismeinungen im Meinungs- und Überzeugungssystem einer Person sein“ (67). Religiöse Gläubige müssen also nach Plantinga „nicht auf die übliche Dialogkonzeption einsteigen, wonach der Gläubige dem Skeptiker oder Religionskritiker *in dessen Verständnisrahmen* erklären“ muss, „warum seine religiösen Überzeugungen vernünftig sind“ (ebd.). Plantinga will vielmehr „den Spieß umdrehen und die Beweislast dem Religionskritiker zuweisen“ (ebd.). Solange dieser keinen Beweis erbracht hat, dass es keine akzeptablen religiösen Erfahrungsmeinungen geben kann, kann der Gläubige ihm zufolge bei seinen Meinungen bleiben. Zur Einordnung des Procedere der ‚Reformierten Erkenntnistheorie‘ merkt Löffler an, diese sei „offenkundig nicht dem Argumentationsmuster der traditionellen Gottesbeweise (etwa bei Thomas von Aquin oder Leibniz) zuzuordnen“ (82). Weiterhin sei sie „kein Schluss auf die Existenz Gottes als die beste Erklärung für die Phänomene in der Welt“ und folge auch „nicht dem Muster der Religionsbegründung und -verteidigung durch Verweis auf religiöse Erfahrung“ (ebd.). Im Ganzen wird man

nach Löffler davon ausgehen müssen, dass die Reformierte Erkenntnistheorie „als Begründung der Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen gegenüber weltanschaulich neutralen oder andersdenkenden Personen nicht sonderlich erfolgreich sein dürfte“ (ebd.). Ihre beste Wirkung dürfte sie im Rahmen einer homogenen religiösen Gemeinschaft, die von bestimmten theologischen Prämissen ausgeht, entfalten. Für eine Letztbegründung der Religion gegenüber Andersdenkenden eignet sie sich hingegen nicht.

Friedo Ricken verdeutlicht in seinem Beitrag mit Blick auf Peirce und James das religionsphilosophische Anliegen des amerikanischen Pragmatismus. Sowohl Peirce als auch James geht es Ricken zufolge um eine „Ehe von Religion und Wissenschaft“. Bei Peirce geht Ricken auf dessen „Neglected Argument“ ein und analysiert dessen drei Teilargumente, das sog. Bescheidene Argument, das theologische Argument und das wissenschaftstheoretische Argument. Beim ersten Teilargument handelt es sich nach Ricken um „eine Anleitung zur Meditation“, welche „die Grundlage aller weiteren Überlegungen“ (88) bildet. Indem Peirce dem Bescheidenen Argument diesen Platz zuweise, betone er, so Ricken, „die Unentbehrlichkeit der phänomenalen, meditativen, gelebten, erfahrungsmäßigen Grundlage als Ausgangspunkt für jede Reflexion über die Religion“ (ebd.). Nur das Bescheidene Argument könne „den vollen phänomenalen Gehalt der Religion sichern: die Anbetungswürdigkeit Gottes, das Bewusstsein seiner Nähe, die Bestimmung des gesamten Lebens des Glaubenden“ (ebd.). Freilich ist es damit noch nicht getan. Denn das Bescheidene Argument ist, wie Ricken deutlich macht, einer Reihe von Einwänden ausgesetzt. Wo bleibt hier beispielsweise die von der Tradition immer wieder betonte Rationalität der Religion? Wird Religion nicht auf diese Weise zu einer Sache des Gefühls? Kann man in diesem Fall noch von einer Erkenntnis Gottes reden? Wichtig ist also, den Wissensbegriff, mit dem das Bescheidene Argument operiert, aus seiner Isolierung zu befreien. Dies geschieht in den beiden anderen Teilargumenten, dem theologischen und dem wissenschaftstheoretischen Argument.

Was James angeht, so sieht dieser in der Religion „die totale Reaktion eines Menschen auf das Leben“ (93). Um zu solchen Reaktionen zu gelangen, die sich von zufälligen Reaktionen unterscheiden, muss man, wie James sich ausdrückt, „hinter den Vordergrund der Existenz gehen und hinabreichen zu jenem seltsamen Sinn für den gesamten übrigen Kosmos als einer immerwährenden Gegenwart, vertraut oder fremd, furchtbar oder komisch, liebens- oder hassenswert, den in einem gewissen Grad jeder besitzt“ (ebd.). Auf diesem Hintergrund vergleicht James nun, wie Ricken zeigt, die beiden philosophischen Positionen des Mystizismus und des Rationalismus. Den Mystizismus bezeichnet James als eine „Philosophie, die einen Realitätssinn annimmt“, für den Rationalismus hingegen ist s. E. die Forderung charakteristisch, „dass alle unsere Überzeugungen letztlich auf sprachlich formulierbaren Gründen beruhen müssen“ (ebd.). Wichtig ist nun nach Ricken, dass für James der Realitätssinn das tiefere Vermögen ist. Rationale Argumente können nämlich nicht überzeugen, wenn ihnen die Intuitionen des Realitätssinns entgegenstehen. Als Fazit bleibt: „Die philosophische Theologie allein kann nicht zum religiösen Glauben führen; ihre Argumente sind nur dann zwingend, wenn unsere unartikulierten Gefühle der Realität schon zugunsten derselben Konklusion geprägt worden sind“. [...] Das bedeutet nicht, dass die Vernunft keinerlei positive Funktion für den religiösen Glauben hat; sie artikuliert und interpretiert die Intuitionen des Realitätssinns“ (94).

Um eine Klärung des Sinns von Unbedingtheit bemüht sich *Thomas M. Schmidt*. In der metaphysischen Tradition wird, wie Schmidt zeigt, „[d]ie Unbedingtheit des Denkens [...] verbürgt durch die Existenz eines Unbedingten, das alle Gott nennen“ (101). Die Metaphysik bietet mithin „eine Letztbegründung des vernünftigen Denkens und eine vernünftige Rechtfertigung des Gottesgedankens“ (ebd.). Gott und Letztbegründung sind also untrennbar miteinander verbunden und verschränkt. In der Moderne hat sich das grundlegend geändert. Denn der philosophische Diskurs der Moderne ist „geprägt durch die proklamierte Verabschiedung des metaphysischen Gedankens einer Letztbegründung der Vernunft durch ein unbedingt Seiendes“ (ebd.). Gleichwohl kommt nach Schmidt das religiöse Bewusstsein auch unter nachmetaphysischen Bedingungen nicht ohne den Begriff des Unbedingten aus. Dieser Begriff der Unbedingtheit kann ihm zufolge „als formaler Gottesbegriff Kants verstanden werden“ (106). Die Be-

deutung dieses Begriffs sieht Schmidt darin, dass er „als sinnvolles Thema einer nachmetaphysischen Philosophie im Ausgang von der Rekonstruktion der allgemeinen subjektiven Sinnbedingungen menschlichen Sprechens und Handelns eingeführt werden“ (ebd.) kann. Gleichzeitig verweist Schmidt aber auch auf Hegel, der deutlich gemacht habe, „dass auch unter ‚nachmetaphysischen‘ Bedingungen [...] das problematische Verhältnis zwischen Glauben und Wissen nicht dauerhaft zu einer gleichgültigen Koexistenz entspannt, noch in einem traditionellen metaphysischen Sinn vermittelt oder aufgehoben werden kann“ (113). Der Gedanke der Einheit des Absoluten und des Prozesses philosophischer Begründung muss vielmehr „als negativer Gedanke innerhalb dieses Prozesses selbst durchgehalten werden“ (ebd.). Schmidt beruft sich hier auf Adorno, der in diesem bleibenden Widerspruch ein Element originären Philosophierens gesehen hat und betont, wenn diese Einheit nicht zu einem opaken Geheimnis stilisiert werden soll, könne dieser Widerspruch „nur als organisierendes Prinzip eines offenen Prozesses verstanden werden, der den Gedanken der Unbedingtheit mit dem der experimentellen Fallibilität und des offenen Erfahrungsbezugs sowohl in wissenschaftlicher als auch politischer Hinsicht verbindet“ (ebd.).

Thomas Rentsch greift in seinem Beitrag Überlegungen auf, die er in seiner Monographie „Gott“ breiter entfaltet hat. Er diagnostiziert ein neuerliches Interesse an einer systematischen Behandlung der Gottesfrage und bemüht als Beleg hierfür auch Habermas' Hinweis auf das „Phänomen des Postsäkularismus“ (115). Habermas habe, so meint er, mit seiner Rede vom Postsäkularismus ein treffendes Schlagwort gefunden „für die Tatsache, dass sich auf Dauer die existentiellen, ehemals metaphysischen Grundfragen nach dem Sinn des Lebens und nach Gott nicht abweisen und verdrängen lassen“ (ebd.). Als problematisch sieht er hingegen Habermas' Rede von einem ‚nachmetaphysischen‘ Zeitalter an, weil hierbei verkannt werde, „dass es von den metaphysischen Grundfragen und ihrer Bedeutung für die Praxis keinen Abschied in der Reflexion geben kann, werden sie nun ontologisch, bewusstseinsphilosophisch oder sprachanalytisch behandelt, versuchsweise gelöst oder theoretisch für unsinnig erklärt“ (ebd.). Rentsch zufolge haben sich im 20. Jhd. auch säkulare Gesamtdeutungssysteme weder weltpolitisch noch ideologepolitisch an die Stelle der Weltreligionen setzen können, obwohl sie das mit allen Mitteln versucht haben. Zudem blieb, wie Rentsch betont, auch in befriedeten rechtsstaatlichen Demokratien bei vielen Menschen „ein Bewusstsein davon erhalten, dass über letzte Fragen des Sinns und des Lebensverständnisses auch nach wissenschaftlicher und politischer Aufklärung noch eigener Klärungsbedarf besteht“ (116). Ohne Zweifel müsse man auch konstatieren, „dass die säkulare Moderne mannigfaltige Formen von Ersatzreligionen, von Kulturen und quasi-mythischen Projektionen auf allen Ebenen: der Kulturindustrie, des Konsums, des Sports und der Lebensführung hervorgebracht hat, deren irrationale Tendenz religiösen Fettschismen und Entfremdungsphänomenen nicht nachsteht“ (ebd.). Zu den Prolegomena einer Erneuerung kritischer philosophisch-theologischer Reflexion zählt Rentsch auch „Substitute und Surrogate des Absoluten“ die „bei den wichtigsten Philosophen der Moderne auftreten“ (ebd.). Konkret nennt er in diesem Zusammenhang das ‚Sein‘ Heideggers, das ‚Mystische‘ Wittgensteins, das ‚Nicht-Identische‘ Adornos, die ‚ideale Kommunikationsgemeinschaft‘ bei Habermas und Apel und die ‚Differenz‘ und ‚Spur‘ bei Derrida. Rentsch ist überzeugt, dass sich an Basisbegriffen der philosophischen Reflexion zeigen lasse, wie sie theologische und metaphysische Traditionen beerben und weiterdenken, ohne diese Kontinuität freilich selbst kritisch in ihrer Reflexion einzuholen.

Positiv geht Rentsch davon aus: „Der einzigartige Name ‚Gott‘ bezieht sich auf *das unfassbare, authentische Wunder des Seins und des Seins des Sinns*, welches den Ursprung des gesamten Universums ebenso einbegrift wie jeden konkreten, gelebten Augenblick in unseren je einzigartigen Lebensvollzügen“ (131). Rentsch ist der Überzeugung, indem wir „Gott“ als Eigennamen des einzigartigen Dass des Seins des Sinns explizieren, sei es möglich, neben den negativ-theologischen Explikationstraditionen auch die Eminenztraditionen in ihrer Bedeutung zu verstehen. Insbesondere die Überstiegs- und Hyperformeln des Neuplatonismus artikulieren s. E. die erkenntniskritische Einsicht in die Grenze unseres Erkennens, die wir als Grenze und in eins als sinnermög-

lichenden Grund unserer Welt, unserer Existenz und unserer eigenen Entwürfe begreifen müssen.

Für *Hans Julius Schneider*, der sich in seinem Beitrag mit dem Charakter religiöser Rede beschäftigt, gibt es in Wittgensteins später Sprachphilosophie „eine ausdrückliche Behandlung des Themas der *Ungegenständlichkeit* mancher *sachhaltiger* Redeweisen“ (149). Darin könne man einen entscheidenden Fortschritt sehen gegenüber Wittgensteins „Tractatus“ und seinem „Vortrag über Ethik“. Denn nicht die Erfahrung von Gespenstern, an die wir mit unseren schwachen Spracharmen kaum heranreichen, mache das Religiöse aus, sondern „eine nicht darstellende [...] Verwendung der Sprache, in der die Bedeutung der Ausdrücke nicht an der Funktion hängt, einen Gegenstand namhaft zu machen“ (ebd.). Religiöse Erfahrung kann also „die Rede von Gott begründen, und man kann sagen, dass es sich um wirkliche Erfahrung handelt, ohne dass man annehmen müsste, dass das Wort ‚Gott‘ sich auf ein Referenzobjekt bezieht“ (5).

Auch der Beitrag von *Edmund Runggaldier*, mit dem der Sammelbd. schließt, beschäftigt sich mit dem Problem der Rede von Gott. Allerdings setzt Runggaldier andere Akzente als Schneider. Runggaldier zufolge genügt für die Rekonstruktion der Bedeutung der Rede von Gott nicht die Untersuchung ihrer Funktionen. Bemühe man sich nämlich um eine adäquate Rekonstruktion religiöser Redehandlungen, so komme man nicht umhin, „auch den von den Sprechern intendierten Bezug auf das jeweilige intentionale Objekt mit zu berücksichtigen“, und diese Berücksichtigung müsse auch „unabhängig davon gegeben sein, ob man glaubt, dass das intentionale Objekt real oder fiktiv ist“ (165). Runggaldier hält daher fest: „Spricht der Theist von Gott, so beabsichtigt er, auf ein Wesen Bezug zu nehmen, das nicht identisch mit seinen Erfahrungen ist, auch nicht mit seinen religiösen Erfahrungen. Ohne bestimmte Erfahrungen wäre der Theist zwar nicht religiös und würde somit auch nicht von Gott reden – aus dem folgt allerdings nicht, dass er nur über seine Erfahrungen bzw. ihre Deutungen sprechen könnte, wenn er religiöse Sprechakte vollzieht“ (ebd.). Entscheidend für Runggaldier ist die Tatsache, dass für „die Gläubigen der großen abendländischen Religionen [...] der Ausdruck ‚Gott‘ eine referentielle Rolle“ (166) hat. Der Atheist unterscheidet sich nach Runggaldier nicht durch die Leugnung der „referentiellen Rolle, sondern durch die ontologische Deutung des Referenzobjekts des Ausdrucks ‚Gott‘“ (ebd.). Für den Theisten ist der intendierte Gegenstand real, für den Atheisten dagegen fiktiv.

Im Ganzen geben die Beiträge des vorliegenden Sammelbd.s einen guten Einblick in die aktuelle religionsphilosophische Diskussion über die Gottesfrage. Die Herausgeber haben Recht, wenn sie darauf verweisen, dass sich in den letzten Jahren Verschiebungen im religionsphilosophischen Diskurs ergeben haben. Waren die religionsphilosophischen Diskussionen lange Zeit dominiert von Fragen einer Interpretation religiöser Rede, so lässt sich in der letzten Zeit ein unmittelbares Interesse an der Frage feststellen: „Gibt es Gott? Was sind die Gründe, die für oder gegen seine Existenz sprechen?“ (1)

H.-L. OLLIG S. J.

BORASIO, GIAN DOMENICO, *Über das Sterben*. Was wir wissen – Was wir tun können – Wie wir uns darauf einstellen. München: C. H. Beck 2011. 207 S./11 Abbildungen/5 Tabellen, ISBN 978-3-406-61708-9.

Keine wissenschaftliche Publikation, weder medizinisch noch philosophisch, sondern eine praktische Handreichung des bekannten Palliativmediziners (= B.). Offenbar ist sie nötig und mit Dank angenommen; denn schon im Erscheinungsjahr hat das Buch die dritte Auflage erlebt. Es sollte indes auch von Ärzten und Ethikern zur Kenntnis genommen werden. Ausgangsthese ist die Naturgegebenheit von Geburt und Tod, obwohl zu diesem „immer noch eine Tabuisierung in unserer Gesellschaft zu beobachten“ sei (10). Überhaupt begegnet im Angesicht des Todes ein erstaunlich irrationales Verhalten gerade hochgebildeter Menschen, auch unter den Professionellen. Die Ursache dafür sei „fast immer Angst“ (9). Vom programmierten Zelltod in der Embryonalentwicklung führt B. über den „Organtod“ [wo wir allerdings bezeichnenderweise von „absterben“ sprechen (so auch hier – 14 – bzgl. der Gliedmaßen)] zum „Gesamtod des Organismus“ (wobei das zumeist bescheinigte Herz-Kreislauf-Versagen selten die Ur-

sache ist, sondern nur das sichtbare Zeichen – 15). Überrascht hat den Rezensenten die fraglose Akzeptanz des Hirntods, wonach „zwar unterschiedliche Organe mit künstlicher Unterstützung noch unterschiedlich lange ‚Lebens‘spannen vor sich haben können – der Tod des Gesamtorganismus als integrierte biologische Einheit [...] aber zu diesem Zeitpunkt schon unumkehrbar vollzogen“ sei (21). Unumkehrbar: ja; vollzogen? Auch bei „hirntoten“ Schwangeren?

Nach Informationen über (Kap. 2) Wunsch und Wirklichkeit zum Lebensende und die Strukturen der Sterbebegleitung (Kap. 3) geht es – immer wieder mit hilfreichen Fallbeispielen – um die Frage, was Menschen am Lebensende brauchen: Kommunikation (besonders gegen das Sich-einander-etwas-Vormachen – 66), Therapien gegen Schmerzen und (schlimmer) Atemnot („das vielleicht am meisten unterschätzte Symptom“ [71]), psychosoziale Betreuung (auch der Angehörigen – 79: „Bedenkt: den eignen Tod, den stirbt man nur, / Doch mit dem Tod der andern muss man leben“ M. Kaléko), spirituelle Begleitung (hier haben die Kirchen einerseits ihre Aufgabe klarer erkannt als früher, beobachten andererseits, angesichts eines zunehmenden „believing without belonging“, „den allmählichen Verlust ihrer Deutungshoheit [...] mit Unbehagen“ – 88). Durch Studien belegt ist für Schwerstkranke eine deutliche „Verschiebung ihrer persönlichen Wertvorstellungen hin zum Altruismus“ (90). Ein eigenes Kap. (5) gilt der Meditation (mit einer „Warnung zum Schluss“, dass sie kein Allheilmittel sei, nicht einmal für die meisten das Richtige).

Besonders wichtig finde ich Kap. 6: Verhungern und Verdursten? In der letzten Lebensphase reichen „kleinste Mengen an Nahrung und Flüssigkeit aus“. Hunger haben die Patienten in der Regel nicht; das Durstgefühl „hängt von der Trockenheit der Mundschleimhäute, aber nicht von der Menge zugeführter Flüssigkeit ab“ (109). Ein leichter Wassermangel scheint sogar „die physiologisch für den Körper am wenigsten belastende Form des Sterbeprozesses dazustellen“ (110). Mit Berufung auf Studien wie eigene klinische Erfahrung vertritt so B., „dass eine künstliche Gabe von Ernährung und Flüssigkeit in der Sterbephase in der Regeln nicht erfolgen sollte“ (112). Und gegen die 100 000 PEGs (Magensonden), die pro Jahr in deutschen Pflegeheimen neu gelegt werden, plädiert er für „liebvolles Unterlassen“ und den Mut zum „(Wieder-)Zulassen des natürlichen Todes“ (114 f.). Dasselbe gilt nun auch für Wachkoma-Patienten. Hier meldet B. Widerspruch gegen die Bundesärztekammer wie gegen Stimmen aus Rom an, im Blick auf den „Fall Englaro“: Ein Vater setzt, nach deren langjährigem Koma, gerichtlich den Willen seiner Tochter zur Beendigung künstlicher Ernährung und Flüssigkeitszufuhr durch, zu einem begleiteten sanften Tod, was die kirchlichen Autoritäten als „grausamen, unmenschlichen Mord“ bezeichnen, so dass *L'Avvenire* (Hg. Bischofskonferenz) ihn Henker der eigenen Tochter nennt (118 f.). Die deutsche Erfahrung mit dem grauenhaften NS-Euthanasie-Programm spricht B. eigens an, stellt aber doch die – in der Tat sich stellende – Frage, „ob die bloße Aufrechterhaltung einer biologischen Existenz tatsächlich ein Therapieziel darstellen kann“ (119 f.). – Das nimmt er nochmals im Folgekapitel auf: Über die häufigsten Probleme am Lebensende. Nach den Kommunikationsproblemen, zwischen Patient und Arzt, in der Familie, zwischen den verschiedenen Berufsgruppen, stellt er zu Verdursten und Erstickten dar, wie „die wohlgemeinten Maßnahmen zur Vermeidung genau jene qualvollen Symptome erst richtig hervor[bringen], die sie eigentlich verhindern sollten“ (127). Nicht ausgelassen sei auch, gegen Übertherapien, sein Verweis auf eine neue Studie der Harvard Medical School in Boston, wonach rechtzeitig palliativ behandelte Patienten nicht nur höhere Lebensqualität, sondern auch eine „signifikant längere Überlebenszeit“ aufwiesen (130 f.). Bei unserem Thema aber sind wir wieder nach Kap. 8 (Vorsorge für das Lebensende, Vorsorgevollmacht, Patientenverfügung): Was heißt Sterbehilfe?

Dies Wort (wie man erfährt, ohne Pendant in den anderen Sprachen) hat ja eine betrübliche Geschichte. „J'ai besoin de t'aider à vivre“, hat A. de Saint-Exupéry aus New York an L. Werth im besetzten Frankreich geschrieben (Pléiade, 405) und damit Freundschaft und Menschenfreundlichkeit definiert. Da Sterben eine Lebensphase darstellt, wäre Sterbehilfe eine Form von Lebenshilfe, und in meinen Augen deren selbstloseste Form; denn an der Hand des Menschen, der an unserer stirbt, können wir nicht sterben (Mt 5,46 f.; Lk 6,32–34!); aber der schöne Name ist den Hospizern entwunden; sie haben

sich auf „Sterbebegleitung“ zurückgezogen. Nach Klärungen zur „aktiven“, „passiven“ und „indirekten“ Sterbehilfe – die missverständlichen Ausdrücke sind wirklich endlich zu verabschieden – geht es in allen drei Punkten um die Sache. Zunächst um Änderung des Therapieziels: statt Heilung Linderung, helfendes Begleiten (das in seltenen Fällen Lebensverkürzung in Kauf nimmt; was kaum bei Morphium zutrifft, obwohl in Handbüchern noch immer zu lesen [68, 72, 133–136]). Alternativ dazu geht es sodann um Tötung auf Verlangen und Assistenz zum Suizid. Ersteres ist bei uns strafbar, und Informationen hierzu aus den Niederlanden klingen nicht beruhigend (158 f., 166, 172). Das zweite steht, auch für B., im Für und Wider. Es ist legitim, dass er sich zur ethischen Frage nicht festlegt; philosophisch war sie schon immer offen und wird auch theologisch (im Rückblick auf die Bibel wie die Väterzeit) nicht mehr so eindeutig beantwortet wie lange in der Tradition (B. kann sogar einen Hirtenbrief anführen [170], der sich zwar nicht für Assistenz, doch für Zulassung ausspricht). Fraglos sind Suizidwünsche zu einem großen Teil als Ruf nach menschlicher Begleitung zu hören, aber nicht alle. B. schreibt von „nachvollziehbaren Gründen“ (172), was freilich noch nicht dasselbe besagt wie (dem Patienten, für sich selbst wie für den Hilferuf [siehe oben: Kaléko], und dem Helfer) „erlaubt“. Bedenkenswert ist B.s Fazit, dass in einer anderen Gesellschaft wohl auch die Diskussion leichter wäre. Doch einfach zustimmen kann ich auch dem nicht: Ob Sonntagsruhe, Religionsausübung, Grabkultur oder andere Felder humaner Zivilisation: Bei all dem dürfte Menschlichkeit bleibend „aufwändiger, zeitraubender und auch teurer“ sein (171) als der Verzicht darauf. Dass sie auf andere Weise belohnt wird, spricht B. (nach einem erfrischenden Kap. 10: Über Mythos und Realität von Palliativmedizin und Hospizarbeit) im Schlusskap. an: Leben im Angesicht des Todes: Das Geschenk der Palliativmedizin. Zum Suizid aber gäbe ich zu bedenken: Wenn Menschen sich töten (lassen) dürfen, welche Antwort bleibt dann dem, der auf sein „sozialverträgliches Ableben“ (36) hin angesprochen wird, nachdem ihm die einzige, die seine Würde wahrt, genommen ist: „Ich darf nicht“? (Darf ich durch meinen Suizid bzw. meine Assistenz dabei andere in diese Lage bringen?)

Nach der Danksagung und den Anmerkungen bietet die letzte Seite eine Liste nützlicher Websites. Der Rezensent kann nur hoffen, dass sich auch seine Anfragen als eine Form von Dank und als nicht unnütz lesen lassen. J. SPLETT

2. Historische Theologie

SIEBEN, HERMANN-JOSEF, *Schlüssel zum Psalter*. Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor, Paderborn 2011. 284 S., ISBN 978-3-506-77089-9.

Johann Gottfried Eichhorns „Einleitung ins Alte Testament“ (in drei Bdn., Leipzig ¹1780–1783, ²1787) gilt gemeinhin als die Begründung der modernen biblischen Einleitungswissenschaft. Deren „Dritter Theil“ enthält das, was man heute die spezielle Einleitung in Propheten und Schriften nennt. Zum Buch der Psalmen behandelt Eichhorn dabei die Fragen „Alter der Psalmen“ (§ 621), „Verfasser der Psalmen“ (§ 622), „Eintheilung und Folge der Psalmen“ (§ 623), „Ursprung unserer Psalmenauslegung“ (§ 624), „Titel der Psalmen“ (§ 627). Diese bis heute in den Einleitungen zum Psalter verhandelten Vorfragen zur Psalmeninterpretation haben eine sehr lange, aber kaum je zur Kenntnis genommene Vorgeschichte. Jahrhundertelang wurden dergleichen historische sowie hermeneutische Vorfragen in einleitenden Traktaten zu Psalmenkommentaren abgehandelt, die als „Schlüssel“ zum Textverständnis fungieren wollten. Dem in unseren Tagen zaghaft wiedererwachenden Interesse an der Psalmeninterpretation der Väter (vgl. den Bd. zur Psalmenauslegung der Väter im NSK von Reemts) fehlten bislang aber notwendige Instrumente: So sind viele dieser Väterabhandlungen nicht leicht zugänglich, manche noch gar nicht ins Deutsche übersetzt, und eine Vergleich und Entwicklung gestattende Zusammenstellung fehlte bisher ganz. Dieser empfindlichen Lücke hilft Hermann-Josef Siebens (= S.s) Zusammenstellung endlich ab.

Das Buch bietet nach einer Einleitung (9–19) sechzehn Abhandlungen von Kirchenvätern über die Grundsätze richtiger Psalmenauslegung – nebst einem Anhang mit einem Beispiel aus dem 11. Jhd. (Euthymius Zigabenus).

In der Einleitung unterstreicht S. zunächst, angefangen mit dem NT, mit zahlreichen Zeugnissen die überragende Bedeutung des Psalters in der Liturgie, Theologie und Verkündigung der Frühen Kirche im Allgemeinen. Diese fand in den theologiegeschichtlich hochwirksamen Psalterkommentaren der Alten Kirche besonderen Ausdruck. Den altkirchlichen Psalmenkommentaren eignet eine auffällige Gemeinsamkeit: Sie schicken sämtlich ein Proömium voraus, das oft einen bestimmten, freilich variablen Fragenkatalog behandelt, den wir heute „einleitungswissenschaftlich“ nennen würden (Autorenschaft, Textanordnung, Überschriften etc.). Der Katalog erinnert an antike Regeln für die Abfassung von Vorworten zu bestimmten Literaturgattungen. Die Psalterkommentatoren legen in diesen Proömien ihren hermeneutischen Zugang zum Text offen, indem sie darlegen, was sie für notwendig und hilfreich halten zum Verständnis des Bibeltextes. Dabei verstehen es die Kommentatoren, nicht nur dem damals „allgemein“ Erwarteten zu genügen, sondern auch ihr je spezifisches Anliegen, ihre persönliche Hermeneutik unterzubringen.

Abschließend begründet S. in seiner Einleitung die Textauswahl, die neben Kommentarpömien (Origenes, Ambrosius etc.) auch verwandte Texte wie den Brief des Athanasius von Alexandrien an Marcellinus umfasst – nicht zuletzt deswegen, weil die Proömien nicht nur untereinander, sondern auch von diesen einflussreichen Texten abhängig sind. Die Auswahl beschränkt sich auf den Zeitraum vom 3. bis zum 6. Jhd., umfasst griechische wie lateinische Väter und ordnet ihre Texte im Wesentlichen chronologisch an.

Mit dieser klaren, knappen und doch schon wissenschaftsgetriebenen Hinführung, die erkennbar aus jahrzehntelanger Beschäftigung mit den Vätern souverän das Wichtige schöpft und einleuchtend zusammenordnet, ist der Leser bestens auf die Texte selbst vorbereitet.

Allen sechzehn neu, zum Teil sogar erstmals ins Deutsche übersetzten Vätertexten geht eine kurze Einführung voran, die den jeweiligen Text zeitgeschichtlich verortet und hervorhebt, worauf es bei jedem Autor besonders ankommt. Dazu kommen jeweils Literaturangaben. Die Vätertexte werden an schwer zu verstehenden Stellen mit kurzen Fußnoten erläutert.

Es zeigt sich, dass die altkirchlichen Abhandlungen erstaunlich moderne Fragen diskutieren, wie sie auch heutige Einleitungen noch behandeln. So fragt Hippolyt von Rom um 214 n. Chr., wie die prosaischen Überschriften der Psalmen mit dem jeweiligen poetischen Korpus zusammenhängen. Er diskutiert auch die davidische Verfasserschaft des Psalters einerseits und die Zuschreibung einzelner Psalmen zu Asaph und anderen andererseits sowie die sich daraus ergebende Frage, was denn „dem David“ im Psalmentitel heißen soll. Hippolyt fragt auch, warum die Ps 1 und 2 im Unterschied zu den meisten anderen keine Überschrift haben. Im Osten verhandelt etwa zur selben Zeit (ca. 225 v. Chr.) Origenes, einen Juden zitierend, die heute wieder moderne Frage der (damals noch nicht so genannten) „Intertextualität“, die gegenseitige Beleuchtung der Texte (35). Auch die Polyvalenz und Mehrsinnigkeit von Texten ist Origenes bewusst, wenn er zustimmend die verschiedenen Interpretationen von Aquila und Symmachus vergleicht (38). Origenes diskutiert das Verhältnis von Gattungsbestimmungen in Überschrift („psalmos“, „ode“) und Inhalt des Gedichts (41), die Frage der Begleitung mit Musikinstrumenten (42 f.). Das heute wieder gern verhandelte Problem der Anordnung der Psalmen diskutiert Origenes, weil ihm auffällt, dass sie offensichtlich nicht chronologisch ist (im Sinne der Situierung in Davids Biographie). Daraus ergibt sich die Frage, ob die Anordnung überhaupt planvoll oder absichtslos sei (44). Damit wiederum hängt die Einteilung des Psalters in fünf Bücher bei den Juden zusammen (46). Auch auf die Bedeutung des Sela (Diapsalma) geht Origenes ein (48).

Etwa 140 Jahre später bemerkt der lateinische Autor Hilarius, dass das NT nur von *einem* Buch der Psalmen spricht, nicht von fünf wie die Juden seiner Zeit (51). Nach Hilarius ist nur von manchen Psalmen David der Verfasser, von anderen geben die Überschriften andere an. Für Hilarius ist, wie für das NT und die ganze alte Kirche bis hin zu Luther, Christus der hermeneutische Schlüssel zum Psalter (53 f.). Hilarius zeigt

seine vielfältige Abhängigkeit von Origenes, u. a. auch, wenn er darlegt, dass die Anordnung der Psalmen nicht chronologisch ist (gemessen am biblischen Leben Davids), dass vielmehr im Psalter unabhängig voneinander entstandene Gedichte nachträglich durch Esra gesammelt worden seien (55).

Den Blick vom Text zum Leser lenken nicht erst die modernen rezeptionsästhetischen Fragestellungen („Reader Response Criticism“). Schon die alten Wüstenväter im Ägypten des 3. und 4. Jhdts. machten entsprechende Beobachtungen. Die Auffassungen eines alten Mönchsvaters, die Athanasius in seinem Brief an Marcellinus weitergibt, durchziehen die Kirchen- und Literaturgeschichte: Der Psalter fasst einerseits die ganze Bibel zusammen und erfasst andererseits den ganzen Menschen mit all seinen Stimmungen. Basilius und Ambrosius werden Athanasius darin folgen. Noch Luther hielt den Psalter für eine „kleine Biblia“. Und für Rilke war der Psalter „eines der wenigen Bücher, in denen man sich restlos unterbringt, mag man noch so zerstreut und angefochten sein“ (Rilke, Briefe an seinen Verleger, Leipzig 1934). Athanasius unterscheidet Gattungen von Psalmen (er nennt sie Kategorien) wie Bittgebete, Lobpreisungen und Dankpsalmen, wie es Gunkel wieder tun wird.

Gregor von Nyssa (4. Jhd.) liest den Psalter als einen einzigen zusammenhängenden Text, der den Leser zu einem ganz bestimmten Ziel führen will. Der „Skopos“ des Psalters ist dabei ein praktischer: der Aufstieg der Seele zu Gott. Diodor von Tarsus, „den eigentlichen Begründer der antiochenischen Exegetenschule“ (157) im 4. Jhd., lernt der Leser kennen als Verteidiger des buchstäblichen Textsinnes gegen die Allegoresen der Alexandriner, die den „historischen“ Sinn hinter sich lassen. Andererseits weiß er um die Polyvalenz von Texten. Theodoret von Cyrus war im 5. Jhd. in der Frage, was „diapsalma“ (hebr. Sela) bedeutet, bereits auf dem Stand, den die folgenden Jhdte. nicht mehr veränderten (Kraus, Psalmen I, 1961, XXV): Niemand weiß so recht, was das bedeutet. Es gibt viele Auffassungen, wahrscheinlich handelt es sich um ein musikalisches Zeichen (204). Cassiodor schickt im 6. Jhd. allen seinen verweisen Auslegungen eine Strukturanalyse (*divisio*) des jeweiligen Psalms voraus.

S.s Textzusammenstellung kann man nur als gelungen bezeichnen. Sie ist ein hochwillkommenes Hilfsmittel für alle, die sich für die Exegesegeschichte interessieren. Seine Erklärungen, die auf dem neuesten Stand der Forschung sind, helfen auch dem, der sich in der altkirchlichen Literatur nicht sonderlich auskennt, zum Verständnis der Texte. Dem in der Exegesegeschichte geschulten Leser ist klar, dass die Psalmen nach der Zählung der LXX und der Vulgata angeben werden, alle anderen Theologen und Nichttheologen hätten vielleicht auf der ersten Seite einen diesbezüglichen Hinweis gebraucht. Wer immer sich für die Psalmeninterpretation und ihre Geschichte interessiert, kommt um S.s „Schlüssel“ nicht herum.

D. BÖHLER S.J.

WELTECKE, DOROTHEA, „*Der Narr spricht: Es ist kein Gott*“. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit (Campus Historische Studien; 50). Frankfurt / New York: Campus Verlag 2010. 578 S./5 Abb., ISBN 978-3-593-39194-6.

„Seit den Zeiten der scholastischen Theologen sind offenbar tiefe Veränderungen in der Einschätzung von Wissen, Vernunft und Glauben eingetreten. Dabei werden Vergangenheit und Gegenwart durch viele, bisweilen gewaltsame Konflikte getrennt. [...] Jede Aussage über Glauben im Mittelalter ist somit eine Aussage über die Neuzeit“ (15 f.). Zum „Aufwand, der mit dem Entwurf der Neuen Zeit als eine[s] säkularisierten und des Mittelalters als eine[s] glaubenden Zeitalter[s] immer wieder getrieben worden ist, leistet hier die Konstanzer Religionshistorikerin (= W.) dankenswerte Aufklärungsarbeit. Es gibt keine Stufenleiter von der Häresie zum Atheismus, auch wenn die Neuzeit so redet; ebenso wenig benötigt radikale Christentumskritik Rationalität und Säkularität (19). – Zur Entwicklung methodischer Perspektiven und der Historisierung des Atheismuskurses geht W. drei Wegschritte. Zunächst stellt eine historische Skizze der Narrative von Unglauben und Atheismus in der neuzeitlichen Wissenschaft den disparaten Forschungsstand fest. Sodann untersucht W. exemplarisch mittelalterliche Quellen bzgl. der Personen, die in diesen Erzählungen als Atheisten auftreten (angesichts der

Materialfülle liegt der Schwerpunkt auf der Zeit von 1100 bis 1500). Schließlich klärt sie Konzeptionen und Begriffe: Unglaube und Zweifel, unter Einbezug der spirituellen Literatur, die häufig vernachlässigt oder absichtlich ausgeschlossen wird.

I. Zur Geschichte der Aufklärung und des Atheismus: Wissenschaftliche Strategien und Topoi der Neuzeit. – Die Fülle theologischer Dissertationen über „Atheismus“ seit dem 16. Jhd. steht „im Kontext der Moralthologie, der Häresiebekämpfung und der Kontroverstheologie“, bis in die Moderne „mit Gottesbeweisen gekrönt“ (25). „Aus den katholischen Abwertungen und den protestantischen Aufwertungen von religiösen Abweichungen und Kirchenkritik im Mittelalter“ ergab sich so ein allgemein „zugängliches Korpus an Personen und Quellen“ (34). Auch in der „hohen Philosophie“ stand Gottes Existenz außer Frage. „Seit dem 17. Jhd. wurden im Geheimen radikale religionskritische Werke geschrieben“, anonym, oft nicht gedruckt. Der Topos Priesterbetrug wurde zum Wort von den drei Betrügnern zugespitzt. Das angeblich dazu existierende Buch schreibt erst 1688 J. J. Müller. Aus den Forschungen im 19. Jhd. sodann geht die Konzeption des Mittelalters hervor: „ein moderner Mythos“ (55). Im 20. Jhd. gibt es schließlich Gesamtgeschichten des Atheismus: von F. Mauthner, später vom DDR-Philosophen H. Ley. 97 f. kommt W. zum Zwischenergebnis, dass in der Atheismus-, Unglaubens- und Aufklärungsgeschichte einfache Kategorien gelten. Glauben ist das Gegenteil von Wissen, und Glauben ist unvernünftig. Wissen und Vernunft sind von Glauben hier somit weitaus klarer geschieden, als schon die antike, geschweige denn die moderne Erkenntniskritik dies zulässt“ (97). Obwohl die Säkularisierungstheorien seit Jahrzehnten revidiert sind, halten Historiker immer noch daran fest. Und es fehlt an Methode.

II. Zur Ahnengalerie der Atheismus- und Aufklärungsgeschichte. – Graf Jean von Soissons (106–123), Kaiser Friedrich II. (123–151), englischer Bauernaufstand von 1381 (152–163), Kaiserin Barbara von Cilli (163–180), Thomas Scotus (180–211; hier bezieht W. sich wie schon zuvor auch auf K. Flasch); Polemik gegen Atheisten in Gottesbeweisen? (212–230 [von Hypothese {213} sollte man hier freilich nicht reden, die gehört mit ihrem „modus ponens“ in die science Physik, während metaphysische Gottesbeweise im „modus tollens“ arbeiten]); Aude, eine Frau aus dem Volk, glaubt nicht an die Transsubstantiation (230–253). Zwischenergebnis: Die Ahnengalerie lichtet sich. Viele Heterodoxe sind inzwischen als fromm und gottgläubig erwiesen, Darstellungen, „unsauber oder sogar bewusst irreführend“ (254). Eine Nichtüberzeugung wog damals offenbar (anders als neuzeitlich gedacht) weniger als Häresie. Damit stehen Begriffsklärungen an.

III. Auf der Suche nach Konzeptionen des Zweifels und der Verneinung Gottes. Schon vorher (96) hat W. notiert, dass Zweifel (doubt, doute) oft nicht von Unglauben zu unterscheiden sei. Der Rezensent stimmt dem zu (bei gleichwohl bewahrtem Unterschied), vermisst jedoch auch bei ihr die heute offenbar nicht mehr bewusste Unterscheidung zwischen Zweifel und Anfechtung/[Glaubens-] Schwierigkeit. Um J. H. Newman zu zitieren (der nicht vorkommt): Es gilt, dass „zehntausend Schwierigkeiten nicht *einen* Zweifel“ ergeben. (Apologia pro vita sua, Mainz 1951, 276; vgl. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit, Mainz 1957, 524: „Ein Einwand ist noch kein Zweifel – zehntausend Einwände machen so wenig einen Zweifel aus als zehntausend Ponys ein Pferd.“) Zweifel storniert das Vertrauen bis zur Klärung; in der Anfechtung hält man daran (und sei es aporetisch) fest. – Die Untersuchung zunächst der biblischen Termini im Urtext, dann von „infideli(ta)s“, schließlich von „Unglauben“ im Deutschen erbringt: „Ungläubig“ ist nicht ungläubig“ (293). Je nach Kontext (Urkunden, Chroniken, Rechtstexte, Hagiographie) sind wortbrüchige, treulose, unfrome Zeitgenossen oder schlicht Nichtchristen gemeint (und die wieder anders in Kreuzzugsaufrufen als in der Epik). – Ähnlich zum Zweifel, im Mittellatein wie Mittelhochdeutschen (im *Gregorius* Hartmanns von Aue sowie in Wolframs *Parzival*). Ebenso zur Diskriminationstheese blutiger Verfolgungen („Die Atheisten der Frühen Neuzeit entwickelten eine historische Verfolgtenidentität.“ Die „wurde in die historische Periode des Mittelalters verlängert“ [310]). Die Inquisitoren waren nicht darauf aus, Menschen zu fangen und zu bestrafen, die nicht an die Existenz Gottes geglaubt haben. Erst recht interessierten sie sich nicht für diejenigen, die an seiner Existenz zweifelten“ (367). – Zuletzt behandelt W. die *acedia* in der geistlichen Literatur. Hier kommt sie (378 f.) auch auf die Unterscheidung von Anfechtung und Zweifel zu sprechen (nach der TRE [Köppen, Schwarz, Beintker], unter

Hinweis auf M. Schneider SJ [Krisis] und weitere Namen), um aber dann weiter bei „Zweifel“ zu bleiben, innerhalb dessen mit der nützlichen Unterscheidung von doxastischem und fiduzialem Zweifel (380). „Eine spezifische Art von Zweifeln ist der Protest gegen Ungerechtigkeit oder die hadernden, zornigen Zweifel an der Allmacht Gottes angesichts des eigenen oder fremden Leidens“ (412).

„Gegen ihren Willen“ kommt W. so zu einer „Vertiefung der Epochengrenze zwischen der Frühen Neuzeit und dem, für das eines Tages vielleicht ein besserer Terminus gefunden wird“ (450). Der Satz, dass kein Gott sei, hat keine besonderen Verfolgungen ausgelöst (455). Die „mächtigste historische Theorie dieser Forschungen“ war zu revidieren: die Diskriminationsthese (458). Ungewissheit und Ablehnung des Glaubens waren sehr wohl präsent. Die Gelehrten indes diskutierten sie kaum, „jedoch nicht aus Angst, sondern aus bewusster rationaler Geringschätzung“ (465). „Nicht an Gott zu glauben war vor 1500 ein Leiden, eine Anfechtung [hier korrekt statt „Zweifel“!]. Es war auch ein materialistisches Laster, eine Selbstbezogenheit. Es war auch eine unvernünftige Narretei oder eine närrische Vernunft. Es war auch ein Grund für Selbstmord. Nur war es nicht die Grundlage einer Theorie“ (466).

Es folgen die Verzeichnisse: Abbildungen, Abkürzungen, Handschriften, Quellen und Literatur, aufgeteilt in Texte vor 1800 (471–493) und danach (493–565), Personen- und Ortsregister. Dürfte man hoffen, dass diese materialreiche methodenbewusste und differenzierte Überwindung polemischer Frontstellungen auch bei Vertretern des „neuen Atheismus“ Wirkung tut?
J. SPLETT

SANT'AGOSTINO NELLA TRADIZIONE CRISTIANA OCCIDENTALE E ORIENTALE a cura di Luca Bianchi / Jannis Spiteris. Atti dell'XI Simposio Intercristiano, Roma 3–5 settembre 2009. Padova: Edizioni San Leopoldo 2011. 299 S., ISBN 978-88-96579-04-6.

Der Bd. enthält die Referate des 11. interchristlichen Symposiums 2009 in Rom, das vom franziskanischen Institut für Spiritualität der römischen päpstlichen Universität *Antoniniana* und dem theologischen Departement der Aristoteles-Universität von Thessaloniki in Zusammenarbeit mit dem patristischen Institut *Augustinianum* (Rom) durchgeführt wurde. Die seit 1992 stattfindenden Treffen des ‚interchristlichen Symposiums‘ haben die Verständigung zwischen den christlichen Konfessionen zum Ziel. Augustinus (= A.) zum Thema eines solchen Theologentreffens zu machen, ist dabei vielversprechend; denn der Bischof von Hippo ist nicht nur der bedeutendste und einflussreichste westliche Theologe, sondern bekanntermaßen auch einer der wichtigsten Steine des Anstoßes auf dem Weg zum gegenseitigen Verständnis zwischen der östlichen und westlichen Kirche. Und so beginnt der Referatteil der Sammlung denn auch mit dem Beitrag des durch einschlägige Publikationen auf dem Gebiet der Beziehungen zwischen Rom und Byzanz ausgewiesenen Spezialisten, des römisch-katholischen Erzbischofs von Corfù, *Joannis Spiteris* („Der Heilige A. im Orient und Okzident“, 39–47). Der Beitrag trägt auf relativ wenig Raum die Kritik zusammen, die orthodoxe Theologen der letzten Jhdte., besonders des 20., gegen A. vorgebracht haben. Er nennt dabei u. a. die Schrift „Die Häresie des Papismus“ des Metropoliten von Pireus, Serafim, in der A. für die Entstehung von 20 Häresien von der Trinitätslehre bis zur Anthropologie verantwortlich gemacht wird. Am Ende der mit Vikentios Damodos (1679–1752) beginnenden Reihe der ostkirchlichen A.-Kritiker stehen Ioannis Romanidis (1927–2002) und der Metropolitan von Pergamo, der bekannte orthodoxe Theologe und Unterhändler des ökumenischen Dialogs zwischen Rom und Orthodoxie, Ioannis Zizioulas. Der Erstere schreibt A. die Vorstellung zu, dass Theologie nicht mehr die Erfahrung der Vergöttlichung des Menschen ist, sondern bloß eine intellektuelle Übung. Zu den schweren Irrtümern, die der Bischof von Hippo in die Theologie eingeführt habe, gehöre auch die Konzeption Gottes als *actus purus usw.* Natürlich sei A. auch verantwortlich für die Einführung des Filioque in das Credo. Begriffe wie Erbsünde, Gnade, Prädestination, freier Wille im Sinne Augustins unterscheiden sich deutlich von den entsprechenden Begriffen der Orthodoxie. Für Zizioulas andererseits sei A. verantwortlich für den Bedeutungswandel des Begriffs *catholica*. Bezeichnete dieser vor A. jede einzelne lokale Kirche, so werde *catholica* für A. und für die ihm folgende Theologie zur Bezeichnung

der Universalkirche. Zizioulas bedauert in diesem Zusammenhang, dass sich dieses universalistische Verständnis von *catholica* auch im Bereich der Ostkirche verbreitet hat. Russische Theologen wie Sergej Bulgakov gehen dagegen, so Spiteris, respektvoller mit A. um und erkennen seine großen Leistungen, gerade auch auf dem Gebiet der Trinitätstheologie, an. Ein Paul Eudokimov bleibe einigen Lehren A.s gegenüber zwar auf Distanz, bezeichne ihn aber nie als Häretiker. Spiteris betont gegen Ende seines Artikels, dass keineswegs alle orthodoxen Theologen Gegner A.s seien, und läßt die Teilnehmer des Symposions zur gemeinsamen Untersuchung der Frage ein, ob denn der Bischof von Hippo, der sich bekanntlich äußerst aktiv für die Einheit der Kirche seiner Zeit eingesetzt habe, so „tragisch fern ist vom östlichen Christentum, ob er wirklich so drastisch die beiden christlichen Traditionen des Ostens und des Westens gespalten hat“ (46).

Gheorghios D. Martzelos, wie alle Beiträge der griechischen Seite – mit einer einzigen Ausnahme – Professor der Aristoteles-Universität von Thessaloniki, bestätigt mit seinem Beitrag „Geist und Willen nach dem hl. A. und nach der griechischen patristischen Tradition“ (49–63) Spiteris' Ausführungen: Nach ihm wäre das westliche Denken niemals in den Voluntarismus und den Intellektualismus auseinandergebrochen und wäre damit auch nicht in Distanz getreten zur griechischen patristischen Tradition, welche die Einheit von *mens* und *voluntas* verteidigt, wenn die Scholastik nicht auf die von A. eingeführte Unterscheidung zwischen beiden hätte zurückgreifen und diesen falschen Ansatz weiter entwickeln können. – Bevor *Nello Cipriano* vom römischen Augustinianum A.s Trinitätstheologie ausführlich, auch in ihrer Entwicklung darlegt („Die Trinitätstheologie des hl. A. mit besonderer Berücksichtigung des Heiligen Geistes“, 73–96) und damit zumindest in gewisser Weise auf seinen Vorredner antwortet, behandelt *Johannes B. Freyer*, Rektor der päpstlichen Universität *Antonianum*, einen Aspekt der Rezeption Augustins im Wesen, nämlich im frühen Franziskanerorden, vor allem bei Bonaventura („Der Augustinismus und die Franziskaner“, 65–72) und unterstreicht dabei sehr die Unterschiede in dieser Rezeption. – Dem römisch-katholischen Theologen *Cipriano* folgt wiederum ein orthodoxer, nämlich *Panaghiotis Ar. Yfantis*, mit dem Referat „Die Süße Gottes bei A. von Hippo und bei Simeon dem Neuen Theologen. Parallel-Lektüre“ (97–115). Beide Theologen, der Lateiner und der Grieche, teilten das gleiche Schicksal, nämlich das Unverständnis der griechischen Intellektuellen des 19. Jhdts., und zwar aus demselben Grund: Man hatte kein Verständnis für den bei beiden Theologen zentralen Begriff der „Süße“. – Dem Griechen folgt ein weiterer Grieche; *Panaghiotis I. Skaltsis* berichtet über „Liturgische Gebete zu Ehren des heiligen A.“ (117–125). Obwohl ökumenische Konzilien A. als „Theologen und Heiligen der Kirche“ anerkannten, blieb er aus der byzantinischen Liturgie verbannt, bis *Nikodemus Hagioritis* zu Beginn des 19. Jhdts. liturgische Texte zu Ehren des Bischofs von Hippo verfasste und Nachahmer fand. – *Vittorino Grossi*, Professor am *Augustinianum* in Rom, verteidigt A. in seinem Beitrag „Die Anthropologie des hl. A. im Dialog mit den heutigen östlichen Theologen“ (127–153) gegen den Vorwurf, Theologie auf Anthropologie reduziert zu haben, und zeigt, dass A.s Anthropologie, geht man ihrer Entwicklung nach, streng theologisch konzipiert ist. – Der Grieche *Fotios Ioannidis* behandelt nacheinander „Die göttliche Gnade beim hl. A. und in der östlichen patristischen Tradition“ (155–165), konkret am Beispiel des hl. Johannes Chrysostomus und des Diadochus von Photice, leider ohne die beiden Traditionen ausdrücklich miteinander zu vergleichen. – Der Beitrag der beiden Professoren *Petros Vassiliadis* und *Miltiades Konstantinos* ist überschrieben: „A. – Paulus – das Gesetz. Das Problem der menschlichen Sexualität“ (167–201). Er verbindet die im Westen gegen A. erhobene Kritik in der genannten Frage mit den anders lautenden Anschauungen der griechisch-patristischen Tradition und kommt zu dem Schluss, dass eine mit der Bibel und der orthodoxen Tradition übereinstimmende Auffassung der Sexualität diese nicht nur im Lichte des Sündenfalls, sondern auch im dem der Erlösung sehen muss. – *Robert Dodaro*, Präsident des *Augustinianums*, überschreibt seinen Beitrag „A. von Hippo über die Frage der geistlichen Vollkommenheit des Menschen“ (203–226). Die Auseinandersetzung mit Pelagius habe den Bischof von Hippo auch zu einer Vorstellung über christliches Heldentum geführt, die sich nicht nur von der heidnisch-römischen, sondern auch von der der christlichen Panegyriker unterscheidet. – *Maria Grazia Mara*, Professorin an der römischen Uni-

versität *La Sapienzia*, arbeitet in ihrem Beitrag „A. und einige griechische Väter: Origenes und Johannes Chrysostomus“ (227–243) die Unterschiede in den Kommentaren der genannten Väter zum sog. Zwischenfall von Antiochien (Gal 2,11–14) heraus. – *Anna Koltsiou-Nikita* gibt einen Überblick über „Übersetzungen von Werken des hl. A. ins Griechische. Motive und Zielsetzung“ (245–259): Zentrale Werke wie die *Confessiones* oder *De civitate Dei* blieben dem Osten jahrhundertlang völlig unbekannt; erst im 13. Jhd. erstellte man eine Übersetzung seines *De trinitate*. – *Christos Arampatzis* zeigt in seinem Beitrag „Die Ehre und die Autorität des hl. A. in der spätbyzantinischen theologischen Literatur“ (261–274), dass schon im Spätbyzantinismus die Kenntnisse über A. deutlich wachsen und dass im Postbyzantinismus A. praktisch ebenso anerkannt ist wie die östlichen Väter. – *Basilio Petrà* von der theologischen Fakultät in Florenz vergleicht in seinem Referat „Die Lüge im Denken A.s im Licht der zeitgenössischen orthodoxen Ethik“ (275–290) A.s Position mit derjenigen des orthodoxen Bioethikers Tristram Engelhardt jr. und kommt zu dem Ergebnis, dass sich beide in dieser Frage nicht sehr voneinander unterscheiden.

Die Beiträger dieses Bds. suchen zu verwirklichen, was Papst Benedikt XVI.lässlich ihres Symposions schrieb: „Den Reichtum in Lehre und Spiritualität, aus welchem das östliche und westliche Christentum besteht, in historischer Objektivität und brüderlicher Herzlichkeit kennen zu lernen, ist unverzichtbar, nicht nur, um sie zu schätzen, sondern auch, um eine bessere wechselseitige Anerkennung unter allen Christen zu fördern“ (22).
H. -J. SIEBEN S.J.

SCHIEL, JULIANE, *Mongolensturm und Fall Konstantinopels*. Dominikanische Erzählungen im diachronen Vergleich (Europa im Mittelalter; Band 19). Berlin: Akademie Verlag 2011. 428 S., ISBN 978-3-05-005135-2.

1241 und 1435: Der Mongolensturm (soweit er in Schlesien und Ungarn in das Herz Europas vorstieß) und der Fall Konstantinopels waren traumatische Ereignisse, die Weltbild und religiöse Erwartungen in Frage stellten. Speziell die Hoffnungen auf die baldige Christianisierung des Restes der Welt bzw. auf die kirchliche Union mit Byzanz wurden durch sie zunichte gemacht. Wie wurden sie im christlichen Bewusstsein aufgenommen und verarbeitet? Für die Dominikaner untersucht die Autorin (= Sch.) diese Frage in der vorliegenden Publikation, die an der Berliner Humboldt-Universität als Dissertation in mittelalterlicher Geschichte angenommen wurde. Denn der Dominikanerorden empfiehlt sich für eine solche Studie aufgrund seiner Universalität, Vernetzung, Intellektualität und gleichzeitig Anpassungsfähigkeit. Es sind insgesamt neun Autoren, die hier untersucht werden, fünf für das 13. Jhd. bzw. den Mongolensturm, vier für das 15. Jhd. bzw. die türkische Eroberung Konstantinopels. Die besondere Qualität der Arbeit besteht in der sorgfältigen Herstellung des lokalen und individuellen Kontextes für jeden einzelnen Autor (Wo befindet er sich? Was sind seine kirchlich-politisch-sozialen Rahmenbedingungen? Ist er Zeuge oder nur entfernter Wahrnehmer der Ereignisse? In welchem zeitlichen Abstand schreibt er) sowie in einer Textanalyse, der es vor allem durch Vergleich mit den benutzten Quellen gelingt, die entscheidende Tendenz eines Autors aufzuschlüsseln, die sich oft durch eine bloße textimmanente Lektüre noch nicht erschließt.

Bei den Dominikanern in den Kreuzfahrerstaaten wurden die Mongolen zunächst – im Rahmen einer allgemeinen Erfolgsgeschichte, Kreuzzugs-Euphorie und Hoffnung auf Kirchenunion nach 1204 – positiv als potenzielle Verbündete gegen die Muslime wahrgenommen. Diese Sicht schlägt sich noch nieder im Bericht von Philipp von Jerusalem an Papst Innocenz IV. von 1237 (der freilich die „Tartari“ nur beiläufig erwähnt und im Übrigen mancherlei Rätsel aufgibt). Die optimistische Sicht der baldigen Bekehrung aller Völker schwindet dann allmählich und macht dem Bedrohungs-Szenario durch die Mongolen Platz (Ricardus, Julian v. Ungarn). Bei Vinzenz v. Beauvais sind die Mongolen Gehilfen des Teufels im eschatologischen Endkampf, aber nicht unüberwindlich, sondern letztlich durch den tapferen Widerstand der Christen besiegar. Das definitive Scheitern der Hoffnung auf Mongolenbekehrung und auf Ausweitung des christlichen Einflusses im Osten, manifest geworden durch den Fall Akkons 1291 und

die Islamisierung der Ilkhane 1295, prägt den Text des Florentiners Riccoldo da Monte di Croce. Hier sind die Mongolen Zuchtrute Gottes für den schismatischen und muslimischen Osten. Gleichzeitig mit ihnen aber sendet Gott Dominikus und Franziskus als tröstende Gesandte für den Westen. Hier wird der Osten gleichsam abgeschrieben, das lateinische Selbstbewusstsein aber gestärkt.

Vier dominikanische Autoren suchen in irgendeiner Weise den Fall Konstantinopels zu verarbeiten. Bei Leonardus Chiensis, Augenzeuge und Berichterstatter der Ereignisse von 1453, ist dieses Ereignis letztlich Strafe Gottes für die „perfidia“ der Griechen, sprich: ihrer Nichtrezeption der Union von Florenz. Aber auch die Lateiner kommen nicht ungeschoren davon. Einst im Rufe der Tapferkeit, sind sie nun von ihrer Höhe abgefallen und haben versagt. – Ausgesprochen apokalyptische Visionen finden sich bei Jacopus Campora, der im genuesischen, faktisch jedoch kosmopolitischen Caffa auf der Krim lebt – selbst Bischof, jedoch ein rigider und wenig flexibler Verfechter römischer Orthodoxie. Seine bisher unedierte Kreuzzugspredigt, die er in Buda und Graz gehalten haben soll, von der Autorin im Anhang (348–372) im lateinischen Original und in deutscher Übersetzung ediert, sieht Konstantinopel als das endzeitliche Babylon. Dessen Fall ist das Ende des vierten und letzten Weltreiches bei Daniel. – Auch der bekannte dominikanische Theologe Turrecremata deutet in seinem wenig bekannten „Tractatus contra principales errores Mahometi et Turcorum“ Mohammed (bzw. Mehmed, den Eroberer Konstantinopels) als das apokalyptische Tier, das das letzte Weltreich ablöst. – Georg von Ungarn aus Siebenbürgen, 20 Jahre in türkischer Sklaverei und dort wohl auch Moslem geworden, dann Dominikaner, zuletzt in Rom, schreibt seinen „Tractatus de moribus, condicionibus et nequicia Turcorum“ 1480/81 wohl auch als Ringen mit seinem eigenen Versagen. Seine Schrift kreist um die Zentralkategorie der Schuld, aber ohne klare Schuldzuweisung an eine Seite; schuldig sind letztlich alle. „Die ... Spannung zwischen Kreuzzugsideologie und pragmatischer Kooperation, die die südosteuropäischen Gesellschaften im 15. Jahrhundert kennzeichnete, findet in Georgs Rede von der Schuld damit auf der Ebene des erlebenden Individuums ihre Entsprechung“ (281). Die osmanische Bedrohung, 1480/81 gerade für Italien virulent, wird fortschreiten und bleibt ein ständiges Fanal der Endzeit. Aber das Ereignis von 1453, das bei ihm gar nicht vorkommt, spielt hier keine besondere Rolle.

Der dritte Teil ist dem Vergleich gewidmet, von dem einzelne interessante Ergebnisse vorgestellt werden sollen. So handelt es sich bei der Auseinandersetzung mit den Mongolen letztlich um einen Kampf der Völker, mit den Osmanen jedoch um einen Krieg der Religionen (292). Was bei den Mongolen schockierte, war die Fremdheit, bei den Osmanen jedoch – so besonders bei Georg v. Ungarn auf biographischem Hintergrund – die Faszination der anderen Religion (294), die jedoch, gerade in dem, was sie an lebendigem Gottesglauben und Religiosität enthielt, nur teuflische Nachäffung sein konnte. Die traditionellen Deutungsmotive sind bei den Mongolen, je nachdem, ob Hoffnung oder Furcht überwogen, die Vorstellung des christlichen Priesterkönigs Johannes einerseits, die von Alexander dem Großen jenseits der kaspischen Berge eingeschlossenen Endzeitvölker Gog und Magog andererseits. Bei den Osmanen ist es der Zusammenhang mit der Daniel-Vorstellung der vier Weltreiche sowie mit dem Antichrist-Motiv. Die Mongolengefahr zwang zur Auseinandersetzung mit dem Außen, dem Fremden, die Türkengefahr dagegen bildete ständig auch eine Herausforderung nach innen (300). Überall gegenwärtig ist das Motiv der Strafe Gottes für die Sünden; aber bei den Mongolen geht es hier nur um die Sünden der Asiaten und Orientalen (so besonders drastisch bei Riccoldo da Monte di Croce): Diese werden geächtet durch die Mongolen, das lateinische Abendland jedoch beschenkt durch die Bettelorden. Bei den Osmanen im 15. Jhd. sind sicher auch die Griechen der Haupt-Sündenbock; aber auch das eigene Lager wird nicht geschont.

Einige zusammenfassende Folgerungen ergeben sich für die Geschichte des Predigerordens (331–336): Die im 15. Jhdzt. dort generell starke Tendenz zur „Monastisierung“ wirkte sich an der Peripherie, wo die einzelnen Dominikaner mehr exponiert und auf sich gestellt waren, nicht erkennen aus. Auch waren die Dominikaner dort weniger in Konflikte mit anderen kirchlichen und gesellschaftlichen Gruppen verwickelt. Im Übrigen hatten Mongolensturm und Fall Konstantinopels gegensätzliche Dauerfolgen.

Das Zusammentreffen von neuer Mobilität im lateinischen Abendland und Mongolensturm im 13. Jhd. förderten eine neue Entgrenzung, vor allem einen neuen Impuls zur Heidenmission; das Zusammentreffen von dominikanischer Observanzbewegung und Fall Konstantinopels im 15. Jhd. aber förderte einen „Rückzug in die Innerlichkeit“ und eine Selbstbeschränkung auf Lateineuropa.

Was die „Geschehnisse und ihre Ereigniswerdung“ (336–344) betrifft, so bedeuten sie zunächst und vor allem Enttäuschungen der Erwartung einer Christianisierung bzw. Katholisierung der Welt. 1241 blieb jedoch Episode, weil die Bedrohung nicht anhielt. Im Unterschied dazu wurde 1453 zur historischen Zäsur, da die Türkengefahr erst 230 Jahre später durch die erfolgreiche Verteidigung der Kaiserstadt des Westens abgewehrt wurde.

Der Vorzug dieser Arbeit ist nicht zuletzt die ausführliche Berücksichtigung des jeweiligen lokalgeschichtlichen Kontextes, aus dem die Autoren stammten oder in denen sie lebten und wirkten. Wichtige Perspektiven und Ergebnisse enthält sie sowohl für die Geschichte der interkulturellen Beziehungen wie für die Geschichte christlicher „Erwartungen“, aber auch nicht zuletzt für die Ordensgeschichte. Nur eine Frage bleibt offen, und es wäre zu wünschen gewesen, die Autorin hätte sie zumindest vorläufig (angesichts des Fehlens paralleler Detailstudien) anzugehen versucht: Wie verhalten sich die dominikanischen Reaktionen auf 1241 und 1453 zu den Antworten anderer kirchlicher (und weltlicher) Autoren?

KL. SCHATZ S. J.

HALFEN, ROLAND, *Chartres – Schöpfungsbau und Ideenwelt im Herzen Europas*. Stuttgart / Berlin: Mayer 2011. 556 S., ISBN 978-3-932386-46-6.

„Wieso besteht ein Gegensatz zwischen uns und der Hl. Schrift, wenn wir angeben, *wie* etwas entstand, während in der Hl. Schrift nur steht, *dass* etwas entstand?“ Die Spannung zwischen überkommener Glaubensbindung und hervordringender Verstandesmacht, die das 12. Jhd. durchzog – sie vibriert in diesem erbosten Satz des Magisters Wilhelm von Conches gegen seine konservativen Kritiker.

Ausgehend von den Kathedralschulen in den aufstrebenden Städten Westeuropas vollzog sich im 11. und 12. Jhd. eine Revolution des Wissens, Denkens und Fühlens, die erst die gehobenen Stände, dann auch das städtische Bürgertum ergriff. Nach den Stürmen der Völkerwanderung werden zunächst hinter Klostermauern, dann – weltoffener – an den großen Bischofssitzen die Wissensschätze des griechisch-römischen Altertums und der christlichen Spätantike wiederentdeckt; hinzu kommen Übersetzungen aus dem byzantinischen und arabischen Raum. Die „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ ist die eigentliche Geburtsstunde des modernen Europas, ihre Sakralbauten deren sichtbare Zeugen.

Zu diesem Aufbruch der Frühscholastik hat insbesondere die *Schule von Chartres* beigetragen. Die europäische Kulturgeschichte kennt sie als Strahlungskern einer Bildungsbewegung, die das Hohe Mittelalter prägte. Von ihr handelt der 560 Seiten starke Prachtbd. „Die Kathedralschule und ihr Umkreis“ des Kunst- und Philosophiehistorikers Roland Halfen. Er erschien als vierter und letzter Bd. seiner monumentalen Tetralogie „Chartres – Schöpfungsbau und Ideenwelt im Herzen Europas“.

Aufgebaut ist der Bd. als Abfolge von zwölf Porträts, die in annähernd chronologischer Folge je einen herausragenden Gelehrten-Theologen der Jahre 1000 bis 1200 behandeln. Die Einzelbetrachtung gehorcht den unterschiedlichen Charakteren und Zeitumständen dieser Prälaten und Doctores; bei manchen ist sogar unsicher, ob sie je in Chartres lernten oder lehrten. Dem führenden Intellektuellen der Zeit, Abaelard, begegnet man nur am Rande; er gehört eindeutig nach Paris. Die prägenden Gestalten im Umkreis von Chartres sind der Hl. Fulbert, dann Bernhard und Thierry von Chartres, Gilbert von Poitiers, Bernardus Silvestris, Wilhelm von Conches sowie – schon im Übergang zur Hochscholastik des 13. Jhdts. – Johannes von Salisbury und Alanus ab Insulis. Jedem von ihnen sind ausführliche Darstellungen von Leben, Werk und wichtigen Zeitgenossen gewidmet, mit vollständigen Quellennachweisen und ausführlichen Textauszügen in oftmals erster deutschsprachiger Übersetzung.

Fast handelt es sich um eine Abfolge von kleinen Monographien. Und doch macht auch ihre Zusammenfassung in einem Bd. Sinn: Zwar fehlt ein übergreifendes Kap. zu den historischen und gedanklichen Gemeinsamkeiten; sie entfalten sich jedoch im Fort-

gang der Porträts – so z. B. die tragende Rolle der (neo)platonischen Philosophie einschließlich ihrer spätantiken Verchristlichung insbesondere durch Augustin und Boëthius. Wie passt die Kosmologie von Platons *Timaios* mit dem Schöpfungsbericht der *Genesis* zusammen? Immer wieder kehren die Gelehrten von Chartres zu dieser Leitfrage zurück – galt sie doch als Probe für die Vereinbarkeit von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube. Darüber entwickeln diese Gelehrten ein bis dahin unbekanntes Verständnis für methodische Fragen auf der Grundlage des antiken Fächerkanons der „Sieben Freien Künste“. Überhaupt galt Kosmologie als Schlüssel zu den Geheimnissen von Diesseits und Jenseits: Man hoffte, aus den Ordnungen des Makrokosmos zugleich Leitbilder für den Mikrokosmos Mensch ablesen zu können. Alles forschende Streben war damit ferment der geistig-moralischen Entwicklung des Menschen. Es war im Dienste des Glaubens, dass sich damals Grundzüge einer selbstständigen Naturwissenschaft herausbildeten – glaubte man doch, durch die Erkenntnis der Schöpfung zur Erkenntnis des Schöpfers emporzusteigen.

Während dieser vierte Bd. sich überwiegend mit schriftlichen Zeugnissen befasst, haben die vorigen drei Bde. über das Königsportal (2001), über die Querhausportale (2003) und über Architektur und Glasmalerei (2007) die Baukunst der Kathedrale zum Thema. Geist und Werk – selten bedingen sie einander so eng wie in Chartres. Von allen gotischen Kathedralen ist Chartres diejenige, die das geistige Streben nach Einheit zwischen Himmel und Erde, Mensch und Gott, am vollkommensten zum Ausdruck bringt. Als altes Marienheiligtum kreist ihr Bilderschmuck um das Gegenüber von Maria und Jesus, dem vergöttlichten Menschen und dem vermenschlichten Gott. Nicht zufällig entsteht sie an jenem Ort, an dem sich in den vorausgehenden zwei Jhdtn. der geistige Aufbruch vollzog. – Symbolbau des Himmlichen Jerusalem: Er kann nur das Ideal, nicht die Wirklichkeit seiner Epoche sein. Kommen bei Halfen die realgeschichtlichen Auseinandersetzungen genügend zum Ausdruck, die den Wideranker zur Ideenwelt der Zeit bieten?

Auch dieser vierte Bd. zeugt wieder von der schier unglaublichen Kenntnisfülle und Belesenheit des Autors. Seit den hohen Zeiten des Historismus im späten 19. Jhd. hat sich kein Gelehrter mehr an ein derart umfassendes Werk über Chartres gewagt. Eine vergleichbar enzyklopädische Gesamtdarstellung wie die von Halfen existiert heute in keiner anderen modernen Sprache. Es bleibt nicht bei der Aufzählung: Die Suche nach geistiger Vertiefung begleitet den Leser über alle vier Bde. mit ihren insgesamt 2000 Seiten. Die wissenschaftliche Intensität, die dichte Sprache richten sich an die Fachwissenschaft wie an den gebildeten Laien. Mit einer Vielzahl von Abbildungen, die u. a. erstmals sämtliche Portalskulpturen und Glasfenster zur Ansicht bringen, ist das Gesamtwerk auch eine editorische Großtat, für die dem Verlag Johannes M. Mayer Dank gebührt. T. EVERS

3. Systematische Theologie

HÖHN, HANS-JOACHIM, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg: Echter 2011. 368 S., ISBN 978-3-429-03447- 4.

Über den Glauben nachzudenken und über ihn Rechenschaft abzulegen, ist eine Aufgabe, die im Christentum je neu geleistet werden muss. In der vorliegenden Monographie stellt sich der Kölner Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie dieser Herausforderung. Die Leitfrage der Untersuchung lautet: „Was ist unter den Bedingungen der Gegenwart glaubwürdig und rational vertretbar als Basis und Kern des christlichen Glaubens? Was ist daran strittig und über welche Inhalte lohnt ein Streit?“ (6 f.)

Angesichts der veränderten Wahrnehmung von Religion im öffentlichen Diskurs dürfe die Fundamentaltheologie „nicht mehr auf die bewährten Abwehrmuster und Verteidigungsstrategien setzen“ (22). Religionen seien, so der inzwischen „salonfähige“ Vorwurf, Brutstätten von Gewalt und Intoleranz. Ihre Überwindung und Eindämmung stelle daher eine gesellschaftliche Notwendigkeit dar. Um diesem Generalverdacht wirksam entgegenzutreten, müsse die Theologie „ihren Auftrag neu begreifen als Ein-

führung in eine neue Streitkultur“ (23). Eine zeit- und sachgemäße Theologie respektive Fundamentaltheologie müsse sich als „*Kunst der Bestreitung*“ bewähren und habe dazu „Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen“, manchen „Konsens aufzukündigen“ und Sachen „neu aufzurollen“ (23).

Der Wille, abseits altbekannter Pfade neue Wege zu beschreiten, zeigt sich bereits im Aufbau und in der Gliederung des vorliegenden Entwurfs. Wie bereits Jürgen Werbick, so versteht auch der Verf. (= H.) die einzelnen fundamentaltheologischen Traktate nicht mehr als Beweisgänge (*demonstrationes*), sondern als „Streitfälle: Gott – Offenbarung – Heilswege“ (46).

Bei der von H. vorgenommenen Neuformatierung der klassischen Traktate fällt ein Zweifaches sogleich auf: erstens, dass die Fragen einer theologischen Erkenntnis- und Prinzipienlehre nicht in einem eigenen Traktat gesondert behandelt werden (53); zweitens, dass „der Themenkomplex einer *Theologie der Religionen* in ein fundamentaltheologisches Curriculum inseriert“ und so der Kirchentraktat „in einen größeren Kontext gestellt [wird]“ (52). Das eigentliche Novum stellt jedoch die konsequente Orientierung an einer Relationalen Ontologie als Rahmen- und Referenztheorie dar. Inspiriert von seinem einstigen akademischen Lehrer Peter Knauer SJ plädiert der Verf. für einen Paradigmenwechsel „von der Substanzmetaphysik zur Relationalen Ontologie“ (111). Dieser Schritt sei notwendig, um „unter den Denkplausibilitäten der Gegenwart noch verantwortbar von einem Gott/Welt-Verhältnis, von Offenbarung und Erlösung“ (51) usw. sprechen zu können.

Vor diesem Hintergrund setzt H. in seinen neu arrangierten „Streitsachen“ folgende Akzente: In der Streitsache Gott sucht er von Gott zu sprechen „im Kontext einer Gott los gewordenen Moderne“ (51). Deziert verabschiedet er sich dabei von der seines Erachtens „falschen Prämisse, dass Gott notwendig sei zur Erklärung innerweltlicher Ereignisse“ (64) und der Weltentstehung.

Im Zentrum der Streitsache Offenbarung steht die Auseinandersetzung mit der Frage, ob eine Selbstoffenbarung Gottes überhaupt möglich sei. In der Fundamentaltheologie habe man sich, wie der Verf. moniert, zumeist „mit der Entkräftung einzelner philosophischer Einwände“ (161, Fn. 149) gegen den Offenbarungsglauben begnügt. Die mit dem christlichen Offenbarungsverständnis verbundenen theologischen Probleme seien weitgehend übergangen worden. Daher sei es hoch an der Zeit, den Offenbarungsbegriff selbst zu thematisieren und zu problematisieren (161).

Wie bereits erwähnt, geht es in der dritten und letzten Streitsache nicht vorrangig um die altbekannten Themenkomplexe der *quaestio catholica*. Die klassische *demonstratio catholica* weist für den Verf. einen gravierenden Konstruktionsfehler auf, da sie „die Authentizität der Weitergabe des Glaubens primär von der Beachtung formaler Kriterien – wie etwa der apostolischen Sukzession kirchlicher Amtsträger – abhängig macht“ (297). Demgegenüber besteht der Autor auf der Notwendigkeit einer materialen Kontinuität zwischen dem Wirken Jesu und der Kirche (297). Darüber hinaus macht er Ernst mit dem Bekenntnis zum universalen Heilswillen Gottes. Im Kirchentraktat dürfe man sich nicht mit der Frage begnügen, „inwieweit die christlichen Konfessionen Ort und Ereignis des Heilswillens Gottes sein können“ (52). Vielmehr sei zu erörtern, „inwieweit die Universalität dieses Heilswillens aus christlicher Sicht auch andere Religionen als Ort und Ereignis der Antreffbarkeit zu denken erlaubt“ (52).

Dreh- und Angelpunkt des Streitfalls „Gott“ (55–149) bildet die Suche nach einem geeigneten und tragfähigen Ausgangspunkt der Gottesrede. Erschwert werde diese Suche zum einen durch die Tatsache, dass Gott in der Moderne verzichtbar geworden sei. „Für die Erklärung der Entstehung der Welt, für die Begründung moralischer Normen, für die Legitimation politischer Herrschaft, sogar für die Sinnstiftung des Daseins ist Gott bzw. der Rekurs auf Gott nicht mehr notwendig“ (61). Problemverschärfend wirke sich zum anderen das legitime Beharren der christlichen Theologie auf der „Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes“ (65) aus. Vor diesem Hintergrund erachtet H. den Ausgang von Menschen und seiner Stellung in der Welt als den rechten Ort, um die Frage nach Gott aufzuwerfen. Sehe man von einem radikalen Skeptizismus ab, so sei die Tatsache, dass die Welt (jetzt) existiere, „unbestreitbar und bezeichnet eine Fraglosigkeit.“ (92) Insofern die Welt sei, „aber nicht sein müsste, ist ihr Bestand zugleich frag-

würdig bzw. fraglich“ (93). Um das Widerspruchproblem zu entschärfen, dass die Welt zugleich fraglos und fraglich sei (93), unterscheidet der Autor zwei verschiedene Rückseiten der Prädikation: „Bewahrtsein vor dem Nichts (ihrer selbst)“ und „Gehaltensein ins Nichts (ihrer selbst)“. (94) Durch die Berücksichtigung der einzelnen Hinsichten lasse sich widerspruchsfrei formulieren: „Fraglosigkeit kommt der Welt zu, insofern sie restlos vom Nichts verschieden ist. Fraglichkeit kommt ihr zu, insofern sie ganz und gar auf das Nichts verweist.“ (94) Gott wird vom Autor in diesem Kontext als jene Größe eingeführt, die „den Unterschied zwischen Sein und Nichts zu Gunsten des Seienden konstituiert“ (97). Die Welt ihrerseits sei ganz und gar auf Gott verwiesen, ja: „Die Welt hat nicht eine Relation, sondern sie besteht als reale Relation; sie subsistiert in ihrem Bezogensein und das Bezogensein macht ihre Substanz aus.“ (124)

Die Ausführungen in der Streitsache „Offenbarung“ (151–283) laufen auf die These zu, dass eine Selbstoffenbarung Gottes im Rahmen einer Substanzmetaphysik nicht gedacht werden könne. „Ein substanzhaft Unbedingtes kann im Bedingten nur gemäß den Bedingungen des Bedingten erscheinen – dann aber ist es um die Unbedingtheit seines Erscheinens geschehen.“ (171) Eine Relationale Ontologie erlaube demgegenüber, Gottes Selbstoffenbarung als „Vergegenwärtigung der Realität unbedingter Zuwendung“ (180) zu konzipieren. Sich offenbarend, eröffne Gott den Menschen, dass er sich zur Welt so verhalte, wie er sich zu sich selbst verhalte, nämlich im Modus unbedingter Zuwendung (179).

Wenn Gott sich offenbare, erscheine „nicht substanzhaft Göttliches in der Welt“ (180). Es ist daher nur konsequent, wenn der Verf. die Gottessohnschaft Jesu nicht (substanz-)ontologisch verstanden wissen will. Bei der Sohnschaft Jesu handle es sich weder um einen „ontologischen Sonderstatus“ noch um ein „ontologisches Privileg“ des Nazareners (257). Die Besonderheit und Einzigartigkeit Jesu bestehe für H. darin, dass er „Gottes Selbstzusage an den Menschen“ (270) bzw. „das Geschehen unbedingter Zuwendung „in Person““ (271) ist. Die Gottessohnschaft Jesu erschließe sich nicht über außergewöhnliche biologische oder psychologische Eigenschaften, sondern wurzle vielmehr „in der Sphäre angstentmachtender Zuwendung“ (270), die Jesu Leben und Wirken zutiefst gekennzeichnet habe.

Aufhorchen lässt der Verf. auch in der Streitsache „Heilswege“ (285–357), wenn er aus der Universalität des göttlichen Heilswillens die Möglichkeit verschiedener Heilswege folgert und zur Diskussion stellt (294). Frischen Wind in die zuletzt festgefahrene religionstheologische Debatte bringt er darüber hinaus mit seinem Vorschlag einer „Transversalen Theologie der Religionen“ (333–348). Charakteristisch für diese ist, dass sie die berechtigten Anliegen von Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus aufgreift und bewahrt, zugleich aber die „programmatische Absolutsetzung“ (343) dieser Momente unterläuft. Mit dem Plädoyer, dass das entscheidend Christliche in der Botschaft bestehe, dass „alle Menschen unterschiedslos Adressaten einer unbedingten Zuwendung Gottes sind“ (315) und dass daher jede Verschiedenheit der Religionen von einer je größeren Gemeinsamkeit umgriffen werde (357), endet dieses geistreiche und anregende Buch.

Dass es sich dabei nicht um ein Lehrbuch für den „Schulbetrieb“, sondern um einen provokanten und hochwertigen Diskussionsbeitrag für die fundamentaltheologische Zunft handelt, sollte deutlich geworden sein. An Diskussionsstoff bietet die Monographie wahrlich einiges. So wird sich manch einer fragen, ob sich eine zeitgemäße Glaubensverantwortung tatsächlich davon verabschieden muss, Gott „als Seinsgrund der Welt und als Sinngrund ihrer Akzeptanz einzuführen“ (80). Damit soll nicht einer Theologie, die einen Lückenbüßer-Gott starkmacht, das Wort geredet werden. Eine derartige Theologie ist zum Scheitern verurteilt, da sie sich in einem steten und unaufhaltsamen Rückzugsgefecht befindet. Gott ist nicht in den Lücken unserer Erkenntnis zu verorten und zu suchen. Theologisch signifikant und erklärungsbedürftig ist vielmehr die Tatsache, dass Welt und Kosmos intelligibel sind. Nicht das (bislang) Unerklärliche, sondern das Phänomen, dass das Geschaffene für den Menschen versteh- und erklärbar ist, wirft – nach Richard Swinburne etwa – die Frage nach Gott auf.

Des Weiteren: Ist es wirklich unstatthaft, in Zeiten extravaganter und hochspekulativer Theoriebildungen in der Kosmologie über Multiversen, oszillierende Universen usw. darauf hinzuweisen, dass die theistische Hypothese eine durchaus ernstzunehmende Alternative darstellt? Eine Alternative, die manche Denker aufgrund ihrer explanatori-

schen Kraft und Einfachheit gegenüber naturalistischen Modellen in Bezug auf das Problem des Anfangs unter wissenschaftstheoretischer Rücksicht gar im Vorteil sehen.

Manche werden sich wohl auch daran stoßen, dass der Verf. hypostasierend vom Nichts spricht. Vor allem in sprachphilosophisch sensibilisierten Kreisen erachtet man bereits die Rede vom Sein als problematisch, da letztlich nur Seiendes existiere. Die Annahme, dass neben dem Sein auch mit dem Nichts zu rechnen sei, wird in diesem Umfeld auf geringe Zustimmung stoßen. Der Versuch, Gott im Kontext des „Widerstreits von Sein und Nichts“ (72–109) einzuführen, muss daher damit rechnen, dass er nicht allorts als zeit- und sachgemäße Glaubensverantwortung begrüßt, sondern zuweilen als Rückfall in altbekannte und überwunden geglaubte Verhexungen der Sprache beargwöhnt wird. Für Kontroversen sorgen wird vermutlich auch die Ansicht des Autors, es sei sprachlogisch ausgeschlossen, „von Gott wie von endlichen Seienden die univoke Seinsaussage ‚ist‘ [zu] machen“ (98). Wenn Gott selbst „weder etwas noch nichts“ ist (98): Was ist er dann? Die Antwort, Gott sei jene Größe, die „den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert“ (98, Fn. 81), wird nicht alle zufriedenstellen – vor allem jene nicht, für die das Nichts keine reale, sondern eine bloß logische Größe darstellt. Aus sprachphilosophischer und wissenschaftstheoretischer (vgl. Ockhams Rasiermesser) Warte spricht einiges für die Annahme, dass das Nichts bloß die logische Negation des Seins, nicht aber eine eigenständige ontologische Größe ist. Keineswegs zwingend erscheint des Weiteren die Behauptung des Verf.s, dass eine dritte, eigenständige Größe den Unterschied zwischen dem Sein der Seienden und dem Nichts zugunsten des Seienden konstituiert. Was spricht dagegen, dass es, um in H.s Diktion zu bleiben, das Sein selbst ist, das diesen Unterschied konstituiert, da es den Grund seiner Existenz in sich selbst hat (vgl. *esse subsistens, ens a se*)?

Einiges an Staub aufwirbeln dürfte auch der in der Studie angestimmte Abgesang auf die Substanzontologie. Das Format einer Substanzontologie erweise sich schlichtweg „als obsolet“, so der Verf., „um Gott und Welt zusammen denken zu können“ (109). Die Kategorie der Relation aufzuwerten, indem die Bedeutung von Beziehungen, Verhältnissen und Bezügen in der menschlichen und außermenschlichen Wirklichkeit herausgearbeitet wird, erscheint zunächst legitim und nicht weiter problematisch. Diskussionswürdig wird dieses Vorhaben jedoch dann, wenn es mit der These einhergeht, dass die Gesamtwirklichkeit der Welt „letztlich als relationale Wirklichkeit beschrieben werden muss“ (123). Die Welt *habe* demnach nicht eine Relation, sondern *bestebe* als reale Relation (124). Das, was die Welt letztlich und im Ganzen sei, sei ihre „Verwiesenheit auf Gott im Modus der Geschöpflichkeit“ (124). Nicht nur bei Substanzontologen werden diese Überlegungen für Irritationen sorgen. Muss, so ließe sich anfragen und einwenden, nicht auch eine Relationale Ontologie eine Ontologie bleiben, bei der zwar Sein (bzw. Seiendes) und Beziehung identisch sein mögen, die Beziehung aber nicht an die Stelle des Seins (bzw. des Seienden) treten kann, weil sie dann nicht mehr länger „ist“?

Schließlich wäre ausdiskutieren, ob sich die vom Verf. diagnostizierten Schwierigkeiten und Plausibilitätsprobleme substanzontologisch konzipierter Christologien (259) nicht doch innerhalb des alten und vom Autor verpönten metaphysischen Paradigmas zufriedenstellend lösen ließen. In der zeitgenössischen englischsprachigen Metaphysik der Inkarnation etwa finden sich vielversprechende Lösungsansätze, um die klassische Zwei-Naturen-Lehre widerspruchsfrei zu denken.

An geistreichen Anregungen und heilsamen Provokationen mangelt es dem Buch wahrlich nicht. Es bleibt zu hoffen, dass es auf reges Interesse stoßen wird und eine neue Streitlust und Streitkultur in der Theologie befördert.

C. J. AMOR

PASSION AUS LIEBE. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion, herausgegeben von *Jan-Heiner Tück*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag 2011. 280 S., ISBN 978-3-7867-2896-2.

Nachdem Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger 2006 den ersten Teil seines Jesus-Buches veröffentlicht hatte – „Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe bis zur Verkörperung“ –, brachte er 2011 den zweiten Teil heraus: „Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung“. Im Vorwort des ersten Bds. hatte er zu

einer offenen Diskussion seiner Auffassungen eingeladen. Sie setzte auch sogleich ein und bekam einen neuen Schub nach dem Erscheinen des zweiten Bds. Katholische und evangelische Theologen, Exegeten und Dogmatiker haben sich inzwischen zu den beiden Jesusbüchern und insbesondere zu den hermeneutischen Positionen, denen ihr Verf. gefolgt war, geäußert. Im Jahr 2007 waren bereits einige Bücher, in denen Stellungnahmen zum ersten Teil des Jesusbuches zusammengestellt waren, erschienen. Nun hat J. H. Tück eine Reihe von Texten herausgebracht, in denen sich verschiedene Autoren nicht ausschließlich, aber doch schwerpunktmäßig zum zweiten Teil des Jesusbuches äußern. Mehrere dieser Autoren stammen – so wie der Herausgeber des Bds. – aus der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien: Kurt Appel, Johann Reikersdorfer, Ludger Schwiener-Schönberger. Die anderen sind mehrheitlich an verschiedenen deutschen Universitäten tätig: Karl Heinz Menke, Peter Stuhlmacher, Michael Theobald, Hansjürgen Verweyen. Georg Essen gehört zur Universität Nijmegen. Zu den Genannten kommen noch drei Persönlichkeiten hinzu, die die bisher erwähnten Herkunftskategorien sprengen: Kurt Kardinal Koch ist im Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen in Rom tätig, Jacob Neusner lebt in New York und ist schon als jüdischer Dialogpartner J. Ratzingers bekannt. Schließlich ist Arnold Stadler zu nennen. Er ist ein deutscher Schriftsteller, der sich nicht nur als Verfasser seiner Romane, sondern auch durch seine Anmerkungen zu kirchlichen Themen einen Namen gemacht hat. Schon die Aufzählung der Namen der Beiträger zu diesem Buch lässt vermuten, dass sie in ihren Stellungnahmen zum zweiten Teil des Jesusbuches J. Ratzingers einen vielstimmigen Chor bilden. Die Lektüre der Texte bestätigt diese Vermutung.

Gleichwohl gibt es de facto so etwas wie einen *cantus firmus*: Nicht nur ist das zweite Jesusbuch des Papstes für alle Texte der Ausgangs- und durchgehende Bezugspunkt; die meisten Aufsätze kreisen mehr oder weniger auch um die Frage nach der rechten Hermeneutik der Auslegung der biblischen Texte: Wie verhalten sich eine historisch-kritische und eine gläubig-theologische Sicht auf die Gestalt Jesu zueinander? Ein weiteres Thema, das sich durch die Beiträge zieht, gilt der exegetischen Einschätzung des Johannesevangeliums, dessen Perspektive sich J. Ratzinger am nachdrücklichsten zu eigen gemacht hatte. Mehrere Autoren schließen sich den Optionen des Papstes an, einige machen aus ihren kleineren oder größeren Bedenken keinen Hehl, so z. B. P. Stuhlmacher mit Blick auf manche Einzelaussage im Jesusbuch. Die einen lassen sich auf eine Prüfung einzelner Positionen im Jesusbuch ein und kommentieren sie, z. B. L. Schwiener-Schönberger und P. Stuhlmacher und M. Theobald, die anderen entfalten grundsätzliche Reflexionen, z. B. J. Neusner, K. Appel und J. Reikersdorfer. *Kard. K. Koch* würdigt im Ausgang von J. Ratzingers Auslegung des Hohepriesterlichen Gebets Jesu (Jo 17) dessen Ökumene-Konzept und unterscheidet es von den entsprechenden Aussagen R. Bultmanns. *M. Theobald* legt demgegenüber eine anders akzentuierte Deutung dieses Johannestextes vor und setzt sich von der Sicht Ratzingers am deutlichsten ab. *K.-H. Menke* und *J.-H. Tück* zeichnen die großen Linien des zweiten Jesusbuches mit seiner Auslegung des *triduum paschale* Jesu nach. Einen Akzent eigener Art bildet der Beitrag von *A. Stadler*, der einige Eindrücke wiedergibt, die er bei einem Besuch des Ortes gewonnen hat, wo im Jahr 325 das Konzil von Nikaia stattgefunden hat. Dort hat die Kirche bekanntlich die Person und das Werk Jesu trinitarisch verortet, in dem es Jesu Homousie mit Gott, dem Vater, definierte.

Wie auch immer man die einzelnen Beiträge in diesem Buch einschätzt – auf jeden Fall trägt es dazu bei, dass man die beiden Jesusbücher des Papstes und insbesondere das zweite in Zukunft bewusster und kenntnisreicher zu lesen vermag und dass man zu den Gedanken des Papstes begründeter Stellung beziehen kann. W. LÖSER S. J.

BÜCHNER, CHRISTINE, *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2010. 440 S., ISBN 978-3-451-32283-9.

Christine Büchner (= B.) will die Kategorie der Gabe (primär als „Sich-Geben“) für eine hermeneutische Theologie fruchtbar machen und als „Urwort“ zurückgewinnen. Auf eine kurze begriffsanalytische Einführung (Teil I) folgt eine übersichtliche Darstellung

der Möglichkeiten der Anwendung der Kategorie des Sich-Gebens auf das Wirken Gottes unter Berücksichtigung der neueren Entwicklung des philosophischen Gabedenkens. Eine theologische Hermeneutik des Wirkens Gottes steht angesichts des heute vorherrschenden naturwissenschaftlichen Faktizitätsdenkens vor der Schwierigkeit, genuin theologische Begriffe wie das „Handeln“ oder „Wirken“ Gottes in Schöpfungs- und Heilsgeschehen dem Verstehen nahezubringen (15) und darüber hinaus dem Orientierungsbedürfnis (22) der besonders in Krisensituationen drängenden Frage nach dem Sinn des Daseins zu entsprechen. Wenn „biblische Kernerfahrungen“ (28) in heutige Sprache übersetzt werden sollen, legt sich als Ausgangspunkt der wissenschaftstheoretische wie auch alltagsphänomenologische Begriff der „Gegebenheit“ nahe. Auf seinen Grund hin befragt, bietet sich für eine „fundamentaldogmatische“ Hermeneutik die aus der Alltagswirklichkeit entnommene „Kategorie des Gebens und eines Sich-Gebens“ an (29). Bei genauerer Prüfung stellt sich anhand vor allem der französischen phänomenologischen Gegenwartsphilosophie (31) heraus, dass es sich bei dem allem Geben zugrundeliegenden Begriff der Gabe um ein vergessenes „Urwort der Theologie“ handelt (32). Die umfassende Fruchtbarmachung dieses Urbegriffs ermöglicht für alle theologischen Bereiche (39), ein „Zusammenwirken von Geschöpfen und Gott zu denken“, was einen mechanistischen Kausalnexus überwindet, sowie „Freiheit und Eigenmächtigkeit“ – wenn auch ungleicher Partner – in einem Dialoggeschehen erhält (32 f., 45, 50). In der Entfaltung des Gabeprozesses geht der ontologische Aspekt des welthaften Gebenseins für ein Subjekt (57) in den ethischen des Anrufs (56) in einem „Aufgegebensein“ und Erschließung wie Vollzug von „Proexistenz“ (58) über. Denn ein Empfangen von Gegebenheit bleibt als Sich-Geben stets Aufforderung zum Weitergeben. Es erreicht seine Höchstform in der Liebe als dynamischer Seinsaffirmation (68 f.). Sie kann sich ereignen in Verborgenheit eines Gebers bis zum Ergriffenwerden vom „Überfluß“ absoluter Offenbarung (69 f.).

Die Fruchtbarkeit des Gabedenkens wird nun wie folgt exemplarisch nahegebracht: zunächst in „Gottes Wirken in der Pluralität der biblische Zeugnisse“ (Teil III), hier an erster Stelle im „Gebensein der Schöpfung“ (1.), insbesondere auch als „creatio continua“, gefolgt vom „gebenden Wirken“ in der Geschichte des Menschen am Paradigma Israels (2.) Eine Krise des Gabedenkens im AT wird in „Perspektiven der Resignation und der neuen Hoffnung“ anhand der prophetischen und apokalyptischen Schriften in ständigem Bezug auf die Widerfahrnisse des menschlichen Lebens dargestellt (2.2). In der „Gebetspraxis“ der Bundesgabe lebt jedoch die „Erfahrung des prinzipiellen Begabtseins“ ständig erneuert wieder auf (2.3) – vor allem in „Bitte, Dank und Klage“ von Psalmen und Klage Liedern. Die Erschlossenheit gebenden Wirkens erreicht ihren Höhepunkt in „Gottes offener Selbsthingabe und seinem Vergeben in Jesus von Nazareth“, (3.) fortgeführt pneumatologisch durch „Gottes Wirken im Geist des Gebens und Sich-Gebens“ (4.) zugleich als Vermächtnis einer weltumfassenden Aufgabe.

Daran anknüpfend wird vertieft (Teil IV) „Gottes Wirken in der Welt in exemplarischen Interpretationen der christlichen Tradition“ vorgestellt, zuerst anhand Thomas von Aquins Theorie der „Seinsgabe Gottes“: in der Schöpfung, wie auch der „Begaubung“ aktiven Wirkens der Menschen und schließlich der hingebenden Inkarnation (1.). Eine zukunftsweisende „franziskanische Perspektive“ der Hingabe Gottes in die Kontingenzen eröffnet Duns Scotus (2.), eine „mystisch-theologische Perspektive“ Meister Eckart (3.), eine weibliche Perspektive Teresa von Avila (4.); all diesen Sichtweisen gemeinsam ist eine Verinnerlichung der Gabe eines absoluten „Sich-Gebens“ (5.).

In einem wissenschaftstheoretischen Schlusskap. wird die Kategorie der Gabe „im Kontext einer heutigen Systematischen Theologie“ (Teil V) erörtert. Gottes Wirken als Geben und Sich-Geben wird aufbauend in die „Gesamtstruktur des christlichen Glaubens“ (1.) gestellt, beginnend mit der „Welt als Gegebenheit (Schöpfungstheologische Überlegungen)“ (1.1), übergehend zu „Gottes Selbstoffenbarung als Sich-Geben in Jesus Christus“ (Christologie) (1.2), rückbezogen auf das immanente und heilsökonomische Sich-Verschenken göttlichen Lebens in „trinitätstheologischen Überlegungen“ (1.3) und schließlich ausmündend in „pneumatologischen Überlegungen“ zur Gabe des Geistes (1.4) sowie zur Vollendungsgabe in „eschatologischen Überlegungen“ (1.5).

Methodische Erörterungen zu aktuellen „Modellbildungen“ (2.) in der Systematischen Theologie runden das Bild einer Gabentheologie der Selbstmitteilung ab.

„Resümee und Ausblick“ (Teil VI) prüfen abschließend die Anwendungschancen einer Theologie der Gabe „für den ökumenischen und interreligiösen sowie für den innertheologischen und gesellschaftlichen Dialog“.

Christine Büchner ist es in vorbildlicher Weise gelungen, ausgehend von einer „Phänomenologie der Gabe“ zu einem theologischen „Urwort“ zurückzufinden und es vielfältig erneuernd für weite Bereiche der Theologie hermeneutisch fruchtbar zu machen. K. WOLF

HOFMANN, MARKUS, *Maria, die neue Eva*. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential (Mariologische Studien; Band 21). Regensburg: Pustet 2011. 582 S., ISBN 978-3-7917-2294-8.

Maria, die Mutter Jesu, nimmt einen festen und starken Platz in der Welt des christlichen Glaubens ein. Das wird in der theologischen Forschung und in der kirchlichen Katechese heutzutage bisweilen übersehen. Umso wichtiger ist es, dass dies doch von Zeit zu Zeit zur Sprache gebracht wird. Das geschieht nun auch im vorliegenden Buch, und es geschieht hier in eindrucksvoller Weise. Auf mehrfache Weise hat man in der jüngeren Vergangenheit ein „Fundamentalprinzip“ der Mariologie formuliert, z. B. Maria, die Mutter Jesu, sei das Urbild der Kirche oder sei die Tochter Zion. Solche Motive bewähren sich darin, dass sie in die Vielfalt der biblischen und kirchlichen Aussagen eine Ordnung zu bringen vermögen. Solch ein Fundamentalprinzip ist auch mit der Aussage gegeben, Maria sei die neue Eva. Wie stark es de facto in der Bibel und in der Welt der kirchlichen Theologie und Liturgie Beachtung fand, lässt sich aus den exegetischen, historischen und dogmatischen Darlegungen des vorliegenden Buches erkennen. Dass sich die Stellung und die Bedeutung Marias darin zeigen, dass in ihr in neuer Weise aufliebt, was Eva am Schöpfungsanfang kennzeichnete, erschließt sich nur, wenn es in weitere Kontexte eingebettet wird. Unter diesen ist der wichtigste der Adam-Christus-Bezug. Christus ist inmitten der Geschichte Gottes mit seiner Welt der neue Adam. So sehr der Verf. (= H.) in seiner großen Studie vorwiegend die Eva-Maria-Bezüge thematisiert – die weiteren Zusammenhänge kommen richtigerweise immer auch zur Sprache.

Die typologischen Vergleiche Marias mit Eva kommen als ein starkes Thema in der frühchristlichen Theologie auf. In der Folgezeit bleibt es aktuell und gewinnt vor allem dadurch ergänzende Konturen, dass es mit dem Motiv „Kirche“ verbunden wird. Maria ist gerade darin die neue Eva, dass in ihr hervortritt, was die Kirche ursprünglich ist und bedeutet. H. geht so voran, dass er zunächst die theologiegeschichtlichen Befunde, die er in den ersten drei, vier Jhdtn. ausmacht, in aller Ausführlichkeit darlegt, und dann in die Welt des Alten und des Neuen Testaments blickt, um dort die Anknüpfungspunkte für die Maria-Eva-Typologie aufzuspüren. Es zeigt sich, dass es sie in reichem Maße gibt. Bisweilen müssen sie freilich in akribisch exegetischer Kleinarbeit aufgespürt werden. Ein im Ganzen eindrucksvolles Panorama, das sich aus den Linien Schöpfung – Bund, Alter Bund – Neuer Bund, Adam – Christus aufbaut und in eigener und deutlicher Weise im Bezug Eva – Maria darstellt, ist das Ergebnis des Rückblicks auf die altkirchliche und biblische Theologie. Auch in außerkanonischen Schriften, ja sogar im Bereich häretischer Strömungen wurde in ganz eigener Weise über den Bezug zwischen Maria und Eva nachgedacht. Dass die Eva-Maria-Typologie bis heute bedeutsam bleibt und in der neuzeitlichen Lehrverkündigung der Kirche auch eine neue Aufmerksamkeit gefunden hat, rundet das Bild, das der Verf. gezeichnet hat, ab.

H. hat seine Darlegungen in neun Kap. entfaltet. Ihre Überschriften lassen erkennen, welche Aspekte sich ihm gezeigt haben, als er die zahlreichen patristischen und biblischen Texte, in denen es um die Eva-Maria-Typologie geht, analysierte. „I: Die ersten Erwähnungen des typologischen Vergleichs von Maria mit Eva; II: Zeugen einer breiten Rezeption der Eva-Maria-Typologie im 3. Jahrhundert; III: Anknüpfungspunkte für den Gedanken einer neuen Eva im Alten Testament; IV: Anknüpfungspunkte in außerkanonischen Schriften der Zeitwende; V: Neutestamentliche Anknüpfungspunkte; VI:

Weiterentwicklung der ekklesiologisch verstandenen zweiten Eva im zweiten und dritten Jahrhundert; VII: Die Verbindung der ekklesiologischen und mariologischen Typologie im 4. Jahrhundert; VIII: Häretische Strömungen als Katalysatoren für die Explizierung der Eva-Maria-Typologie; IX: Theologisches Potential der Typologie“.

Ausführlich hat der Autor dargelegt, dass die Erschließung der Bedeutung Marias durch den Rückbezug auf Eva auch schon im Neuen Testament zum Zuge kam. Viele der Maria erwähnenden Texte bei Paulus und bei den Evangelisten, zumal bei Lukas, lassen dies erkennen. Überraschend wirkt der Hinweis darauf, dass es auch schon innerhalb des Alten Testaments eine typologisierende Rückbeziehung auf die Ursprungsgestalt der Eva gegeben hat.

Die in der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg vorgelegte Dissertation ist ein eindrucksvolles Werk. Ihre Struktur ist überzeugend gestaltet, die Stoffe sind klar dargelegt. Die Quellen werden, wo es sinnvoll ist, im Wortlaut zitiert. Die exegetische und patristische Literatur ist in aller Breite berücksichtigt. So verdient dieses Werk viel Anerkennung und Beachtung. W. LÖSER S. J.

GOD OF SALVATION. Soteriology in Theological Perspective. Herausgegeben von *Ivor J. Davidson* und *Murray A. Rae*. Farnham: Ashgate 2011. X/198 S., ISBN 978-1-4094-2167-2.

Aus der Deutung der biblischen Aussagen, wonach Menschen durch Jesus Christus, insbesondere durch seinen Kreuzestod „für uns“, das Heil erlangen (z. B. 1 Thess 5,9 f.; Röm 5,10 f.), entwickelten sich in der Theologiegeschichte vielfältige Theorien zur Heilsbedeutung des menschgewordenen Gottessohnes. Doch muss deswegen die Erlösung notwendigerweise von der Christologie her gedacht werden? Ist die Erlösung allein das Werk Jesu Christi, vielleicht sogar so, dass er gegenüber dem Vater eintritt und ihn versöhnt? Ist die Erlösung bereits geschehen oder muss sie sich noch durchsetzen? Wie kann ein einziges geschichtliches Ereignis Bedeutung für die ganze Welt haben? Ist Erlösung gar nur etwas, das sich im glaubenden Empfinden eines Menschen manifestiert, der sich am Handeln Jesu Christi orientiert und sich vom ihm zur Freiheit befreit weiß (vgl. Gal 5,1; 1 Petr 2,21–24)?

Die Lehre von der Erlösung wird in der deutschsprachigen akademischen Theologie üblicherweise in enger Verbindung zur Christologie behandelt, ja teilweise sogar in deren Rahmen. Die Artikel des Sammelbds. „God of Salvation“ behandeln Fragen der Soteriologie jedoch im Zusammenhang mit der Gotteslehre. Es ist die Überzeugung der beiden schottischen Theologen *Ivor Davidson* und *John Webster*, die mit programmatischen Aufsätzen den Bd. rahmen, dass nur eine trinitätstheologisch lokalisierte Soteriologie die oben genannten Fragen besser lösen können. Solange die Geschichte Jesu Christi unterschieden wird von der Geschichte des ewigen Wortes Gottes, der trinitarischen Sendung des Sohnes, dem erlösenden Wirken des Geistes und dem Willen der „very majesty of God“ (34, nach Calvin), wird eine Soteriologie in Aporien enden. Auch ein Sprechen von Erlösung, das anstelle von Gottes Ratschluss von der Frage nach der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ausgeht, ist Davidson zufolge schon im Ansatz problematisch (7). Mit diesem Anliegen führen die beiden Theologen Impulse Karl Barths und seines bedeutenden schottischen Schülers und Übersetzers Thomas Torrance weiter. Davidson und Webster rezipieren zudem Christoph Schwöbels Konzept der Trinitätslehre als theologischer Rahmentheorie.

Im Hintergrund steht ferner ihre eigene schottisch-reformierte Tradition, die den besonderen Stil prägt. So schätzt diese Theologie den Reichtum des Denkens der diversen anglophonen reformierten Strömungen im 18. und 19. Jhd. und lebt vom Dialog mit großen protestantischen Autoren des deutschen Sprachraums wie Barth, Pannenberg und Moltmann. Als Reaktion auf die Herausforderungen der Säkularität in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. entwickelte sich darüber hinaus eine weisheitliche Theologie, die patristische Quellen ins Denken mit einbezieht. Dies lässt sich gut in *Davidsons* Beitrag zur eschatologischen Vervollendung der Erlösung (155–175) beobachten: In einer hohen Sprach- und Ausdrucksform kann er theologische Motive aus Schrift und Tradition für eine differenzierte Theologie der Vergöttlichung des Menschen als Erbe Gottes und

Miterbe Christi übernehmen, bedient sich in der konkreten Durchführung aber fast durchgehend vormoderner Denkformen. Eine Vermittlung mit neuzeitlichen und modernen philosophischen Anfragen oder zeitgenössischer Welt- und Existenz Erfahrung wird dabei nicht angezielt. Ein christianisierter Platonismus hilft vielmehr zur Entwicklung einer radikalen Orthodoxie (173).

In diesem von Davidson und Webster gesteckten Rahmen behandeln die anderen Beiträge jeweils soteriologische Einzelthemen. Alle Autoren forschen in Großbritannien, den USA, Australien und Neuseeland in anglikanischen und angelsächsischen reformierten Kontexten.

Zunächst behandeln drei Aufsätze im engeren Sinne Themen der Gotteslehre im Hinblick auf die Soteriologie. *Stephen Holmes* plädiert für die klassischen Vollkommenheits-Eigenschaften Gottes (35–46). Er diskutiert vor allem, ob in der Soteriologie von der Einfachheit Gottes gesprochen werden kann. Falls die Erlösung trinitätstheologisch gedacht wird, wird entgegen dem ersten Anschein gerade dieses Attribut wieder plausibel: Erlösung geht allein von Gott aus und ist nicht ein Vermittlungsgeschehen vom Sohn zum Vater (40–42). Es ist vielmehr eine Sendung, die vom einen Gott her zu verstehen ist. In dieser Perspektive lassen sich Holmes zufolge dann auch die scheinbar gegensätzlichen Attribute der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes leichter integrieren.

Auch *Andrew Burgess* versucht einen scheinbaren Widerspruch im Gottesverständnis zu klären (47–59): Wie kann ein gnädiger Gott Richter sein, und wie kann das Gericht zur Erlösung beitragen? Barths Theorie der Erwählung hilft ihm zu zeigen, dass es Gott nicht um ein ‚Aussortieren‘ der Sünder geht. Gott wählt vielmehr, in unverbrüchlicher Liebe zu seinen Geschöpfen zu stehen. Das Gericht ist ein Moment dieser Gnade und ereignet sich im gesamten Leben eines Christen. Obwohl Burgess es vor dem Hintergrund der barthianischen Theologie nicht wie Holmes, der mit Thomas von Aquin argumentiert, bezeichnen würde, kommt er zu einem ähnlichen Ergebnis: Die Eigenschaften Gottes sind streng analog zu menschlichen Eigenschaften zu verstehen. So führt in Gottes Erlösungshandeln die Gnade zur Entscheidung für den Ernst der Nachfolge und die Teilhabe am Leben Jesu Christi. Sie ist, ähnlich wie Gottes Barmherzigkeit, keineswegs bloß eine freundliche Toleranz (38; 59).

Können Menschen Gott auch in seiner Unbegreiflichkeit ähnlich werden? *Kathryn Tanner* deutet in ihrem Beitrag (61–75) dieses Attribut von Gottes vollkommener Fülle und Andersheit her. Zu ihm gehört auch die vollkommene Offenheit, in seinem Sohn ganz Mensch zu werden. In der Erlösung bekommen Menschen dadurch Anteil an Gottes Unbegreiflichkeit: Sie werden Christus ähnlich, Gott stellt in ihnen sein Bild nach dem Bild seines Sohnes wieder her. Erlösung wird also ganz von der Inkarnation her bestimmt. Christus ist das vollkommene menschliche Bild Gottes, in das Gott die Menschen eingestaltet. So bekommen sie eine ihnen letztlich unbegreifliche Identität, die ganz offen auf Gottes Wort und auf Beziehung hin ist.

Theologisch anregend ist es, die Unterschiede in den jeweils verwendeten Primärquellen und Argumentationsweisen der Autoren wahrzunehmen. Während Tanner patristisch argumentiert, zieht Holmes seine Hauptargumente aus scholastischen Quellen. Burgess dagegen beruft sich vor allem auf Karl Barth. Doch sind alle drei Artikel durch und durch systematische Arbeiten: Sie behandeln theologische Fragen der Soteriologie und stellen nicht historische Gestalten und Fragehorizonte der Erlösungslehre vor.

Eine besonders strenge Form dieses rein systematischen Zugangs ist in der entstehenden Analytischen Theologie zu finden. Einer ihrer Vertreter ist *Oliver Crisp*, der in seinem Beitrag den moralischen Wert von Christi satisfaktorischem Handeln in den Augen Gottes erörtert (105–120). Dazu kontrastieren die Beiträge von *Murray Rae* (89–103) und *Christiaan Mostert* (121–135), die den Bezug der Erlösung zur Geschichte thematisieren. Im Vergleich zu katholischen Versuchen einer Theologie nach Auschwitz, die nicht selten im Verstummen endet, wirkt Raes evangelikale Antwort auf die Anfrage der jüdischen Leidensgeschichte geradezu forsch: Aus der Geschichte könnten keine Schlüsse über Gott gezogen werden, sondern Gott bestimme, was Geschichte ist (96). Ihre Bestimmung werde in Jesu Auferweckung sichtbar, die es zu bezeugen gelte. Das Zeugnis geschieht im Gebet der Christen im Geist, in dem sie für die Welt eintreten, auf dass Christus die Vollendung der Versöhnung wirke (102). Zurückhaltender gegen-

über dem Judentum argumentiert Mostert, wenn er, ausgehend von Barths Erwählungs- und Bundestheologie, einerseits für ein explizit theologisches Kirchenverständnis plädiert, das antizipierendes Zeichen und Instrument des Reiches Gottes ist, andererseits aber auch die bleibende Berufung Israels zum Dienst an der Menschheit auf dem Weg zum universalen Heil betont (135f.).

Zwei weitere Beiträge weiten den theologischen Blick auf die Erlösung der gesamten Welt: *Nicola Hoggard Creegan* spricht sich mit biblisch-theologischen Argumenten gegen eine anthropozentrische Verengung der Soteriologie aus (61–75), und *Geoff Thompson* vergleicht die Konzeption des „anonymen Christseins“ bei Karl Rahner mit der These vom offenbarungsunterstützenden Wert „profaner Worte“ bei Karl Barth (137–153).

Nicht nur dieser letzte, explizit ökumenisch angelegte Beitrag regt zu einer Debatte über die Konfessionsgrenzen hinweg an. Aufgrund der durchweg thematisch-systematischen Methodik treten die in jeder Soteriologie wichtigen Fragen sofort in den Blick, ohne dass die Darstellung geschichtlich-konfessioneller Besonderheiten ihn allzu sehr verstellte. Allerdings wäre es naiv anzunehmen, die Differenzen seien mit einer analytischen Methode schon überwunden. Die jeweiligen Ansätze und Ergebnisse der Beiträge dieses Bds. in ihrer Herkunft zu verorten, lässt manche These auch aus ihrem Kontext heraus verstehen.

Ferner sollte der strenge theologische Zugang anthropologische Zugänge zur Soteriologie nicht ausschließen. Auch wenn die Erlösung nicht von der menschlichen Erlösungserwartung her begründet werden kann, kann man doch vor allem über sie den Glauben verständlich machen – auch dies ist eine wichtige Aufgabe der Theologie. Die Frage nach dem zu erlösenden Menschen ist sicher genauso wichtig wie die Frage nach dem erlösenden Gott.

Beim vorliegenden Sammelbd. handelt es sich um ein verlegerisch vorbildlich aufbereitetes Buch mit einem ausführlichen Anhang, der ein Auswahl-Literaturverzeichnis, ein Bibelstellenregister sowie einen praktischen analytischen Index umfasst. Es gelingt den Autoren – auch im Rückgriff auf klassische und umstrittene Theologumena – eine spannende Auseinandersetzung mit zentralen Streitfragen der Soteriologie, die überaus lesenswert ist.

B. KNORN S. J.

BÄR, MARTINA, *Mensch und Ebenbild Gottes sein*. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau (Erfurter Theologische Studien; 101) Würzburg: Echter 2011. XXVIII/370 S., ISBN 978-3-429-03371-2.

Die Einleitung beginnt mit Zahlen zur weltweiten Misshandlung von Frauen, um von da aus die „geschlechterbezogene Theodizeefrage“ (4) ins Zentrum zu rücken, im Blick auf die (Gen 1,26 f.) „Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner geschlechtlichen Differenzierung“ (5), die hier in subjekt- und freiheitstheoretischem Ansatz erörtert werden soll. Die Untersuchung ist dreigeteilt: I. Geschlechterbezogene Theodizeefrage und Hermeneutik der Dialogik, II. Anthropologie der Geschlechter, III. Theologische Anthropologie.

I. Philosophisch stellt sich vor dem Bösen die Sinn-Frage; theologisch geht es um eine Rechtfertigung Gottes. Ist das unumgänglich? Im Rückblick auf die bisherigen Gender-Debatten zeigt die Autorin (= B.) a) das Ungenügen bloßer Anthropodizeefrage, weil Frau- wie Mannsein auch internen Differenzen und Hierarchien unterliegen und die Wirkung religiöser Symbolsysteme berücksichtigt werden muss (56 f.); sodann b) der zugespitzten Androdizeefrage mit ihrer Opfer-Täter-Schematisierung, zumal das Böse nicht zuerst in Sexualität und sexueller Konkupiszenz haust (keine Spur von Bedauern darüber, dass am Streit „um“ [?] den § 218 die Frauen- zur Massenbewegung wurde?); und auch c) der spezifisch weiblichen Theodizeefrage: männlicher Erlöser, männlicher Gott? Es geht um das gemeinsame Fragen von Frauen und Männern an die Adresse Gottes angesichts ihrer Unheilsgeschichte, im Horizont der Freiheit von Mensch wie Gott, der aus solcher Sicht „unmöglich die Menschheit mit einer Erbsünde bestrafen“ kann (85). – Dies gemeinsame Fragen bedarf einer Hermeneutik der Dialogik, für die B. sich auf M. Bachtin stützt. Eigentliches Erkennen ist ihm nicht die Objekt-, sondern

Subjekterkenntnis, und hier so, dass Fremderkennen und Selbsterkenntnis sich eng verbinden. Wort ist darum „zweistimmiges“ (100), Sprache wesentlich – wie an Dostoevskis Romanwerk abzulesen – polyphon (101). Das lässt sich nun auch auf Texte übertragen (was J. Kristeva unternommen hat). Wahrheit liegt so statt in der Aufhebung des Widerspruchs in wechselseitigem Verstehen. Darin haben das Lachen, das Karnevalistische, die Komödie ihren Ort. Aus solcher Intertextualität kann ein Transpositionsprozess hervorgehen, ein neues Zeichensystem (das etwa „Mensch“ und „Mann“ nicht mehr gleichsetzt – 124), das gesellschaftliche Veränderungen in Gang bringt. Da aber Versöhnung als solche noch kein Wahrheitskriterium darstellt, will B. schließlich diese Hermeneutik durch die Anerkennungshermeneutik J. G. Fichtes ergänzen und vertiefen.

II. Der Dreischritt von Teil II der Arbeit beginnt so mit einer Darstellung des transzendentalen Ichs (D. Henrich, M. Frank, E. Düsing, P. Baumanns): Tathandlung, Selbstbewusstsein, intellektuelle Anschauung, Nicht-Ich, Streben, Sehnsucht. Entscheidend ist der Selbstvollzug des freien Menschen. – Nach dieser sozusagen vorgeschlechtlichen Grundlegung wendet B. sich Schelling zu, weil der, aus seinem naturphilosophischen Ansatz, eigens die Geschlechterthematik behandelt: Zweigeschlechtlichkeit als „der höchste Punkt der Differenzierung, da sie das Ganze bedeutet und die Produktivität zur Wiederholung bringt“ (177). Statt in der Tradition der Hälften-Ergänzung sieht er das Geheimnis der Liebe darin, „daß das, was für sich absolut seyn könnte, dennoch es für keinen Raub achtet für sich absolut zu seyn, sondern das andere sucht, und es nur in der Identität mit diesem ist“ (185), ebenso in der Freiheitsschrift (196) bis zum Programmwort der Spätphilosophie „Person sucht Person“ (197). – Von Schelling führt der dritte Schritt zur frühromantischen Liebe im Jenaer Kreis. Der Hauptname hier ist zunächst F. Schlegel, von der Woldegar-Rezension über transzendente Poesie und Ironie zur Lucinde (mit Exkurs zur Kabbala und einem kritischen zu Fichtes Konzept der bloß leidenden Frau). Nach gut vier Seiten zu Schleiermacher geht es um Schelling und Caroline, in herzlicher Verteidigung ihrer leidenschaftlichen Liebe (im Literaturverzeichnis fehlt mir P. v. Matt, Liebesverrat). – Als ein eigenes Kap. beschließen den Teil Überlegungen, im Anschluss an H. Nagl-Docekal (die schon in der Einleitung vorgestellt wurde), über die Geschlechterkategorie unter freiheitstheoretischen Prämissen: „Freiheit steht in keinem Bedingungs- und Zusammenhang zu körperlichen Vorgaben“ (274) – was natürlich auch für die Gottebenbildlichkeit gilt (275). Die biologische Disposition nimmt Einfluss, doch nicht determinierend (280).

III. Auf der Basis der (II) dargestellten Geschlechteranthropologie sind nun die theologischen Fragen (I) zu behandeln: nach der schöpfungstheologischen Rechtfertigung der Geschlechterdifferenz. Zuerst exegetisch: Gen 1,27: Die Ebenbildlichkeit liegt (W. Groß) in verantwortungsvoller Herrschaft; „männlich“, „weiblich“ sind nicht essenziell auf soziale Rollenbilder hin zu lesen, sondern zielen auf den gesegneten Fortpflanzungsakt; Adam meint zunächst (nicht androzentrisch, sondern genderbewusst) den Gattungsmenschen. Gen 2–3: In den Strafsprüchen nach dem Sündenfall kommt es zur Macht-Stufung; vom Begehren der Frau ist die Rede, nicht vom männlichen. „Der paradisiische Zustand von Unsterblichkeit, Unschuld, Müßiggang, sexueller Freizügigkeit, Schmerzlosigkeit und Ur-Gemeinschaft inter pares ist vorüber“ (302 – no comment). Immerhin ist der Sündenfall nicht sexuell zu verstehen; er entspringt der Freiheit. [Setzt also doch ein Verständnis der Gut-Böse-Differenz voraus? – Und wäre neu nur, dass der Mensch nun seine Handlungsmaximen selbst bestimmen könne, wozu er aus dem Paradies vertrieben werden muss? Wie, wenn das Verbot das Sicheinlassen auf das Böse meinte (Erkennen wie Gen 4,1)?]. Vom Verlust der imago Dei spricht erst Irenäus. Jedenfalls wird sie durch Christus und den Geist restituiert. Zum Sündenfall übrigens begegnet natürlich „die opinio communis der Feministischen Theologie“: bei den Erwartungen an weibliche Hingabe werde die Frau weniger zur Hybris versucht als vielmehr zum Selbstverlust, ihre Sünde sei „versäumte Selbstwerdung“ (323 – als wären Frauen wirklich nur in Gefahr, zu viel zu lieben statt zu wenig). Für eine mögliche Korrektur dieser Sicht zieht B. noch einmal Schelling heran; denn für ihn droht dem autonomen Menschen durchaus Hybris, aber das Heil liegt nicht in Exzentrik. (Ob freilich die Hybris originär ist und nicht camouflierte Angst? Die Angst des Lebens treibe aus dem Zentrum, heißt es in der Freiheitsschrift.) Und die Sünde geschieht hier nicht in

Adam-Eva-Differenz, sondern ist Fall (J. Böhme) des androgynen Adam Kadmon. Dies sowie die triadische Sicht des Menschen (Körper, Seele, Geist) vermeidet die Naturalisierung des Falls und die Bestimmung des Menschen von seinem Leib her, so dass die Gleichheit zwischen den Geschlechtern gewahrt bleibt. Das erklärt die so extensive wie intensive Orientierung B.s an Schelling, obwohl es andererseits verwundern darf, in einer theologischen Arbeit das Dreieinigkeits-Mysterium anscheinend ohne Vorbehalte in einer theosophischen Lehre (zu) überwindender Potenzen (329) dargelegt zu finden (das Wesen Gottes „mit dem Vater identisch, der auf Sohn und Hl. Geist als seine Natur konstitutiv bezogen ist“ [341]). – Verständlich, dass das Konzept positiver, hörender Philosophie Künstler wie Theologen fasziniert; doch wie steht es mit der Unterscheidung der Geister? Schon 1809 wird die Freiheit als „zum Guten und Bösen“ bestimmt, in Gott bleibt der egozentrisch naturale Existenzgrund zwar unweigerlich gezähmt; aber das Licht geht aus dem Dunkel hervor – ehe dann später Gottes Freiheit als eine auch zum Nichts erscheint. In der Tat ist die Notwendigkeit Gottes „übermodal“ zu denken (B. Thum – E. Jüngel: „mehr als notwendig“) Und fraglos hängen Freiheit und Würde des Menschen daran, dass Gott ihn/sie nicht schaffen muss (353 f.). Auch Erlösung muss demnach nicht sein, sie entspringt Gottes Empathie. Bzgl. der Männlichkeit des Erlösers aber [die Folgen für das Geschlechterverhältnis bei einem wie seine/ihre Mutter weiblichen Erlöser wären ja nur im Licht der Jungfrauengeburt ein Thema?] wird zuerst Jesu Integrität angesprochen, dann der Geist als offenbartes weibliches Prinzip der Gottheit, drittens Maria (356 f.). Analog zur Ruach wäre angesichts der Leidensgeschichte der Frauen schließlich die Schekinah anzusprechen (358 f.).

Auf Schelling kommt B. auch im Ausblick zu sprechen, gegen den möglichen Vorwurf an seine Trinitätstheorie, sie legitimierte patriarchal-hegemoniale Strukturen (in der Tat merkwürdig, wie oft bei den jüngeren Theologen das Irenäus-Wort von den beiden Armen des Vaters begegnet, als wäre es nicht der Geist, der die Kirche zum Credo der Gleichrangigkeit der Personen geführt hat). B. verweist hier auf die Sophia [geschaffen! Spr. 8,22; Sir 1,4; 24,8], bei Solovjov, Bulgakov und Florenski sogar „als viertes hypostatisches Element der Trinität“ (fehlt bloß noch C. G. Jung, der 348 in einer längeren Fußnote auftaucht, doch für die Androgynie, nicht mit der Quaternität). Bei Schelling gebe es zudem die „Einsicht“ (366), „dass das Absolute, YHWH (Ex 3,14), als die absolute Freiheit vom dialektischen Gefüge seiner eigenen drei Potenzen (Vater, Sohn und Hl. Geist) zu unterscheiden sei“. Während bei der wieder stärker beachteten „partizipativen Attributionsanalogie“ die freiheitsnotwendige (?) Univozität zur Vorsicht mahnt (367 f.), kann so, wie im Text Fichte mit „Ich bin Ich“, bei den Fußnoten F. Schlegel mit seiner Ironie das letzte Wort haben. – Und das will beiden der Rezensent nicht nehmen. J. SPLETT

4. Praktische Theologie

LEIMGRUBER, UTE, *Avantgarde in der Krise*. Eine pastoraltheologische Ortsbestimmung der Frauenorden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Fuldaer Studien; 14). Freiburg i. Br.: Herder 2011. XI/443 S., ISBN 978-3-451-30526-9.

„Die Krise ist ein ungemein produktiver Zustand. Man muss ihm nur den Beigeschmack der Katastrophe nehmen.“ Mit diesem Wort von Max Frisch beginnt Ute Leimgruber (= L.) ihre Habilitationsschrift „Avantgarde in der Krise“ über die apostolischen Frauenorden in Deutschland. Damit spielt sie einerseits auf die reale Situation in diesen Orden an, die wenige oder gar keine Eintritte mehr zu verzeichnen haben, betont aber andererseits die nach wie vor wichtige Bedeutung der Frauenorden als Avantgarde, und die Chance, die gerade in der existenziellen Krise liegt. Die Verf.in hat sich einer Thematik angenommen, die bereits pastoralpsychologisch unter die Lupe genommen worden ist (Katharina Kluitmann, *Die letzte macht das Licht an? Eine psychologische Untersuchung zur Situation junger Frauen in apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften in Deutschland*, Münster 2007), die jedoch nicht pastoraltheologisch untersucht wurde, so dass das vorliegende Werk einen wichtigen Stellenwert einnehmen kann.

Ich rezensiere diese Arbeit als junge Professschwester der *Congregatio Jesu*, eines Frauenordens nach dem Vorbild der Gesellschaft Jesu, mit weltweiter Ausbreitung und rund 40 Niederlassungen in einer von Hannover bis Meran reichenden „Mitteleuropäischen“ Provinz. Dies bedeutet: Ich schreibe als eine Person, die die von der Autorin beschriebene Situation hautnah erlebt, aber – wiewohl im akademischen Feld tätig – seit dem Diplomstudium in Theologie keine pastoraltheologischen Studien mehr unternommen hat. Die Fachkollegen in der Pastoraltheologie werden ihre eigenen Ansichten zu diesem Buch haben; ich stelle mir eher die Frage, ob es für apostolisches Ordensleben in Deutschland aus meiner Perspektive einen hilfreichen Beitrag darstellt.

L. erhebt in einem ersten Kap. den statistischen Umfang der Krise, indem sie die Eintrittszahlen in den apostolischen und kontemplativen Frauenorden von 1915 bis 2010 darstellt. Die Statistik der apostolischen Frauenorden zeigt im Gegensatz zu jener der kontemplativen deutlich die existenzielle Krise: Die Mehrzahl der – vor allem ab dem 19. Jhd. gegründeten – Orden und Kongregationen wird sie nicht überstehen. Es gibt allerdings auch Ordensgemeinschaften, in denen die Krise zu einem wirklichen Neuaufbruch führt. Hier lohnt es sich, mit Hilfe der Lektüre dieses Buchs den Gründen auf die Spur zu gehen.

Die Verf.in nähert sich der Thematik zunächst in einem sehr umfangreichen Kap. über die Geschichte der Frauenorden. Unter verschiedenen Gesichtspunkten von Primär- und Sekundärmotiven für den Ordenseintritt durchschreitet sie in immer neuen Durchgängen die Geschichte des weiblichen Religiosentums von der Antike bis ins 20. Jhd. Obwohl L. dieses Vorgehen nachvollziehbar mit ihrem Forschungsinteresse an den vielschichtigen Eintrittsmotiven der Ordensfrauen begründet, wirkt dieses Kap. wegen seiner Wiederholungen ermüdend. Dennoch halte ich es grundsätzlich für sinnvoll, nach den historischen Gründen für den gegenwärtigen Zustand der Frauenorden zu fragen. Für die Ordensgeschichte konstatiert die Autorin, dass das Ordensleben den Frauen sowohl das ermöglichte, was sie in erster Linie suchten – ein heiliges Leben –, als auch erfreuliche Bedingungen zur persönlichen Entfaltung bot, die in sekundärer Absicht gesucht wurden.

Im vierten Kap. zeigt L. die Veränderungen auf, die die Moderne für das Leben von Frauen gebracht hat, um von daher zu überlegen, welche Folgen sich für die Frage nach Ordensnachwuchs in der heutigen Zeit ergeben. Eine zentrale Beobachtung scheint mir dabei, dass heute die Grundmotivation für den Ordenseintritt die Spiritualität ist (246). Sie war zwar immer eine wesentliche Motivation für das Ordensleben; es kamen aber in der Vergangenheit wesentlich stärkere Sekundärmotive hinzu, weil zu früheren Zeiten die gesellschaftlichen und vor allem beruflichen Möglichkeiten für Frauen beschränkter waren als heute. Im Wegfall dieser Sekundärmotive liegt eine große Chance, aber auch eine große Verantwortung für die Orden. Das Ordensleben kann aufgrund dieser Entwicklung viel von seiner ursprünglichen Authentizität zurückgewinnen; aber nur, wenn die Orden den Frauen, die eintreten, ein wirkliches Mehr an Spiritualität bieten, als sie außerhalb des Ordens finden. Die Arbeit von Katharina Kluitmann (s. o.) hat gezeigt, dass dies keineswegs immer der Fall war bzw. ist. Die Verf.in benennt eine der wesentlichen Ursachen der Krise: Wenn die Orden überleben wollen, müssen sie den Eintretenden dieses Mehr bieten können, andernfalls verlassen diese den Orden wieder, weil ihre primäre Motivation dort keine oder nicht genügend Resonanz erfährt. Die Überlegungen der Verf.in zu Sekundärmotiven in der heutigen Zeit scheinen mir dagegen nur zum Teil hilfreich. Etwa halte ich den Wunsch nach Gemeinschaft nicht für ein echtes Sekundärmotiv, da eine Berufung zum Leben nach den Gelübden ganz ohne die Berufung zur Gemeinschaft eigentlich keine Ordensberufung darstellt, weil Gemeinschaft zum Wesen des Ordenslebens gehört. Die Entdeckung des Ordenslebens als Ort verborgener Freiheiten halte ich dagegen für ein heute sehr wichtiges und legitimes Sekundärmotiv, das dem Ordensleben auch zugute kommt: Es zeigt nämlich, dass die Werte eines intensiven geistlichen Lebens nach den Gelübden letztlich mit allen oberflächlichen gesellschaftlichen Werten von Leistung und Konsum nicht nur mithalten, sondern sie bei Weitem übertreffen können. Hinsichtlich des Motivs der Selbstverwirklichung von Frauen in der Kirche bin ich dagegen skeptisch; doch mag diese Skepsis der Begrifflichkeit geschuldet sein. Ziel des Ordenslebens ist Christusbildung, gerade nicht

Selbstverwirklichung. Der Sache nach würde ich hingegen der Option zustimmen, dass die Orden Frauen heute einen angemessenen Platz in der Kirche geben können und sollten. Hier hätte ich mir noch mehr Vertiefung einer Problematik gewünscht, die L. durchaus benennt (22): dass nämlich bis heute das Bild der Kinder erziehenden und Kranke pflegenden Ordensschwester vorherrscht, das gerade viele intellektuelle Frauen abschreckt.

Im fünften Kap. geht die Autorin von der Analyse des Status quo zur Auseinandersetzung mit den in Kapitel 1–4 gewonnenen Erkenntnissen über, um schließlich eine pastoraltheologische Verortung der Frauenorden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorzunehmen. Hier geht L. von der traditionell verorteten Vorstellung der Orden als Heterotopien (d.h. „Andersorten“ im Sinne von „alternativen Orten“) aus: Die Ordensgeschichte ist geprägt davon, dass Gottsucher in die Einsamkeit oder andere Alternativwelten zur übrigen Gesellschaft gingen, gerade damit aber, obwohl niemals intendiert, zu Ratgebern und Wegweisern für viele Menschen wurden. Diese Grunddynamik ist bis heute wichtig. Es ist jedoch zu bedenken, dass die jeweiligen Ordensgründer in erster Linie dem Ruf Gottes folgten, also nicht eine Alternativwelt schaffen wollten, sondern sich diese Alternativwelt ganz nebenher ergab. Es ist daher bedenkenswert, ob nicht Ordensleben von allein zur Heterotopie wird, wenn wir zuerst das Reich Gottes suchen. Dies scheint mir authentischer, als eine solche heterotope Existenz anzustreben. Generell bin ich weniger geneigt als die Verf.in, den Forderungen des „Spiritualitätsmarktes“ zu entsprechen. Es scheint mir in keiner Weise dem Ordensleben angemessen, von einer lebenslangen Bindung abzusehen, wie es die Autorin vorschlägt (335–338). In der heutigen Zeit sind zwar viele Menschen auf der Suche nach Gott und brauchen Orte – auch auf Zeit – für diese Suche. Dies ist eine Anfrage an uns als Ordensleute, solche spirituellen Lernorte zu schaffen und Menschen auf ihrer Suche zu begleiten – keineswegs dagegen ein Argument für den Ausverkauf einer Lebensform, die in ihrem Wesen Ganzhingabe ist – ganz und für immer.

Das sechste Kap. bietet ein Fazit: Frauenorden sollen Lernorte in den Zeichen der Zeit sein: für evangeliumsgemäße Leitung, für eine Balance von Individualität und Gemeinschaft, als politischer Kontrapunkt, mit weltweiter Vernetzung, für das Eintreten für die Menschenwürde und eine besondere Katholizität. Interessant ist dabei ein abschließender Gedanke: „Die Krise übersteht nur, wer ein Risiko eingeht“ (407). Ob dieses Risiko in den einzelnen Ordensgemeinschaften jedoch in der Veränderung oder gerade im Mut zu Traditionen liegt, ist wohl im Einzelfall zu entscheiden. „Avantgarde in der Krise“ kann helfen, sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen. I. KRAMP CJ

LATOURE, BRUNO, *Jubilieren*. Über religiöse Rede. Berlin: Suhrkamp 2011. 247 S., ISBN 978-3-518-58563-4.

Der Verf., Professor am Institut d'Études Politiques de Paris, hat das Buch im Jahr 2002 unter dem Titel „Jubiler – ou les tourmentes de la parole religieuse“ (Le Seuil) veröffentlicht. Nun liegt es in einer von Achim Russer besorgten deutschen Fassung vor. Der Übersetzer hat eine bemerkenswert gefällige Übersetzung zustande gebracht. Doch was hat er uns nun zugänglich gemacht? Antwort: das recht persönliche Zeugnis eines modernen, der Wissenschaftswelt zugehörigen Menschen, der die katholische Kirche kennt, auch von ihr nicht lassen will, und sich gleichzeitig gedrängt sieht, allen religiösen Worten und Zeichen einen weltlichen Sinn zu unterlegen. So schreibt er einmal: „Es gibt keine andere Welt, aber verschiedene Arten und Weisen, in der vorhandenen zu leben, und auch verschiedene Arten und Weisen, sie zu erkennen. Jedem religiösen Geist müßte die Auffassung vom Spirituellen als einem allmählichen Aufstieg zu einem anderen Reich, zu dem man durch der Form, nicht aber den Eigenschaften nach referentiellen Formulierungen Zugang erhält, eigentlich ein Greuel sein. Vielleicht gibt es wirklich spirituelle Menschen, aber der sichere Test, sie von den falschen zu unterscheiden, besteht darin, ob sie ihre Gesprächspartner ‚nach oben‘ führen, indem sie versuchen, den Wegen der Information mit anderen Mitteln Konkurrenz zu machen, oder sie im Gegenteil nach und nach herabführen zu Sprechakten, die den Sprecher transformieren, ohne seinen Wissensdurst im geringsten zu schmälern“ (52 f.). Der Leser spürt, dass es

den Verf. dieses Buches nicht wenig berührt und umtreibt, dass ihm entglitten ist, was ihm früher vertraut und wichtig war. Und so hat er sich und dann auch seinen Lesern über die Gründe für den existenziell einschneidenden Wandel in seinem religiösen Denken und Empfinden Rechenschaft gegeben. Dies tut er in einer immer wieder neu beginnenden und nicht enden wollenden Apologie, die aber im Wesentlichen um das eine Motiv kreist: dass religiöse Rede ihren Sinn nicht darin hat, von einem und allzu personalen, jenseitigen Gott und seiner Geschichte mit seiner Welt zu sprechen, sondern Menschen, die sich solcher Rede bedienen, je jetzt zu einem neuen Verhalten sich selbst und der umgebenden Welt gegenüber zu bewegen. Sofern der Leser dieser Apologie hier dem persönlichen Zeugnis eines Zeitgenossen begegnet, wird er gut daran tun, sich auf einen zurückhaltenden Respekt zu beschränken. Aber nun ist dieses Zeugnis in Form eines Buches der breiten Öffentlichkeit übergeben worden und ist dieses Buch zudem von einem renommierten Verlag auch den deutschsprachigen Lesern zugänglich gemacht worden. Da darf dann auch nach dem gedanklichen Gewicht dessen, was da zu lesen ist, gefragt werden. An dieser Stelle muss das Urteil leider lauten: der Verzicht des Verf.s darauf, seine weit- und folgenreichen Thesen im Dialog mit der besten philosophischen und theologischen Tradition zu entwickeln, lässt sie in weitschweifiger Oberflächlichkeit verkommen. Und so kann diese Besprechung auch nicht in die Empfehlung einmünden, man tue gut daran, nach diesem Buch zu greifen, um aus ihm zu lernen oder gar sich an ihm zu freuen.

W. LÖSER S. J.

KIESSLING KLAUS (HG.), *Sexueller Missbrauch*. Fakten – Folgen – Fragen. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2011. 187 S., ISBN 978-3-7867-2910-5.

„Seelenmord“, dieses Wort taucht mehrfach in den grundlegenden Erwägungen von Klaus Kießling auf, die den Sammelbd. eröffnen. Der Leiter des Instituts für Pastoralpsychologie und Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main verwendet dieses erschreckende Wort, weil auch die Tatsachen, um die es geht, horrend sind. Die sexuelle Gewalt an Kindern und Jugendlichen, die vor allem im Jahre 2010 die Schlagzeilen prägte, entstammt häufig einer komplexen Gemengelage von menschlicher und sexueller Unreife, von geschlossenen Systemen und institutionellem Versagen. Gleichwohl gilt es, vor allem anderen, festzuhalten: „Was diagnostisch als verirrte sexuelle Handlung erscheinen mag, erweist sich in Verhältnissen von Macht und Ohnmacht zugleich als zerstörerische Ausbeutung von wehrlosen Menschen auf besonders demütigenden Wegen.“

Der klaren und trotz der schrecklichen Hintergründe sich um eine Balance mühen den Benennung von „Fakten – Folgen – Fragen“ durch den Hg. folgen weitere „Kontexte“. Sie bieten Einblicke in die Ermittlungsarbeit der Kriminalpolizei, erörtern die „Tatorte“ Schule und Familie, schildern die Arbeit der „Hotline“ der Deutschen Bischofskonferenz für Opfer sexualisierter Gewalt und stellen Überlegungen an zur kirchenrechtlichen Ahndung des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch Geistliche. Auch dieser Teil des Buches weiß von Schrecklichem und Beschämendem zu berichten. Zugleich wird deutlich, wie notwendig, ja lebensrettend der Einsatz nicht nur von professionellen Helfern wie Kriminalbeamten und Psychologen ist, sondern auch von den Ehepartnern, Verwandten und Lehrern, die nicht wegschauen, die vielmehr zu einer Stimme für die Opfer werden.

Im gleichen Maße gilt dies auch für die Präventionsarbeit, von der im dritten Teil des Buches die Rede ist. Hier sprechen Praktiker und Praktikerinnen von ihrer Arbeit bei „Wildwasser“ und von der seelsorglichen Begleitung von Missbrauchsoffern. Hier hat auch die Arbeit mit den Tätern ihren Platz, die Zeugnis gibt von einer Diakonie, die niemanden ausschließt, auch Menschen nicht, die in der Öffentlichkeit häufig mit drastischen Namen belegt werden. In einem teilweise dramatischen Erfahrungsbericht schildert *Martin Hagenmaier*, evangelischer Pastor an der Justizvollzugsanstalt Kiel, diesen Bereich der diakonischen Arbeit (131–143).

Im abschließenden Teil des Bds. reflektieren die Jesuiten *Klaus Mertes* und *Medard Kehl* die Lernprozesse, die die katholische Kirche in den letzten Monaten hinter sich gebracht hat – und die ihr noch bevorstehen. Es scheint, dass der grundlegende *Perspek-*

tivenwechsel gelungen ist: „Nicht mehr die Sorge um den Schutz der Täter und um die Wahrung des guten Rufes der Kirche soll an erster Stelle stehen (ohne beides zu vernachlässigen), sondern die zuhörerechte Wahrnehmung der Opfer und ihrer Leiden samt Aufarbeitung und Genugtuung“, so Medard Kehl (175). Ob dieser Perspektivenwechsel noch weitere, in die Tiefe führende und unseres Glaubens würdige Reformen des kirchlichen Lebens nach sich ziehen muss, darüber wird wohl noch in dieser Dekade zu entscheiden sein. Das von Klaus Kießling herausgegebene Werk sei allen Interessierten empfohlen, die das bedrückende Thema „sexuelle Gewalt“ auf eine seriöse und weiterführende Art bedenken wollen.

CH. HEIDRICH

STÜMKE, VOLKER / GILLNER, MATTHIAS (HGG.), *Friedensethik im 20. Jahrhundert* (Theologie und Frieden; Band 42). Stuttgart: Kohlhammer 2011. 279 S., ISBN 978-3-17-021837-6.

Das „Institut für Theologie und Frieden“ mit Sitz in Hamburg bemüht sich seit seiner Gründung höchst engagiert darum, ebenso historische Positionen und Entwicklungen aufzuzeigen wie sich an den aktuellen Friedensdebatten engagiert und sachkundig zu beteiligen. Beide Haltungen enthält vorliegender Bd. Er untersucht intensiv den Zeitraum von 70 Jahren und zeigt auf, wie christliche Autoren und Gemeinschaften, eben auch die Kirchen, um ihre Stellungnahme gerungen haben.

Das Buch stellt in einem ersten Abschnitt „Historische Impulse“ (11–115) vor, beginnend mit „Dietrich Bonhoeffers Friedensethik“; sodann besprechen mehrere Artikel den Streit im Protestantismus gegenüber der Wiederbewaffnung nach 1949 und dem „Nato-Doppelbeschluss“. Auch werden die Stadien der „Christlichen Friedensethik“ nach dem Ende des Kalten Krieges getreu abgegangen. Insgesamt zeigt sich, dass in diesem Buch die Suche nach Impulsen nicht über die dreißiger Jahre des 20. Jhdts. zurückreicht: eine sachlich zu rechtfertigende Einschränkung zeitlicher Art. Räumlich kommen Entwicklungen Deutschlands, Europas und Amerikas zur Sprache. Der zweite Abschnitt gibt „Neuere Anregungen“ wieder (117–190), zu welchen Philosophie und Theologie verhelfen. Mit ihm hängt der dritte Abschnitt „Aktuelle Debatten“ (191–274) zusammen, der die Ethik heranzieht, um Probleme der internationalen Beziehungen, der Welt nuklearordnung, der einer allgemeinen Ethik der Kriegsvorbereitung und der Kriegsausübung sowie für den Offiziersberuf zu klären. Meine Besprechung widmet sich den Grundlegungen der verschiedenen Ethiken und stellt – kürzer sodann – die jeweilige Anwendung sittlicher Entwürfe dar.

Grundlegend ist Axel Bohmeyers Artikel zur Gestaltung der Ethik (119–133). Der Autor gründet seinen Ethikentwurf nicht auf die Diskursethik – des Jürgen Habermas oder des Karl-Otto Apel –, sondern auf die von Enrique Dussel gegründete „Philosophie der Befreiung“ (120). Dussel kritisiert an der Diskursethik, zum Teil auf Axel Honneths Ansätze gestützt (123–126), dass sie nicht genügend über die Grundvoraussetzung einer jeden Ethik und den Status der Argumentationsteilnehmer reflektiere (121): Denn da jegliches Suchen nach sittlichen Ansprüchen und nach dem Aufbau einer Moral doch voraussetze, dass alle möglichen Teilnehmer sittlich als Teilnehmer anerkannt sind (126), müsse die Ethik zuerst von solchen Voraussetzungen handeln. Apel setze eine solche Anerkennung schlicht voraus und reflektiere sofort über das auf die Anerkennung folgende Verfahren. Dussel widmet hingegen sehr viel dem Kampf um eine solche Anerkennung; erst wenn sie jedem zuteilwird, darf die Suche nach der sittlichen Klärung von Einzelfragen stattfinden. Bohmeyer bejaht darin Dussels Ethik: Die Grund-Anerkennung des Anderen, genauer: aller Anderen, auch der politischen Gegner als Personen, muss jedem, meist höchst dramatischen Ringen um das sittliche Zusammenleben vorausgehen. Anzuerkennen ist also das Grundrecht der leiblichen Existenz des Anderen (auch feminin gedacht!), die Gleichheit aller Menschen und auch ihrer Unterschiede (welcher genau?) (125). Bohmeyer untersucht beispielhaft das Ringen um Freiheit in dem mexikanischen Bundesstaat Chiapas und stellt das Fehlen einer solchen Grund-Anerkennung fest. Um sie zu erhalten, stünden – so ein weiterer ernsthafter Schritt Bohmeyers – den Bewohnern aber auch bestimmte Mittel zu, Mittel, welche Honneth in seinen ansonsten befreienden Überlegungen nicht mitbedacht hat – ver-

ständig, da er ja von einer rechtsstaatlichen, demokratischen, liberal-kapitalistischen Gesellschaft ausgeht; eine solche Form fehlt jedoch völlig in Chiapas. Es sind deshalb, so Bohmeyer, um der Anerkennung des Anderen willen sowohl ein individuelles Abwehrrecht des Anderen wie auch eine militärisch-humanitäre Intervention sittlich berechtigt (129).

Die humanitäre Intervention spielt zum Teil auch eine Rolle in dem gründlichen Beitrag *Matthias Gillners* (193–218). Michael Walzer hält die Rettung von Menschen für einen gerechten Grund dafür, dass Drittstaaten militärisch intervenieren (201 f.). Ein solcher Drittstaat bestimme selbst diesen Grund. Jürgen Habermas kritisiert eine solche Position und möchte hingegen einen solchen Einsatz für die Menschen in der – anzustrebenden – „Konstitutionalisierung des Völkerrechts“ (214) geregelt wissen.

Johannes von Lüpke stellt „Dietrich Bonhoeffers Friedensethik“ unter dem Titel „Frieden im Kampf um Gerechtigkeit und Wahrheit“ vor (13–28). Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), der selbst vom Militärdienst verschont blieb (16 f.), setzte sich intensiv mit seinem Zeitgeschehen auseinander. Wofür trat er ein? Seine zwei Leitsätze lauteten, dass jeder Christ die in der Wirklichkeit geforderte Entscheidung selbst zu suchen, zu vollziehen und in freier, voller Verantwortung für Frieden zu sorgen habe; immer solle er nach dem Willen Gottes fragen (15). Friede und Sicherheit dürften nicht miteinander verwechselt werden (21). Frieden gebe es nur, wenn soziale Gerechtigkeit und Wahrheit, also Christi Anliegen, verwirklicht seien! Bloße Sicherheit reiche auch keineswegs den menschlichen Ansprüchen (22). Beide Reiche, das weltliche wie das christliche, hätten sich auf Christus selbst hin auszurichten (25). Bonhoeffer bekannte sich anfangs zum Pazifismus (20, 153), Jahre später zum gewaltsamen Widerstand (14, 17), doch Krieg zu führen (gegen eine auswärtige Macht!) ist grundsätzlich Sünde (20). Von Lüpke arbeitet heraus, dass Bonhoeffer erlaubt habe, die Schwertgewalt gegen die herrschende Obrigkeit anzuwenden, wenn sie ihrem von Gott übergebenen Auftrag zuwiderhandele (25), die Schwertgewalt jedoch jene äußere Gerechtigkeit zumindest wiederherstellen könne, durch welche die Gesellschaft wieder für Christus geöffnet werde. Der Artikel ist höchst anregend.

Martin Leiner geht es um „die Legitimität pazifistischer Positionen in der evangelischen Theologie“, und er stellt dazu den evangelischen Theologen Stanley Hauerwas vor (153–170). Höchst hilfreich sind dabei die von Leiner zuerst vorgelegten Begriffe von „Pazifismus“ (154 f.). Sodann betont er (155), dass für ihn nur der „Pazifismus als ... Kriegsgegnerschaft, die Frieden mit gewaltlosen ... Mitteln anstrebt“, erlaubt sei. Hauerwas' Begriff ist viel umfassender! Leiner bespricht sodann Hauerwas' Werk von 1983, betitelt „The peacable Kingdom“, auf Deutsch 1995 „Selig sind die Friedfertigen“. Es stellt die Gewaltlosigkeit als Echtheitssiegel christlicher Existenz heraus (158), und während Luther, Zwingli, Calvin, Schleiermacher, Tillich und Barth den Pazifismus abgelehnt hatten, arbeitete Hauerwas daran, seine umfassende pazifistische Position in der evangelischen Theologie als völlig berechtigt auszuweisen. Sie gründet auf Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, und hat die umfassende Gesamtbildung des einzelnen Christen wie der Gemeinschaft zu bestimmen. Gegenüber dieser Ethik kritisiert Leiner, dass Hauerwas wichtige Begriffe unklar verwendet, die verantwortungsvolle Organisation zum Frieden unerörtert lasse und das unverzichtbare Recht des Staates auf Gewalt verneine. Trotzdem leugnet Leiner nicht, dass Hauerwas' Werk anregend und herausfordernd bleibe.

Unersetzlich-wichtige Formen der evangelischen Rechtsethik sowie die tief schürfenden Diskussionen um sie stellt *Michael Haspel* vor (135–152). Das intensive Gespräch über das „Projekt Weltethos“ zeichnet *Veronika Bock* nach (171–190). Bock verschweigt nicht gewisse Vorwürfe gegen das „Projekt“: Der Begriff „Humanum“ sei vage, die Forderung „Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden“ nicht aussagekräftig, manche Verbote stünden untereinander in Widerspruch etc. Doch zweifellos komme dem Projekt eine hohe Bedeutung zu, vor allem, wenn es „Mitleidenschaftlichkeit“ fordere, durch welche die „Autorität der Leidenden“ auf den Handelnden einwirken solle (187). *Hans Langendörfer SJ* verleiht der Geschichte der christlichen Friedensethik ab dem Ende des Kalten Krieges den Titel „Zwischen Gerechtigkeit schafft Frieden“ und „Gerechter Friede“ (99–115). Es werden Äußerungen der „Arbeitsgruppe

der Deutschen Kommission *Justitia et Pax*“ sowie das Friedenswort der US-amerikanischen Bischöfe von 1983 als auch deren Folgeverlautbarung von 1993 vorgestellt; ausgiebig kommen protestantische Stellungnahmen zur Sprache. Es ging der katholischen Kirche wie den protestantischen Kirchen, so Langendörfer, dabei um verschiedene Werte: die Menschenrechte zu gewährleisten, Rechtsregeln des internationalen Zusammenlebens verbindlich zu machen, humanitäre Interventionen zu erlauben, den Rüstungsexport sittlich einzuengen und sich nur noch für eine gerechte Verteidigung bereit zu halten. Langendörfer bezweckt, den christlichen Beitrag zu einer versöhnteren Welt herauszuarbeiten, um der kirchlichen Friedensethik im 21. Jhd. den ihr zukommenden Platz zu verschaffen. „Kirchlich“ schließt „katholisch“ wie „protestantisch“ mit ein!

Zum zweiten Abschnitt: *Dirck Ackermann* bespricht nachvollziehbar die Kontroversen um die deutsche Wiederbewaffnung (29–47), teilt sie in drei Phasen ab 1945 ein und betont eindrucksvoll, dass weiterhin ein intensiver Austausch zwischen Sachverständigen notwendig sei, um „Impulse für die Friedensethik im 21. Jahrhundert“ (46) zu geben. *Volker Stümke* führt in der Geschichte des „Streits um die Atombewaffnung im deutschen Protestantismus“ (49–69) dankenswerterweise ein und zitiert Helmut Gollwitzer, Karl Barth, Helmut Thielicke, Emil Brunner, Edmund Schlink; diese Bewaffnung werde von den einen Christen als notwendig bejaht, von anderen Christen abgelehnt; es gebe somit in der Kirche ein doppeltes Friedenszeugnis (60). Beide Positionen, „Typologien“, bilden ein Gesamtgefüge (63), dessen Inhalte Stümke detailliert herausarbeitet. *Robert Bergmann* lässt die Leser daran teilnehmen, wie er den „Streit um den NATO-Doppelbeschluss“ (71–73) vom 12.12.1979 wahrnahm. *Angelika Dörfler-Dierken* lässt die „Proteste gegen den NATO-Doppelbeschluss“ zu Worte kommen (75–87); an ihnen nahm sie selbst intensiv teil. Sie stützt sich auf Worte Dorothee Sölles und Heinz Eduard Tödt. *Ludwig Jacob* widmet sich ebenfalls diesem Thema und skizziert in hochinteressanter Weise „Die Debatte um die Nachrüstung von 1981–1987“ (89–97).

Zu Recht verlangen die Schlussartikel ein intensives Nachdenken: *Dieter Baumanns* „Integrative Militäretik“ (219–246), *Hartwig von Schuberts* unter dem Titel „Global Zero“ entworfene Weltnuklearordnung (247–258) sowie die persönlichen Worte von *Hannes Wendroth* und *Martin Lammert* zur „Ethik des Offizierberufs“ (259–267).

Dieses Buch liefert einen nüchternen, soliden Einblick in eine sehr wichtige und gar nicht abgeschlossene Entwicklung vor allem in der Bundesrepublik. Der Leser stößt ebenso auf Voreingenommenheiten wie auf die nüchtere philosophische und theologische Positionssuche. Sie liefern ihm Stoff für seine eigenen, ihn erwartenden Entscheidungen. Das alles macht den Bd. sehr empfehlenswert. Die katholische Position der letzten 70 Jahre ist nur kurz dargestellt. Zur Ergänzung ziehe man z. B. heran: Schriften Pius' XII., Johannes' XXIII. „Mater et magistra“, 1961, sowie „Pacem in terris“, 1963; den II. Hauptteil, 5. Kap. von „Gaudium et spes“ des II. Vatikanums, 1965; Pauls VI. Rede vor der UNO 1965 und „Populorum progressio“, 1967, als auch „Der Beitrag der Katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden“, November 1979.

N. BRIESKORN S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT (HG.), Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch – Deutsch. Münster: Aschendorff Verlag 2011. 339 S., ISBN 978-3-402-12930-2.

CHEMPARATHY, GEORGE, La Bible et le Veda comme Parole de Dieu. Un essai en théologie comparée. Vienne: Vienna University 2010. XXVIII/373 S., ISBN 978-3-200-02036-8.

- CODINA, MÓNICA, *Donde vive la libertad. Una lectura de Romano Guardini*. Madrid: Biblioteca Nueva 2011. 242 S., ISBN 978-84-9940-165-2.
- DÖRENDAHL, ROSWITHA, *Abgrund der Freiheit. Schellings Freiheitsphilosophie als Kritik des neuzeitlichen Autonomie-Projekts (Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie; Band 23)*. Würzburg: Ergon-Verlag 2011. 262 S., ISBN 978-3-89913-725-5.
- FILIPPI, ELENA / SCHWAETZER, HARALD (HGG.), *Spiegel der Seele. Reflexionen in Mystik und Malerei (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte: Reihe B; Band 3)*. Münster: Aschendorff Verlag 2012. 220 S./Abb., ISBN 978-3-402-15988-0.
- FÜRST, ALFONS / HENGSTERMANN, CHRISTIAN (HGG.), *Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit (Adamantina; Band 2)*. Münster: Aschendorff Verlag 2012. 307 S., ISBN 978-3-402-13711-6.
- GROSSE, SVEN / SCHULTZ, GIANFRANCO (HGG.), *Möglichkeit und Aufgabe christlichen Philosophierens (Studien zur Theologie und Bibel; Band 6)*. Münster / Wien: LIT 2010. 216 S., ISBN 978-3-643-80113-5.
- GUGLIELMETTI, ROSSANA E. (HG.), *L'Apocalisse nel Medioevo*. Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo 2011. 671 S., ISBN 978-88-8450-416-6.
- GUGLIELMI, GIUSEPPE, B. J. F. Lonergan. *Tra tomismo e filosofie contemporanee. Coscienza, significato e linguaggio (Collana di Testi e Studi Filosofici. Semiotica ed Ermeneutica, Nuova Serie; 6)*. Napoli: Editrice Domenicana Italiana slr 2011. 175 S., ISBN 978-88-89094-82-2.
- HELLQVIST, ELINA, *The Church and Its Boundaries. A Study of the Special Commission on Orthodox Participation in the World Council of Churches (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft; 65)*. Helsinki: Luther-Agricola-Society 2011. 325 S., ISBN 978-951-9047-73-7.
- HO-TSUI, Emmie Y. M., *Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner. Eine werkgeschichtliche und systematische Erschließung (Innsbrucker theologische Studien; Band 85)*. Innsbruck / Wien: Tyrolia 2011. 320 S., ISBN 978-3-7022-3150-7.
- KASAN, HELGA, *Mit-Leiden Gottes. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH 2010. 437 S., ISBN 978-3-631-59801-6.
- LOPES, RICHARD, *Indian Christology of the Way (Innsbrucker theologische Studien; Band 86)*. Innsbruck / Wien: Tyrolia 2011. 456 S., ISBN 978-3-7022-3161-3.
- MARKSTAHLER, UWE, *Der Prolog im Licht der jüdischen Tradition. Der Johannesprolog – ein Schöpfungsbericht (Bibelstudien; Band 4)*. Münster [u. a.]: LIT 2010. 215 S., ISBN 978-3-643-10718-3.
- PASQUALE, GIANLUIGI, *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza (Nuova Cultura – Introduzioni; 251)*. Torino: Bollato Boringhieri 2011. 302 S., ISBN 978-88-329-2166-2.
- POIREL, RALPH, *Die Idee des lebendigen Gottes. Franz Xaver Dieringers (1811–1867) christozentrische Offenbarungstheologie (Bonner dogmatische Studien; Band 50)*. Würzburg: Echter 2012. 249 S., ISBN 978-3-429-03435-1.
- RUGGIERI, GIUSEPPE, *Prima lezione di teologia (Universale Laterza; 923)*. Roma/Bari: Editori Laterza 2011. 160 S., ISBN 978-88-420-9806-5.
- VONARBURG, MATTHIAS, *Advocatus corporis – Thomas, der Naturalist? Zum Begriff der Geistseele im Denken des Aquinaten (Pontes; Band 55)*. Münster [u. a.]: LIT 2012. 267 S., ISBN 978-3-643-80121-0.
- WAUTISCHER, HELMUT / OLSON, ALAN M. / WALTERS, GREGORY J. (EDS.), *Philosophical Faith and the Future of Humanity*. Dordrecht [u. a.]: Springer 2012. VII/456 S., ISBN 978-94-007-2222-4.
- WELSCH, WOLFGANG, *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie (Beck'sche Reihe 6039)*. München: Beck 2012. 191 S., ISBN 978-3-406-63082-8.



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

87. Jahrgang · Heft 3 · 2012

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.

Was ist aristotelische Metaphysik?

321

Franz-Josef Bormann

Was sind religiöse Handlungsgründe? Ein moraltheologischer Blick auf die Motivationsproblematik

334

Christoph J. Amor

Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum

349

Julia Knop

Vater, führe uns nicht in Versuchung! Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte

376

Manfred Lochbrunner

Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanum. Eine verpasste Chance?

396

BEITRAG

Christoph Böhr

Freiheit. Ein Blick auf die Anthropologie Johannes Pauls II.

421

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:

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. FRIEDO RICKEN S.J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München
Friedo.Ricken@hfph.mwn.de

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Moraltheologie
Eberhard Karls Universität Tübingen
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

MAG. DR. CHRISTOPH J. AMOR

Institut für Systematische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Christoph.Amor@uibk.ac.at

PD DR. JULIA KNOP

julia.knop@gmail.com

PROF. DR. DR. HABIL.
MANFRED LOCHBRUNNER

Kirchstraße 2
86486 Bonstetten
st.stephan.bonstetten@bistum-augsburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22
54290 Trier
buero-boehr@gmx.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.

Was ist aristotelische Metaphysik?

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Der Titel „Metaphysik“, unter dem vierzehn seiner Schriften überliefert sind, geht bekanntlich nicht auf Aristoteles selbst zurück; er ist erst für das erste Jahrhundert v. Chr. bezeugt; die überlieferte Anordnung ist ein Werk des Andronikos von Rhodos (erste Hälfte des ersten Jhdts. v. Chr.). Aristoteles selbst zitiert diese Schriften als „Erste Philosophie“ (De motu an.700b8). Was versteht Aristoteles unter dieser später als „Metaphysik“ bezeichneten Wissenschaft? Um welche Fragen geht es? Mit Hilfe welcher Methoden sollen sie beantwortet werden?

Buch I (Alpha) bestimmt die „gesuchte Wissenschaft“ (983a21) als „Weisheit“, d. h. als Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen (982b2). Buch IV (Gamma) beginnt: „Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes betrachtet und das diesem an sich Zukommende“ (1003a21 f.). Buch VI (Epsilon) formuliert als Aufgabe: „Die Prinzipien und Ursachen des Seienden, und zwar insofern es Seiendes ist, sind der Gegenstand der Untersuchung“ (1025b3 f.). Nach Buch XII (Lambda) geht es um die *ousia*, die Wesenheit oder Substanz. „Die *ousia* ist Gegenstand unserer Betrachtung; denn der *ousiai* Prinzipien und Ursachen werden gesucht“ (1069a18 f.).

I.

Was verbindet diese anscheinend verschiedenen Fragen? Der Schlüssel liegt in dem Satz „Das Seiende wird zwar in mehrfacher Bedeutung ausgesagt, aber in Beziehung auf Eines und auf eine einzige Natur und nicht nach bloßer Namensgleichheit“ (IV 2,1003a33 f.). Das Wort seiend, so behauptet Aristoteles gegen Parmenides, wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht. Dabei handelt es sich jedoch nicht lediglich um eine Namensgleichheit, d. h. den Gebrauch desselben Wortes ohne eine Gemeinsamkeit in der Sache (vgl. Cat.1a1–6); vielmehr beruht der Gebrauch desselben Wortes darauf, dass alles, was als seiend bezeichnet wird, in einer Beziehung zu einer einzigen Natur steht. Metaphysik ist eine semantische Untersuchung; sie fragt nach dem vielfachen Gebrauch des Wortes Sein; sie ist zugleich eine Untersuchung der Wirklichkeit, dessen, was ist, denn sie fragt nach den realen Beziehungen, die dem vielfachen Gebrauch des Wortes zugrunde liegen. Metaphysik entwirft einen Rahmen, der die gesamte Wirklichkeit umfasst; sie unterscheidet innerhalb dieses Rahmens verschiedene Wirklichkeitsbereiche und fragt nach deren Beziehungen.

Der Satz wird mit Hilfe von zwei Beispielen erläutert (1003a34–b4). Das Wort gesund wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht, aber jede dieser Verwendungen impliziert eine Beziehung auf eine einzige Natur: die Gesund-

heit. Alles, was wir gesund nennen, steht in einer realen Beziehung zur Gesundheit, sei es, dass es die Gesundheit erhält oder hervorbringt; sei es, dass es Zeichen der Gesundheit ist; sei es, dass es die Gesundheit aufnehmen, d. h. gesund sein oder werden kann. Was wir als ärztlich oder medizinisch (*iatrikon*) bezeichnen, steht in einer Beziehung zur Wissenschaft oder Kunst des Arztes, der Medizin. Mediziner ist jemand, der diese Kunst besitzt; die Medizin oder Arznei und die medizinische Behandlung sind ein Werk dieser Kunst. Ebenso wird ‚seiend‘ in vielfacher Bedeutung ausgesagt, aber jede dieser Verwendungen impliziert eine Beziehung auf *ein* Prinzip.

Was in dieser Weise in mehrfacher Bedeutung, aber in Beziehung auf *ein* Prinzip ausgesagt wird, ist Gegenstand *einer* Wissenschaft; so ist für alles Gesunde die *eine* Wissenschaft der Medizin zuständig. „Es ist also klar, dass es auch Aufgabe *einer* Wissenschaft ist, das Seiende als Seiendes zu betrachten“ (1003b16 f.). Ausgezeichneter und primärer Gegenstand dieser Wissenschaft ist aber das Erste oder Prinzip, „von dem das andere abhängt und durch das es seinen Namen erhält“ (1003b16 f.). Was ist dieser ausgezeichnete Gegenstand der Wissenschaft vom Seienden als Seienden? An dieser Stelle gibt Aristoteles lediglich eine hypothetische Antwort. „Wenn das die *ousia* ist, dann muss der Philosoph die Prinzipien und Ursachen der *ousiai* innehaben“ (1003b17–19).

Buch VII (Zeta) greift die Frage nach dem Zusammenhang der verschiedenen Bedeutungen von ‚seiend‘ wieder auf. Aristoteles geht hier aus von den verschiedenen Formen der einfachen prädikativen Aussage; eine solche Aussage kann bezeichnen, was etwas ist; wie beschaffen es ist; wie groß es ist; wo es ist; was es tut; was es erleidet u. a. m. (vgl. Top. I 9; Cat. 4). Er verweist auf das Kapitel V (Delta) 7, wo er die verschiedenen Bedeutungen von ‚seiend‘ unterschieden hat. „Das Seiende wird in vielfacher Bedeutung ausgesagt, wie wir früher in dem Buch über die mehrfachen Bedeutungen unterschieden haben. Denn es bezeichnet teils ein Was es ist und ein Dieses, teils ein wie Beschaffenes oder wie Großes oder jedes der anderen, die in dieser Weise ausgesagt werden“ (1028a10–13). Die Antwort auf die Frage, welche unter diesen verschiedenen Bedeutungen die primäre ist, liegt für Aristoteles auf der Hand; sie ist „offenbar“ (*phaneron*, 1028a14). Das in einem ersten Sinn Seiende ist „das, was es ist (*to ti estin*)“ (1028a14). Wird ‚seiend‘ in dieser Bedeutung gebraucht, so bezeichnet es die *ousia*. Auf die Frage ‚Was ist es?‘ antworten wir z. B. ‚Es ist ein Mensch‘ oder ‚Es ist ein Gott‘ und nicht etwa mit Aussagen wie ‚Es ist weiß‘ oder ‚Es ist drei Ellen lang‘. Weiß-seiend oder Drei-Ellen-lang-seiend wird nur deshalb als seiend bezeichnet, weil es eine Beschaffenheit oder Größe eines Seienden ist, das in der Weise des Was-es-ist ist.

Diese Intuition wird durch eine semantische Beobachtung bestätigt. Bezeichnet, so fragt Aristoteles, die Verbalform – z. B. gehen, gesund sein, sitzen – überhaupt ein Seiendes? Das Gehen, so sein Einwand, ist nicht etwas, das an sich ist und das getrennt von der *ousia* sein kann. Wenn wir ein Sei-

endes bezeichnen wollen, müssen wir das Partizip benutzen und vom Gehenden oder Sitzenden oder Gesunden sprechen. Mit dieser grammatischen Form bezeichnen wir deshalb ein Seiendes, weil ihr Gebrauch zum Ausdruck bringt, dass da ein Bestimmtes ist, das geht, sitzt oder gesund ist; „das aber ist die *ousia* und das Einzelne“ (1028a27). Es ist also klar, so folgert Aristoteles, dass jede der anderen Formen des Seienden durch die *ousia* ist, „so dass das im ersten Sinn Seiende und nicht etwas Seiende, sondern schlechthin Seiende die *ousia* sein dürfte“ (1028a29 f.).

Das Wort Erstes wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht; die *ousia* ist in dreifacher Hinsicht Erstes. (a) Der Zeit nach. Beschaffenheit, Größe usw. wechseln, während die *ousia* bleibt; sie können nur in der *ousia* und nicht getrennt von ihr sein, während die *ousia* getrennt von den einzelnen wechselnden Eigenschaften sein kann. (b) Dem Begriff nach. Der Begriff der anderen Seinsweisen kann nicht ohne den Begriff der *ousia* bestimmt werden; Beschaffenheit, Größe usw. sind Seinsweisen oder Bestimmungen der *ousia*. (c) Dem Wissen nach. Wir glauben, etwas dann am meisten zu kennen, wenn wir wissen, was es ist. Wir wissen mehr über den Menschen, wenn wir wissen, was er ist, als wenn wir wissen, wie groß er ist, wo er lebt usw.

„Was also“, so fasst Aristoteles das Ergebnis dieser Überlegungen zusammen, „von alters her und jetzt und immer gefragt wird und immer Gegenstand des Zweifels ist, die Frage, was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes, als was die *ousia* ist“ (1028b2–4). Das Wort *ousia* wird in mehreren Bedeutungen gebraucht; die vier wichtigsten sind „das Wesenswas und das Allgemeine und die Gattung [...] und als vierte von diesen das Substrat (*hypokeimenon*)“ (VII 3,1028b33–36). Aristoteles wendet sich zunächst der vierten Bedeutung zu. „Das Substrat ist das, von dem das andere ausgesagt wird, ohne dass es selbst wieder von einem anderen ausgesagt würde; deshalb müssen wir zuerst über dieses Bestimmungen treffen“ (1028b34–1029a1). Als Substrat wird (bei einem Standbild) der Stoff bezeichnet (das Erz), die Form (*morphê*; die Gestalt dessen, der hier abgebildet wird), und das Ganze aus Stoff und Form, das Standbild. Aristoteles stellt zwischen diesen drei Bedeutungen eine hypothetische Rangordnung auf. „Wenn die Form (*eidōs*) früher ist als die Materie (*hylê*) und mehr seiend, dann muss sie aus demselben Grund auch früher sein als das aus beiden“ (1029a5–7). Damit ist das Ziel der weiteren Untersuchung angegeben; es soll gezeigt werden, dass die Form (*eidōs*) oder das Wesenswas (*to ti ên einai*) die *ousia* im eigentlichen Sinn ist. Als vorläufiges Ergebnis wird festgehalten: „Jetzt ist also im Umriss gesagt, was die *ousia* ist, nämlich dass sie das ist, was nicht von einem Substrat ausgesagt wird, sondern wovon das andere ausgesagt wird“ (1029a7–9). Die *ousia* wird bestimmt durch ihre Stellung in der Aussage.

Zeta (VII) 17 will die Frage nach der *ousia* von einem anderen Ausgangspunkt her beantworten. „Als was aber und wie beschaffen man die *ousia* zu bezeichnen habe, das wollen wir noch einmal sagen, indem wir dabei einen anderen Ausgangspunkt nehmen. [...] Da nun die *ousia* ein Prinzip und eine

Ursache ist, so müssen wir von hier ausgehen“ (1041a6–10). Dass die *ousia* eine Ursache ist, war in der Analyse des Entstehens und Vergehens (VII 7–9) gezeigt worden. „Alles Werdende wird durch etwas und aus etwas und etwas“ (1032a13 f.). Aristoteles unterscheidet zwischen einem Entstehen durch Natur, durch Kunst und einem spontanen Entstehen. Beim natürlichen Entstehen ist das, wodurch etwas entsteht, das spezifisch identische *eidos* in einem anderen Individuum derselben Spezies, „denn ein Mensch zeugt einen Menschen“ (1032a25); Ursache des Entstehens durch Kunst ist das *eidos* oder Wesenswas in der Seele des Herstellenden (vgl. 1032a32–b2).

Was die *ousia* ist, soll dadurch geklärt werden, dass gezeigt wird, in welchem Sinn und in welcher Weise die *ousia* Ursache ist. „Man untersucht aber das Warum immer so, dass man fragt, warum etwas einem anderen zukommt“ (1041a10 f.). „Warum ist dieses, z. B. Ziegel und Steine, ein Haus?“ (1041a26 f.). Wer so fragt, fragt nach der Ursache. Er fragt, „warum der Stoff etwas ist, z. B. Warum ist dieses da ein Haus? Weil ihm das zukommt, was es ist, ein Haus zu sein“ (1041b5 f.). Diese Ursache, so lautet die allgemeine Antwort, ist das Wesenswas, das, was etwas ist. Bei den Artefakten, z. B. einem Haus oder einem Bett, ist das Wesenswas der Zweck; sie werden zu einem Zweck hergestellt, und sie sind für einen Zweck da; bei den Organismen ist es „das erste Bewegende“ (1041a30), das Lebensprinzip oder die Seele. „Es wird also nach der Ursache des Stoffes (das aber ist das *eidos*) gefragt, durch die er etwas ist; das aber ist die *ousia*“ (1041b7–9).

Ein Haus ist aus Ziegeln und Steinen zusammengesetzt, und der nächste Schritt in der Bestimmung der *ousia* besteht darin, dass Aristoteles zwei Möglichkeiten unterscheidet, wie eine Menge von Teilen eine Einheit bilden kann; Beispiele sind der „Haufen“ (1041b12) und die Silbe; beide sind eine Einheit aus der Gesamtheit der Teile. Die Silbe ist nicht identisch mit den Vokalen und Konsonanten, aus denen sie zusammengesetzt ist; *ba* ist nicht dasselbe wie *b* und *a*, „noch ist das Fleisch dasselbe wie Feuer und Erde; denn nach der Auflösung ist das eine nicht mehr, d. h. das Fleisch und die Silbe, die Elemente aber sind und das Feuer und die Erde. Die Silbe ist also etwas, nicht nur die Elemente, Vokale und Konsonanten, sondern auch noch etwas anderes, und das Fleisch ist nicht nur Feuer und Erde oder Warmes und Kaltes, sondern auch etwas anderes“ (1041b13–19). Aber was ist dieses andere?

Aristoteles gibt zunächst eine negative Antwort. Es ist kein Element, und es besteht nicht aus Elementen; es gehört also einer anderen ontologischen Ordnung an. Wäre es ein Element, so hätten wir lediglich die Zahl der Elemente um eines vermehrt; die Frage, was die Ursache dafür ist, dass die Elemente in einer bestimmten Weise angeordnet sind, wäre damit jedoch nicht beantwortet. Würden wir ein weiteres Element, das Ursache der Ordnung sein soll, hinzufügen, so stünden wir wieder vor derselben Frage, und so weiter *in infinitum*. Antworten wir, das andere bestehe aus Elementen, so muss es aus mehreren Elementen bestehen, und damit stehen wir wieder vor derselben Frage wie beim Fleisch und bei der Silbe.

Was können wir positiv sagen? Das andere übt eine Kausalität aus und ist folglich wirkend und wirklich. Es ist die Ursache dafür, dass die Elemente kein Haufen, sondern ein geordnetes Ganzes – Silbe, Fleisch oder Haus – sind. Es ist das, wodurch etwas das ist, was es ist – Silbe, Fleisch, Haus –, während die Elemente lediglich das sind, woraus es ist. „Das aber ist die *ousia* eines jeden, denn es ist die erste Ursache des Seins“ (1041b27 f.).

II.

Die Frage, „was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes, als was die *ousia* ist“ (1028b2–4). Das zweite Buch von *De anima* fragt: „Was ist die Seele?“ (II 1,412a5). Aristoteles geht davon aus, dass eine Kategorie des Seienden die *ousia* ist, und er unterscheidet bei der *ousia* zwischen dem Stoff, der Form (*morphê*, *eidōs*) und dem Ganzen aus Stoff und Form. Der Stoff ist Vermögen (*dynamis*), die Form Wirklichkeit (*energeia*), „und das in einem zweifachen Sinn, wie die Wissenschaft (*epistêmê*) und wie das Betrachten (*theôrein*)“ (412a10 f.). Wenn gefragt wird, was unter den Begriff der *ousia* fällt, so sind vor allem Körper zu nennen, und von ihnen wiederum die „natürlichen“ Körper, die den Ursprung der Bewegung und Ruhe in sich selbst haben. Bei ihnen ist zu unterscheiden zwischen denen, die Leben haben, und denen, wie Erde, Feuer, Luft, Wasser oder Sonne, Mond, Sterne, die kein Leben haben (vgl. *Metaph.* VII 2,1028b8–13). „Leben aber nennen wir Ernährung, Wachstum und Abnahme durch sich selbst“ (412a14 f.). Jeder natürliche Körper, der am Leben Anteil hat, ist folglich eine *ousia*, und zwar, wie aus dieser Charakterisierung hervorgeht, eine „zusammengesetzte“ *ousia* (412a16). Diese zusammengesetzte *ousia* ist ein Körper von einer bestimmten Beschaffenheit: ein Körper, der Leben hat. Die ontologische Analyse dieses Ganzen geht aus von dessen sprachlicher Charakterisierung; einem Subjekt wird eine bestimmte Beschaffenheit zugesprochen. Daraus folgert Aristoteles, dass die Seele nicht Körper ist. Der Körper ist das Subjekt (*hypokeimenon*), dem eine bestimmte Beschaffenheit zugesprochen wird; er ist nicht die Beschaffenheit, die einem Subjekt zugesprochen wird. Diesem Körper kommt es zu, dass er am Leben Anteil hat. Damit ist der andere Bestandteil der zusammengesetzten *ousia*, des Ganzen aus Stoff und Form, genannt. Es ist das Vermögen, sich selbst zu ernähren und die Prozesse des Wachsens und Abnehmens selbst zu leisten, die Seele. „Notwendig ist also die Seele *ousia* als Form (*eidōs*) eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat. Die *ousia* ist aber vollendende Wirklichkeit (*entelecheia*)“ (412a19–21).

Wir können diese Definition mit Hilfe eines der Beispiele aus Zeta 17 erläutern. Steine und Ziegel können so angeordnet werden, dass sie ein Haus bilden, das den Menschen gegen die Unbilden der Witterung schützt; sie sind der Möglichkeit nach ein Haus. Die Ordnung, welche Steine und Ziegel zu einem Haus verbindet, befähigt sie, einem Zweck zu dienen; sie ver-

bindet sie zu einem Gebilde höherer Ordnung; in diesem Sinn ist sie eine Vollendung dieser Materialien. Die natürlichen Körper Erde, Wasser, Luft, Feuer, können so miteinander verbunden werden, dass sie einen Organismus bilden, der aus sich selbst die Prozesse Ernährung, Wachstum, Abnehmen leistet. In diesem Sinn haben sie der Möglichkeit nach Leben. Die Ursache, welche sie in dieser Weise miteinander verbindet, ist die Seele oder die Form (*eidos*). Im Unterschied zur Form des Hauses, der Anordnung der Ziegel und Steine, die vom Baumeister vorgenommen wird und ein statisches Prinzip ist, ist die Seele ein aktives, dynamisches Prinzip, das in den Prozessen der Ernährung und des Wachstums diese Anordnung selbst leistet; sie ist in dem Sinn „vollendende Wirklichkeit“, dass sie den Organismus aus dem Keim oder dem Embryo zur vollen Entfaltung bringt. Sie ist deshalb in einem eigentlicheren Sinn *ousia* als die Form eines Hauses. Ihre Wirklichkeit besteht nicht nur darin, dass sie, als eine Anordnung von Elementen, diese zu einer Leistung befähigt, zu der sie als Elemente nicht imstande sind; vielmehr bewirkt die Seele selbst diese zur höheren Leistung befähigende Anordnung.

Die Seele ist in einem dreifachen Sinn „Ursache“ (*aitia*; De an.II 4,415b8) des lebenden Körpers. (a) Sie ist „Bewegungsursprung“ (*hothen hê kinêsis*; 415b10), d. h. Ursache der Prozesse des Wachsens und Abnehmens, der Qualitätsveränderung und der Ortsveränderung des Organismus. (b) Sie ist „Worumwillen“ (*hou heneka*; 415b10 f.), „denn alle natürlichen Körper sind Werkzeuge der Seele, die der Pflanzen ebenso wie die der Tiere; das zeigt, dass sie um der Seele willen sind“ (415b18–20). (c) Die Seele ist Ursache des lebenden Körpers im Sinne der *ousia*, „denn die *ousia* ist für alles Ursache des Seins, das Leben (*zên*) aber ist für das Lebende das Sein; dessen Prinzip und Ursache aber ist die Seele“ (415b12–14).

Die Ordnung der Elemente in einem Organismus, der Aufbau seiner Organe und die Gestalt seiner Glieder sind von der Art, dass sie das Ganze, den Organismus, befähigen, die Lebensprozesse zu leisten. Aber die Aussage, dass die Seele *eidos* und *ousia*, Ursache des Seins, ist, erschöpft sich nicht darin, dass sie die in einem umfassenden Sinn verstandene Form ist, die dem natürlichen Körper in einem zweifachen Sinn (als Vermögen und als Betätigung dieses Vermögens) Leben und sein Sein gibt. Die Seele, d. h. das *eidos* und die *ousia*, ist vielmehr auch Bewegungsursprung in dem Sinn, dass sie den natürlichen Körper zu einem Gebilde aufbaut, das diese Form und damit die Fähigkeit zu den Lebensvollzügen hat; sie baut den natürlichen Körper so auf, dass er ein Werkzeug für ihre Tätigkeiten ist, und sie erhält ihn. Sie ist „vollendende Wirklichkeit“ (*entelecheia*), d. h. bewegendes Prinzip, das den natürlichen Körper zu seinem Ziel (*telos*), den voll entfalteten Fähigkeiten im Dienst der Seele, führt. Sie ist Ursache des Seins nicht nur im Sinne der statischen Form, die ein Gebilde zu dem macht, was es ist, sondern auch als dynamisches Prinzip, das den auf die volle Entfaltung der Fähigkeiten ausgerichteten Entwicklungsprozess bestimmt.

Aristoteles erläutert diese Kausalität der Seele am Beispiel des Wachstums und der Ernährung. Er wendet sich gegen die reduktionistische These, das Wachstum lasse sich durch die natürliche Bewegung der Elemente erklären (De an II 4,415b27–416a18). Empedokles erkläre das Wachstum der Pflanzen durch die natürliche Bewegung von Erde und Feuer. Die Pflanzen wüchsen nach unten, d. h., sie trieben ihre Wurzeln immer tiefer in die Erde, „weil die Erde sich naturgemäß so bewege, nach oben, weil das Feuer sich ebenso bewege“ (415b29–416a2). Dagegen wendet Aristoteles ein: (a) Oben und unten in den einzelnen Organismen ist nicht dasselbe wie oben und unten im Kosmos. Wenn das Wachstum sich in der Weise vollzieht, dass das Warme sich in den Organismen nach oben bewegt, so kann diese Bewegung nicht durch die natürliche Bewegung der Elemente im Kosmos erklärt werden. (b) Die natürliche Bewegung der Elemente kann die Einheit des Organismus nicht erklären. „Was ist es, das das Feuer und die Erde, die sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, zusammenhält? Denn sie werden auseinandergerissen, wenn es nicht etwas gibt, das sie daran hindert. Wenn es das aber gibt, dann ist das die Seele und die Ursache von Wachstum und Ernährung“ (416a6–9). (c) Die Ursächlichkeit des Feuers bei Ernährung und Wachstum kann nicht bestritten werden. Dennoch kann das Feuer nur eine der Ursachen, aber nicht die Ursache schlechthin sein; vielmehr bedarf es einer Ursache, die das Feuer auf das für Wachstum und Ernährung erforderliche Maß begrenzt. „Denn das Wachstum des Feuers geht ins Unendliche, solange Brennbares da ist; bei allen natürlichen Gebilden gibt es dagegen eine Grenze und ein Maß der Größe und des Wachstums. Sie aber sind Sache der Seele und nicht des Feuers und eher der Form (*logos*) als des Stoffs“ (416a15–18).

Was der Organismus aufnimmt, ist „Nahrung“ (*trophê*) und „Mittel für das Wachstum“ (*auxêtikon*). Insofern der Organismus unter die Kategorie der Quantität fällt, ist es Mittel für das Wachstum; insofern er ein Individuum und eine *ousia* ist, ist es Nahrung, „denn es erhält die *ousia*, und er existiert so lange, als er ernährt wird“ (416b14 f.). Aristoteles vergleicht das Verhältnis des Organismus zur Nahrung mit dem des Zimmermanns zum Bauholz. Die tätige, gestaltende Ursache ist der Zimmermann und nicht das Holz. Dasselbe gilt für das Verhältnis des Organismus zur Nahrung. „Die Nahrung erleidet etwas von dem, das ernährt wird, aber nicht dieses von der Nahrung“ (416a34 f.). Wie der Zimmermann das Holz bearbeitet, so verdaut der Organismus die Nahrung. Es ist nicht so, wie Empedokles annimmt, dass die Elemente nach den ihnen eigenen Gesetzen der Bewegung auf den Organismus einwirken; wirkende Ursache ist vielmehr der Organismus, der im Prozess der Verdauung die Gesetze der Elemente so lenkt, dass sie seinen Lebensvollzügen dienen. Die ernährende Seele ist das Vermögen des Organismus, „das imstande ist, das, das es besitzt, als ein solches zu erhalten“ (416b18 f.).

Obwohl bei der Ernährung der Organismus und nicht die Nahrung das aktive Prinzip ist, ist der Organismus auf die Nahrung angewiesen. Der

Zimmermann erleidet nichts vom Bauholz, aber er kann nur dann als Zimmermann tätig werden, wenn er Holz zur Verfügung hat; in diesem Sinn bewirkt das Holz, dass er „von der Untätigkeit zur Tätigkeit“ übergeht (416b2 f.). Entsprechend ist die ernährende Seele auf die Nahrung angewiesen. Sie erhält durch ihre Tätigkeit den Organismus als individuelle *ousia*, aber ohne Nahrung kann sie diese Tätigkeit nicht ausüben. Deshalb kann der Organismus ohne Nahrung nicht sein (vgl. 416b19 f.).

Das Verhältnis der Kausalität der Seele zur Kausalität der Elemente verdeutlicht Aristoteles durch ein anderes Bild. „Es ist aber das, wodurch er [der Organismus; F. R.] ernährt, zweifach, wie auch das, wodurch er [der Steuermann; F. R.] steuert, die Hand und das Steuerruder, das eine bewegend und bewegt, das andere nur bewegend“ (416b25–27, nach der Lesart von Ross). Die Tätigkeit der ernährenden Seele ist die Anpassung der aufgenommenen Nahrung an den Organismus, die Verdauung. Dieser Prozess ist nur durch die Wärme möglich; deshalb hat jedes Lebewesen Wärme. Aber wie das Steuerruder durch die Hand des Steuerannes, so muss die Wärme durch die Seele gelenkt werden; sie darf nicht ihrer natürlichen Bewegung folgen, sondern sie muss von den Gesetzen des Organismus bestimmt werden.

III.

„Es ist aber die Seele des lebenden Körpers Ursache und Prinzip“ (415b8). ‚Leben‘ aber wird in vielfachem Sinn gebraucht, und wir sagen, dass etwas lebt, wenn ihm auch nur eines von Folgendem zukommt: Vernunft, Wahrnehmung, Ortsbewegung, Ernährung, Wachsen und Abnehmen (vgl. 413a21–25). Wir haben die Ursächlichkeit der Seele in den Prozessen der Ernährung und des Wachstums betrachtet und wenden uns jetzt der Ortsbewegung zu. Das Handeln des Menschen schließt Körperbewegungen ein; insofern ist die Frage nach der Ursächlichkeit der Seele für die Ortsbewegung die Frage nach der Ontologie des menschlichen Handelns.

„Was ist es, das die Ortsbewegung des Lebewesens bewirkt?“ (De an.III 9,432b8). Aristoteles gibt zunächst eine negative Antwort (es ist nicht das Vermögen der Ernährung, nicht die Wahrnehmung und auch nicht die Vernunft), um dann seine positive These zu formulieren: „Offensichtlich aber bewirken diese beiden die Bewegung: Streben oder Vernunft (*nous*), wenn man die Vorstellung (*phantasia*) als ein Denken (*noësis*) ansieht. Denn viele folgen gegen das Wissen den Vorstellungen, und in den anderen Lebewesen ist weder Denken noch Überlegung, sondern Vorstellung“ (433a9–12). Die Begriffe Vernunft und Streben und ihr Verhältnis zueinander werden nun genauer bestimmt.

Jedes Streben richtet sich auf einen Zweck. Er ist Ursache und Ausgangspunkt (*archê*) der praktischen Überlegung, die nach den Mitteln und deren Abfolge fragt, durch die das Erstrebte, der Zweck, verwirklicht werden

kann. Der Endpunkt der praktischen Überlegung, d. h. die Erkenntnis des ersten, hier und jetzt zu leistenden Schritts, ist Ursprung (*archê*) der Handlung. Wenn wir nach der Ursache der Ortsbewegung fragen, ist daher zu unterscheiden: (a) das Erstrebte (*orekton*). Es ist die erste Ursache, und es bewegt, ohne seinerseits wiederum bewegt zu werden; es bewegt dadurch, dass es vorgestellt oder von der Vernunft erfasst wird; (b) das Strebevermögen. Es ist „bewegend und bewegt“ (433b16); es wird vom Erstrebten bewegt und bewegt seinerseits das Lebewesen.

Das Erstrebte, die erste Ursache der Ortsbewegung, wird zweifach charakterisiert. Es ist „entweder das Gute oder das anscheinend Gute (*phainomenon agathon*); aber nicht jedes, sondern das im Handeln zu verwirklichende Gute (*prakton agathon*), im Handeln zu verwirklichen ist aber nur, was sich auch anders verhalten kann“ (433a28–30). Gegenstand des Strebens können nur mögliche Sachverhalte sein (niemand kann Unmögliches oder Notwendiges erstreben), und unter ihnen nur die, welche der Handelnde durch sein Handeln verwirklichen kann (vgl. Nik.Eth. III 5,1112a18–31). Nur das kann erstrebt werden, was als gut erscheint, d. h., was jemand für gut hält. Was für gut gehalten wird, kann gut sein oder nicht gut sein, d. h., es kann ein wahres oder ein nur scheinbares Gut sein (vgl. Nik.Eth. III 6); nur wenn es ein wahres Gut ist, ist das Streben richtig (vgl. Nik.Eth. VI 2,1139a24).

Handeln vollzieht sich im Bereich des kontingent Seienden, das so und anders sein kann (vgl. 433a30; Nik.Eth. VI 2,1139a7 f.); hier wirkt der Mensch als eine der Ursachen. Aristoteles unterscheidet eine zweifache Kausalität. Die unbewegt bewegende Ursache ist das Erstrebte oder der Zweck; er wird durch das Urteil bestimmt; erstrebt wird, was jemand für gut hält. Der bewegte und bewegende Ursprung der Handlung, „Ursprung der Bewegung und nicht Zweck“ (1139a31 f.), ist die Entscheidung, Ursprung der Entscheidung ist „das Streben und die Überlegung, die auf einen Zweck gerichtet ist“ (1139a32 f.). „Daher ist die Entscheidung entweder strebende Vernunft oder denkendes Streben, und ein solcher Ursprung ist der Mensch“ (1139b4 f.).

IV.

Die Frage, „was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes, als was die *ousia* ist“ (1028b2–4). Die *ousia* im ersten und eigentlichen Sinn, so wurde bisher gezeigt, ist die Form eines Ganzen. Der Anfang von Zeta 17, wo Aristoteles diesen Nachweis führt, deutet jedoch an, dass das noch nicht die letzte, endgültige Antwort auf die Frage nach der *ousia* und dem Seienden ist. „Als was und wie beschaffen man die *ousia* zu bezeichnen habe, das wollen wir noch einmal sagen, indem wir dabei einen anderen Ausgangspunkt nehmen; denn vielleicht werden wir daraus auch Aufklärung über jene *ousia* erhalten, die von den sinnlichen *ousiai* getrennt ist“ (1041a6–9). Was ist diese „getrennte“

ousia? Warum führt die Frage nach dem Seienden als Seienden zu dieser *ousia*? Wie kann gezeigt werden, dass eine getrennte *ousia* existiert?

Epsilon 1 geht aus von der Frage nach den „Prinzipien und Ursachen des Seienden, und zwar insofern es Seiendes ist“ (1025b3 f.). Aristoteles unterscheidet drei Disziplinen der theoretischen Philosophie: Mathematik, Physik, Theologie (*theologikê*; 1026a19), und er bewertet den ontologischen Rang ihrer Gegenstandsbereiche anhand der Kriterien Subsistenz, ob sie „getrennt“ (*chôriston*) existieren, und Unbeweglichkeit (*akinêton*). Die Gegenstände der Physik, die Organismen und die Himmelskörper, stehen in sich selbst, aber sie sind der Veränderung, zumindest der Ortsbewegung, unterworfen. Ob die Gegenstände der Mathematik unbeweglich sind und getrennt existieren, ist „unklar“; „klar“ ist jedoch, dass die Mathematik einige von ihnen „insofern sie unbeweglich und insofern sie getrennt“ (1026a9 f.) sind, betrachtet. Die „erste“ Philosophie handelt vom „Getrennten und Unbeweglichen“ (1026a16); ihr Rang ergibt sich aus dem ontologischen Rang ihres Gegenstandsbereichs.

Aber handelt die Erste Philosophie nicht, wie es am Anfang des Kapitels hieß, vom Seienden als Seienden? Was also ist Gegenstand der Ersten Philosophie: das Allgemeine, das Seiende als Seiendes, oder eine bestimmte Gattung des Seienden, die getrennte und unbewegliche *ousia*? Wenn es, so die Antwort des Aristoteles, außer der veränderlichen *ousia* keine andere *ousia* gibt, dann ist die Physik die Erste Philosophie; wenn es aber eine unbewegliche *ousia* gibt, dann kommt der Wissenschaft, die diese zum Gegenstand hat, der höhere Rang zu, so dass sie die Erste Philosophie ist. Diese Wissenschaft vom ersten Seienden ist als solche allgemein, d. h. Wissenschaft vom Seienden als Seienden; „sie ist in dieser Weise allgemein, weil sie die erste ist“ (1026a30 f.). Das Wort *seiend* wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht, weil alles, was als *seiend* bezeichnet wird, in einer Beziehung zu einem Ersten steht; ausgezeichneter und primärer Gegenstand dieser Wissenschaft ist aber das Erste oder Prinzip, „von dem das andere abhängt und durch das es seinen Namen erhält“ (1003b16 f.).

Wie ist die Frage zu entscheiden, ob die Physik oder die Theologie die Erste Philosophie ist? Epsilon 1 deutet ein Argument an. Die Erste Philosophie handelt vom „Getrennten und Unbeweglichen. Nun müssen aber notwendig alle Ursachen ewig sein, vor allem aber diese, denn sie sind die Ursachen für das Sichtbare von den göttlichen Dingen“ (1026a16–18). Die Existenz der getrennten und unbewegten *ousia* wird aus der ewigen Bewegung der Gestirne bewiesen; die Theologie beruht auf Prämissen aus dem aristotelischen Weltbild. Entfaltet sind diese Zusammenhänge in Buch Lambda. Das Buch handelt über die *ousia*. „Die Betrachtung geht über die *ousia*; denn die Prinzipien und Ursachen der *ousiai* werden gesucht“ (XII 1,1069a18 f.). Aristoteles unterscheidet drei *ousiai*, zwei wahrnehmbare, der Veränderung unterworfen, von denen die eine (die Pflanzen und die Lebewesen) vergänglich, die andere (die Himmelskörper) ewig und nur der Ortsbewegung unterworfen ist, und

eine unbewegte ewige *ousia* (vgl. 1069a30–33). Er will zeigen, „dass es notwendig eine ewige unbewegte *ousia* geben muss“ (XII 6,1071b4 f.). Hier kann es nur darum gehen, auf die Prämissen hinzuweisen, von denen dieser Beweis ausgeht. Metaphysik als philosophische Theologie, wie sie im Buch Lambda entwickelt wird, beruht auf der These von der Ewigkeit des Kosmos und der Bewegung und der aristotelischen Theorie der Zeit. „Denn die *ousiai* sind das Erste des Seienden, und wenn alle vergänglich sind, so ist alles vergänglich. Es ist aber unmöglich, dass die Bewegung entweder entsteht oder vergeht (denn sie war immer), noch die Zeit. Denn es ist nicht möglich, dass es das Früher und Später gibt, wenn es die Zeit nicht gibt“ (1071b5–9).

Ein Argument, das diese Prämissen nicht voraussetzt, findet sich in Theta (IX) 8. Die These des Kapitels lautet: „Die Wirklichkeit (*energeia*) ist früher als das Vermögen (*dynamis*)“ (1049b5). Aristoteles unterscheidet einen dreifachen Sinn von „früher“: dem Begriff (*logos*) nach, der Zeit (*chronos*) nach, dem Sein (*ousia*) nach. Das entscheidende Argument, dass die Wirklichkeit dem Sein nach früher ist als das Vermögen, lautet: „Das Ewige ist dem Sein nach früher als das Vergängliche; es ist aber nichts, was dem Vermögen nach (*dynamei*) ist, ewig“ (1050b6–8). Jedes Vermögen, so die Begründung, ist zugleich Vermögen für den kontradiktorischen Gegensatz. „Was also vermögend (*dynaton*) ist zu sein, kann sein und nicht sein; dasselbe ist also vermögend zu sein und nicht zu sein. Was aber vermögend ist nicht zu sein, kann nicht sein; was aber nicht sein kann, ist vergänglich, entweder schlechthin oder in der Hinsicht, in der von ihm gesagt wird, es könne nicht sein, entweder hinsichtlich des Ortes oder der Quantität oder der Qualität; schlechthin vergänglich aber ist, was hinsichtlich der *ousia* nicht sein kann. Also ist nichts von dem, was schlechthin unvergänglich ist, schlechthin dem Vermögen nach [...]; alles ist also in Wirklichkeit (*energeiai*)“. Ebenso wenig ist von dem „notwendig Seienden“ etwas dem Vermögen nach, „und das ist das Erste, denn wenn das nicht wäre, wäre nichts“ (1050b11–19).

Ist also die Physik oder die Theologie die Erste Philosophie? „Die Natur gehört zur selben Gattung wie das Vermögen, denn sie ist ein bewegendes Prinzip, aber nicht in einem anderen, sondern in dem Ding selbst, insofern es es selbst ist“ (1049b8–10). Die Organismen sind „dem Vermögen nach“, d. h., sie können sein oder nicht sein. Was sein oder nicht sein kann, ist weder ewig noch notwendig. Weshalb *ist* das, was sein kann und nicht sein kann? Es kann nur dadurch sein, dass etwas ist, das nicht nicht sein kann. Dieses notwendig Seiende ist das Erste, das die Wissenschaft vom Seienden als Seienden sucht.

V.

Was ist aristotelische Metaphysik? Die „Erste Philosophie“ fragt nach der Einheit der verschiedenen Bedeutungen von ‚seiend‘ und der Beziehung der Gegenstandsbereiche der verschiedenen Wissenschaften, die alle über das

sprechen, was ist. Die semantische Frage ist eine Frage nach der Rangordnung des Seienden. Was *ist* im ersten und eigentlichen Sinn? Welche Abhängigkeiten bestehen zwischen den verschiedenen Bereichen des Seienden? Das im ersten Sinn Seiende ist die *ousia*, das in sich stehende Einzelne, auf das wir zeigen und fragen können ‚Was ist es?‘ Hier ist zu unterscheiden zwischen den vom Menschen hergestellten Artefakten und den Organismen, die deshalb in einem vollen Sinn in sich selbst stehen, weil sie sie sich selbst erhalten. Die *ousia* ist der „erste Teil“ des „Ganzen (*holon*)“, das „das All (*to pan*)“ ist (1069a19 f.); sie ist Ursprung der Prozesse im All. Aristoteles entwickelt die ontologischen Begriffe und Unterscheidungen, die wir benötigen, um das Phänomen des Organismus zu erfassen; auf diese Weise kommt er zu einer differenzierten Begrifflichkeit der Kausalität. Zu welchen Tätigkeiten ein Organismus imstande ist und auf welche Weise er sie vollzieht, ist durch die Form bestimmt; die Ortsbewegung der Tiere vollzieht sich anders als die des Menschen.

Die ontologische Analyse der wahrnehmbaren, veränderlichen *ousia* lässt zwei Charakteristika der aristotelischen Metaphysik deutlich werden: den Antireduktionismus und den Antideterminismus. (a) Die ontologischen Begriffe, mit denen die Teile beschrieben werden, reichen nicht aus, um das Ganze zu erfassen. Das Ganze gehört einer höheren Ordnung an, die durch die Teile nicht erklärt werden kann. Die Tätigkeiten und die Kausalität, die das Ganze ausübt, können nicht auf die der Teile zurückgeführt werden. Die Gesetze, nach denen die Teile wirken, werden in dem Sinn aufgehoben, dass die Bewegung der Teile jetzt durch das Ganze gesteuert wird. Die Teile *können* das Ganze bilden; dafür, dass sie *wirklich* das Ganze bilden, bedarf es jedoch einer Ursache, die einer anderen ontologischen Ordnung angehört. (b) Die Prozesse im Kosmos bilden nicht einen einzigen geschlossenen Kausalzusammenhang. Das Erste im Kosmos ist die *ousia*; jede *ousia* ist Bewegungsursprung; das Wirken einer jeden *ousia* wird nicht durch die Elemente, aus denen sie besteht, sondern durch die jeweils spezifische Form bestimmt. Das gilt auch für den Menschen; er ist „Ursprung“ seiner Handlungen als „strebende Vernunft oder denkendes Streben“. Die aristotelische Ontologie ist ein Rahmen, in dem der Mensch sich als handelndes Wesen verstehen kann.

Die aristotelische Ontologie der wahrnehmbaren, veränderlichen *ousia* ist sozusagen eine Gegenwartsaufnahme der *scala naturae*. Es fehlt die Dimension der Zeit; Aristoteles geht aus von der Konstanz der Arten; er kennt keine Evolution. Er fragt: Welche ontologischen Begriffe benötigen wir, um die uns gegenwärtig gegebenen Phänomene zu erfassen? Ist also seine Ontologie durch die Evolutionstheorie überholt? Jede Erklärung setzt voraus, dass man weiß, was zu erklären ist. Aristoteles entwickelt die ontologischen Begriffe, die notwendig sind, um das uns gegebene Phänomen der *scala naturae* differenziert zu erfassen. Damit formuliert er die Aufgabe, die einer Erklärung durch die Evolution gestellt ist, und er gibt Kriterien an die Hand, um zu beurteilen, ob die Evolutionstheorie diese Aufgabe gelöst hat.

Die aristotelische Metaphysik als *theologia naturalis* stellt die Frage: Wie ist es zu erklären, dass das, was sein kann und nicht sein kann, tatsächlich ist? Die Frage nach den Prinzipien und Ursachen des Seienden als Seienden ist durch den Aufweis, dass die natürliche *ousia*, die sein und nicht sein kann, das Erste ist, noch nicht beantwortet. Wenn das notwendig Seiende nicht wäre, so der entscheidende Schritt, dann wäre nichts. Thomas von Aquin greift dieses Argument im Dritten Weg, *ex possibili et necessario*, auf (S. th. I q.2a.3). Es beruht nicht auf bestimmten kosmologischen Prämissen, und es macht keine epistemologischen Voraussetzungen; es besteht ausschließlich in modalontologischen Überlegungen. Wir stellen fest, dass etwas der Fall ist, das auch nicht der Fall sein könnte, und wir fragen, weshalb es der Fall und nicht nicht der Fall ist. Das Seiende im ersten und eigentlichen Sinn, das Prinzip des Seienden als Seienden, kann nur das Seiende sein, das in jeder Hinsicht die Möglichkeit des Nichtseins ausschließt, und das ist der Unbewegte Beweger, der unter keiner Rücksicht anders sein kann, weil er reine Wirklichkeit und deshalb notwendig ist (vgl. XII 7,1072b4–13).



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

87. Jahrgang · Heft 3 · 2012

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.

Was ist aristotelische Metaphysik?

321

Franz-Josef Bormann

Was sind religiöse Handlungsgründe? Ein moraltheologischer Blick auf die Motivationsproblematik

334

Christoph J. Amor

Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum

349

Julia Knop

Vater, führe uns nicht in Versuchung! Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte

376

Manfred Lochbrunner

Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanum. Eine verpasste Chance?

396

BEITRAG

Christoph Böhr

Freiheit. Ein Blick auf die Anthropologie Johannes Pauls II.

421

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. FRIEDO RICKEN S.J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München
Friedo.Ricken@hfph.mwn.de

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Moraltheologie
Eberhard Karls Universität Tübingen
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

MAG. DR. CHRISTOPH J. AMOR

Institut für Systematische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Christoph.Amor@uibk.ac.at

PD DR. JULIA KNOP

julia.knop@gmail.com

PROF. DR. DR. HABIL.
MANFRED LOCHBRUNNER

Kirchstraße 2
86486 Bonstetten
st.stephan.bonstetten@bistum-augsburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22
54290 Trier
buero-boehr@gmx.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.

Was sind religiöse Handlungsgründe?

Ein moraltheologischer Blick auf die Motivationsproblematik

VON FRANZ-JOSEF BORMANN

Hinter der ebenso alten wie *prima facie* einfachen Frage, *warum man moralisch sein sollte*, verbirgt sich bei näherer Betrachtung eine ganze Reihe sehr grundlegender philosophischer und theologischer Probleme: Was bedeutet es überhaupt, ‚moralisch‘ zu sein? Mit welcher *Begrifflichkeit* ist der weite Raum der Moral angemessen zu umschreiben? Welchen *Verpflichtungsgrad* haben moralische Forderungen? Wie verhalten sich unsere *moralischen Überzeugungen* zu unseren Gefühlen, Wünschen, Neigungen und Interessen, und was könnte uns dazu motivieren, diesen Überzeugungen in unserem alltäglichen Handeln auch tatsächlich zu folgen? Können intentionale Einstellungen Handlungen *verursachen*? Welche Rolle spielt die (praktische) *Vernunft* bei der Steuerung unserer Entscheidungsprozesse und unserer konkreten Handlungen? Und welche Bedeutung kommt schließlich dem *christlichen Glauben* für die menschliche Praxis zu? Gibt es so etwas wie spezifisch *religiöse Handlungsgründe*?

Da es im Rahmen dieses Beitrags völlig unmöglich ist, auf alle diese Fragen auch nur eine kurze Antwort anzudeuten, möchte ich mich auf drei Aspekte beschränken: erstens auf die Erläuterung des in der Motivationsfrage vorausgesetzten Moralbegriffs; zweitens auf die Rekonstruktion zweier klassischer Antwortversuche auf diese Frage und ihre Relevanz für die zeitgenössische analytische Handlungstheorie; und schließlich drittens auf die für die Moraltheologie wichtige Frage, ob und inwiefern religiöse Überzeugungen Gründe moralischen Handelns sein können.

1. Zum Sinn und Anspruch von ‚Moral‘

Der Begriff der *Moral* kann auf zwei unterschiedliche Arten gebraucht werden: In einem rein *deskriptiven* oder *funktionalen* Sinne bezeichnet das Wort ‚Moral‘ „einen Bereich des menschlichen Lebens“, der die Gesamtheit unserer *handlungsleitenden* „Urteile, Normen, Ideale, Tugenden [und] Institutionen“¹ umfasst. Da sich auch all diejenigen Handlungsformen, die wir gewöhnlich für sittlich falsch oder sogar radikal böse erachten, noch immer innerhalb jenes Rahmens bewegen, der durch einen rein *funktionalen* Moralbegriff abgesteckt wird, müssen wir aus ethischer Perspektive den Begriff der ‚Moral‘ in einem engeren *wertenden* Sinne verstehen, der neben der Handlungsleitung als solcher auch auf die ‚Wahrheit‘ der jeweiligen

¹ F. Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 2003, 17.

praktischen Urteile sowie auf die ‚sittliche Richtigkeit‘ beziehungsweise ‚Falschheit‘ der betreffenden Handlungsweise abhebt. Ein solches *evaluatives* Moralverständnis verweist in seinem Kern auf einen normativen Anspruch, der sowohl in *formaler* als auch *inhaltlicher* Hinsicht der näheren Bestimmung bedarf.

Dem Münchener Ethiker Friedo Ricken zufolge besteht der „archimedische Punkt der Moralbegründung“ in der „formale[n] Forderung der wechselseitigen Verantwortung“². Moralisches Handeln zeichnet sich in *formaler* Hinsicht dadurch aus, dass es dem grundlegenden Recht eines Menschen entspricht, „dass die Art und Weise, wie er behandelt wird, ihm gegenüber muss verantwortet werden können“.³ Ricken geht näherhin davon aus, dass der jedes freie vernunftbegabte Subjekt affizierende moralische Anspruch *unbedingter*, d. h. *kategorischer* Natur ist. Er wendet sich damit gegen all jene dezisionistischen Theoriemodelle, die Moral für ein System hypothetischer Imperative halten, deren Verpflichtungskraft letztlich auf einer subjektiven Willensentscheidung beruht, die sich ihrerseits einer rationalen Rechtfertigung entzieht.⁴ Seines Erachtens übersieht der Dezisionismus den wesentlichen Unterschied zwischen der *objektiven Geltung* und der *subjektiven Anerkennung* einer moralischen Forderung.⁵ Der Umstand, dass ich als sittliches Subjekt auch dem formalen Anspruch der Verantwortung gegenüber *frei* bin, bedeutet weder, dass die Geltung des formalen Anspruchs von meinem Willen abhängig ist – durch dieses subjektive Willen also erst *konstituiert* wird –, noch bedeutet es, dass die möglichen Stellungnahmen zu diesem Anspruch (also seine Anerkennung oder Ablehnung beziehungsweise skeptische Ignorierung⁶) lebenspraktisch gleichwertig sind.

Wenn der Begriff der Moral also auf den *unbedingten Anspruch* verweist, so zu handeln, dass das eigene Tun und Lassen verantwortet – d. h. mit Vernunftgründen gerechtfertigt – werden kann, dann stellt sich unweigerlich die Frage, wie ein solches verantwortungsvolles Handeln *inhaltlich* näher zu bestimmen ist. Wir haben also zu klären, welcher *materialen Handlungsregel* ein freies, zur Verantwortungsübernahme entschlossenes Subjekt folgen sollte, um dem kategorischen Anspruch der ‚Moral‘ Genüge zu tun.

² Ricken, *Allgemeine Ethik*, 215 f.

³ Ebd. 216.

⁴ Vgl. z. B. P. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, in: *Dies., Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978, 157–173; sowie E. *Tugendbat*, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, 92 und 95.

⁵ Ricken hält daher folgende Unterscheidung für unaufgebar: „(a) Eine Norm ist objektiv gesehen an sich gültig, aber ich weigere mich, sie anzuerkennen. (b) Eine Norm erhält ihre Gültigkeit ausschließlich durch meinen Willensakt; sie ist gültig, weil ich es will.“ (*Allgemeine Ethik*, 200).

⁶ Da die radikal skeptische Position einer strikten Urteilsenthaltung letztlich den Verzicht auf jede Form der praktischen Überlegung nach sich zieht und damit ein zielgerichtetes Handeln faktisch unmöglich macht, dürfte vor allem der konsequente Pyrrhoniker einen Standpunkt beziehen, der im Alltag kaum durchzuhalten ist.

Zur Beantwortung dieser Frage seien einige kurze Überlegungen angestellt, die von der Position des amerikanischen Ethikers Alan Gewirth sowie von den Entwürfen der neueren *Fähigkeiten*-Ethik inspiriert sind.

Grundlegend für Gewirths Argumentation ist zum einen die Annahme der *Unhintergebarkeit* der Handlungssituation und zum anderen die Erkenntnis, „daß jeder Handelnde aufgrund der Tatsache, daß er handelt, logisch genötigt ist, ein in seinem Gehalt festumrissenes oberstes moralisches Prinzip anzuerkennen“⁷, wobei „die Eigenart des Handelns in *Gehalt* und *Begründung* des obersten moralischen Prinzips selbst eingeht“⁸.

Meines Erachtens ist Gewirth darin zuzustimmen, dass sich aus der doppelten Einsicht in die *Unhintergebarkeit* und *Voraussetzungsgebundenheit* des Handelns tatsächlich die Konturen eines obersten inhaltlichen Moralprinzips ableiten lassen, das ich allerdings ein wenig anders akzentuieren möchte, als Gewirth selbst dies mit seinem „Prinzip der konstitutiven Konsistenz“⁹ getan hat. Denn wenn es stimmt, dass die Situation des Handelns für den Menschen schlechthin alternativlos ist – der Mensch also zumindest nicht dauerhaft nicht handeln kann –, und wenn das Handeln-Können seinerseits wiederum an bestimmte durch eigenes oder fremdes Handeln beeinflussbare Vorbedingungen gebunden ist, dann scheint es naheliegend zu sein, in der möglichst optimalen Entwicklung der *individuellen Handlungsfähigkeit* als der für den personalen Selbstvollzug des Menschen *zentralen Grundbefähigung* den entscheidenden Inhalt eines obersten Moralprinzips zu erblicken.

Der Schutz und die möglichst umfassende Entfaltung der individuellen Handlungsfähigkeit ist nicht irgendein subjektives zeit- und kulturabhängiges Strebensziel des Menschen, auf das er begründeterweise auch verzichten könnte, sondern sie ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, sich Ziele gleich welcher Art überhaupt setzen und durch das eigene planvolle Handeln auch tatsächlich erreichen zu können. Daher gilt, dass jeder, der überhaupt irgendetwas wirklich will, notwendigerweise auch immer schon zumindest implizit die Entwicklung, Förderung und Verteidigung der eigenen Handlungsfähigkeit wollen muss.¹⁰

Der *formale* Anspruch der moralischen Verantwortung ließe sich daher *inhaltlich* wie folgt präzisieren: *Handle so, dass du deine eigene Handlungsfähigkeit sowie die Handlungsfähigkeit der von deinem Handeln Betroffenen*

⁷ A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978, 48.

⁸ *Gewirth*, 26 (Hervorhebung F.-J. B.).

⁹ Gewirths *principle of generic consistency* lautet: „Act in accord with the generic rights of your recipients as well as of yourself“ (*Reason and Morality*, 135).

¹⁰ Vgl. dazu F.-J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1998, 130–143; sowie *ders.*, *Naturrecht in neuem Gewand? Zu einigen zeitgenössischen Erscheinungen einer traditionellen Denkform*, in: J. Schuster (Hg.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Fribourg [u. a.] 2010, 97–100.

nen nach Möglichkeit umfassend entfaltet und gleichberechtigt förderst und nicht ohne zwingenden Sachgrund beeinträchtigt oder sogar zerstört.

Drei Vorteile dieser Rekonstruktion des moralischen Anspruchs seien eigens hervorgehoben: Erstens lassen sich über die Kategorie der ‚Handlungsfähigkeit‘ die verschiedenen semantischen Dimensionen des Moralbegriffs (z. B. Güter, Rechte, Pflichten, Normen, Tugenden etc.) umfassend erschließen, so dass die Gefahr einer einseitigen normativen Verkürzung des Moralbegriffs gebannt scheint. Zweitens handelt es sich bei der ‚Handlungsfähigkeit‘ um eine *lebensaltersensitive* Kategorie, die aufgrund ihres *dynamischen* Charakters geeignet ist, nicht nur das Menschliche im Allgemeinen, sondern das moralisch Spezifische unterschiedlicher Lebensalter – etwa der besonderen Situation von Kindern oder Alten – angemessen zum Ausdruck zu bringen. Drittens handelt es sich beim Begriff der Handlungsfähigkeit um eine gut *operationalisierbare* Kategorie, die eine hohe Anschlussfähigkeit der ethischen Reflexion für die empirischen Human- und Sozialwissenschaften ermöglicht. Denn ob und in welchem Maße eine bestimmte Handlungsweise die Entwicklung und Entfaltung der individuellen Handlungsfähigkeit fördert oder beeinträchtigt, ist letztlich eine empirische Frage, deren Beantwortung nicht allein in die Kompetenz der Ethik fällt, sondern einen intensiven interdisziplinären Dialog erfordert, der in der Praxis freilich nicht zuletzt an der Hermetik der jeweiligen Sprachwelten allzu häufig scheitert. Kurzum: Es dürfte also einiges dafür sprechen, den moralischen Anspruch im Rahmen einer Semantik zu explizieren, in deren Mittelpunkt die basale menschliche *Fähigkeit zum freien vernunftgeleiteten verantwortlichen Handeln* steht.

2. Zum Problem der Motivation moralischen Handelns

Der Begriff der ‚Moral‘ wurde bislang in dreifacher Hinsicht näher bestimmt: nämlich erstens *funktional* durch seinen *handlungsleitenden* Charakter, zweitens *geltungstheoretisch* durch den mit einem ‚moralischen Urteil‘ verbundenen *Wahrheitsanspruch* und drittens *inhaltlich* durch den Bezug auf die grundlegende *Handlungsfähigkeit* des Menschen. Der Begriff der ‚Moral‘ ist darüber hinaus aber auch in *motivationaler* Hinsicht eindeutig konturiert: Moralisch *ist* nur derjenige Akteur, der das sittlich Richtige aus einer ganz bestimmten Motivation heraus tut. Diese Motivation besteht näherhin darin, dass das Richtige getan wird, *weil* es das Richtige ist. Es gehört zum Begriff der Moral und ihrer kategorischen Geltung, dass das sittlich Richtige *um seiner selbst willen* getan wird. Deswegen gehen schon aus begriffsanalytischen Gründen all diejenigen Ansätze in die Irre, die versuchen, die ‚Moral‘ aus *vor-* oder *außermoralischen* Quellen (z. B. ihrer sozialen Nützlichkeit, dem Selbstinteresse des Akteurs oder den evolutiven Vorteilen für das Überleben der Art) abzuleiten oder dem moralischen Handeln einen rein *instrumentellen* Charakter beizulegen. Solche Theorie-

Modelle erreichen gar nicht das Niveau der Moral im eigentlichen Sinne, sondern beschreiben bestenfalls ein äußeres *moralanaloges* Verhalten.

Da es allerdings durchaus möglich ist, in einer bestimmten Situation selbst dann noch *richtig* zu *handeln*, wenn die spezifisch moralische Motivation fehlt oder bestimmte Defizite aufweist, sind derartige – in sich wiederum durchaus vielgestaltige – Phänomene auch begrifflich klar von der Vollgestalt ‚moralischen Handelns‘ abzugrenzen. In diesem Sinne unterscheidet etwa Aristoteles zwischen *Tugend* und *Beherrschtheit*¹¹, während Immanuel Kant einem bloß *pflichtgemäßen Handeln* ein moralisch vollkommeneres *Handeln aus Pflicht*¹² gegenüberstellt¹³.

Aristoteles und *Kant*, die als die wichtigsten Repräsentanten der beiden Grundströmungen der abendländischen Ethik – nämlich der sogenannten *Tugendethik* auf der einen und der *Deontologie* auf der anderen Seite – gelten können, haben eine Deutung der moralischen Motivation vorgelegt, die neben gewichtigen Gemeinsamkeiten auch einige markante Unterschiede aufweist.

2.1 Kant und Aristoteles über Motivation und das Verhältnis von Vernunft und Gefühl

Kants Ethikbegriff ist so angelegt, dass er neben der Frage nach dem Kriterium der sittlichen Richtigkeit (*principium diiudicationis*) auch einen weiten Raum für die Auseinandersetzung mit den subjektiven Ausführungsgründen (*principium executionis*) lässt. In diesem Sinne stellt er fest:

Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, und dass es eine Triebfeder werde, den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen.¹⁴

Um die Eigenart der kantischen Lösung dieser sogenannten *Triebfeder*problematik zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, dass Kant an einer doppelten Frontlinie kämpft: Einerseits versucht er, in Abgrenzung zur Demontage des Vernunftbegriffs im Kontext der empiristischen Moraltheorie David Humes die praktische Vernunft wieder in ihre zentrale Stellung ein-

¹¹ Vgl. *Aristoteles*, EN III 15, 1119b15–19 und VII 10, 1151b3–1152 a 3. Zwar will der ‚Beherrschte‘ ebenso wie der ‚Tugendhafte‘ das sittlich Richtige um seiner selbst willen tun, doch hat er dabei infolge einer inneren Unausgeglichenheit Antriebe zu überwinden, die sich diesem Willen widersetzen.

¹² Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 8–10 (= AA IV 397 f.). Bloß *pflichtgemäßes* Handeln entspricht zwar äußerlich dem Sittengesetz, wird aber nicht um des Sittengesetzes willen vollzogen und bleibt daher hinter einem moralisch vollkommeneren *Handeln aus Pflicht* zurück.

¹³ Selbstverständlich dürfen die beiden Phänomene nicht miteinander identifiziert werden: Der ‚Beherrschte‘ will das sittlich Richtige um seiner selbst willen, aber es findet sich in ihm ein Antrieb, der sich diesem Willen widersetzt (vgl. EN I 13, 1102b14–28.). ‚Pflichtgemäßes (legales) Handeln‘ bei Kant ist dagegen ein Handeln, das zwar dem Sittengesetz entspricht, aber nicht um des Sittengesetzes willen vollzogen wird.

¹⁴ Eine Vorlesung Kants über Ethik, herausgegeben von *P. Menzer*, Berlin 1924, 54.

zusetzen. Andererseits sieht er die Notwendigkeit, einen extremen Intellektualismus zu vermeiden, der moralisches Fehlverhalten nur noch als Ergebnis eines Vernunftirrtums zu deuten vermag und dabei übersieht, dass es neben der Vernunft auch des Gefühls bedarf, um das moralische Handeln angemessen erklären zu können.

Kants eigene Deutung des Verhältnisses von Vernunft und Gefühl weist nun allerdings einige Eigentümlichkeiten auf, die die Plausibilität seiner Lösung der Motivationsproblematik ernstlich gefährdet.¹⁵ Dazu gehört zum einen die *negative* Bewertung der verschiedenen naturalen Neigungen und Affekte des Menschen und zum anderen die Vorstellung einer Unabhängigkeit *reiner* praktischer Vernunft von allen affektiven Einflüssen und Vorgaben. Beide Annahmen zusammen führen zu einer *antagonistischen* Verhältnisbestimmung von Vernunft und Gefühl, die sowohl in moralepistemologischer wie auch in motivationspsychologischer Hinsicht durchaus problematische Züge trägt. Kant treibt nicht nur einen Keil zwischen das natürliche Glücksstreben des Menschen und die Anforderungen der Moral, sondern spricht den menschlichen Neigungen auch jede kognitive Funktion und motivationale Bedeutung für die moralische Praxis rundweg ab:

Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß ... ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen.¹⁶

Da die Blindheit und der latente Egoismus¹⁷ unserer naturalen Neigungen und Affekte Kant zufolge mit einer am moralischen Gesetz orientierten Sittlichkeit prinzipiell unvereinbar ist, besteht ein erster Schritt zur moralischen Vervollkommnung in ihrer *Unterdrückung* und möglichst weitgehenden *Eliminierung*:

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß *ohne Mitwirkung* sinnlicher Antriebe, sondern selbst *mit Abweisung* aller derselben, und *mit Abbruch* aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde.¹⁸

Der erste Schritt zur Lösung des Motivationsproblems, der bei Kant eng mit dem Begriff der *Achtung* verbunden ist, hat also eine rein negative Stoßrichtung: Als subjektiver Bestimmungsgrund des Willens besteht das vom moralischen Gesetz hervorgerufene Gefühl der ‚Achtung‘ in der Unterdrückung der sinnlichen Neigungen. Diese indirekte Form der Motivation, der zufolge die mit den Neigungen verbundenen Hindernisse zur Befolgung des moralischen Gesetzes beseitigt werden, ergänzt Kant in einem zweiten Schritt durch den Verweis auf ein positiv konnotiertes Gefühl, das er wahl-

¹⁵ Vgl. zum Folgenden: F. Ricken, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten?, in: ThPh 59 (1984), 166–169.

¹⁶ I. Kant, KpV, A 213.

¹⁷ Zur ‚Selbstsucht‘ der Neigungen vgl. Kant, KpV, A 129.

¹⁸ Kant, KpV, A 128 (Hervorhebung F.-J. B.).

weise als ‚intellektuelle Zufriedenheit‘¹⁹ oder als ‚Gefühl der Erhabenheit‘²⁰ beschreibt: Indem der Mensch nämlich die Erfahrung der Unabhängigkeit von den sinnlichen Neigungen mache, erstarke in ihm das Bewusstsein, einer übersinnlichen ‚intelligiblen‘ Ordnung anzugehören:

So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft ... keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren lässt, und subjektiv in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch affizierten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt.²¹

Obwohl Kant also durchaus der Überzeugung ist, dass es die Vernunft nicht direkt, sondern nur vermittels eines bestimmten Gefühls vermag, den Menschen zu einem bestimmten Handeln zu motivieren, trägt sein letztlich auf dem Begriff der *Selbstachtung* basierender Lösungsansatz doch insofern stark *rationalistische* Züge, als er die weitgehende Unterdrückung unserer natürlichen Affekte und Neigungen impliziert. Kant zufolge sollen wir also aus reiner *Selbstachtung* moralisch sein, weil wir nur so unserer *erhabenen Vernunftnatur* gerecht werden.

Ein deutlich anders akzentuiertes Denkmodell begegnet uns in der aristotelischen Ethik, von dessen Eudämonismus sich Kant bewusst abgesetzt hat. Aristoteles bemüht sich um einen Ausgleich zwischen dem natürlichen Glücksstreben des Menschen auf der einen und den Erfordernissen der Moral auf der anderen Seite. Das moralische Handeln ist nicht nur die notwendige *Voraussetzung*, sondern auch der wesentliche *Inhalt* des menschlichen Glücks.²² Im Tun des sittlich Richtigen vollendet sich die Persönlichkeit des handelnden Subjekts. Wer unmoralisch handelt, gefährdet nicht nur sein *Glück*, sondern er verfehlt *sich* letztlich *selbst*. Ähnlich wie bei Kant steht auch die aristotelische Lösung des Motivationsproblems im Kontext einer bestimmten Konzeption des menschlichen *Selbstverhältnisses*: Während der moralisch schlechte Mensch *in sich zerrissen* ist und im Zwiespalt mit sich selbst lebt, ist der moralisch Gute „mit sich selbst in Übereinstimmung“, da er „mit seiner ganzen Seele nach denselben Dingen [strebt]“.²³ Wie Kant, so ist auch Aristoteles davon überzeugt, dass der moralisch Gute eine falsche – nämlich egoistische – Form der ‚Selbstliebe‘ überwinden muss, um zu einer moralisch reflektierten *Freundschaft mit sich selbst* zu gelangen. Aristoteles’ Überlegungen zum Tugendbegriff zeigen jedoch eindeutig, dass er dabei – anders als Kant – nicht von einer *konfrontativen*, sondern von einer *integrativen* Verhältnisbestimmung von Vernunft und Gefühl ausgeht.

¹⁹ Vgl. Kant, KpV, A 212.

²⁰ Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 11, Fn. (= AA VI 23, Fn.).

²¹ Kant, KpV, A 158.

²² Vgl. Aristoteles, EN I 6.

²³ Aristoteles, EN IX 4, 1166 a 13 f.

Die Affekte des nicht vernünftigen Seelenteils sind nicht das schlechthin *Andere zur Vernunft*, das dieser zwangsläufig feindlich gegenüberstünde, sondern sind selbst insofern *potenziell vernünftig*, als sie eine Gestaltung durch die Vernunft zulassen. ‚Ethische Tugend‘ bedeutet für Aristoteles folglich weder *Apathie* noch *Unterdrückung* von Gefühlen und Neigungen, sondern vielmehr jene „Verfassung des nichtvernünftigen Seelenvermögens, die bewirkt, daß dessen Regungen mit dem Vernunfturteil in Einklang sind und dadurch ihre Kraft in den Dienst der richtigen Entscheidung und des richtigen Verhaltens stellen“²⁴.

Dieser Dienst ist ein doppelter: Die vernunftgemäße Ordnung der Strebungen und Neigungen bewirkt zum einen, dass dem jeweiligen Subjekt in ausreichendem Maße *motivierende* Kräfte für das sittliche Handeln zur Verfügung stehen.²⁵ Zum anderen kommt ihr aber auch eine wichtige Funktion für die sittliche *Erkenntnis* selbst zu: Wie Aristoteles an der Abhängigkeit der ‚Klugheit‘ (*phronesis*) von der ‚Maßhaltung‘ (*sophrosyne*) zeigt,²⁶ besteht zwischen den dianoetischen und den ethischen Tugenden ein *wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis*: Einerseits bedarf es eines Vernunfturteils, um das rechte Maß bestimmter affektiver Regungen festzusetzen; andererseits bildet die Ordnung der eigenen Gefühlswelt eine notwendige Voraussetzung für die richtige Einsicht der Vernunft. Aristoteles arbeitet also mit einem *integrativen* Ansatz, der auf die *Kultivierung* unserer Gefühle und Affekte ausgerichtet ist und somit einen fragwürdigen *Intellektualismus* ebenso vermeidet wie einen nicht minder problematischen *Naturalismus*. Aristoteles zufolge soll ich moralisch sein, also das Gute um seiner selbst willen tun, weil ich nur so *mit mir selbst im Einklang leben* und meine Identität als komplexes strebendes Vernunftwesen dauerhaft bewahren kann.

Die immense wirkungsgeschichtliche Bedeutung der aristotelischen Konzeption wird nicht allein daraus ersichtlich, dass sie über das thomanische Denken maßgeblichen Einfluss auf die katholische Moraltheologie ausgeübt hat, sondern bis in die Gegenwart hinein auch eine wichtige Inspirationsquelle für die zeitgenössische analytische Handlungstheorie bildet, wie nachfolgend kurz exemplarisch gezeigt werden soll.

2.2 Bernard Williams und John McDowell über interne und externe Handlungsgründe

Der amerikanische Moralphilosoph William K. Frankena hat bereits im Jahr 1958 darauf hingewiesen, dass die Klärung des Verhältnisses von moralischer Verpflichtung und Motivation zu jenen Grundproblemen der

²⁴ Ricken, Kann die Moralphilosophie?, 170.

²⁵ Vgl. P. Foot, Virtues and Vices, in: *Dies.*, Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy, Oxford 1978, 1–18.

²⁶ Vgl. Aristoteles, EN VI 5.

Ethik gehört, die durch kleinteilige Begriffsanalyse allein kaum angemessen zu lösen sind, sondern grundlegende sozialwissenschaftliche, erkenntnistheoretische und moralpsychologische Untersuchungen erforderlich machen.²⁷ So ist es denn auch kaum verwunderlich, dass sich in den letzten Jahrzehnten vor allem in der angelsächsischen Ethik eine weit verzweigte Diskussion über ‚Handlungsgründe‘²⁸ entwickelt hat, die mittlerweile ganz unterschiedliche thematische Kristallisationspunkte erkennen lässt und von einer Debatte um den moralphilosophischen Kognitivismus über die Rehabilitierung der sogenannten Tugendethik bis hin zur Analyse menschlicher Emotionen reicht. Eine Orientierung wird dabei nicht allein durch die Fülle der vorgelegten Einzelpositionen, sondern vor allem durch die uneinheitliche Terminologie erschwert, die insbesondere auch den Gebrauch des Gegensatzpaares ‚intern‘ und ‚extern‘ in der Diskussion verschiedener Handlungsgründe betrifft.

Während Frankena den Begriff *internalism* noch ganz allgemein für solche Konzeptionen reservierte, die von einem inneren Zusammenhang von Verpflichtung und Motivation ausgehen, also der Überzeugung sind, dass „motivation is somehow ‚built into‘ judgments of moral obligation“²⁹, hält es Bernard Williams geradezu für das Kennzeichen einer *internen* Handlungsinterpretation, „daß ein Zusammenhang zwischen dem Begründungssatz und *der subjektiven motivationalen Verfassung* des Handelnden besteht“³⁰. Demgegenüber liege die „ganze Pointe“ externer Begründungssätze darin, „daß sie unabhängig von den Motivationen des Handelnden wahr sein können“³¹. Da „jedoch nichts die (absichtlichen) Handlungen eines Handelnden zu erklären [vermag; F.-J. B.], außer etwas, das ihn zu einem solchen Handeln motiviert“³², ist Williams zufolge neben der Wahrheit des externen Begründungssatzes (sc. dass Person *x* einen objektiven Grund für die Handlungsweise *y* hat) noch ein „psychologisches Bindeglied“³³ – wie z. B. ein bestimmter Wunsch oder Glaube – erforderlich, um eine Handlungsweise erklären zu können. Williams meint nun, mit dieser Beobachtung der humeschen Kritik am kognitivistischen Externalismus eine präzisere und daher überzeugendere Gestalt geben zu können. Er bestreitet dabei nicht grundsätzlich, dass die Vernunft in Gestalt rationaler Überle-

²⁷ Vgl. W. K. Frankena, *Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy*, in: A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle 1958, 40–81; wiederabgedruckt in: K. E. Goodpaster (ed.), *Perspectives on Morality. Essays by William K. Frankena*, Notre Dame 1976, 49–73, besonders 73.

²⁸ Vgl. R. Stoecker (Hg.), *Handlungen und Handlungsgründe*, Paderborn 2002; sowie C. Horn/G. Löhrer (Hgg.), *Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie*, Berlin 2010.

²⁹ Frankena, 50.

³⁰ B. Williams, *Interne und externe Gründe*, in: *Ders., Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980*, Königstein/Ts. 1984, 113.

³¹ Williams, 117.

³² Ebd.

³³ Williams, 118.

gungen „neue Motivationen entstehen lassen“ könne, sondern verweist lediglich auf die „Einsicht, daß der externe Begründungstheoretiker den Zusammenhang zwischen dem Erwerb einer Motivation und dem Weg zum Glauben des Begründungssatzes *auf eine spezielle Weise* begreifen muß“, nämlich so, „daß der Handelnde die Motivation erwerben sollte, *weil* er dazu gelangt, den Begründungssatz zu glauben, und dass er darüber hinaus letzteres deshalb tun sollte, weil er die Sache nun irgendwie im rechten Licht sieht“. ³⁴ Der Externalist müsse also eine rationale Motivation immer schon voraussetzen, ohne erklären zu können, wie diese ursprünglich entstanden sei. Williams hält daher die Annahme für „plausibel, daß alle externen Begründungssätze falsch sind“, da es „für den Handelnden *ex hypotesi* keine Motivation [gibt; F.-J. B.], die ihm *als Ausgangsbasis* dienen könnte, um die neue Motivation zu erlangen“. ³⁵ Es liegt in der Konsequenz dieser Überlegungen, dass „die einzigen wirklichen Behauptungen über Gründe zum Handeln interne Behauptungen“ ³⁶ sind und der traditionelle externe Moralbegriff eine rationalistische Fiktion darstellt, die an den tatsächlichen Antriebskräften unseres Handelns vorbeigeht.

Williams' radikaler Angriff auf den Externalismus erscheint in vielem als komplementäres Gegenmodell zu jener latent rationalistischen Position, die wir in Kants Ansatz kennengelernt haben. Hatte dieser die Vernunft einseitig auf Kosten der Gefühle und Neigungen profiliert, so tendiert jener dazu, die subjektiven Wünsche als alleinige Motivationskräfte anzuerkennen und ein Handeln aus externen Vernunftgründen für eine bloße Illusion zu erklären. Sabine Döring spricht in diesem Zusammenhang daher zu Recht von einer *Dilemmasituation*:

Scheitern Humeaner [sc. wie Williams; Hinzufügung F.-J. B.] daran, rationalisierende und unter idealen Bedingungen objektiv rechtfertigende Gründe zu etablieren, gelingt es umgekehrt ihren Gegnern nicht zu erklären, wie solche Gründe zum Handeln motivieren und unter idealen Bedingungen faktisch handlungswirksam werden können. Es scheint, daß Rationalisierung und Rechtfertigung durch praktische Gründe auf der einen und Motivation und Erklärung auf der anderen Seite einander wechselseitig ausschließen. ³⁷

Der gegenwärtig an der University of Pittsburgh lehrende britische Philosoph John McDowell hat versucht, diese Problematik durch den Entwurf einer systematischen Alternative zu den zwar gegenläufigen, im Grunde aber strukturanalogen Konzeptionen von Kant und Hume bzw. Williams aufzulösen. Deren Denkmodelle stimmen nämlich trotz aller Differenzen darin überein, dass sie durch eine gezielte Reduktion des komplexen Beziehungsgefüges zwischen Vernunft und affektivem Vermögen entweder die Vernunft oder aber die subjektiven Einstellungen und Strebungen zum alles

³⁴ Williams, 119.

³⁵ Williams, 120.

³⁶ Williams, 122.

³⁷ S. Döring, Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute, in: *Dies.*, Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main 2009, 46.

beherrschenden Faktor der Handlungsverursachung stilisieren. Demgegenüber plädiert McDowell für ein *komplexeres* Modell der Handlungserklärung, das maßgeblich von aristotelischen Einsichten getragen ist. Seines Erachtens ist der Externalist nämlich keineswegs zu der Annahme gezwungen, dass der Übergang zur richtigen Betrachtung eines moralischen Sachverhalts und eines ihr entsprechenden Handelns durch korrektes Überlegen *allein* bewerkstelligt werde. Deute man nämlich die *moralische Sozialisation* ähnlich wie Aristoteles als „einen mit der Einprägung angemessen verknüpfter Denkweisen unauflöslich zusammenhängenden Prozeß der Gewöhnung an geeignete Verhaltensweisen, dann hafte [] gar nichts Geheimnisvolles an der Art und Weise, in der dieser Prozeß zur gleichen Zeit die Aneignung einer Sicht der Dinge und einer Reihe motivationaler Richtlinien oder praktischer Anliegen sein kann ...“³⁸.

Im Grunde beruhe die ganze – indirekt durch den kantischen Rationalismus provozierte – Konstruktion von Williams’ Beweisführung auf dem falschen Bild einer „blutleeren und leidenschaftslosen VERNUNFT, die ... im Gegensatz zu den AFFEKTEN steht“³⁹. Genau dieses Bild lehnt McDowell jedoch deswegen entschieden ab, weil es gerade darauf ankomme, den *komplexen* Charakter unserer *moralischen Erfahrungen* zu durchschauen, in denen die *kognitive* und die *appetitive* Dimension immer schon unauflöslich miteinander verschränkt seien.

Zwar stimmt McDowell mit Williams darin überein, dass *wirksame* Handlungsgründe immer insofern *interne* Gründe sein müssen, als sie eines Anknüpfungspunktes in der Erfahrungswelt des betroffenen Akteurs bedürfen, doch sei gegen Williams daran festzuhalten, dass hier auch ein *evaluatives* beziehungsweise *normatives* Element ins Spiel komme, das sich nicht einfach auf einen subjektiven Wunsch reduzieren lasse, sondern „den Bestand des bisherigen motivationalen Haushalts der Handelnden überschreiten und insofern einen *externen* Status haben könne[]“⁴⁰. Axel Honneth und Martin Seel sprechen daher zu Recht davon, „daß Handlungsgründe zwar allein von innen greifen, aber auch von außen eingreifen können“⁴¹. Als wirkliche *Gründe* dürften ‚praktische‘ beziehungsweise ‚moralische Gründe‘ nicht auf einen bestimmten Personenkreis mit einer kontingenten Motivlage beschränkt werden, doch gelte umgekehrt auch, dass es sich stets um *jemandes* Gründe handele, die als solche „nicht unabhängig von der Kultur der Erfahrung und Reflexion auftreten, der die Betroffenen jeweils angehören“⁴². Alle Versuche einer Moralbegründung sind daher auf einen gemeinsamen

³⁸ J. McDowell, Interne und externe Gründe, in: *Ders., Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt am Main 2002, 163.

³⁹ McDowell, Interne und externe Gründe, 177.

⁴⁰ A. Honneth/M. Seel, Einleitung, in: J. McDowell, Wert und Wirklichkeit, 20 (Hervorhebung F.-J. B.).

⁴¹ Honneth/Seel, 21.

⁴² Ebd.

Raum moralischer Erfahrungen verwiesen, der letztlich durch den „Hintergrund einer gemeinsamen menschlichen Natur“⁴³ begrenzt wird.

Damit liegt folgende Schlussfolgerung nahe: Ein starker Moralbegriff, der vom Akteur verlangt, das sittlich Richtige *um seiner selbst willen* zu tun, beruht letztlich auf einer Weltsicht, die nicht das Konstruktionsergebnis einer *einsamen* Vernunft darstellt, sondern in einem komplexen erfahrungsbasierten Lernprozess verwurzelt ist, in dessen Verlauf neben *vernunftförmigen Überzeugungen* auch *motivationale Strukturen* entstanden sind. In diesen Erfahrungen erschließt sich nicht nur eine *werthaltige* Sichtweise auf die Wirklichkeit, sondern auch die Bereitschaft, den damit einhergehenden praktischen Anforderungen im konkreten Handeln zu entsprechen – was Bekehrungen, Inkonsequenzen und Willensschwäche keineswegs ausschließt.

3. Spezifisch *religiöse* Handlungsgründe

Eine angemessene Bestimmung der Bedeutung des religiösen Glaubens für das moralische Handeln setzt gerade auch im Blick auf die uns hier interessierende Motivationsproblematik voraus, dass innerhalb des weiten Raums der Moral wenigstens zwei verschiedene *Dimensionen* voneinander unterschieden werden.⁴⁴ An die Motivation zur Erfüllung elementarer moralischer Forderungen *normativer* Art (wie z. B. des Tötungsverbot) sind *andere* Bedingungen zu knüpfen als an die Erfüllung bestimmter *hochethischer* Weisungen (wie z. B. des Gebots der Feindesliebe), die auf ganz spezifischen – etwa religiös imprägnierten – Vorstellungen menschlicher Vollkommenheit beruhen. Da das christliche Ethos beide Dimensionen berührt, wird die Antwort auf die Frage nach der Existenz spezifisch *religiöser* Handlungsgründe je nach Gegenstandsbereich unterschiedlich ausfallen müssen, so dass auch die in der jüngeren Moraltheologie in der Nachfolge Alfons Auers verbreitete Annahme einer allgemein *„stimulierenden“* Funktion des christlichen Glaubens⁴⁵ zumindest der Präzisierung bedarf.

Für den elementaren *Normbereich* ist aus den bisherigen Überlegungen eine doppelte *negative* Schlussfolgerung zu ziehen: Erstens führt die Bindung des moralischen Handelns an eine *Vernunftfeinsicht* in das sittlich Richtige auf der moralepistemologischen Ebene zur Absage an jede Form von Fideismus oder Offenbarungspositivismus. Da das Gute nicht deswe-

⁴³ J. McDowell, Tugend und Vernunft, in *Ders., Wort und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt am Main 2002, 93.

⁴⁴ Das übersieht m. E. Kurt Bayertz, wenn er die Motivationsproblematik im Blick auf unterschiedliche Adressaten unter Absehung der inhaltlichen Bestimmung des dabei implizit vorausgesetzten Moralbegriffs diskutiert. Vgl. K. Bayertz, *Warum überhaupt moralisch sein?*, München 2006, 20–24.

⁴⁵ Zur triadischen Formel einer ‚integrierenden‘, ‚stimulierenden‘ und ‚kritisierenden‘ Rolle religiöser Überzeugungen vgl. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989, besonders 189–197.

gen gut ist, weil Gott es will, sondern auch Gott als moralisch vollkommene Wesen das Gute nur deswegen will, weil es gut ist, würde die „logische Abhängigkeit des moralischen Geltungsanspruchs von der Annahme eines Gottes oder von dem Glauben an eine Offenbarung ... sowohl zur Aufhebung der Moral wie zu der des Glaubens“⁴⁶ führen.

Zweitens folgt aus der *Selbstzwecklichkeit* der Moral, dass weder Gott noch die Aussicht auf ein Jenseits zum Motivationsgrund sittlich richtigen Handelns stilisiert werden darf.⁴⁷ Der Umstand, dass Gott oder eine bestimmte religiöse Überzeugung weder als *Erkenntnis*- noch als *Motivationsgrund* einer normativen Forderung infrage kommt, schließt allerdings keineswegs aus, Gott als *Sinngrund* – und damit gewissermaßen als „motivationale Kraft zweiter Ordnung“⁴⁸ – zu denken. Es kann nämlich durchaus Grenzsituationen geben, in denen ein normkonformes Verhalten besondere Anforderungen an das handelnde Subjekt stellt und die Frage nach der Sinnhaftigkeit der eigenen Praxis aufwirft, so dass eine ‚Stellungnahme zur Welt als Ganzer‘ (i. S. des wittgensteinschen Ethik-Begriffs⁴⁹) unausweichlich erscheint. Doch so wichtig es auch sein mag, der Religion ein Mitspracherecht bei der Beantwortung letzter *Sinnfragen* der menschlichen Existenz⁵⁰ zuzubilligen, so wenig dürfte sich ihre moralische Relevanz darin erschöpfen.

Weitaus größere Bedeutung kommt der Vorstellung religiöser Handlungsgründe nämlich in jener Moraldimension zu, die den Bereich der strikt *normativen* – also universalgültigen kategorischen – Forderungen überschreitet. Die jesuanische Aufforderung zur ‚größeren Gerechtigkeit‘ angesichts der in seiner Person angebrochenen Gottesherrschaft, wie sie uns etwa in der Bergpredigt mit den Spitzenforderungen des Gewaltverzichts und der Feindesliebe begegnet, entzieht sich ebenso einer *normativen* Deutung wie die im jüdischen Heiligkeitsdenken verwurzelte Mahnung zur ‚Vollkommenheit‘⁵¹, die etwa in der christlichen Tradition der sogenannten

⁴⁶ L. Honnfelder, Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung, in: A. Holderegger (Hg.), Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Fribourg [u.a.] 1996, 118.

⁴⁷ Nicolai Hartmann zufolge ist die „Jenseitstendenz ... vom ethischen Standpunkt ebenso wertwidrig wie die Diesseitstendenz vom religiösen. Sie ist Vergeudung und Ablenkung sittlicher Kraft von den wahren Werten und ihrer Verwirklichung, und darum unmoralisch“ (N. Hartmann, Ethik, Berlin 1962, 811).

⁴⁸ Ludger Honnfelder spricht in diesem Sinne von der „sinnintegrativ-motivationalen ... Dimension“ der Religion. Vgl. L. Honnfelder, Glaube – Vernunft – Öffentlichkeit. Über die Relevanz des christlichen Glaubens für das Verhandeln öffentlicher Dinge, in: F.-J. Bormann/B. Irlenborn (Hgg.), Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2008, 353.

⁴⁹ Vgl. L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus 6.41–6.45, in: Ders., Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1984, 82–84; sowie ders., Vortrag über Ethik, in: Ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt am Main 1989, 9–19.

⁵⁰ Ludger Honnfelder spricht in diesem Zusammenhang von „tieferer“ Begründung“, die einen „abschließenden Charakter“ besitzt (Ethik und Theologie, 120), beziehungsweise von einer „sinnintegrativ-motivationalen ... Dimension“ der Religion (Glaube – Vernunft – Öffentlichkeit, 353).

⁵¹ Vgl. Mt 5,48: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.“

evangelischen Räte eine wirkungsgeschichtlich bedeutsame Entsprechung gefunden hat. Offenbar gibt es im Neuen Testament eine Fülle moralischer Weisungen und Ideale, die weder einfachhin das zwingende Resultat einer jedermann zugänglichen Überlegung der praktischen Vernunft darstellen noch im Widerspruch zu einer solchen Vernunftüberlegung stehen. Die Tradition sprach im Blick auf solche Weisungen gerne von moralischen Aussagen *praeter rationem*, um anzudeuten, dass es sich hierbei um Einsichten handelt, deren Plausibilität sich allein der durch den Glauben erleuchteten Vernunft erschließt.⁵² Religiöse Ethos-Formen, die auf die Gesamtheit der Lebensführung ausgreifen, kennen in der Regel eine ganze Reihe von moralisch relevanten Vorstellungen, deren Plausibilität von bestimmten spezifisch religiösen Überzeugungen abhängen und die daher den Rahmen einer normativen Ethik im strengen Sinne überschreiten. Das gilt zuvorderst für das zentrale christliche Liebesgebot, dessen trianguläre Struktur (i. S. der Gottes-, der Nächsten- und der Selbstliebe) auf einer ganz bestimmten Verhältnisbestimmung Gottes zur Welt basiert, die sich allein einem religiösen Akt des gläubigen Vertrauens erschließt. Dass in solchen *Glaubensakten* auch ein *Erkenntnis*- und ein *Motivations*potenzial für *individuelle* Lebens- und Handlungsmöglichkeiten steckt, die den Bereich des Normativen sprengen, scheint mir im Blick auf die Geschichte der christlichen Spiritualität unbestreitbar. Zumindest auf dem Feld des sogenannten *supererogatorischen* Handelns scheint es also spezifisch religiöse Handlungsgründe zu geben, die sowohl den Status von *Erkenntnis*- als auch die Funktion von echten *Motivations*gründen haben und als solche in spezifisch *religiösen Erfahrungen* verwurzelt sind, die den Menschen als ganzen in Anspruch nehmen.

Um der Gefahr zu entgehen, das komplexe Gebilde eines historisch gewachsenen Moralsystems wie des christlichen Ethos auf seinen universellen, zeitlos gültigen *normativen Kern* zu reduzieren und damit zumindest partiell zu amputieren, ist es erforderlich, das *proprium christianum* gerade in seiner ein bloßes Normdenken überschreitenden Vieldimensionalität wieder neu zur Geltung zu bringen. Dabei könnten sich begriffliche Differenzierungen als hilfreich erweisen, die z. B. das tugendethische Profil der *moraltheologischen* Reflexion lange Zeit bestimmt haben. Es ist nämlich gewiss kein Zufall, dass Thomas von Aquin in seiner Gesetzeslehre den *analogen* Charakter des Gesetzesbegriffs betont hat, dessen Sinnspitze gerade darin besteht, dass die *lex nova* – also das neue Gesetz der Selbstoffenbarung Gottes in Person und Werk Jesu Christi – als eine ungeschriebene *lex indita*

⁵² Eine zeitgenössische Entsprechung dazu findet sich *mutatis mutandis* in John Rawls' Idee einer Pluralität ‚vernünftiger umfassender Lehren‘, die aufgrund der ‚Bürden des Urteilens‘ weder einfach miteinander harmonisiert noch aus dem Geltungsbereich der Vernunft ausgeschlossen werden können. Vgl. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998, besonders 2. und 4. Vorlesung.

vorgestellt wird,⁵³ die der Sache nach in der *Begnädigung* beziehungsweise *Geistbegabung* des getauften Christen besteht. In der moraltheologischen Tradition war man jedenfalls stets davon überzeugt, dass die göttliche Gnade das menschliche *Nachdenken* ebenso begleitet und unterfängt wie unser *Wollen* und *Handeln*: Dies freilich so, dass die natürlichen Fähigkeiten dadurch nicht *zerstört*, sondern vielmehr *vollendet* werden. Die Vorstellung einer isolierten reinen Vernunft kantischen Zuschnitts war ihr dabei ebenso fremd wie der komplementäre Verweis auf ein subjektives Wünschen als vermeintlich zureichender Grund sittlicher Praxis. Schon von daher dürften die hier skizzierten philosophischen Überlegungen von Aristoteles und McDowell gerade auch aus *moraltheologischer* Perspektive besonders interessant erscheinen, zumal sie in ihrem weiten systematischen Ausgriff auf das Verhältnis von Natur und Geist genau jene Vermutung bestätigen, die Frankena schon vor fünfzig Jahren geäußert hatte: dass wir es nämlich bei der Frage, warum wir moralisch sein sollen, mit einem *Grundproblem* der Moraltheorie zu tun haben, das sich kaum handstreichartig lösen lässt, sondern uns in die *Tiefen* der philosophischen und theologischen Reflexion führt.

⁵³ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II q. 106 a.1



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

87. Jahrgang · Heft 3 · 2012

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.

Was ist aristotelische Metaphysik? 321

Franz-Josef Bormann

Was sind religiöse Handlungsgründe? Ein moraltheologischer Blick auf die Motivationsproblematik 334

Christoph J. Amor

Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum 349

Julia Knop

Vater, führe uns nicht in Versuchung! Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte 376

Manfred Lochbrunner

Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanum. Eine verpasste Chance? 396

BEITRAG

Christoph Böhr

Freiheit. Ein Blick auf die Anthropologie Johannes Pauls II. 421

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:

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. FRIEDO RICKEN S.J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München
Friedo.Ricken@hfph.mwn.de

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Moraltheologie
Eberhard Karls Universität Tübingen
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

MAG. DR. CHRISTOPH J. AMOR

Institut für Systematische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Christoph.Amor@uibk.ac.at

PD DR. JULIA KNOP

julia.knop@gmail.com

PROF. DR. DR. HABIL.
MANFRED LOCHBRUNNER

Kirchstraße 2
86486 Bonstetten
st.stephan.bonstetten@bistum-augsburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22
54290 Trier
buero-boehr@gmx.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.

Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar?

Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum

VON CHRISTOPH J. AMOR

1. Die Christologie auf dem Prüfstand

Die Systematische Theologie hat die Aufgabe, „die Verantwortbarkeit des christlichen Glaubens vor dem Forum der Vernunft zu prüfen“¹. Dazu gilt es, den Nachweis zu erbringen, „dass es rational gerechtfertigt ist zu glauben“². Zu den Minimalbedingungen von Rationalität gehören Konsistenz und Kohärenz. „Konsistenz“ meint „die immanente Widerspruchsfreiheit einer Überzeugung“, „Kohärenz“ die „Vermittelbarkeit mit anderen weitgehend unbestrittenen Geltungsansprüchen und Wissensbeständen“.³

Ob die christliche Lehre vom Gottmenschen diesen Minimalbedingungen genügt, ist im englischsprachigen Raum, vor allem unter analytisch gesinnten Religionsphilosophen, zurzeit heftig umstritten. In der dogmatischen Lehre von den zwei Naturen Jesu Christi erblicken einige zeitgenössische Denker, allen voran John Hick⁴, eine schwerwiegende logische Inkonsistenz. Das sogenannte Widerspruchproblem der Inkarnation⁵ besteht – kurz gefasst – darin: Nach der Lehre der großen christologischen Konzilien ist Jesus Christus wahrer Mensch und wahrer Gott. Gott ist nach dem allgemeinen Verständnis analytischer Religionsphilosophen allwissend, allmächtig, sittlich vollkommen, ewig, unveränderlich, unendlich, Schöpfer. Ein Mensch aber ist dem Werden und Vergehen unterworfen, in seinem Vermögen vielfach begrenzt, Geschöpf. Als Gottmensch müsste Christus demnach, so die Kritiker des christologischen Dogmas, zugleich unendlich und endlich, unwandelbar und wandelbar, allwissend und begrenzt in seinem Wissen, Schöpfer (bzw. Schöpfungsmittler) und Geschöpf sein, was *prima facie* einen mehrfachen logischen Widerspruch darstelle.

¹ K. von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn 2006, 8.

² P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 11.

³ J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i.Br. 2000, 200–201.

⁴ Vgl. J. Hick (Hg.), The Myth of God Incarnate, London 1977; ders., The Metaphor of God Incarnate, London 1993.

⁵ Vgl. R. Sturch, The Word and the Christ. An Essay in Analytic Christology, Oxford 1991, 17: „The charge is that any statement of the doctrine of the Incarnation that is reasonably ‘orthodox’ is also in some sense self-contradictory or logically incoherent, like asserting that something is a round square.“

Bei der Zwei-Naturen-Lehre habe man es folglich nicht mit einem erhabenen Glaubensmysterium, sondern schlichtweg mit einer kognitiv sinnlosen Behauptung und einem eklatanten Verstoß gegen die Regeln der Logik zu tun.⁶ Denn zu den unumstößlichen Prinzipien der Logik gehöre der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. Dieser besagt in seiner ontologischen Fassung: „Kein Gegenstand kann dieselbe Eigenschaft in derselben Hinsicht zur gleichen Zeit haben und nicht haben.“⁷

Derart herausgefordert, versuchen christliche Denker, von denen viele der analytischen Religionsphilosophie nahestehen, die altkirchliche Christologie, wie sie nicht zuletzt auf dem Konzil von Chalkedon klassisch definiert wurde (DH 301, 302), zu verteidigen. Die wichtigsten neueren Bemühungen, Denkbarkeit und Konsistenz der Lehre vom Gottmenschen aufzuzeigen, werden im Folgenden überblicksartig vorgestellt und einer kritischen Prüfung unterzogen.

2. Zur analytischen Metaphysik der Inkarnation

Die meisten analytischen Religionsphilosophen christlicher Provenienz favorisieren eine konservative Auffassung des christlichen Glaubens. Sie verstehen die christlichen Lehren zumeist realistisch und als wahrheitsfähige Aussagen. Den doktrinalen Kern des Christentums interpretieren sie häufig mehr oder weniger wortwörtlich. Als christliche Philosophen wollen sie „gegenüber dem konkreten religiösen Glauben eine ‚dienende‘ Funktion“⁸ einnehmen. Sie möchten zu einem tieferen Verständnis des christlichen Glaubens beitragen und seine Glaubwürdigkeit – auch angesichts radikaler Bestreitung – verteidigen.⁹

So ist es ihnen ein Anliegen, die Lehre von der Inkarnation der zweiten göttlichen Person als intellektuell redliche Annahme im philosophischen Diskurs zu verantworten. Dabei steht, wie für den analytischen Stil typisch, das systematische Interesse über dem historischen. „Es interessiert nicht vor allem, wer in welchem kulturell-geistesgeschichtlichen Kontext was gesagt hat, sondern ob es gute Argumente für das gibt, was gesagt wurde.“¹⁰

Und so verzichten besagte christliche Religionsphilosophen großteils auf eine dogmengeschichtliche Fundierung und setzen gleich bei den christologischen Definitionen der altkirchlichen Konzilien an. Ein und dasselbe In-

⁶ Vgl. E. A. Cook, Is the “Two-Nature” Theory of the Incarnation a Mystery or a Contradiction?, in: AJT 16 (1912) 268–275.

⁷ T. Grundmann, Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, Berlin 2008, 432.

⁸ O. J. Wiertz, Religiöser Glaube als Gegenstand analytischer Philosophie. Zum philosophischen Hintergrund von Richard Swinburnes “Faith and Reason”, in: R. Swinburne, Glaube und Vernunft, Würzburg 2009, 313–348, hier 336.

⁹ Vgl. O. J. Wiertz, Christliche Philosophen als Philosophen der christlichen Gemeinschaft: Alvin Plantingas Konzept christlicher Philosophie, in: H.-L. Ollig (Hg.), Theo-Anthropologie. Jörg Splett zu Ehren, Würzburg 2006, 55–66.

¹⁰ Wiertz, Religiöser Glaube als Gegenstand analytischer Philosophie, 316–317.

dividuum, Jesus Christus, ist demnach wahrer Mensch und wahrer Gott, vollkommen der Menschheit und vollkommen der Gottheit nach (vgl. DH 301). Diese alte Bekenntnisformel gilt es, philosophisch intelligibel und plausibel zu machen und so gegen den Vorwurf zu verteidigen, sie sei schlichtweg logisch unmöglich.

2.1 Vorbehalte gegenüber einer vorschnellen *reductio in mysterium*

Die einfachste Reaktion auf den Inkonsistenz-Vorwurf besteht darin, das Nichtwiderspruchsprinzip für die Christologie zurückzuweisen. Begründen ließe sich dies etwa mit dem Hinweis, bei der Inkarnationslehre handle es sich um ein Glaubensgeheimnis im strengen Sinn des Wortes. Man hätte damit keineswegs eine isolierte Position eingenommen, sondern befände sich durchaus in guter Gesellschaft. Lehrt doch etwa die römisch-katholische Kirche explizit, dass die zentralen christlichen Glaubensannahmen wie Inkarnation und Trinität „das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes völlig übersteigen“ (DH 3005). Die Einsicht in „die innere Wahrheit“ dieser Offenbarungsinhalte bleibe dem Menschen verwehrt (DH 3008).

Dennoch beschreiten analytische Religionsphilosophen diesen Weg nicht. Und zwar deswegen nicht, weil sie davon überzeugt sind, dass – theologisch gesprochen – christliche Glaubensannahmen zwar übernatürlich, nicht aber „unvernünftig oder widervernünftig“¹¹ sein können. Sie teilen folglich über die konfessionellen Denominationen hinweg eine der Grundannahmen römisch-katholischer Theologie, wonach kein grundsätzlicher Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft besteht und bestehen darf. Der Glaube kann und soll mit der Vernunft übereinstimmen (DH 3009). Unvernünftig aber wäre es, eine erwiesenermaßen falsche Proposition zu glauben. Nun gehört aber die Konsistenz, d. h. die logische Widerspruchsfreiheit, zu den notwendigen Wahrheitsbedingungen.¹² Eine logisch widersprüchliche Aussage kann *per definitionem* nicht wahr sein.¹³ Sollte die Lehre vom Gottmenschen tatsächlich einen logischen Widerspruch enthalten oder implizieren, kann sie nicht zum Gegenstand des christlichen Glaubens gehören. Denn der Glaubensinhalt enthält nichts Falsches, wie bereits Thomas von Aquin lehrt.¹⁴

Die überwiegende Mehrheit der christlichen analytischen Religionsphilosophen würde daher wohl ohne zu zögern einer Überlegung von Albert

¹¹ A. Lang, *Fundamentaltheologie*; Band 1: Die Sendung Christi, München 1967, 30–31.

¹² Vgl. R. Cross, *The Incarnation*, in: T. P. Flint/M. C. Rea (Hgg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009, 452–475, hier 471: „Coherence is [...] a necessary condition for truth.“

¹³ Vgl. T. D. Senor, *The Incarnation and the Trinity*, in: M. J. Murray (Hg.), *Reason for the Hope Within*, Grand Rapids 1999, 238–260, hier 241: „A contradiction [...] is by definition a proposition that can't possibly be true.“

¹⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *S.th.* II–II, q.1, a.3, c: „Fidei non potest subesse aliquid falsum.“

Cook zustimmen. Wenn Gott unendlich, der Mensch aber endlich sei, so werde der Mensch niemals in der Lage sein, Gott gänzlich zu begreifen – davon ist Cook überzeugt.¹⁵ Auch das Inkarnationsgeheimnis werde daher – trotz aller philosophischen Bemühungen – für den Menschen, wie sich mit dem Ersten Vatikanischen Konzil formulieren ließe, „mit dem Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam von einem gewissen Dunkel umhüllt bleiben“ (DH 3016). Dennoch dürfe, so Cook weiter, vom christlichen Philosophen und Theologen erwartet werden, „dass er die Begriffe definiert, die er verwendet, um Gott und seine Werke zu beschreiben“, und dass diese Beschreibung „keine offensichtlichen Widersprüche enthält“¹⁶. Dem ist beizupflichten.¹⁷ Das Nachdenken über den christlichen Glauben, gleichgültig, ob es durch Theologen oder Philosophen geschieht, muss „ein Interesse an der Frage haben, ob sich die Rede von Gott rational rechtfertigen lässt oder nicht“¹⁸. Und zwar nicht, um das Glaubensgeheimnis zu rationalisieren, sondern um seine Glaubwürdigkeit – auch und gerade im öffentlichen Diskurs – zu begründen und gegenüber kritischen Einwänden zu verteidigen.¹⁹

Das Ziel kann und darf dabei keine erschöpfende Verhältnisbestimmung von Gott- und Menschheit im Gottmenschen sein.²⁰ Dies wäre vermessen. Gott ist und bleibt für den Menschen der je Größere (*semper maior*). Die Christologie behält daher „immer Züge rationaler Unauflösbarkeit“²¹. Auch bei der Ausarbeitung religionsphilosophischer Christologien darf das berechnete Anliegen der negativen Theologie nicht aus dem Blick geraten.²² Im Bereich der Christologie gilt für eine religionsphilosophische ebenso wie für eine theologische Aussage, dass sie letztlich „eine Aussage ins Myster-

¹⁵ Vgl. Cook, Is the “Two-Nature” Theory of the Incarnation a Mystery or a Contradiction?, 269.

¹⁶ Ebd. 269.

¹⁷ Vgl. T. V. Morris, The Logic of God Incarnate, Eugene, Or. 2001, 25: „From any adequate and traditional notion of deity, it follows that we should not expect to be able to understand all the things of God. There will thus be an ineliminable element of mystery attending any claim about God. But of course it does not at all follow from this that within the domain of what we can understand concerning a claim about God, logical inconsistency is not a clear and conclusive mark of falsehood.“

¹⁸ A. Kreiner, Die theologische Relevanz Analytischer Philosophie, in: SaThZ 9 (2005) 115–131, hier 124.

¹⁹ Vgl. B. Cooper, Metaphysics, Christology, and Sexism: An Essay in Philosophical Theology, in: RelSt 16 (1980) 179–193, hier 182: „Faith does not seek understanding in order to rationalize mystery but to protect mystery from degenerating into superstition and false doctrine.“

²⁰ Vgl. Internationale Theologenkommission, Ausgewählte Fragen zur Christologie, in: HerKorr 35 (1981) 137–145, hier 140: „Die Definition von Chalkedon will keine erschöpfende Antwort auf die Frage geben, ‚Wie verhalten sich in Christus Gott und Mensch zueinander?‘ Gerade hier liegt ja das Geheimnis, dessen Reichtum in keiner positiven Definition ausgeschöpft werden kann.“

²¹ G. M. Hoff, Ist die „reductio in mysterium“ irrational? Zu A. Kreiners Quaestio Disputata, in: ZKTh 121 (1999) 159–176, hier 173.

²² Vgl. G. M. Hoff, Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie, in: ThPh 70 (1995) 355–372.

rium hinein ist“²³. Das Inkarnationsgeheimnis bleibt in gewisser Weise ein Ärgernis „für den Stolz eines autonom nur das Durchschaute akzeptierenden Rationalismus“²⁴. Und doch muss für den Menschen „eine ‚echte‘ Denkbarkeit [...] auch für dieses Mysterium gegeben sein“²⁵. Aporetisches Denken, verstanden als ein Denken in Widersprüchen, kann für die Theologie nicht konstitutiv sein.²⁶ Ein Denken in Widersprüchen vermag keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage zu bieten: „Wie kann ich das eigentlich glauben?“²⁷ Da logisch Widersprüchliches sich nicht verstehen lässt, kann der Mensch es auch nicht intellektuell redlich glauben.

2.2 Drei Lösungsstrategien zur Behebung der christologischen Inkonsistenz-Problematik

Um dem Inkonsistenz-Einwand zu begegnen, sind grundsätzlich drei Strategien möglich.²⁸ Der Einfachheit halber steht „Allmacht“ im Folgenden stellvertretend für all jene göttlichen Eigenschaften, die *prima facie* mit Eigenschaften, die für den Menschen wesentlich sind, unvereinbar erscheinen. Um eine konsistente Lehre vom Gottmenschen zu entwerfen, könnte man erstens zu zeigen versuchen, dass die Eigenschaft, allmächtig zu sein, einem Wesen unter verschiedenen Hinsichten sowohl zukommen als auch nicht zukommen kann. Zweitens ließe sich behaupten, dass ein Wesen göttlich sein kann, auch wenn es nicht allmächtig ist. Schlussendlich könnte man sich drittens um den Nachweis bemühen, dass ein Wesen trotz seiner Allmacht wahrhaft Mensch sein kann.

3. Zur ersten Strategie

Wenden wir uns zunächst der ersten Strategie zu. In ihr wird das christologische Konsistenz-Problem durch die Unterscheidung verschiedener Rück-sichten, unter denen dem Gottmenschen menschliche und göttliche Eigenschaften zugesprochen werden, zu entschärfen versucht. Dieser erste Lösungsweg tritt in mehreren Varianten auf, die gegenwärtig im angloamerikanischen Raum unterschiedlich stark diskutiert und rezipiert werden.²⁹

²³ K. Rabner, Was ist eine dogmatische Aussage?, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band V, Einsiedeln 1962, 54–81, hier 72.

²⁴ K. Rabner, Art. Inkarnation, in: SM II, 824–840, hier 832.

²⁵ Ebd. 832.

²⁶ Im Gegensatz zu: Hoff, Ist die „reductio in mysterium“ irrational?, 174. Vgl. auch *ders.*, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn 1997.

²⁷ K. Rabner, Über künftige Wege der Theologie, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band X, Zürich 1972, 41–69, hier 50.

²⁸ Vgl. T. Senor, The Incarnation, in: C. Meister/P. Copan (Hgg.), The Routledge Companion to Philosophy of Religion, New York 2007, 556–565, hier 559: „Either something can fail to be omnipotent and yet be divine, or something can be omnipotent and yet be human, or something can both have and lack the same property.“

²⁹ Zur ersten Strategie ist auch der Vorschlag von Peter van Inwagen zu rechnen, der auf dem

3.1 Die sogenannte reduplicative strategy

Eine prominente Variante der ersten Strategie sucht die Widerspruchsfreiheit der Lehre vom Gottmenschen dadurch zu wahren, dass die vermeintlich miteinander inkompatiblen Eigenschaften auf die unterschiedlichen Naturen in Christus aufgeteilt werden. Kraft seiner göttlichen Natur sei Christus allmächtig und allwissend, kraft seiner menschlichen Natur aber in seinem Wirken und Wissen vielfältigen Begrenzungen unterworfen. Durch die Unterscheidung verschiedener Rücksichten der Prädikation ließen sich einem Subjekt auch gegensätzliche Eigenschaften zusprechen. Da Christus nicht in derselben Hinsicht dieselben Eigenschaften zugleich besitze und nicht besitze, liege kein Verstoß gegen das Nichtwiderspruchsprinzip vor.

In der aktuellen Diskussion hat sich für diesen Lösungsvorschlag die Bezeichnung *reduplicative strategy* eingebürgert. Zentral für den Ansatz sind sogenannte *reduplicative sentences*, welche folgende formale Struktur aufweisen: „x qua A ist N“.

Es gibt jedoch auch, m. E. zu Recht, massive Vorbehalte gegenüber dieser Argumentationsstrategie. Die *reduplicative strategy* sei, so die Kritiker, letztlich eine Nebelwerferaktion, bei der auf komplizierte, gleichsam verschleierte Weise, Widersprüchliches von einem Subjekt ausgesagt werde. Dies lässt sich unschwer anhand der Konjunktion „x qua A ist N“ und „x qua B ist nicht-N“ zeigen. „x“ stehe als Personenvariable für den Gottmenschen. A und B bezeichnen die menschliche beziehungsweise die göttliche Natur. Und nehmen wir ferner an, N werde in der Konjunktion univok verwendet, so ergibt sich: Selbst wenn x nur qua A N, qua B aber nicht-N ist, so ist x, solange es beide Naturen (A, B) besitzt und N in beiden Attributionen univok gebraucht wird, dennoch zugleich N und nicht-N. Der logische Widerspruch ist somit nicht ausgeräumt, sondern besteht fort.³⁰ Autoren wie Thomas Morris erachten die *reduplicative strategy* daher für unfähig, den Inkonsistenz-Einwand gegen die Christologie wirksam zu entschärfen.³¹

Aber nicht nur aus logischer Sicht stellt die *reduplicative strategy* ein zweifelhaftes Unterfangen dar. Auch theologisch erscheint sie bedenklich.³²

Konzept der relativen Identität beruht. Bislang ist diesem Lösungsansatz jedoch eine nennenswerte Rezeption verwehrt geblieben. Siehe: *P. van Inwagen*, Not by Confusion of Substance, but by Unity of Person, in: *A. G. Padgett* (Hg.), Reason and the Christian Religion. Essays in Honour of Richard Swinburne, Oxford 1994, 201–226.

³⁰ Vgl. *T. D. Senor*, The Compositional Account of the Incarnation, in: *FaPh* 24 (2007) 52–71, hier 53: „Even if it is only qua N that S is P and it is qua N^{*} that S is not-P, as long as S indeed has both natures and ‚P‘ is univocal in both attributions, S will nevertheless be both P and not-P.“

³¹ Vgl. *Morris*, The Logic of God Incarnate, 49: „In the end the contradiction stands of x being characterized as both N and not N.“

³² Vgl. *D. Wertber*, Art. Incarnation, in: Internet Encyclopedia of Philosophy. Online im Internet unter: <http://www.iep.utm.edu/incarnat/> [Abruf: 31.07.2012].

Nur schwer kann man sich des Verdachts erwehren, dass die *reduplicative strategy*, um dem Nichtwiderspruchsprinzip zu genügen, die zwei Naturen in Christus nicht bloß unterscheidet, sondern vielmehr voneinander trennt. Da der Fokus auf der Unterschiedenheit der Naturen liegt, droht die Einheit der Person Christi aus dem Blick zu geraten und verlorenzugehen. Nach der Definition des Konzils von Chalkedon aber ist das Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Christi als „unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar“ zu bestimmen (DH 302). Um der dogmatischen Lehrtradition gerecht zu werden, muss folglich gezeigt werden, dass die einzelnen Eigenschaften nicht nur den jeweiligen Naturen, sondern dem einen Gottmenschen zukommen. Nicht bloß seine menschliche Natur besitzt die Eigenschaft, vielfach begrenzt zu sein, sondern Christus selbst, insofern er wahrhaft Mensch ist.

Die *reduplicative strategy* greift daher auch theologisch zu kurz: Denn unabhängig davon, dass Christus einige Eigenschaften nur kraft seiner göttlichen Natur und einige kraft seiner menschlichen Natur besitzt, kommen diese Eigenschaften dennoch ein und demselben Individuum zu.³³ Solange der Nachweis nicht erbracht ist, dass zwischen göttlichen und menschlichen Eigenschaften keine prinzipielle Inkompatibilität besteht, ist mit der *reduplicative strategy* für die intellektuelle Glaubensverantwortung wenig gewonnen.

3.2 Eleonore Stump und das Konzept der geborgten Eigenschaften

Nicht alle zeitgenössischen Autoren sind vom Scheitern der *reduplicative strategy* überzeugt. Unter ihnen befindet sich die prominente analytische Religionsphilosophin Eleonore Stump. Stump ist zuversichtlich, dass die Ontologie des Thomas von Aquin die nötigen Ressourcen bereithält, um die *reduplicative strategy* gegenüber den bereits genannten Einwänden zu wappnen.³⁴

Grundlegend für Stumps Ehrenrettung der *reduplicative strategy* ist Thomas' Überzeugung³⁵, dass das Ganze auf zweifache Weise über Eigenschaften verfügen könne: zum einen, weil es Eigenschaften aus eigener Kraft besitze und zum anderen, weil einer seiner Teile bestimmte Eigenschaften aufweise. Diese Eigenschaften besitze das Ganze auf abgeleitete Weise, indem es sie gleichsam von seinen Teilen ausborge (*to borrow*).³⁶

³³ Vgl. *Senor*, *The Incarnation and the Trinity*, 244: „Even if there are properties that Christ has with respect to his being human and other properties are had with respect to his being divine, the properties nevertheless belong to a single person. [...] So the problem persists.“

³⁴ Vgl. den inhaltlich ähnlichen Vorschlag von *B. Leftow*, *A Timeless God Incarnate*, in: *S. T. Davis/D. Kendall/G. O'Collins* (Hgg.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, New York 2004, 273–299.

³⁵ Zur thomanischen Ontologie siehe: *E. Stump*, *Metaphysics: A Theory of Things*, in: *Dies.*, *Aquinas*, London 2003, 35–60, hier 56–58.

³⁶ *E. Stump*, *The Metaphysics of the Incarnation*, in: *Dies.*, *Aquinas*, London 2003, 407–426, hier 412. Die Seitenangaben im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diesen Aufsatz.

Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung analysiert Stump die *reduplicative sentence* „x qua A ist N“ wie folgt: x verfüge über die Eigenschaft N aufgrund der Tatsache, dass einem seiner Bestandteile (*constituent*) diese Eigenschaft aus eigener Kraft zukomme.³⁷ Dank des Konzepts der geborgten beziehungsweise abgeleiteten (*derivative properties*) Eigenschaften ließen sich x auch inkompatible Eigenschaften zuschreiben. Da besagte Eigenschaften nicht unter derselben Rücksicht von x prädiert würden, liege kein Verstoß gegen die Regeln der Logik vor. x besitze die Eigenschaft N aufgrund der Tatsache, dass einer seiner Teile über N verfüge. x ermangele dieser Eigenschaft aufgrund der Tatsache, dass wenigstens einer seiner (anderen) Teile nicht über N verfüge (413).

Das Konzept der geborgten Eigenschaften lässt sich Stump zufolge auch auf die Christologie anwenden. Christus wird dann als eine zusammengesetzte Entität (*compositional entity*) aufgefasst. Einige der Christus zugesprochenen Eigenschaften, so Stump, seien von seinen ihn konstituierenden Naturen geborgt. Die Eigenschaft etwa, in seinen Fähigkeiten begrenzt zu sein, entlehne Christus seiner menschlichen Natur. Die Eigenschaft, über unbegrenzte Kräfte zu verfügen, besitze er kraft eines seiner anderen Bestandteile (*a different constituent*), nämlich seiner göttlichen Natur. Da es sich bei den inkompatiblen Eigenschaften um geborgte Eigenschaften handle, kämen diese Christus nicht unter derselben Rücksicht zu (413–414). Die logische Widerspruchsfreiheit des christologischen Dogmas sei somit gewährleistet.³⁸

Stumps Entwurf blieb nicht unwidersprochen. Grundsätzlichen Klärungsbedarf sieht etwa Thomas Senior. Nach Senors Interpretation vertritt Stump die These, dass das Ganze in gewisser Weise und zu einem bestimmten Ausmaß über alle Eigenschaften seiner Teile verfüge. Diese Auffassung ist aber Senior zufolge grundlegend falsch beziehungsweise in ihrer Geltung so stark zu relativieren, dass sie zur Lösung des Inkonsistenz-Einwandes bedeutungslos werde. Dass Stumps These ohne qualifizierende Einschränkung falsch sei, sucht Senior anhand eines eingängigen Gegenbeispiels zu zeigen: „Ich besitze Teile, die mikroskopisch klein sind. Ich aber bin nicht mikroskopisch klein.“³⁹ Dem Ganzen könnten folglich nicht alle Eigenschaften zugesprochen werden, über die seine Teile verfügen würden.

Senior sieht Stump zu einem äußerst schwierigen Drahtseilakt gezwungen: Sie müsse einerseits zeigen, dass das Ganze die Eigenschaften seiner Teile derart borge, dass es diese auch tatsächlich besitze. Andererseits müsse

³⁷ Ebd. 412: „The property of being N is predicated of x, but it is predicated of x just in virtue of the fact that x has a constituent C which has the property of being N in its own right.“

³⁸ Ebd. 415: „Furthermore, because each of the incompatible properties is had in its own right by a different constituent of the whole and because they attach to the whole only derivatively, in consequence of the fact that the whole has these constituents, there is no incoherence in attributing both otherwise incompatible properties to the one whole.“

³⁹ Senior, *The Compositional Account of the Incarnation*, 64.

sie plausibel machen, dass dem Ganzen die geborgten Eigenschaften nicht in einem solchen Maße zukämen, dass das Konsistenz-Problem erneut virulent werde. Die geborgten Eigenschaften müssten dazu zwar ein und demselben Individuum angehören. Um inkompatible Eigenschaftszuschreibungen zu verhindern, hätten sie aber gleichsam voneinander isoliert (*property insulation*) zu werden.⁴⁰

Für diese anspruchsvolle Aufgabe holt sich Stump Schützenhilfe von Lynne Rudder Baker. Bakers Verständnis des Borgens von Eigenschaften trägt aber, wie auch Senor zu Recht bemerkt, nichts zur Lösung des christologischen Widerspruchsproblems bei. Denn nach Bakers Verständnis besitzt das Ganze die Eigenschaften seiner Teile schlechthin und nicht bloß unter einer bestimmten Rücksicht. Dies macht das von Baker angeführte Beispiel deutlich: „Wenn ich mich an der Hand schneide, dann blute ich wirklich. Es wäre falsch, wenn jemand sagen würde: ‚Du blutest gar nicht wirklich, es ist nur dein Körper, der blutet.‘ [...] Ich borge die Eigenschaft zu bluten von meinem Körper, aber tatsächlich bin ich es, die blutet.“⁴¹ Stump aber ist ja gerade daran gelegen, um beim erwähnten Beispiel zu bleiben, dass ich nur hinsichtlich meiner Hand, nicht aber hinsichtlich meines Fußes als blutend gelten kann. Gerade diese qualifizierte Zuschreibung von Eigenschaften erlaubt Bakers Ansatz aber nicht.⁴²

Es bleibt festzuhalten: Auch eine um das Konzept der geborgten Eigenschaften angereicherte *reduplicative strategy* beseitigt die logischen Schwierigkeiten der Inkarnationslehre nicht. Die von Stump und – mit kleinen Unterschieden – von Brian Leftow⁴³ vorgelegte Interpretation der Zweinaturen-Lehre im Rahmen eines sogenannten *compositional account* weist einen latenten Problemüberhang auf. Wird der Gottmensch als eine zusammengesetzte Entität aufgefasst, so lässt sich zwar zeigen, dass Christus, wie Senor treffend bemerkt, gleichsam über einen allmächtigen und einen nicht-allmächtigen Teil verfügt. Zur Lösung der Inkonsistenz-Problematik müsste aber die grundsätzliche Denkmöglichkeit aufgezeigt werden, dass Christus als Ganzer sowohl allmächtig als auch nicht allmächtig ist.⁴⁴ Dass das Ganze über inkompatible Eigenschaften verfügen kann, und zwar so, dass diese tatsächlich ihm und nicht bloß seinen Teilen zukommen und sich dennoch nicht gegenseitig aufheben – dies plausibel zu machen, ist auch Stump nicht restlos gelungen.

Zu diesem grundsätzlichen Problem gesellt sich eine weitere Schwierigkeit. Die dogmatische Lehrtradition besagt, „dass in Christus eine Person

⁴⁰ Ebd. 65.

⁴¹ L. R. Baker, Unity without Identity: A New Look at Material Constitution, in: *Midwest Studies in Philosophy* 23 (1999) 144–165, hier 160.

⁴² Vgl. Senor, *The Compositional Account of the Incarnation*, 65.

⁴³ Zu Ähnlichkeiten und Unterschieden sowie einer kritischen Würdigung der Ansätze von Stump und Leftow siehe: Senor, *The Compositional Account of the Incarnation*, 63–69.

⁴⁴ Vgl. Senor, *The Incarnation*, 564.

ist, und zwar die göttliche Person des Logos, und zwei Naturen, die von der einen göttlichen Person getragen werden⁴⁵. Die menschliche Natur Christi bildet „nicht eine eigene, menschliche Person, sondern gehört einer göttlichen Person an“⁴⁶. Dass die Person des Logos mit der Person des Gottmenschen identisch sei, lässt sich im Rahmen des *compositional account* nicht ohne Weiteres aussagen. Für den *compositional account* bildet die Person des Logos nur einen Teil des größeren Ganzen, des Gottmenschen. Und so stellt sich die Frage: Handelt es sich beim Gottmenschen um ein apersonales Konglomerat (*impersonal conglomerate*) mit einem personalen Teil, wie Thomas Senior kritisch zu bedenken gibt?⁴⁷ Wird diese Deutung zurückgewiesen und darauf beharrt, dass der Gottmensch selbst eine Person sei und diese nicht nur als einen Teil besitze, rechnet man faktisch mit zwei Personen im Gottmenschen.⁴⁸ Dem Gottmenschen zwei Personen zuzusprechen, widerspricht aber auf eklatante Weise der Lehre der altkirchlichen Konzilien.

Auf eine weitere theologische Schwierigkeit des *compositional account* hat Richard Cross hingewiesen. Cross beanstandet, dass Stump die menschliche und göttliche Natur als (Bestand-)Teile Christi deute. Nach gängigem christlichem Verständnis aber handle es sich zumindest bei der göttlichen Natur, so Cross, eher um eine Eigenschaft als um einen konkreten Teil (*concrete part*).⁴⁹

3.3 Robert Herbert und „die Logik“ des Vexierbildes

Die logische Widerspruchsfreiheit des christologischen Dogmas hat in den frühen siebziger Jahren auch Robert Herbert anhand einer Analogie darzulegen versucht.⁵⁰ Dass einem Subjekt unter verschiedenen Rücksichten eine Eigenschaft N zukommen (x qua A ist N) und nicht zukommen (x qua B ist nicht N) könne, illustriert Herbert anhand eines Kipp- beziehungsweise Vexierbildes. Er wählt dazu das berühmte Beispiel des Hasen-Enten-Kopfs, das jüngst auch Klaus von Stosch im Kontext der Offenbarungstheologie aufgegriffen hat. Je nach Betrachtungsweise ergibt ein Kippbild „ein völlig anderes Bild“ und lässt so „heterogene Aspektwahrnehmungen“ zu.⁵¹

⁴⁵ L. Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Bonn ¹¹2005, 218.

⁴⁶ M. Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik; Band II, Wien ³1959, 9.

⁴⁷ Vgl. Senior, The Incarnation, 564.

⁴⁸ Zur Reaktion auf Senors Kritik siehe B. Leftow, Composition and Christology, in: FaPh 28 (2011) 310–322.

⁴⁹ Vgl. Cross, The Incarnation, 460: „The divine nature or divinity, in standard Christian orthodoxy, is supposed to be shared somehow by the divine persons, such that in virtue of their possession of divinity, each person is said to be divine. It will thus be more like a property than like a part.“

⁵⁰ R. Herbert, The God-Man, in: RelSt 6 (1970) 157–174. Vgl. ders., Paradox and Identity in Theology, Ithaca/NY 1979.

⁵¹ K. von Stosch, Offenbarung, Paderborn 2010, 40.

Diese Eigenart der Vexierbilder macht sich Herbert für die Lehre vom Gottmenschen zunutze. Der Hase-Enten-Kopf könne legitimerweise als Hasen- wie auch als Entenkopf gesehen werden. Ja, so Herbert weiter, beim Hasen-Enten-Kopf handle es sich um eine Figur, welche wahrhaftig (*truly*) ein Hase und wahrhaftig eine Ente sei.⁵² Dieses Vexierbild eigne sich daher als Modell (zum Verständnis) der hypostatischen Union.⁵³ So kommt Herbert zum Schluss: Das Beispiel des Hasen-Enten-Kopfs zeige, dass *reduplicative sentences*, selbst bei univoker Verwendung der Begriffe, nicht *eo ipso* logisch widersprüchlich seien⁵⁴ und folglich zur Verteidigung der Zwei-Naturen-Lehre herangezogen werden könnten.

Dass Herberts Vexierbild sich tatsächlich zur Explikation der Metaphysik der Inkarnation eigne und den Inkonsistenz-Einwand wirksam entschärfe, ist immer wieder bezweifelt bzw. bestritten worden.

Der vermeintliche Clou von Herberts Ausführungen besteht in der Überzeugung, vom Vexierbild aussagen zu können, dass ihm je nach Rücksicht ein und dieselbe Eigenschaft zu- und nicht zukomme: „Als Hase besitzt die Figur lange, spitze Ohren, als Ente aber besitzt sie diese nicht.“⁵⁵ Doch strenggenommen *hat* der Hase-Enten-Kopf keine Ohren, bestenfalls stellt er diese bildlich dar.⁵⁶ Denn das Vexierbild *ist* weder ein Hase noch eine Ente. Es ist überhaupt kein Lebewesen, geschweige denn ein konkretes Tier, sondern eine geometrische Figur auf einem Stück Papier. Ihm kommen daher *stricte dictum* keine Eigenschaften zu, die Tieren zugeschrieben werden.⁵⁷

Diese Schwierigkeiten ließen sich leicht beheben. Anstatt zu behaupten, das Vexierbild sei wahrhaft ein Hase beziehungsweise eine Ente, müsste Herbert sich bescheiden und dürfte nur noch davon sprechen, dass es sich bloß um die *Darstellung* eines Hasen beziehungsweise einer Ente handle. Trotz dieser Sprachregelung ist Herberts Beispiel jedoch unter einer weiteren Rücksicht als Modell für die Inkarnation ungeeignet. Vom Augenblick seiner Empfängnis an ist Jesus Christus zu jedem beliebigen Zeitpunkt seiner Existenz zugleich wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott. Das Vexierbild aber ist nicht zugleich die Darstellung eines Hasen und einer Ente. Oder

⁵² Vgl. *Herbert*, *The God-Man*, 167: „The duck-rabbit is one figure that is both ‘truly’ a duck and ‘truly’ a rabbit.“

⁵³ Ebd. 168.

⁵⁴ Ebd. 168: „The counter-example about the duck-rabbit figure shows that it is wrong to say that all claims of the form ‘X as A is N, and X as B is not N’, where there is appropriate univocality among the terms, are self-contradictory.“

⁵⁵ Ebd. 165: „What has long, pointed ears, but doesn’t have long, pointed ears? Answer: ‘The duck-rabbit. As a rabbit the figure has long, pointed ears, but as a duck, it does not.’“

⁵⁶ Vgl. *Morris*, *The Logic of God Incarnate*, 51: „No inscription of the duck-rabbit has ears – at most it represents ears.“

⁵⁷ Vgl. *P. P. Quinn*, *Rez. R. T. Herbert, Paradox and Identity in Theology*, in: *PhRev* 90 (1981) 164–167, hier 167: „The set of predicables for which ‘a rabbit’ stands proxy includes such properties as being an animal. Obviously, ‘the figure as a rabbit’ does not predicate that set of the figure drawn on paper.“

vorsichtiger formuliert: Das Vexierbild kann von ein und demselben Betrachter nicht zugleich als Darstellung eines Hasen und einer Ente wahrgenommen werden. Wer zum Zeitpunkt t_1 einen Hasen darin erblickt, „übersieht“ zwangsläufig die Ente, die auch in der Figur enthalten ist, und umgekehrt.⁵⁸

Nun könnte man erwidern, dass zwei Betrachter im Vexierbild sehr wohl zugleich einen Hasen und eine Ente zu erblicken vermögen. Dies lässt sich nicht bestreiten. Dennoch bleibt Herberts Vorschlag unzureichend. Denn es macht einen Unterschied aus, ob ein Individuum eine Eigenschaft schlechthin (*simpliciter*) besitzt oder ob ihm diese Eigenschaft allein aufgrund der Tatsache zukommt, dass es andere Eigenschaften aufweist. Konkret: Die Eigenschaft, über lange, spitze Ohren zu verfügen, kommt dem Vexierbild in seiner Eigenschaft als Bild und Darstellung eines Hasen zu. Derartige Eigenschaften werden gelegentlich als darstellende Eigenschaften (*representational properties*) bezeichnet.⁵⁹ Typisch für diese Art von Eigenschaften ist, dass sie in *reduplicative sentences* widerspruchsfrei ein und demselben Gegenstand zu- wie abgesprochen werden können.

Bei den Eigenschaften aber, um die sich der Streit um die Konsistenz der Inkarnationslehre dreht, handelt es sich nicht um *representational properties*. Die Eigenschaft etwa, geschaffen oder kontingent zu sein, kommt einem Individuum entweder schlechthin zu oder nicht. Es besitzt oder ermangelt diese/r Eigenschaft nicht in Abhängigkeit von anderen Eigenschaften. Kurzum: Da Christus weder ein Gemälde noch eine Statue ist, besitzt er keine *representational properties*, wie Peter van Inwagen pointiert zu Herberts Vorschlag anmerkt.⁶⁰ Da Herbert dieser bedeutsamen Differenz der Eigenschaften nicht gebührend Rechnung trägt, eignet sich sein Vorschlag nur bedingt, um die Zwei-Naturen-Lehre zu explizieren und intellektuell redlich zu verantworten.

4. Zur zweiten Strategie: kenotische Christologie-Entwürfe

Wie sich gezeigt hat, lassen sich die logischen Schwierigkeiten der Inkarnationslehre durch die *reduplicative strategy* nicht zufriedenstellend lösen. Einige Religionsphilosophen plädieren daher für einen alternativen Lösungsweg und unterziehen die göttliche Eigenschaftslehre einer radikalen *relecture*. Ihre Ansätze lassen sich dem eingangs (vgl. Abschnitt 2.2) er-

⁵⁸ Zu dieser Kritik siehe: *Morris*, *The Logic of God Incarnate*, 53.

⁵⁹ Vgl. *Morris*, *The Logic of God Incarnate*, 54: „A representational property is always an intentional polyadic relation holding between an object x which is represented, an object y which is the object held by convention, intention, or perception to represent x , and at least one individual z who treats or perceives y as representational of x , where x , y , and z are distinct.“

⁶⁰ Vgl. *P. van Inwagen*, Art. *Incarnation and Christology*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online im Internet unter: <http://www.texttribe.com/routledge/1/Incarnation%20and%20Christology.html> [Abruf: 25.11.2011].

wähnten zweiten Argumentations-Typus von Senor zuordnen. Im Gegensatz zur *reduplicative strategy* wird nun nicht mehr behauptet, ein und dieselbe Eigenschaft komme dem Gottmenschen je nach Rücksicht zu und nicht zu. Vielmehr wird zu zeigen versucht, dass ein Wesen göttlich sein könne, auch wenn es die für Gott wesentlichen Eigenschaften nicht (mehr) besitze.⁶¹

Aufgrund ihrer latent ahistorischen Einstellung interessieren sich analytische Denker zumeist nur am Rande für „die historische Situiertheit von Behauptungen und Begründungen“⁶². Es darf also nicht verwundern, dass nur wenige Autoren auf historische Vorläufer verweisen und die geistesgeschichtlichen Wurzeln ihrer kenotischen Theorien offenlegen, sofern ihnen diese überhaupt bekannt sind.⁶³

Grundlegend für kenotische Christologien ist die Überzeugung, dass ein Individuum der göttlichen Standardeigenschaften ermangeln und dennoch göttlich sein könne. Kenotische Christologien beruhen somit auf zwei Voraussetzungen: erstens auf der Annahme, dass es möglich sei, göttliche Eigenschaften aufzugeben, ohne das Gottsein dadurch einzubüßen, und zweitens auf der Überzeugung, dass alle göttlichen Eigenschaften, die mit der menschlichen Natur unvereinbar seien, aufgegeben werden könnten.⁶⁴

Die Magna Charta kenotischer Entwürfe bildet der Philipper-Hymnus, dem zufolge sich der göttliche Logos bei der Inkarnation selbst entleert beziehungsweise entäußert und Knechtsgestalt angenommen habe und so den Menschen gleich geworden sei (Phil 2,5–11).

Die unterschiedlichen kenotischen Christologien lassen sich grob zwei Grundtypen zuordnen: dem ontologischen und dem funktionalen.⁶⁵ Charakteristisch für ontologisch-kenotische Christologien ist die These, dass sich bei der Inkarnation die zweite innertrinitarische Person bestimmter göttlicher Eigenschaften entledige (*abdicate*), nämlich jener, die mit dem wahren Menschsein des Gottmenschen nicht vereinbar erscheinen, wie etwa Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart. Demgegenüber deuten funktional-kenotische Christologien das Inkarnationsgeschehen dahingehend, dass der Logos für eine bestimmte Zeit einige göttliche Eigenschaften und Vermögen gleichsam ruhen lasse und nicht ausübe (*exercise*).

⁶¹ Vgl. Senor, *The Incarnation*, 559: „Something can fail to be omnipotent and yet be divine.“

⁶² Kreimer, *Die theologische Relevanz Analytischer Philosophie*, 120.

⁶³ Vgl. M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977. Siehe auch: T. Trappe, *Allmacht und Selbstbeschränkung Gottes. Die Theologie der Liebe im Spannungsfeld von Philosophie und protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1997; und A. Kreuzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i. Br. 2011.

⁶⁴ Vgl. Senor, *The Incarnation*, 560.

⁶⁵ Zu dieser Unterscheidung siehe: O. D. Crisp, *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, New York 2007, 119–121.

Als klassischer Vertreter einer ontologisch-kenotischen Christologie gilt Stephen T. Davis. Seine Argumentation lautet kurzgefasst⁶⁶: Gott besitze sowohl wesentliche (*essential*) als auch akzidentelle Eigenschaften. Zu den akzidentellen Eigenschaften Gottes rechnet Davis unter anderem Allmacht und Allwissenheit. Bei der Inkarnation nehme der göttliche Logos eine menschliche Natur an. Für die Dauer des irdischen Daseins Jesu entleide sich der Logos aller akzidentellen göttlichen Eigenschaften, wie Allmacht und Allwissenheit, die mit dem wahren Menschsein Jesu inkompatibel seien.

Seine zentralen Thesen begründet Davis, indem er zunächst darauf aufmerksam macht, dass wir epistemisch schlichtweg nicht in der Lage seien zu beurteilen, welche Eigenschaften Gott nur akzidentell zukämen.⁶⁷ Woher wollen wir wissen, fragt Davis, dass Gott aufhören würde, Gott zu sein, wenn er kurz- oder langfristig nicht (mehr) allwissend wäre? Sodann führt er ein theologisches Argument ins Feld. Nach biblischem Zeugnis sei Jesus Christus nicht allwissend gewesen. Da die theologische Tradition ihm jedoch Göttlichkeit attestiere, könne die Allwissenheit nicht zu den wesentlichen Eigenschaften eines göttlichen Wesens gehören. Andernfalls müsste die christliche Theologie Christus aufgrund seines begrenzten Wissens die Göttlichkeit absprechen.⁶⁸

Auch Peter Forrest und C. Stephen Evans, die nachdrücklich kenotisches Gedankengut in die aktuelle Debatte einbringen, vertreten eine ontologisch-kenotische Christologie.⁶⁹ – Ein plastisches Beispiel für eine funktional-kenotische Christologie findet sich dagegen bei Oliver D. Crisp, der selbst aber diesem Ansatz nicht zuzurechnen ist. Crisp verweist auf die Comicfigur Superman, die, solange sie sich als Journalist Clark Kent ausbebe, ihre übermenschlichen Kräfte nicht einsetze, um ihre wahre Identität nicht preiszugeben. Auf analoge Weise habe auch Jesus Christus sich im Vollbesitz seiner göttlichen Kräfte befunden, diese Kräfte aber nicht demonstrativ zur Schau gestellt, um keine Zweifel an seiner menschlichen Natur aufkommen zu lassen.⁷⁰

Einen zeitgenössischen Vertreter einer funktional-kenotischen Christologie zu benennen, gestaltet sich schwierig. Denn zurzeit überwiegen in der Diskussion ontologisch-kenotische Entwürfe. Und auch die von Crisp angeführten funktional-kenotischen Christologien entpuppen sich m. E. bei genauerer Prüfung als ontologisch-kenotische Ansätze.⁷¹

⁶⁶ Vgl. S. T. Davis, *Logic and the Nature of God*, London 1983, 118–131.

⁶⁷ Vgl. S. T. Davis, *Is Kenosis Orthodox?*, in: C. S. Evans (Hg.), *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*, Oxford 2006, 112–138, hier 116.

⁶⁸ Vgl. Davis, *Logic and the Nature of God*, 124.

⁶⁹ Vgl. P. Forrest, *The Incarnation: A Philosophical Case for Kenosis*, in: *RelSt* 36 (2000) 127–140. C. S. Evans, *Kenotic Christology and the Nature of God*, in: *Ders.* (Hg.), *Exploring Kenotic Christology*, 190–217.

⁷⁰ Vgl. Crisp, *Divinity and Humanity*, 140.

⁷¹ Vgl. ebd. 138–147: Crisp meint, bei C. S. Evans, T. Morris und S. T. Davis funktionalistisch-kenotische Momente identifizieren zu können. Siehe auch: O. D. Crisp, *Incarnation*, in:

Kenotische Christologien sind zurzeit heftig umstritten. So wird ontologischen Kenotikern gerne vorgehalten, sie würden die göttliche Natur des Gottmenschen preisgeben. Wenn der Logos sich bestimmter Eigenschaften wie Allmacht und Allwissenheit, die für ein göttliches Wesen essenziell seien, entledigen müsse, um Mensch werden zu können, so sei er als Inkarnierter strenggenommen nicht mehr göttlich, da er nicht mehr im Besitz einer unversehrten göttlichen Natur sei. Durch den Verzicht auf die mit der menschlichen Natur inkompatiblen göttlichen Eigenschaften habe der Logos seine göttliche Natur um die Göttlichkeit gebracht.⁷²

Kenotiker können diesen Einwand im Gefolge von Davis durch die Unterscheidung essenzieller und akzidenteller Eigenschaften in Gott parieren. Damit gelingt es ihnen aber nur bedingt, aus der Schusslinie zu geraten. Die Postulierung akzidenteller Eigenschaften in Gott kann auch als bloße Verlegenheitslösung abgetan werden, die primär aus der Not geboren sei, die christologische Konsistenzproblematik *ad hoc* zu beheben, sich aber nicht zwingend von der philosophischen Gotteslehre her nahelege.⁷³

Beanstandet wird ferner, dass sich die Grundintuition ontologisch-kenotischer Entwürfe nicht mit der klassischen Gotteslehre vereinbaren lasse, wonach Gott unveränderlich sei und sich folglich keiner seiner Eigenschaften entledigen könne.⁷⁴ Tatsächlich stellt die Rede von akzidentellen Eigenschaften Gottes einen Bruch mit der traditionellen Eigenschaftslehre der Schultheologie dar. Auch die Schultheologie hatte zwar eine Einteilung der Eigenschaften Gottes vorgenommen und sie in negative und positive, mitteilbare und nicht mitteilbare, absolute und relative, ruhende und tätige unterschieden.⁷⁵ Aufgrund des Bekenntnisses zur absoluten Unveränderlichkeit Gottes⁷⁶ kennt die Schultheologie aber keine akzidentellen Eigenschaften Gottes im Sinne von Davis. Am ehesten kommt den von Davis vorgeschlagenen akzidentellen Eigenschaften die Rede von den auf das Geschöpf hin relativen Eigenschaften Gottes in der Schultheologie nahe.⁷⁷ Die Unterschiede überwiegen jedoch die Anknüpfungspunkte. Nach klassischer Auffassung sind aufgrund der absoluten Einfachheit Gottes⁷⁸ seine Eigenschaf-

J. Webster/K. Tanner/I. Torrance (Hgg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2009, 160–175, besonders 171.

⁷² Vgl. A. Loke, *On the Coherence of the Incarnation: The Divine Preconscious Model*, in: *NZStTh* 51 (2009) 50–63, hier 59.

⁷³ Vgl. Forrest, *The Incarnation*, 130.

⁷⁴ Vgl. J. Hick, *The Logic of God Incarnate*, in: *RelSt* 25 (1989) 409–423, hier 416. Ebenso: Crisp, *Divinity and Humanity*, 146.

⁷⁵ Zu diesen Unterscheidungen siehe F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*; Band I, Münster 1938, 138.

⁷⁶ Zur Begründung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes siehe Diekamp, *Katholische Dogmatik*, 156–158; sowie M. Premm, *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*; Band I, Wien 1956, 120–128.

⁷⁷ Vgl. H. Vorgrimler, *Art. Eigenschaften Gottes*, in: *LThK*² III, 734–735.

⁷⁸ Zur Lehre von der *simplicitas Dei* siehe J. Poble, *Lehrbuch der Dogmatik*. Neubearbeitet von J. Gummersbach; Band I, Paderborn 1952, 219–224.

ten mit seinem Wesen identisch. Als schlechthin Einfacher (*omnino simplex*) ist Gott völlig unwandelbar. Die Annahme akzidenteller Eigenschaften unterwirft Gott jedoch der Veränderung. „Veränderung ist der Übergang von einem Zustand in einen anderen durch die Aufgabe oder Aufnahme akzidenteller oder substantieller Formen.“⁷⁹

Ungeachtet der Vereinbarkeit mit einer bestimmten Tradition der theologischen Reflexion sehen sich ontologisch-kenotische Christologien mit einer grundsätzlichen systematischen Problematik konfrontiert, die sich in der Anfrage äußert: Ist der Logos wirklich fähig, bei der Inkarnation alle mit der menschlichen Natur inkompatiblen göttlichen Eigenschaften aufzugeben? Bei manchen Eigenschaften scheint dies *per definitionem* nicht möglich zu sein. Wie sollte sich der Logos etwa der Eigenschaft, ungeschaffen zu sein und notwendig zu existieren, entledigen können? Senor spricht diesbezüglich von sogenannten stabilen Eigenschaften (*stable properties*), von denen sich selbst ein göttliches Wesen nicht nach Belieben zu trennen vermöge.⁸⁰ Werden stabile Eigenschaften in Gott beziehungsweise den trinitarischen Personen angenommen⁸¹, reichen kenotische Christologien allein nicht aus, um die Inkonsistenz-Problematik nachhaltig zu entschärfen. Kenotiker wie Evans sehen sich daher gezwungen, bei den unaufgebbaren (*ungiveunable*) göttlichen Eigenschaften auf eine *reduplicative strategy* zurückzugreifen.⁸² Dieser Lösungsweg ist aber, wie sich gezeigt hat, nicht unproblematisch und nur bedingt erfolgversprechend. Bisweilen wird auch der Schriftbefund gegen die Kenotiker in Anschlag gebracht, wonach es Gott gefallen habe, in seiner ganzen Fülle in Christus zu wohnen (Kol 1,19).⁸³

Aufgrund der genannten Einwände sprechen einige Kenotiker wie Ronald Feenstra⁸⁴ daher bewusst nicht von essenziellen und akzidentellen Eigenschaften Gottes, sondern orientieren sich an einem Vorschlag von Thomas Morris. Morris zufolge könnten Kenotiker die These vertreten, dass nicht etwa Allwissenheit für ein göttliches Wesen konstitutiv und wesentlich sei, sondern die Eigenschaft, allwissend-zu-sein, sofern-man-sich-nicht-freiwillig-und-zeitweise-dazu-entscheide, anders-zu-sein (*the property of being omniscient-unless-freely-and-temporarily-choosing-to-be-otherwise*).⁸⁵

⁷⁹ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*; Band I, München 1960, 531.

⁸⁰ Vgl. Senor, *The Incarnation*, 561.

⁸¹ Zu den stabilen Eigenschaften Gottes rechnet Senor die Zeitlosigkeit. Siehe dazu T. D. Senor, *Incarnation, Timelessness, and Leibniz's Law Problems*, in: G. E. Ganssle/David M. Woodruff (Hgg.), *God and Time. Essays on the Divine Nature*, Oxford 2002, 220–235.

⁸² Vgl. C. S. Evans, *The Self-Emptying of Love: Some Thoughts on Kenotic Christology*, in: S. T. Davis/D. Kendall/G. O'Collins (Hgg.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium*, 246–272, hier 253.

⁸³ Vgl. Loke, *On the Coherence of the Incarnation*, 60.

⁸⁴ Vgl. R. J. Feenstra, *Reconsidering Kenotic Christology*, in: Ders./C. Plantinga, Jr. (Hgg.), *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, Notre Dame/Ind. 1989, 128–152.

⁸⁵ Vgl. Morris, *The Logic of God Incarnate*, 99.

Die Vorteile von Morris' Vorschlag gegenüber den bislang vorgestellten kenotischen Entwürfen liegen auf der Hand. Zum einen lässt sich nun plausibel zeigen, dass der Logos sich bei der Inkarnation einiger göttlicher Vermögen und Kompetenzen entledigte, ohne dabei seine Göttlichkeit aufzugeben. Zum anderen lässt sich nun schlüssig behaupten, dass der Logos im Inkarnationsgeschehen keine für ihn wesentliche Eigenschaft aufgeben musste, sondern diese unverändert beibehalten konnte.⁸⁶

Aber auch dieser Lösungsversuch weist offene Flanken auf. So beanstandet etwa Morris, dass er der anselmianischen Maxime zuwiderlaufe, wonach Gott als das schlechthin vollkommenste Wesen zu denken sei. Für ein Wesen, so Morris, sei es besser, wenn es niemals in den Zustand vermeidbaren Unwissens (*state of avoidable ignorance*) geraten könne. Nicht die kenotisch qualifizierte Allwissenheit, sondern Allwissenheit schlechthin (*simpliciter*) sei daher für die Göttlichkeit eines Wesens erforderlich und konstitutiv.⁸⁷

In dasselbe Horn stößt auch Richard Swinburne. Er macht darauf aufmerksam, dass die Annahme eines Wesens, dem die göttlichen Eigenschaften essenziell zukämen, eine viel einfachere Hypothese darstellt als das von den Kenotikern vertretene Gottesbild.⁸⁸ Erachtet man wie Swinburne die Einfachheit (*simplicity*) einer Theorie als Indikator und Kriterium für die Wahrscheinlichkeit, wahr zu sein (vgl. *simplex sigillum veri*)⁸⁹, sind kenotische Entwürfe bereits aus wissenschaftstheoretischen Gründen fragwürdig.

Bemängelt wird des Weiteren, dass die vorgeschlagene *relecture* der göttlichen Eigenschaftslehre ohne zusätzliche Begründung eine bloße Ad-hoc-Argumentation darstelle.⁹⁰ Darüber hinaus sind kenotische Christologien manchen deshalb suspekt, weil sie eine problematische soziale Trinitätstheologie zu implizieren scheinen. Den kenotischen Ansätzen zufolge könne sich der Logos während seiner irdischen Existenz im Fleisch nicht an Gottes allgemeinem und ständigem Schöpferwirken (*creatio continua*) beteiligen. Nach klassischer Auffassung müsse der Kosmos jedoch von Gott beständig im Dasein erhalten werden.⁹¹ Da der Logos während seines irdischen Daseins dazu unfähig sei, müsse man annehmen, dass zumindest eine der trinitarischen Personen nach wie vor über göttliche Kräfte verfüge und so verhindere, dass die Schöpfung ins Nichts zurückfalle. Kenotiker seien daher genötigt, so der Vorwurf, Gott als eine Gemeinschaft von numerisch

⁸⁶ Ebd. 100.

⁸⁷ Ebd. 101.

⁸⁸ Vgl. R. Swinburne, *The Christian God*, Oxford 1994, 233.

⁸⁹ Vgl. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 2004, 53: „The simpler a theory, the more probable it is.“

⁹⁰ Vgl. T. V. Morris, *God Incarnate and Triune*, in: C. Meister (Hg.), *The Philosophy of Religion Reader*, London 2008, 127–145, hier 133. Siehe auch Forrest, *The Incarnation*, 130.

⁹¹ Vgl. H. Kessler, *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Paderborn 2006, 98–100.

distinkten Personen zu denken. Die Trinität würde dadurch zu einer Binität aufgeweicht, wenn nicht gar zu einem Tritheismus entstellt.⁹²

Umstritten sind nicht nur die Implikationen kenotischer Christologien für die Trinitätstheologie. Gegenstand heftiger Diskussionen ist auch, ob sich kenotische Ansätze mit zentralen Thesen der traditionellen Christologie widerspruchsfrei vermitteln lassen. Dabei ist besonders eine Frage virulent: Lässt sich innerhalb einer kenotischen Christologie die Schöpfungsmittlerschaft des Logos denken? Diese Frage treibt vor allem reformierte Denker um. Die reformierte Theologie betont mit der Lehre des sogenannten *extra calvinisticum*, dass alles nicht nur in und auf Christus erschaffen worden sei (Kol 1,16), sondern dass der Logos auch in seinem inkarnierten Zustand den Kosmos im Dasein erhalten habe.⁹³

Kritiker führen gegen kenotische Christologien gerne auch ein Dammbruch-Argument ins Feld. Indem Kenotiker sich dafür aussprechen, dass die zweite göttliche Person bei der Inkarnation einige beziehungsweise alle göttlichen Eigenschaften aufgeben beziehungsweise ruhen lasse, würden sie der Möglichkeit Tür und Tor öffnen, dass auch die anderen trinitarischen Personen es ihr gleichtäten. Am Höhepunkt einer derartigen Selbstentäußerung der Trinität würde keine der göttlichen Personen ihre einstigen Eigenschaften besitzen. Es ist somit eine mögliche Welt vorstellbar, in der Gott sich seiner Gottheit gänzlich entkleidet und gleichsam aufgehört habe, Gott zu sein. Vor diesem Hintergrund drängt sich die Frage auf: Ist Gott grundsätzlich in der Lage, seine aufgegebenen Eigenschaften zurückzugewinnen? Erfährt die Frage nach der Möglichkeit eine positive Antwort, schließt sich die Frage nach der Wahrscheinlichkeit der Rückgewinnung der entäußerten Eigenschaften an. Wie wahrscheinlich ist es, dass ein radikal entäußerter Gott dereinst seine Herrschaft über den Kosmos wieder aufnehmen wird? Gibt es gute Gründe, dies zu glauben und zu erhoffen?⁹⁴ Eschatologisch gewendet: Kann der kenotische Gott als Grund und Garant des definitiven menschlichen Heils gedacht werden? Ist ihm eine endgültige beziehungsweise eschatologische Überwindung von Leid und Unheil zuzutrauen?

Eine weitere Schwierigkeit für kenotische Christologien markiert die Lehre von der Erhöhung und Verherrlichung Jesu Christi. Nach traditioneller Auffassung handelt es sich bei der Inkarnation, verstanden als Annahme einer menschlichen Natur durch den Logos, um einen irreversiblen Vorgang. Die hypostatische Union besteht nach allgemein christlicher Überzeugung in alle Ewigkeit fort. Wenn der Logos aber, wie die Kenotiker behaupten, bestimmte Eigenschaften aufgeben beziehungsweise ruhen lassen muss, um wahrhaft Mensch werden zu können, so beschränkt sich diese

⁹² Zu dieser Kritik siehe *Morris*, *The Logic of God Incarnate*, 92–93.

⁹³ Vgl. *Crisp*, *Divinity and Humanity*, 142–143.

⁹⁴ Vgl. *Swinburne*, *The Christian God*, 232: „What reason would there be for believing that God would ever be in control again?“

Entäußerung nicht bloß auf den Zeitraum seines irdischen Wirkens, sondern ist permanent. Sollten bestimmte göttliche Eigenschaften tatsächlich mit der menschlichen Natur Jesu Christi unvereinbar sein, so sind sie es wohl auch nach dessen irdischem Wirken. Die These einer auf das irdische Leben Jesu beschränkten Kenose des Logos, wie sie etwa Davis⁹⁵ vertritt, lässt sich nur schwer mit der Lehre von der ewigen Bedeutung der Menschheit Jesu⁹⁶ vereinbaren und ist daher aus theologischer Sicht höchst problematisch.⁹⁷

Evans spricht gar von einem Dilemma, vor das die Lehre von der Verherrlichung Christi (*glorification*) kenotische Christologien unausweichlich stelle. Das Dilemma skizziert er wie folgt⁹⁸: Der verherrlichte Christus nehme die Eigenschaften, die er aufgegeben habe, um sich inkarnieren zu können, im Eschaton entweder erneut an oder nicht.

(i) Würden die Kenotiker bestreiten, dass Christus seine Eigenschaften zurückerhalte, so bliebe die kenotische Christologie hinter dem klassischen Verständnis des verherrlichten Christus, der sich im Vollbesitz seiner göttlichen Kräfte befinde, zurück, und könnte nicht länger den Anspruch erheben, orthodox zu sein. Darüber hinaus würde der Verzicht auf Allmacht und Allwissenheit dann nicht nur eine zeitlich begrenzte Entäußerung, sondern einen dauerhaften Verlust bedeuten. Der Logos besäße dann in alle Ewigkeit eine versehrte göttliche Natur.

(ii) Wenn die Kenotiker sich aber dafür aussprächen, dass der verherrlichte Christus seine göttlichen Eigenschaften zurückerhielte, so widersprächen sie auf eklatante Weise der Grundannahme der kenotischen Christologie. Sie würden damit faktisch zugestehen, dass ein inkarniertes göttliches Wesen sehr wohl allmächtig und allwissend sein könne.

Die Kenotiker hätten folglich, so auch die Einschätzung von David Werther, zwischen *Skylla* und *Charybdis* zu wählen. Sie müssten entweder zugestehen, dass sie fälschlicherweise annähmen, die Inkarnation erfordere vom Logos, sich seiner göttlichen Eigenschaften zu entledigen. Oder sie hätten sehenden Auges an ihrem defizienten, nicht von der theologischen Lehrtradition gedeckten Verständnis der Verherrlichung des Gottmenschen festzuhalten.⁹⁹

Auch kenotische Christologien haben somit Schwachstellen und bilden nicht den Königsweg zur Lösung des Inkonsistenz-Einwands, wie sich resümierend festhalten lässt.

⁹⁵ Vgl. Davis, *Is Kenosis Orthodox?*, 114: „The view that I am defending is that kenosis is indeed distinct from the Incarnation, with the kenosis lasting only for the some thirty years of Jesus’ lifetime, and the Incarnation lasting from the moment of Jesus’ conception to eternity.“

⁹⁶ Vgl. K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, in: *Ders., Schriften zur Theologie*; Band III, Einsiedeln 1956, 47–60.

⁹⁷ Siehe zu dieser Problematik auch Crisp, *Divinity and Humanity*, 133–139.

⁹⁸ Vgl. Evans, *The Self-Emptying of Love: Some Thoughts on Kenotic Christology*, 264.

⁹⁹ Vgl. Werther, *Art. Incarnation*.

5. Zur dritten Strategie: inkarnatorische Anthropologie-Entwürfe

Kenotischen Christologien steht im englischsprachigen Raum in Form inkarnatorischer Anthropologien ein bedeutsamer alternativer Lösungsweg gegenüber. Es handelt sich dabei um die dritte und letzte der von Senor angeführten Argumentationsstrategien.¹⁰⁰ Im Gegensatz zu kenotischen Entwürfen, welche die logische Konsistenz der Inkarnation durch eine *relecture* der göttlichen Eigenschaften Christi sicherstellen wollen, setzen inkarnatorische Anthropologien bei den menschlichen Eigenschaften an. Sie wollen zeigen, dass ein Individuum die für Gott wesentlichen Eigenschaften besitzen könne und dennoch nicht aufhöre, ein Mensch zu sein.

Autoren wie Oliver Crisp machen dazu auf die Voraussetzungen aufmerksam, auf denen der Inkonsistenz-Einwand gegen die Christologie beruht. Die Zwei-Naturen-Lehre sei nur dann logisch widersprüchlich, wenn (a) klar sei, welche Eigenschaften die menschliche und die göttliche Natur umfasse, und (b), wenn gezeigt werden könne, dass die Eigenschaften der zwei Naturen sich gegenseitig ausschließen. Dieser Nachweis sei laut Crisp jedoch alles andere als leicht zu erbringen, vor allem deshalb, weil es sehr schwer falle, die notwendigen und hinreichenden Bedingungen des Menschseins zu benennen.¹⁰¹

Die diesbezügliche Schwierigkeit besteht für Thomas Senor darin, dass sich der Begriffsinhalt des Menschseins – im Gegensatz zu Begriffen wie Schimmel oder Jungeselle – nicht aufgrund rein sprachlicher Konventionen festlegen und bestimmen lasse, sondern empirisch erhoben werden müsse.¹⁰² Beim Menschsein handle es sich um eine sortale Bestimmung. Ein Mensch zu sein bedeute demnach, einer empirisch beschreibbaren Spezies anzugehören. Da durch keine Begriffsanalyse *a priori* geklärt werden könne, was das Menschsein ausmache, verwirft Senor die landläufige Meinung, zum Menschsein gehöre notwendigerweise, in Wissen und Wirken begrenzt zu sein. Dass das Menschsein *per definitionem* vielfältige Begrenzungen impliziere, stellt für Senor eine keineswegs zwingende, sondern eine arbiträre und überdies irrige Annahme dar. Da es für einen Menschen nicht erforderlich sei, sogenannte *limitation properties* zu besitzen, verursache die Lehre vom Gottmenschen keine logischen Schwierigkeiten.¹⁰³ Schützenhilfe erhält Senor von Richard Swinburne. Die Frage, ob ein Wesen mit übermenschlichen Kräften noch zur Spezies Mensch gerechnet werden dürfe, muss nach Swinburne letztlich offenbleiben. Die sprachlichen Regeln zur Verwendung des Wortes „Mensch“ seien nicht präzise genug, um eine eindeutige Antwort zu ermöglichen.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Vgl. Senor, *The Incarnation*, 559: „Something can be omnipotent and yet be human.“

¹⁰¹ Vgl. Crisp, *Divinity and Humanity*, 166–167.

¹⁰² Vgl. Senor, *The Incarnation and the Trinity*, 247.

¹⁰³ Vgl. ebd. 249.

¹⁰⁴ Vgl. Swinburne, *The Christian God*, 28.

Auch Thomas Morris sucht dem Inkonsistenz-Einwand gegen die klassische Christologie durch eine Reflexion auf die menschliche Natur im Allgemeinen und die *natura humana* Jesu Christi im Speziellen entgegenzutreten. Grundlegend für Morris' Überlegungen ist die Unterscheidung zwischen wesentlichen und allgemein menschlichen Eigenschaften. Unter allgemein menschlichen Eigenschaften (*common human properties*) versteht Morris Eigenschaften, die viele beziehungsweise die meisten Menschen besitzen. Wesentliche menschliche Eigenschaften (*essential human properties*) seien dagegen Eigenschaften, über die ein Individuum notwendigerweise verfügen müsse, um der Spezies Mensch angehören zu können. Anders formuliert: Bei den wesentlichen menschlichen Eigenschaften handelt es sich nach Morris' Verständnis um Eigenschaften, durch deren Verlust ein Individuum aufhöre, ein Mensch zu sein.¹⁰⁵

Aus der Tatsache, dass eine Eigenschaft der überwiegenden Mehrheit oder gar allen Menschen zukomme, folgt für Morris nicht, dass sie für das Menschsein wesentlich sei. Selbst wenn alle Menschen *de facto* bestimmte Eigenschaften besäßen, könnte ein Individuum, das diese Eigenschaften nicht aufweise, dennoch legitimerweise als Mensch gelten. Die Eigenschaft etwa, auf der Erde zu wohnen, gehöre zu den allgemein menschlichen Eigenschaften. Sie sei aber für das Menschsein nicht wesentlich, denn in ferner Zukunft würden Menschen unter Umständen auch auf anderen Planeten leben.¹⁰⁶

Morris plädiert daher dafür, die philosophische Anthropologie unter steter Berücksichtigung der Christologie zu entwerfen. Ein christlicher Denker werde vernünftigerweise keine allgemein menschliche Eigenschaft als wesentlich für das Menschsein erachten, durch die das Inkarnationsgeschehen unmöglich gemacht werde. Eine christliche Anthropologie sei gut beraten, die Eigenschaften, kontingent zu sein, über einen Anfang und ein Ende in der Zeit zu verfügen, weder allmächtig noch allwissend zu sein, zwar als allgemein menschliche, nicht aber als wesentlich menschliche Eigenschaften aufzufassen.¹⁰⁷ Kurzum: Ein christlicher Denker, so unisono mit Morris auch Thomas Senor, könne mit Fug und Recht behaupten, sogenannte *limitation properties* seien für das Menschsein nicht essenziell.¹⁰⁸ Konkret bedeutet dies für Morris: „Es ist nicht wahr, dass ein Individuum ein kontingentes, nicht ewiges und nicht allmächtiges Wesen sein muss, um die menschliche Natur zu exemplifizieren.“¹⁰⁹ Unter vielfältigen Abhängigkei-

¹⁰⁵ Vgl. T. V. Morris, Divinity, Humanity, and Death, in: RelSt 19 (1983) 451–458, hier 456.

¹⁰⁶ Vgl. T. V. Morris, The Two Minds View of Incarnation, in: W. L. Craig (Hg.), Philosophy of Religion. A Reader and Guide, Edinburgh 2002, 568–576, hier 569.

¹⁰⁷ Vgl. Morris, Divinity, Humanity, and Death, 457.

¹⁰⁸ Vgl. Senor, The Incarnation and the Trinity, 249: „The Christian can plausibly maintain that the limitation properties that are often thought to be essential to human nature are rather only common.“

¹⁰⁹ T. V. Morris, The Metaphysics of God Incarnate, in: M. Rea (Hg.), Oxford Readings in

ten und Begrenzungen zu leiden, sei für uns, so Morris' These, nicht deswegen typisch und charakteristisch, weil wir Menschen seien, sondern weil wir *bloß* Menschen seien. Derartige Begrenzungen und Einschränkungen seien zwar Ausdruck und Folge unserer Geschöpflichkeit (*creatureliness*), nicht jedoch konstitutiver Bestandteil unserer Menschlichkeit (*humanness*).¹¹⁰

Morris führt hier eine zweite, für seinen Ansatz fundamentale Unterscheidung zwischen „voll und ganz menschlich“ (*fully human*) und „bloß menschlich“ (*merely human*) ein. Ein Individuum ist für Morris dann voll und ganz ein Mensch, wenn es die menschliche Natur uneingeschränkt exemplifiziert. Es ist dagegen bloß ein Mensch, wenn es zwar die menschliche Natur, nicht aber eine ontologisch höhere Art, wie z. B. Göttlichkeit (*divinity*), exemplifiziert.¹¹¹

Da Jesus Christus für die dogmatische Tradition zwar voll und ganz Mensch (*fully human*), nicht aber bloß Mensch (*merely human*) sei, habe er nicht die mit den allgemein menschlichen Eigenschaften verbundenen Einschränkungen annehmen müssen, um eine wahrhaft menschliche Natur sein Eigen nennen zu dürfen.¹¹² Christus besitze, so Morris weiter, zwar alle Eigenschaften, die für die menschliche Natur konstitutiv seien. Darüber hinaus verfüge er aber über höhere, göttliche Eigenschaften. Morris' Fazit lautet daher wenig überraschend: Durch einige simple metaphysische Unterscheidungen und logische Sorgfalt lasse sich die Zwei-Naturen-Lehre hinreichend explizieren und wirksam gegen die erhobenen philosophischen Einwände verteidigen.¹¹³ Dazu müssten nur alle menschlichen Eigenschaften, die mit dem Inkarnationsgeschehen inkompatibel seien, als Eigenschaften gedeutet werden, die allein für diejenigen Individuen wesentlich seien, welche bloß Mensch seien (*merely human*).¹¹⁴

Auch Morris' Lösungsansatz stieß nicht auf ungeteilte Zustimmung. So wurde ihm vorgeworfen, sich einer Ad-hoc-Argumentation zu bedienen und willkürlich zu definieren, was es bedeute, voll und ganz (*being fully human*) beziehungsweise bloß Mensch zu sein (*being merely human*).¹¹⁵ Dieser Vorwurf ist jedoch m. E. unberechtigt und muss zurückgewiesen werden. Denn es ist nicht Willkür, sondern das Bemühen um eine konsistente und kohärente Glaubensverantwortung, wenn Morris seine philosophische Anthropologie unter Berücksichtigung zentraler christlicher Glaubensinhalte entwickelt.¹¹⁶ Zumal aus Sicht der römisch-katholischen

Philosophical Theology; vol. 1: Trinity, Incarnation, and Atonement, Oxford 2009, 211–224, hier 216.

¹¹⁰ Vgl. Morris, *The Metaphysics of God Incarnate*, 217.

¹¹¹ Vgl. Morris, *The Two Minds View of Incarnation*, 571.

¹¹² Vgl. Morris, *The Metaphysics of God Incarnate*, 217.

¹¹³ Vgl. Morris, *The Logic of God Incarnate*, 9.

¹¹⁴ Vgl. Morris, *The Two Minds View of Incarnation*, 571.

¹¹⁵ Vgl. M. Durrant, *The Logic of God Incarnate – Two Recent Metaphysical Principles Examined*, in: *RelSt* 24 (1988) 121–127, hier 122.

¹¹⁶ Siehe Morris, *The Logic of God Incarnate*, 64.

Theologie ist Morris' christologische Option anschlussfähig und zu begrüßen. Dass Christen die Anthropologie nicht isoliert, sondern auch und besonders von der Christologie her entfalten sollen, stellt eine der Kernaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils dar, wenn es lehrt, dass sich nur im Geheimnis des Gottmenschen das Geheimnis des Menschen aufkläre (vgl. GS 22).

Nicht so leicht von der Hand zu weisen ist dagegen der Vorwurf, Morris ebne die spezifische Differenz der menschlichen gegenüber der göttlichen Natur zu sehr ein, so dass die zwei Naturen in Christus nicht mehr unterscheidbar seien. Indem Morris die menschliche Natur zu stark von der göttlichen her denke, so der Eindruck mancher Kritiker, laufe er Gefahr, den Gottmenschen monophysitisch zu verkürzen,¹¹⁷ und riskiere, hinter dem christologischen Dogma zurückzubleiben, demzufolge „kraft der hypostatischen Union die göttliche und die menschliche Natur in Christus untrennbar zusammengehören und doch nicht miteinander vermengt und vermischt werden dürfen“¹¹⁸. Für einen latent monophysitisch konzipierten Gottmenschen gilt nicht mehr, dass er uns gleich ist in allem, außer der Sünde, wie die christliche Lehrtradition festhält. Ja, es lässt sich bezweifeln, ob ein derartiger Gottmensch überhaupt fähig ist, die *conditio humana* zu teilen.¹¹⁹ Wenn er aber nicht aus eigener Erfahrung darum weiß, was es bedeutet, ein vielfach begrenzter Mensch zu sein,¹²⁰ so hat dies weitreichende soteriologische Konsequenzen. Er könnte dann nicht jener Hohepriester sein, der Mitleid mit unseren Schwächen hat, weil er selbst in allem in gleicher Weise wie wir versucht worden ist (Hebr 4,15).

Morris' Entwurf sieht sich mit einem weiteren Problem konfrontiert, nämlich mit der Frage, welche Eigenschaften für das Menschsein letztlich wesentlich seien. Morris deutet die menschliche Natur auf eine Weise, dass sie mit der göttlichen Natur in ein und demselben Subjekt koexistieren kann.¹²¹ Da es laut Morris keinen zwingenden Grund dafür gibt, die Eigenschaften der Kontingenz, des zeitlichen Anfangs als wesentliche Elemente der menschlichen Natur zu verstehen,¹²² scheint die Frage nach dem unterscheidenden Proprium des Menschen kaum noch beantwortbar.

¹¹⁷ Vgl. *van Inwagen*, Art. Incarnation and Christology: „One might wonder, however, whether it [Morris' solution; Ch. J. A.] is not a form of monophysitism.“

¹¹⁸ *G. L. Müller*, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. 2005, 261.

¹¹⁹ Zu dieser Befürchtung siehe *Senor*, *The Incarnation and the Trinity*, 250.

¹²⁰ Vgl. *G. Knight*, *The Necessity of God Incarnate*, in: *IJPR* 43 (1998) 1–16, hier 6: „In order to know what it is like to be finite, God must do more than have cognitive access to finite experiences, however complete such access might be. God must actually become one of the finite creatures.“

¹²¹ Vgl. *Morris*, *The Logic of God Incarnate*, 65.

¹²² Vgl. ebd. 65.

Dass die menschliche Natur im Rahmen einer sogenannten inkarnatorischen Anthropologie (*incarnational anthropology*)¹²³ jeglichen Inhalts beraubt zu werden droht: Dieser Gefahr ist sich auch Morris bewusst. Er sieht sich jedoch außerstande, eine allgemeine und hinreichende Charakterisierung der *conditio humana* zu geben und beschränkt sich auf die Angabe einiger Minimalbedingungen des Menschseins. Zu den essenziell menschlichen Eigenschaften rechnet Morris etwa die Eigenschaft, über einen Körper und ein Bewusstsein zu verfügen. Der Körper müsse dabei so beschaffen sein, dass er genetisch und strukturell dem Körper entspreche, den die Menschen derzeit besitzen. Eine analoge Entsprechung fordert Morris auch für das Bewusstsein und kommt so zum Schluss: Sollte der Logos niemals einen menschlichen Körper beziehungsweise ein menschliches Bewusstsein angenommen haben, so hätte er die menschliche Natur nicht exemplifiziert.¹²⁴

Diese Minimalbestimmung der menschlichen Natur mag manchem zu dürftig ausfallen. Der Ruf nach einer gehaltvolleren Charakterisierung des Menschen ist verständlich, vermeinen wir doch im Großen und Ganzen angeben zu können, was den Menschen auszeichnet. Das von inkarnatorischen Anthropologien gezeichnete Bild der menschlichen Natur widerspricht hochgradig unseren Alltagsintuitionen.¹²⁵ Dennoch entbehrt es nicht jeglicher Berechtigung. Dass Autoren wie Morris, Senor und Cross¹²⁶ das Konzept der menschlichen Natur um ungewohnte Facetten bereichern und einen Menschen mit übermenschlichen Fähigkeiten skizzieren, ist weder begrifflich (*conceptual impossibility*) noch metaphysisch (*metaphysical impossibility*) ein Ding der Unmöglichkeit, worauf Peter van Inwagen zu Recht hingewiesen hat.¹²⁷ Auch theologisch ist es nicht völlig abwegig – besagt doch die klassische Lehre von der *potentia oboedientialis*, dass „die Natur des Geschöpfes eine Empfänglichkeit für das Übernatürliche besitzt“ und über eine Potenz verfügt, um „vom Schöpfer zu einem übernatürlichen Sein und Tätigsein erhoben zu werden“.¹²⁸

Die eigentliche Achillesferse inkarnatorischer Anthropologien ist biblischer Natur. Philosophisch mag es zwar zulässig sein, Allmacht, Allwissenheit und andere vermeintlich Gott vorbehaltenen Eigenschaften auch in das Konzept der menschlichen Natur zu integrieren. Im Blick auf den neutestamentlichen Schriftbefund aber ist dieser Schachzug hochgradig problematisch. Denn das NT berichtet, dass Jesus mitunter Dinge nicht wirken und

¹²³ Ebd. 145: Morris charakterisiert *incarnational anthropology* als „an account of human nature partially controlled by a doctrine of divine incarnation“.

¹²⁴ Vgl. ebd. 145.

¹²⁵ Zu den Einwänden gegen eine *relecture* der Anthropologie siehe *Swinburne*, *The Christian God*, 25–32.

¹²⁶ Vgl. *Cross*, *The Incarnation*, 471.

¹²⁷ Vgl. *van Inwagen*, Art. *Incarnation and Christology*.

¹²⁸ *Out*, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, 161.

vollbringen konnte (vgl. Mk 6,5), dass er einiges gelernt (vgl. Hebr 5,8) und manches nicht gewusst hat (Mt 24,36), dass ihm Erstaunen und Verwunderung nicht fremd gewesen sind (vgl. Mk 6,6) und dergleichen mehr. Die Frage nach dem Wissen Jesu stellt daher für inkarnatorische Anthropologien eine besondere Herausforderung dar.¹²⁹

6. Widerspruch oder Mysterium? Ein vorläufiges Fazit

Der christliche Glaube ist heute vielfach herausgefordert und angefochten. Angesichts einer grassierenden Glaubensnot¹³⁰ und einer fortschreitenden Marginalisierung des Christentums in der akademischen Öffentlichkeit und weiten Teilen der Gesellschaft wird das Nachdenken über bedrängende Glaubensfragen zu einem Gebot der Stunde. „Theologische Aussagen überzeugend zu begründen, ihren Geltungsgrund verständlich zu machen und als vernünftig auszuweisen“¹³¹, fällt dabei immer schwerer.

Vor diesem Hintergrund ist der Vorwurf, zentrale christliche Glaubenslehren würden fundamentale Rationalitätsstandards verletzen, besonders gravierend: dies vor allem dann, wenn der Vorwurf, wie im Falle des Problems der inkompatiblen Eigenschaften des Gottmenschen, ins Herz des christlichen Glaubens zielt. „Die Lehre von Jesus Christus bildet das Kernstück einer jeden christlichen Theologie.“¹³² Sollte dieses zentrale Lehrstück tatsächlich einen Widerspruch enthalten oder implizieren, so bestünde „eine wahre Unstimmigkeit zwischen Glauben und Vernunft“ (DH 3017). Die Glaubenszustimmung würde dann ein *sacrificium intellectus* erfordern. „Weil der Glaubensinhalt selbst von der Vernunft jedenfalls im Letzten nicht eingesehen werden kann, bliebe der Glaube für den Menschen als Vernunftswesen ein ganz und gar fremder und unverantwortlicher Akt, wenn die Vernunft nicht wenigstens die Glaubwürdigkeit auf die ihr entsprechende, also auf rationale Weise erkennen könnte.“¹³³ Die Glaubwürdigkeitserkenntnis muss daher „den Ansprüchen und Kriterien der Vernunft genügen“¹³⁴, ohne einer rationalistischen Verengung zu erliegen.

Zu diesen Ansprüchen der Vernunft gehört unter anderem die Forderung nach logischer Widerspruchsfreiheit. Um die Glaubwürdigkeit des Inkarnationsgeheimnisses aufzuzeigen, muss die christliche Theologie folglich den

¹²⁹ Morris stellt sich dieser Herausforderung im Rahmen seiner sogenannten *two minds view of Christ*. Siehe dazu Morris, *The Logic of God Incarnate*, 102–107.

¹³⁰ Vgl. C. Böttigheimer, *Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchnerfahrungen*, Freiburg i. Br. 2011.

¹³¹ M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 2006, 9.

¹³² W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 31969, 13.

¹³³ E. Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)*, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hgg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*; Band 4, Tübingen 2000, 301–330, hier 302–303.

¹³⁴ Ebd. 303.

Inkonsistenz-Einwand als nicht stichhaltig entlarven. Die angloamerikanische christliche Religionsphilosophie bietet dazu verschiedene Lösungswege an. Diese Strategien weisen Stärken und Schwächen auf, wie sich gezeigt hat. Sie machen in ihrer Heterogenität und Vielfalt deutlich, dass das Widerspruchsproblem der Inkarnation auf unterschiedliche Weise angegangen und gelöst werden kann. Sprachphilosophie und Anthropologie bieten ebenso wie die göttliche Eigenschaftslehre Mittel und Ressourcen für eine intellektuell redliche Lösung. Am aussichtsreichsten erscheint mir Morris' Unterscheidung zwischen *merely* und *fully human*.¹³⁵ Morris' inkarnatorische Anthropologie macht Ernst mit der christlichen Grundüberzeugung, dass der Logos „um unseres Heiles willen *Fleisch angenommen* [hat]“¹³⁶. „Es ist Glaubenssatz, dass die menschliche Natur in die Einheit und Herrschaft der göttlichen Person des Logos aufgenommen worden ist.“¹³⁷ Dass die Inkarnation die An- und Aufnahme der menschlichen Natur in die Personseinheit des Logos bedeutet und nicht in erster Linie in der Selbstentleerung des Sohnes besteht, lässt sich im Anschluss an Morris leichter einholen als in kenotischen Entwürfen.

Die größte Schwierigkeit für eine inkarnatorische Anthropologie besteht m. E. in ihrer biblischen Anschlussfähigkeit. Einen besonderen Ernst- und Testfall markiert dabei die Frage nach dem Wissen und Bewusstsein Jesu. Der kontrovers geführten analytischen Debatte über die *scientia Christi* kann hier nicht nachgegangen werden. Die Probe aufs Exempel dazu muss an anderer Stelle geleistet werden.¹³⁸ Hier sei nur kurz angedeutet: Zur Lösung des Problems des Wissens Jesu erscheint es mir am sinnvollsten, Swinburnes *divided mind model*¹³⁹ beziehungsweise Morris' *two minds view* mit Karl Rahners Unterscheidung verschiedener Wissens- und Bewusstseinsdimensionen¹⁴⁰ kurzzuschließen und von der klassischen theologischen Unterscheidung zwischen aktueller und habitueller Erkenntnis her einer kritischen *relecture* zu unterziehen.

Der Nachweis, dass das Lehrstück von der *scientia Christi* intellektuell redlich und somit auch widerspruchsfrei entfaltet werden kann, ist für die Glaubensverantwortung unabdingbar. Denn der bislang im vorliegenden Aufsatz versuchte Aufweis der logischen Konsistenz der Zwei-Naturen-Lehre ist zwar eine notwendige, nicht aber eine hinreichende Bedingung für die Glaubwürdigkeit dieser Glaubenswahrheit. Intellektuell redlich kann

¹³⁵ Positiv zu Morris' Vorschlag äußert sich auch Cross, *The Incarnation*, 471.

¹³⁶ O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*; Band 1: Teilband 1/1, Ostfildern 2008, 827.

¹³⁷ M. Schmaus, Art. Hypostatische Union, in: LThK² V, 579–583, hier 579.

¹³⁸ Siehe dazu demnächst den Beitrag des Verf.s: Das Wissen Jesu Christi in der aktuellen angloamerikanischen Debatte, in: ThGl 103 (2013) Heft 4.

¹³⁹ Vgl. Swinburne, *The Christian God*, 192–215; sowie *ders.*, *Was Jesus God?*, Oxford 2008, 39–52.

¹⁴⁰ Vgl. K. Rahner, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie*; Band V, Zürich 1968, 222–245.

dem Inkarnationsgeheimnis nur dann zugestimmt werden, wenn neben der logischen auch die psychologische Denkmöglichkeit eines Gottmenschen aufgezeigt wird.¹⁴¹ Gelingt dies nicht, muss die Lehre vom Gottmenschen entweder als inkonsistent verworfen oder ihre bleibende Aporetik zum letzten Wort und unhintergehbaren Faktum in der Christologie erhoben werden. Beide Optionen sind dem rational verantworteten Bekenntnis, dass „Jesus Gott der Sohn ist“¹⁴², nicht förderlich.

¹⁴¹ Vgl. *Stump*, *The Metaphysics of the Incarnation*, 411: „Apart from worries about the logical coherence of the doctrine of the incarnation, is there any way to explain one person with two minds and two wills that makes psychological sense?“

¹⁴² *K.-H. Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 7.



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

87. Jahrgang · Heft 3 · 2012

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.

Was ist aristotelische Metaphysik?

321

Franz-Josef Bormann

Was sind religiöse Handlungsgründe? Ein moraltheologischer Blick auf die Motivationsproblematik

334

Christoph J. Amor

Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum

349

Julia Knop

Vater, führe uns nicht in Versuchung! Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte

376

Manfred Lochbrunner

Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanum. Eine verpasste Chance?

396

BEITRAG

Christoph Böhr

Freiheit. Ein Blick auf die Anthropologie Johannes Pauls II.

421

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. FRIEDO RICKEN S.J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München
Friedo.Ricken@hfph.mwn.de

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Moraltheologie
Eberhard Karls Universität Tübingen
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

MAG. DR. CHRISTOPH J. AMOR

Institut für Systematische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Christoph.Amor@uibk.ac.at

PD DR. JULIA KNOP

julia.knop@gmail.com

PROF. DR. DR. HABIL.
MANFRED LOCHBRUNNER

Kirchstraße 2
86486 Bonstetten
st.stephan.bonstetten@bistum-augsburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22
54290 Trier
buero-boehr@gmx.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.

Vater, führe uns nicht in Versuchung!

Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte

VON JULIA KNOP

Das Wissen von Gott ohne Kenntnis unseres Elends zeugt den Dünkel.
Das Wissen unseres Elends ohne Kenntnis von Gott zeugt die Verzweiflung.
Das Wissen von Jesus Christus schafft die Mitte,
weil wir in ihm sowohl Gott als unser Elend finden.
Blaise Pascal, Pensées, nr. 527

1. Das Vaterunser als theologisches Thema

Die meisten Christen kennen es, viele beten es: das Vaterunser. Sie tun dies, wie die liturgische Einleitung dazu formuliert, im Gehorsam gegenüber der Weisung ihres Herrn und Erlösers. In der Tat geht das Vaterunser, dessen erweiterte matthäische Fassung die kirchliche Gebetstradition aufgegriffen hat, seinem Grundbestand nach wohl auf Jesus selbst zurück.¹ In ihm konzentriert sich im Modus des Gebets die Heilsbotschaft Jesu: alles, was ist, und alles, was den Beter betrifft, aus der Relation zum himmlischen Vater heraus empfangen und deuten zu wollen.²

Das Vaterunser hat Frömmigkeit und Glaubensbewusstsein der Christenheit in zwei Jahrtausenden so stark geprägt wie vermutlich nur wenige andere Vollzüge. Augustinus legte es in seinem Brief an die Witwe Proba, die gefragt hatte, wie sie beten solle, seiner Einführung in das christliche Beten zugrunde: Mit dem Vaterunser habe Jesus seinen Jüngerinnen und Jüngern nämlich nicht nur Worte in den Mund gelegt, sondern auch Kriterien an die Hand gegeben, wie sie beten sollen: in diesen oder auch in anderen Worten, aber stets seinem Sinn entsprechend.³ Über die breite und selbstverständliche Gebetspraxis hinaus hat das Gebet Jesu eine nicht mehr zu überschauende Fülle an geistlichen Auslegungen erfahren.⁴ Es wurde

¹ Lk 11,2–4 überliefert eine kürzere Fassung mit fünf Bitten; Mt 6,9–13 und Didache 8,2 eine längere Fassung mit sieben Bitten, die in aller Regel als Gemeindefassung verstanden wird. Es besteht weitgehend Konsens darüber, dass das Gebet in seinem Grundbestand tatsächlich auf Jesus selbst zurückgeht, wobei Lukas im Umfang und in der Formulierung der Gebetsadresse und Matthäus (beziehungsweise Q) in der Formulierung der Einzel-Bitten näher am ursprünglich aramäischen Text sein dürfte. Für gottesdienstlichen Gebrauch sprechen Besonderheiten der Fassung von Matthäus (par Didache), die liturgischen Anforderungen geschuldet sind: die 3. Bitte, die den ersten Teil des Gebets abrundet, die Aufwertung der Schlussbitte zu einer Doppelbitte und der rhythmische Charakter des Gebets. Vgl. dazu *U. Luz*, Vaterunser. I. Neues Testament, in: TRE 34 (2002) 504–212.

² Vgl. *J. Knop*, „Wo das Gebet still steht, endet auch das Verständnis.“ Vaterunser-Auslegungen von Reinhold Schneider und Alfred Delp, in: *IkaZ* 38 (2009) 494–506.

³ Vgl. *Augustinus*, Epistula 130,20–22.

⁴ Vgl. die erste Auslegung der Patristik durch *Tertullian* (De oratione), dann durch *Cyprian von Karthago* (De dominica oratione) und *Origenes* (Περὶ εὐχῆς). Augustinus interpretiert das

strukturbildend für Katechismen, Predigtzyklen und Gebetskatechesen.⁵ Als Identifikationstext christlicher Existenz und als Spiegel des Glaubens spielt das Herrengebet zunächst im persönlichen Beten und in der unmittelbaren Taufvorbereitung am Ende des Katechumenats eine wichtige Rolle.⁶ Seit dem 4. Jahrhundert ist es in Ost und West als Gebet in der Eucharistiefeyer bezeugt.⁷ In der gegenwärtigen Tagzeitenliturgie hat es in Laudes und Vesper seinen festen Ort. Katechetische Auslegungen der Alten Kirche betonen, dass es ein Privileg der Getauften sei, das Vaterunser zu beten: Durch die Taufe zu Töchtern und Söhnen Gottes erhoben, können Christinnen und Christen mit den Worten Jesu Gott als Vater anrufen.⁸ Nachdem das Vaterunser in der römischen Messe über Jahrhunderte hinweg vom Zelebranten vorgetragen wurde und die Gemeinde erst zur 7. Bitte einfiel,⁹ stellt das Missale von 1970 diese Überzeugung wieder heraus: Das Gebet Jesu ist *das* Gebet der Getauften – deshalb sollte es in der Eucharistiefeyer, der Liturgie der Getauften, auch von allen gemeinsam gesprochen werden.¹⁰

Vaterunser ausdrücklich in seinen Predigten an die Katechumenen (Sermones 56–59), in seiner Auslegung der Bergpredigt (De sermone Domini in monte) und der bereits genannten Epistula 130; darüber hinaus kommt er in zahlreichen Predigten und Schriftauslegungen en passant auf dieses Gebet zu sprechen. – Eine umfassende Bibliographie von Vaterunser-Auslegungen bietet *M. Dorneich* (Hg.), Vaterunser-Bibliographie, Freiburg i. Br. 1982; vgl. außerdem die Überblicksdarstellungen von *K. B. Schnurr*, Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunser in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert, Freiburg i. Br. [u. a.] 1984; *G. Walther*, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese, Leipzig 1914; *U. Rehm*, Bebilderte Vaterunser-Erklärungen des Mittelalters, Baden-Baden 1994; *N. Pfälzter*, Die deutschen Vaterunser-Auslegungen von den Anfängen bis ins zwölfte Jahrhundert. Eine vergleichende Studie auf Grund von quellenkritischen Einzelinterpretationen, Frankfurt am Main: Univ.-Diss. 1959.

⁵ Bereits die Didache 8,3 empfiehlt, es dreimal täglich zu beten, eine Weisung, die die *Regula Benedicti* für das Stundengebet aufgegriffen hat (13,12–14). Liturgiegeschichtlich wird das Herrengebet erstmals im Taufgottesdienst der Apostolischen Konstitutionen (VII,45) greifbar. Als Katechumenenlehrstück findet es sich seit alters her; Karl der Große fordert 789 in seiner *Admonitio generalis* die Kenntnis des Credo und des Vaterunser von allen erwachsenen Christinnen und Christen. Zusammen mit dem Ave Maria prägen diese Gebete die Gebetserziehung und Katechismen des Mittelalters. Die kriteriologische Relevanz des Herrengebets wird bis in die Gebetskatechesen Luthers hinein eine zentrale Rolle spielen (vgl. *A. Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismen, III. Das Vaterunser, Göttingen 1992, 13–41 [Lit.]). Im Gottesdienst der Kirchen der Reformation wird es im Abendmahlsgottesdienst als Vorbereitung auf die Kommunion, im Predigtgottesdienst als Abschluss des Gebetsteils und bei Kasualien als Segensgebet verwendet. Vgl. *M. Seitz*, Vaterunser, III. Kirchengeschichtlich und praktisch-theologisch, in: TRE 34 (2002) 515–529.

⁶ Zur Bedeutung des Vaterunser im Tauf-Katechumenat der Alten Kirche vgl. *M. Max*, Die Weitergabe des Glaubens in der Liturgie. Eine historisch-theologische Untersuchung zu den Übergaberiten des Katechumenats, Regensburg 2008.

⁷ Vgl. *Tertullian*, De oratione 2; *Cyrrill v. Jerusalem*, Mystagogicae catecheses 5,11–18; *Ambrosius*, De sacramentis V,29. Außer in der byzantinischen Tradition wird es als Kommunionvorbereitungsgebet nach der Brotbrechung verwendet, da man die Brotbitte in der Patristik in aller Regel eucharistisch verstand.

⁸ Vgl. z. B. *Cyrrill v. Jerusalem*, Mystagogicae catecheses V,12; *Augustinus*, Sermo 59,7; Sermo 213,1; dazu: *J. Knop*, Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 94–122.

⁹ Diese Praxis lehnt sich an den aus der *Regula Benedicti* 13,14 bekundeten Usus an. Im orientalischen Raum wurde das Vaterunser durchweg vollständig von der Gemeinde beziehungsweise ihren Vertretern oder vom Chor gesprochen.

¹⁰ Vgl. AEM 16; 56a.

Alle Bitten dieses Gebets richten sich an den Vater Jesu Christi. Die liturgisch überlieferte Fassung zählt sechs beziehungsweise sieben Einzelbitten: Die drei Eröffnungsbitten thematisieren den Primat Gottes in allem, was geschieht. Die vier „Wir-Bitten“ des zweiten Teils stellen die *conditio humana* in seinen Heilswillen hinein und bringen die Gottesbedürftigkeit des Beters zur Sprache. Während die Bitten um Brot, um Vergebung und Erlösung im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte zwar durchaus unterschiedlich interpretiert wurden, jedoch nicht als grundsätzlich problematisch gelten,¹¹ steckt in der 6. Bitte – „... und führe uns nicht in Versuchung!“ – einiger Zündstoff. Er konzentriert sich in der Frage, wer dieser Gott sei und ob es der Gott Jesu Christi sein könne, der Tag um Tag gebeten wird, er möge seine Gläubigen nicht in Versuchung führen. Denn auch diese Bitte, die wie die 3. Bitte um Erfüllung des göttlichen Willens zum matthäischen Eigengut zählt, richtet sich in der Sprachlogik des Gebets an Gott als Vater Jesu Christi. Er ist Adressat des gesamten Gebets.

An dieser Frage setzten in den 1990er-Jahren in Deutschland und Frankreich Bemühungen an, die ökumenischen Übersetzungen dieser Bitte zu überprüfen.¹² Man wollte klären, ob die jeweilige landessprachliche Übersetzung der Bitte wirklich der Gebetsintention und der Gottesvorstellung Jesu entspricht. Diese einerseits pastoral, andererseits philologisch motivierten Fragen berühren nun ein theologisches Problem im strengen Sinn, das aus ganz unterschiedlichen Perspektiven durch die theologischen Fachdisziplinen bearbeitet werden könnte. Aus *dogmatisch*-theologischer Sicht richtet sich das Erkenntnisinteresse weniger auf traditions- und frömmigkeitsgeschichtliche Probleme als vielmehr auf die systematischen Implikationen dieser Bitte für die Gotteslehre und die theologische Anthropologie. Hier geht es vorrangig um die Frage, welches Gottesbild und welches Verständnis vom Menschen und seinem Gottesverhältnis in der Bitte zum Ausdruck gebracht werden.

Nun könnte ganz grundsätzlich eingewandt werden, dass Sprache und Vollzug eines Gebets kein Gegenstand der Dogmatik seien. In der Tat hat

¹¹ In der Patristik wurde die *Brotbitte* in der Regel eucharistisch gedeutet, was die Väter wiederum meist durch eine philologisch-theologische Diskussion des ἐπιούσιος rückversichern. In der Moderne versteht man das erbetene Brot überwiegend als *pars pro toto* für die kreatürliche Bedürftigkeit nach Nahrung und Unterkunft, Sicherheit und sozialer Teilhabe. – Die *Vergebungsbite* ist beispielsweise bei Augustinus klar in einen tauftheologischen Kontext eingebettet – er erklärt sie zum „quasi quotidianum baptismum“ (Sermo 213,8; vgl. Sermo 58,6 und Sermo 59,7): zur Bitte um Bewahrung der in der Taufe erlangten Vergebung. Heute ist dieser Taufkontext in den Hintergrund geraten. – Unterschiedlich gedeutet wird auch das *malum* der Erlösungsbitte, dessen Genus nicht eindeutig ist: Neutral als Übel (*malum*) wird es von den lateinischen Vätern seit Augustinus in der katholischen und weiten Teilen der lutherischen Tradition verstanden; als personale Größe (*malus*) werten es einige griechische Väter und Vertreter der reformierten Tradition.

¹² Vgl. dazu M. Gielen, „Und führe uns nicht in Versuchung.“ Die 6. Vater-Unser-Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild?, in: ZNW 89 (1998) 201–216, 201–202; J. R. Tournay, „Ne nous laisse pas entrer en tentation“ in: NRT 120 (1998) 440–443, 440.

die entsprechende systematisch-theologische Fachliteratur der Gegenwart keinen nennenswerten Zugang zum Vaterunser entwickelt. Weder die Systematik namhafter Lexika noch die Traktate-Ordnung der Dogmatik, etwa Gotteslehre oder Anthropologie, sehen eine explizit systematische Bearbeitung des Vaterunser vor. Es existieren jedoch etliche geistliche Auslegungen des Gebets, die aus systematischer Perspektive insofern interessant sind, als sie im Genre der geistlichen Meditation dogmatisch durchaus relevante Weichenstellungen treffen beziehungsweise voraussetzen. Wenn im Folgenden auf einzelne solcher Meditationen Bezug genommen wird, geschieht dies ausdrücklich nicht, um die Auslegungsgeschichte des Vaterunser aufzuarbeiten.¹³ Vielmehr geht es darum, die *implizite Systematik* bestimmter Zugänge zur Versuchungsbitte offenzulegen und exemplarisch ihre theologischen Konsequenzen zu bedenken.

Neben der Diskussion darüber, ob Gebetstexte und -vollzüge überhaupt zum Gegenstandsbereich systematischer Theologie zählen, könnte der theologische Stellenwert von Aussagen theologischer und anthropologischer Art befragt werden, die im Gebet selbst oder seinen Auslegungen erhoben werden: Kann die christliche Gebetspraxis im Allgemeinen, kann das Herrengebet im Besonderen ein theologisches Kriterium für die Dogmatik sein? Muss die systematische Verständigung etwa über das christliche Gottesbild an den primären Vollzügen der Gott-Rede wie eben dem gemeinsamen Gebet, zumal auf Weisung Jesu selbst, Maß nehmen? Oder verhält es sich umgekehrt: Muss das Beten an der systematisch-theologischen Reflexion Maß nehmen? Kann, darf man beten, was hier womöglich nur wenig Rückhalt findet? Müsste bei einem entsprechenden Ergebnis also in die überkommene Gebetspraxis eingegriffen, müsste der Wortlaut des Vaterunser nach Maßgabe der systematischen Diskussion verändert werden?

Diese Fragen reichen weit in den Bereich der dogmatischen Erkenntnis- und Prinzipienlehre hinein und können an dieser Stelle nicht einmal annäherungsweise bearbeitet werden. Eine entsprechende prinzipientheologische Grundlegung wurde allerdings andernorts vorgelegt, auf die hier grundsätzlich verwiesen sei.¹⁴ Für die folgenden Ausführungen wird mit dieser Grundlegung vorausgesetzt, *dass* Gebetsvollzüge begründet zum Gegenstandsbereich systematischer Reflexion gezählt werden dürfen, dass das Vaterunser also auch für die Dogmatik interessant und relevant ist. Im Hintergrund steht die Einordnung zentraler Gebetsvollzüge, in diesem Falle des Herrengebets, in den Bereich der sogenannten „*theologia prima*“. Dieser Terminus beschreibt die Weise der Gott-Rede, die in einer nicht wissenschaftlichen Sprachform, z. B. eben der des Gebets, zum Ausdruck bringt, wer nach christlicher Deutung der göttliche Vater ist, den der Sohn offenbart und zu dem er die Seinen beten lehrt. Das Herrengebet kommt im Fol-

¹³ Vgl. dazu die obigen Literaturverweise (Anm. 4).

¹⁴ Vgl. *Knop*, *Ecclesia orans*, besonders Teil E: 259–331.

genden also als christlicher Identifikationstext und vorwissenschaftlicher Brennpunkt christlicher Gott-Rede und damit als *eine* Erkenntnisquelle und Orientierung der systematischen Reflexion („theologia secunda“) zur Sprache.

Aus systematischer Sicht legen sich vor allem zwei Zugänge zur Versuchungsbitte nahe: die Schöpfungstheologie und die Christologie. Sie werden im Folgenden bewusst angeschärft und einander methodisch gegenübergestellt. Diese Typisierung dient der Problemexposition, ohne dass die unterschiedenen Interpretationsmuster in dieser Trennschärfe in den zu Rate gezogenen Auslegungen immer gegeben wären. Zunächst stellt sich – *schöpfungstheologisch* – die Frage, welche Reichweite und Relevanz der Versuchungsbitte für die Frage nach dem *Verhältnis Gottes zum (menschlich verursachten) Bösen* zugemessen werden kann. Hier ist das *mysterium iniquitatis* und mit ihm das *Dilemma der kreatürlichen beziehungsweise der sündigen Freiheit* von besonderem Interesse. Die Frage, ob Gott es sei, der für die Anfechtung des Menschen verantwortlich ist, wird systematisch zu entwickeln (2) und biblisch zu kontextualisieren sein (3). *Christologisch* wird die Versuchungsbitte sodann vor dem Hintergrund der Anfechtungen Jesu, im Kontext seiner Gebetspraxis und -weisung und mit Blick auf das *mysterium fidei* zu befragen sein (4). Dabei erweist sich die als radikal gefährdet erlebte *Gottesrelation* als Zentrum der Anfechtung, vor der verschont zu werden Jesus im Vaterunser beten lehrt (5). Auf eine Bilanz dieser Ausführungen (6) folgt eine theologische Deutung der Versuchungsbitte im Horizont der Nachfolge Jesu (7).

2. Führt Gott in Versuchung?

Wer ist der Gott, zu dem Jesus im Vaterunser beten lehrt? Ist er als Schöpfer des Alls auch Urheber des Bösen, dem der Mensch anheimfallen kann? Schafft er selbst die Versuchung, die den Menschen zu Fall bringt? Führt er die Menschen, die sich ihm glaubend anvertrauen, bewusst in die Irre?

Solche und ähnliche Fragen hatten diejenigen bewegt, die die Eingaben an die Liturgiekommissionen der Bischofskonferenzen formuliert und eine sprachliche Revision der Versuchungsbitte intendiert hatten. Für die deutsche Fassung konnte man sich anstelle von „Führe uns nicht in Versuchung!“ z. B. vorstellen: „Lass nicht zu, dass wir in Versuchung geraten!“ oder „Führe uns *in* der Versuchung und erlöse *das* Böse!“ Ein französischer Vorschlag brachte einen weiteren Aspekt ins Spiel; hier sollte es heißen: „Ne nous soumet pas à l'épreuve!“ – „Unterziehe uns nicht der Erprobung!“¹⁵ Vorbilder dieser und ähnlicher Formulierungen reichen zurück bis in die

¹⁵ Bis 1966 betete man in den französischsprachigen Ländern: „Ne nous laissez pas succomber à la tentation!“ Die heutige ökumenische französische Fassung lautet: „Ne nous soumet pas à la tentation!“

Alte Kirche.¹⁶ Biblischer Gewährsmann ist vor allem der Autor des Jakobus-Briefs.¹⁷ Er formuliert in wünschenswerter Deutlichkeit:

Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen: Ich werde *von Gott* in Versuchung geführt. Denn Gott *kann nicht* in die Versuchung kommen, Böses zu tun, und *er führt auch selbst niemand in Versuchung* (Jak 1,13; vgl. ebd. 12–15).

Die Grenze, die hier gezogen wird, dient theologisch dazu, den Schöpfer prinzipiell von jeder Verantwortung für die menschliche Sünde freizuhalten. Gott und das Böse sind unvereinbar.

Aus dieser theologisch unverzichtbaren Intention argumentieren viele Auslegungen des Herrenggebets – dann jedenfalls, wenn sie sich nicht mit dem Hinweis auf die Unergründlichkeit Gottes einer Deutung dieser schwierigen Bitte ganz entziehen. Sie sprechen die Ambivalenz der Wirklichkeit und der Geistbegabung des Menschen an, der je neu zur Entscheidung gerufen ist.¹⁸ Im Hintergrund steht dabei nicht nur die Herausforderung der *kreätürlichen* Freiheit, sondern häufig auch der Ernst der *schuldgeprägten* Freiheit, den die kirchliche Tradition mit Gen 3, also mit dem Motiv des Sündenfalls, kontextualisiert.

Romano Guardini identifiziert beispielsweise in seiner späten Vaterunser-Auslegung (1960) in der Versuchungsbitte „die Kehrseite jener Tatsache, die unsere ganze Würde ausmacht: der Freiheit“¹⁹. Dabei bezieht er sich auf die postlapsarisch angegriffene Freiheit: Aufgrund des Sündenfalls hafte in der konkreten Entscheidungssituation allem eine gewisse Zweideutigkeit und Unordnung an. Alles, was ist, könne als Gegenstand einer freien Entscheidung sowohl zum Guten wie zum Schlechten dienen. Die Versuchungsbitte ist für ihn vor allem anthropologisch und ethisch aufschlussreich: Sie „mahnt ... zu bedenken, was wir sind: Menschen, die immer aufs Neue in die Entscheidung treten, und für die alles zur Versuchung werden kann“²⁰. Über die in der menschlichen Freiheit und kreatürlichen Schwäche begründete grundsätzliche Möglichkeit zur Sünde hinaus deutet er die Versuchung

¹⁶ *Cyprian* (De oratione Dominica 25) überliefert beispielsweise diese Fassung (Vetus latina): „Ne patiaris nos induci in temptationem!“ – „Lass nicht zu, dass wir in Versuchung geführt werden!“ *Augustinus* (De dono perseverantiae VI,12) diskutiert zwei Interpretationen: die genannte von Cyprian und die dem griechischen Text entsprechende Fassung, die die Vulgata aufnehmen wird: „Ne inducas nos in temptationem.“ Er unterscheidet die Versuchung zum Bösen beziehungsweise die Versuchung durch die eigenen Begierden, die im Hintergrund der Formulierung Cyprians steht, von der Erprobung des Glaubens durch Gott. Wenn die Beterinnen und Beter des Vaterunser um Ver Schonung vor der Versuchung bitten, tun sie dies Augustinus zufolge im Bewusstsein ihrer kreatürlichen und postlapsarischen Schwäche, die in beiden Formen (Versuchung zum Bösen und Erprobung des Glaubens) zum Fall führen kann.

¹⁷ Auch Sir 15,11.20 wird herangezogen, wo es heißt: „Sag nicht: Meine Sünde kommt von Gott. Denn was er hasst, das tut er nicht ... Keinem gebietet er zu sündigen und die Betrüger unterstützt er nicht.“

¹⁸ Vgl. z. B. die Auslegungen von *M. Leutzsch/D. Sandherr-Klemp/S. Sandherr/N. Mette* und *Th. Arens* in: rhs 46 (2003) 193–217 (Heft 4).

¹⁹ *R. Guardini*, Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser [1960], Mainz/Paderborn 1988, 145 f.

²⁰ *Guardini*, 146.

als unheilvolle Verdichtung der „normalen“ Entscheidungssituation, die über die eigene Kraft gehe und in welcher der Fall faktisch kaum mehr zu verhindern sei. Da die Gottesrelation des Menschen entscheidend für sein Selbst-Sein und den Vollzug seiner Freiheit sei, drücke sich in der Versuchungsbitte das Verlangen aus, den göttlichen Anruf zur Geltung kommen zu lassen und seinem Heilsratschluss vertrauen zu lernen: „Je stärker Gott in mir wird, ... desto reiner bin ich selbst, frei und verantwortungsstark.“²¹

Im Grundsatz vergleichbar erklärt auch Jürgen Werbick im ersten Teil seiner geistlichen Auslegung die Versuchungsbitte, die er zunächst mit Gen 3 kontextualisiert: Alles – die Welt, das menschliche Miteinander, die eigenen Begabungen, Sehnsüchte und Leidenschaften, Sprache und Denken der Menschen und noch die Gottesnähe des Beters – könne dem Menschen zur Versuchung geraten, ohne dass es darum an sich böse wäre. Gerade weil es die menschlichen *Stärken*, d. h. aber: die „Schöpfungspotenziale“²², seien, die für Missbrauch so anfällig seien, sei

der Geber dieser Gaben [also Gott; J. K.] in gewisser Weise selbst der Versucher, da er die Empfänger provoziert, das ihnen Geschenkte auszuleben: ... Macht zu gewinnen, Lust zu erleben, sich selbst zu überschreiten und so den Himmel auf die Erde zu holen²³.

In den prominenten Versuchungserzählungen der Bibel (Gen 3; Gen 22; Ijob; Mt 4) erkennt Werbick immer wieder ein Muster: „Die Versuchung liegt im Übergriff“²⁴ der Kreatur auf die Transzendenz – im Versuch, die Grenzen des Geschöpflichen zu überschreiten, um Gott auf die Erde zu zwingen, um ihn nach den eigenen Vorstellungen und Bedingungen zu vereinnahmen. Sie liegt im Misstrauen gegenüber einem Gott, der dem Menschen gut ist. Möglich werde dieses Misstrauen aufgrund gottgegebener Stärken, die zur Herausforderung werden: aufgrund der Freiheit des Menschen, aufgrund seiner Möglichkeit, Gott zu glauben, aufgrund seiner Berufung zum Bundespartner Gottes.

Im weiteren Verlauf seiner Auslegung trägt Werbick diese Grundherausforderung des *Menschseins* in den Kontext des *Glaubens* und des (Bitt-) Gebets ein: Grundlegende Versuchung des Gläubigen ist die Verzweiflung angesichts der (vermeintlichen) Vergeblichkeit menschlichen Betens, der Vergeblichkeit auch derjenigen Bitten, die im Vaterunser der Versuchungsbitte unmittelbar vorausgehen. Das Gebet selbst wird zum Medium, dieser Verzweiflung zu widerstehen.

Wer betet, weiß in seinem Gebetsglauben, dass er von Gott gewürdigt und gerufen ist, in der Gemeinschaft mit ihm dem Unheil standzuhalten ... Er möge den Glauben stark machen, damit er in der Erprobung nicht jämmerlich versagt, damit er nicht hineinge-

²¹ *Guardini*, 147.

²² *J. Werbick*, Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011, 195.

²³ *Werbick*, 182.

²⁴ *Werbick*, 184.

rissen wird in die Unheilsdynamik einer pervertierten Schöpfung – in die Mutlosigkeit, die sich nicht mehr darüber hinaus zu hoffen traut, die sich nicht einmal mehr zu beten traut.²⁵

Mit dieser Wendung von zunächst klassisch schöpfungstheologischen und anthropologischen Erwägungen hin zu Fragen der Gebetstheologie und Glaubenshermeneutik greift Werbick wichtige Anliegen derjenigen Interpretation der Versuchungsbitte auf, die hier in einem zweiten Schritt entwickelt wird. Darauf wird weiter unten (Abschnitte 4 und 5) zurückzukommen sein. Zunächst sei aber die Paradigmatik des ersten – schöpfungstheologisch orientierten – Zugangs weiter diskutiert. Dass sich der Mensch in Freiheit zu allem verhalten kann – verhalten muss – und deshalb in Freiheit auch alles *missbrauchen* kann, ist unbestreitbar richtig. Ist aber mit dieser Deutung, dass die Versuchungsbitte im Wesentlichen den Umkreis der menschlichen Freiheit abschreite, schon ihr Kern erfasst und ihr voller Gehalt ausgeschöpft? Deckt – anders ausgedrückt – die Antwort, die die Freiheitsthematik gibt, das theologische Problem, das die Versuchungsbitte stellt, bereits hinreichend ab? Ihrem Wortlaut nach ist sie nämlich kein prophylaktisches Pendant zur Vergebungsbitte. Die Beterinnen und Beter bitten nicht allgemein um Stärkung ihrer sittlichen Abwehrkräfte in einer ambivalenten Welt, sondern sie ersuchen den Adressaten ihres Gebets – den Gott Jesu Christi –, *er möge darauf verzichten, sie in Versuchung beziehungsweise an eine Versuchung heranzuführen*. Wie dies vorstellbar ist und was Versuchung (πειρασμός) im biblischen Kontext des Herregebets genau bedeutet, gilt es weiter zu bestimmen.

3. Versuchungsparadigmen der Bibel: Erprobung – Anfechtung – Reifung

Im Unterschied zu unserer heutigen Reserve gegenüber einer Erprobung des Menschen durch Gott ist diese Vorstellung biblisch gar nicht so ungewöhnlich. Dabei geht es jedoch nicht um eine göttliche Versuchung des Gläubigen zum Bösen, die der Jakobusbrief eindeutig für unmöglich erklärt. Es handelt sich vielmehr, wie Marlies Gielen ausführt, „durchweg um eine *Prüfung seiner Treue* und seines Gehorsams gegenüber Gott“²⁶.

In der exegetischen Literatur werden drei Paradigmen zur Deutung einer Anfechtungserfahrung unterschieden. Gemeinsam ist allen, dass die Anfechtung nicht den Sünder, sondern den Gerechten trifft (vgl. Ps 11,5): Eines – das traditionsgeschichtlich älteste –, in welchem man Gott selbst die Initiative zur Versuchung Israels oder des Gerechten zumisst (Paradigma 1: Erprobung). Prominentestes Beispiel ist die Prüfung des Glaubens Abra-

²⁵ Werbick, 197.

²⁶ Gielen, 206 [Hervorhebung: J. K.].

hams, dem befohlen wird, sein einziges Kind zu opfern (Gen 22).²⁷ „Gott führt Abraham in eine Situation hinein, wo er sich *gegen* Gott und damit zum Bösen oder *für* Gott und damit zum Guten entscheiden muss.“²⁸ Jüngerer Datums sind Versuchungserzählungen, in denen sich Gottes Verantwortung auf die Ebene der Zulassung (z. B. von Schicksalsschlägen) verlagert, während der eigentliche Akteur der Versuchung der Teufel ist – wie bei Ijob (Paradigma 2: Anfechtung). Die Anfechtung durch Schicksalsschläge, wie er sie erleidet, geht in der Interpretation der Ijob-Erzählung nicht unmittelbar von Gott, sondern von diabolischen Mächten aus. Sie wurden zwar von Gott innerhalb eines bestimmten Aktionsradius zur Anfechtung des Gerechten ermächtigt, sind aber nicht dualistisch als widergöttliche Mächte konzipiert. Frühjüdische Weisheitsliteratur entwickelt schließlich ein Muster, in dem die befremdliche Vorstellung vom versuchenden Gott weitgehend entschärft ist (Paradigma 3: Reifung). Hier wird die göttliche Erprobung letztlich positiv als Auszeichnung des Gerechten und darum als erstrebenswertes Mittel der göttlichen Heilspädagogik gewertet. In diesem Kontext kann der Beter Gott sogar um Prüfung bitten (z. B. Ps 25,2; Ps 139,23 f.). Bewährung, derer sich der Beter gewiss ist, bedeutet hier zugleich eine Vertiefung seiner Gottesnähe.²⁹

Die 6. Vaterunser-Bitte intendiert nun keineswegs eine solche Erprobung zur geistlichen Ertüchtigung. Sie bittet ganz ausdrücklich um Verschonung vor einer Anfechtung, ohne dass Initiator und Akteur der Anfechtung wie im 2. Paradigma unterschieden oder überhaupt eindeutig benannt würden. Das zeigt ein Blick auf die grammatische Konstruktion der Bitte: Nach Auskunft der philologischen Analysen von Ernst Jenni und Marlies Gielen, die hier lediglich rezipiert werden können,³⁰ kann die sprachliche Gestalt der Bitte sowohl (wie bei der Erprobung Abrahams) eine initiative als auch (wie bei Ijob) eine permissive Rolle Gottes abbilden. Die (hypothetische) Rückübersetzung des Verses ins Aramäische legt nämlich einen Kausativ nahe, also „eine Verbform, die je nach Kontext das Subjekt eines Satzes [hier: Gott-Vater; J. K.] als Verursacher *oder* als Zulassenden einer Handlung ... bezeichnen kann“³¹. Diese Offenheit ahme das Griechische durch

²⁷ Vgl. dazu *H. Hoping/J. Knop/Th. Böhm* (Hgg.), *Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild*, Paderborn 2009.

²⁸ *G. Lohfink*, *Das Vaterunser neu ausgelegt*, Bad Tölz 2008, 81.

²⁹ Die Sentenz aus dem Jakobusbrief, die in aller Regel als Argument gegen eine wörtliche Interpretation der 6. Bitte des Vaterunser herangezogen wird, ist hinsichtlich ihres Gegenstands – der sittlichen Bewährung – der weisheitlichen Deutung der Versuchung zuzuordnen; zugleich aber korrigiert sie deren positive Note, eine göttliche Versuchung für erstrebenswert zu erklären beziehungsweise die alltägliche Anfechtung durch Begierden schönzureden.

³⁰ Vgl. *E. Jenni*, *Kausativ und Funktionsgefüge. Sprachliche Bemerkungen zur Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung“*, in: *ThZ* 48 (1992) 77–88; *Gielen*, 201–216.

³¹ *Gielen*, 202; Hervorhebung: J. K. – Am betreffenden Geschehen sind mehrere Akteure beteiligt: Gott als derjenige, der eine Situation der Anfechtung herbeiführt oder die Anfechtung durch den Versucher duldet, und das Wir der Beter, das sich in die Anfechtung hineingestellt und durch sie herausgefordert erfährt.

ein Funktionsverbgefüge nach. Hier steht nicht das finite Verb im negierten Imperativ: „μὴ πειράζῃ“ – „Gott, versuche uns nicht“, sondern eine Konstruktion aus negiertem Hilfsverb mit Präposition und Verbalnomen: „μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν“ (lat.: „ne nos inducas / inferas³² in temptatōnem“). Sie wäre etwa so ins Deutsche zu übertragen: „Führe uns nicht hinein in die Versuchung / Bringe uns nicht heran an die Versuchung“ – woher auch immer sie komme. Philologisch lässt sich – so das Urteil von Gielen – dabei weder eindeutig ausschließen noch eindeutig erhärten, ob es Gott sei, der hinter der Anfechtung des Gläubigen steht.³³ Die Aussagekraft dieser Bitte ist also begrenzt: Weder ist klar, von wem die Versuchung ausgeht – von Gott, dem Teufel oder allgemein einer ambivalenten Situation – noch sind Grund und Gegenstand der Anfechtung geklärt: ob der Beter in der Versuchung zum Bösen verführt oder ob sein Glaube erprobt werden soll. Nicht als Lösung, jedoch als Herausforderung ist zur Geltung zu bringen, dass Adressat *aller* Vaterunser-Bitten Gott ist. Noch in der „entschärften“ Interpretation, in der Gott die Versuchung nicht initiiert, sondern sie dem Versucher lediglich zugesteht (was das theologische Problem freilich nur verschiebt), bleibt seine Letztverantwortung für die Realität der Anfechtung bestehen. Die Alternative wäre ein latenter oder manifester Dualismus von Gott und bösen Mächten oder von Gott und der Schöpfung. Auch die Hinzunahme der letzten matthäischen Bitte (sondern erlöse uns von dem Bösen) führt nicht zu einer eindeutigen Antwort, von wem die Versuchung ausgehe und was ihr eigentlicher Gegenstand sei: die *Versuchung zum Bösen* oder die *Prüfung des Glaubens*. Allerdings bekräftigt der antithetische Parallelismus der 6. und 7. Vaterunser-Bitte, die einander wechselseitig erläutern, die Überzeugung der Beterinnen und Beter, dass Gott die Macht hat, das Böse endgültig zu besiegen. Durch eine breitere biblische Kontextualisierung der Versuchsbitte kann – so ein Zwischenfazit – also zumindest die Versuchung *zum Bösen durch Gott* eindeutig abgewiesen werden. Möglich bleiben aber weiterhin die göttliche *Zulassung* einer Versuchung zum Bösen *durch den Versucher* und die *Erprobung* des Glaubenden *durch Gott*.

³² Diese Form findet sich bei *Cyprian*, De oratione 25, und bei *Augustinus*, De dono perseverantiae VI,12 sowie mehrfach in seinem Psalmenkommentar.

³³ Die Negation kann sich in der hypothetisch konstruierten aramäischen Fassung sowohl auf Gott als Verursacher und Initiator der Versuchung beziehen (Bewirke nicht, dass wir versucht werden!) als auch auf die Versuchung selbst, wodurch Gottes Verantwortung dem permissiven Bereich zugeordnet würde (Bewirke, dass wir nicht versucht werden!); vgl. *Gielen*, 202; außerdem *M. Reiser*, Versuchung, I. Biblisch-theologisch, 2. Neues Testament, 738: „Die Formulierung mit Funktionsverb ... macht deutlich, dass die Initiative von Gott ausgeht, lässt aber offen, wer der oder das Versuchende konkret ist.“

4. Versuchungen Jesu in der Wüste und am Ölberg

Die Gebetsdidaktik der Evangelien richtet das Beten der Jüngerinnen und Jünger Jesu an dessen eigenem Beten aus, das deshalb auch zum Verständnis des Herrengebets und seiner Versuchungsbitte herangezogen werden sollte. Das Vaterunser als Höhepunkt und Quintessenz der Gebetslehre Jesu gibt, so könnte man systematisch entwickeln, der Weltwahrnehmung des Beters das Gepräge Jesu selbst.³⁴ Eine an Christus und seinem Beten orientierte Hermeneutik des Vaterunser dürfte von daher auch für die Deutung der Versuchungsbitte fruchtbar sein.

In der Dramaturgie des Matthäusevangeliums folgt Jesu Gebetslehre recht bald auf die Erzählung seiner eigenen *Versuchungen in der Wüste* (Mt 4,1–11par), in der sich die Versuchungen der 40-jährigen Wüstenzeit Israels paradigmatisch verdichten und Jesus als Messias vorgestellt wird. Alle Synoptiker berichten davon, und alle leiten sie mit dem Hinweis auf den Geist Gottes ein, der ihn in die Wüste führt, in der (Lk, Mk) beziehungsweise auf dass (Mt) er vom Teufel in Versuchung geführt wird. Kurz zuvor lassen sie denselben Geist bei Jesu Taufe Gottes Wohlgefallen an ihm bekunden (Mt 3,16 f.; Mk 1,9–11, Lk 3,22). Die Erprobung Jesu geschieht offenbar innerhalb des göttlichen Heilsplans. Ihr Ziel ist es, Jesu Person und Sendung zu erschließen. Was Gegenstand der Anfechtung sei, von der verschont zu werden Jesus beten lehrt, lässt sich *ex positivo* an seiner Reaktion auf die Ansinnen des Teufels ablesen. Nicht nur vom Brot, sondern von Gottes Wort lebe der Mensch; einen Beweis seiner Gottessohnschaft zu fordern bedeutete, Gott erproben zu wollen; die ganze Existenz möge im Zeichen seiner – nicht des Teufels – Anbetung stehen.³⁵ Jede der drei Versuchungen pariert Jesus, indem er die unbedingte Prärogative des göttlichen Vaters betont, wobei er Dtn 8,3 (einen Rückblick auf die Erprobung des Glaubens Israels in seiner Wüstenzeit) und Dtn 6,13.16 zitiert (unmittelbarer Kontext dieser Passage ist das Sch'ma Jisrael). Hier geht es nicht um sittliche Gebote und ihre exemplarische Erfüllung, sondern um den Gehorsam des Gottessohnes, d. h. um ein *christologisches* Thema. Die ethische Paränese, die im Laufe der Theologiegeschichte einen eigenen Überlieferungs- und Interpre-

³⁴ Er ist Identifikationsfigur aller Vaterunser-Bitten – der Du-Bitten des ersten Teils ebenso wie der Wir-Bitten des zweiten Teils: Er *ist* in Person die Heiligung des göttlichen Namens, der Anbruch der Gottesherrschaft, die Erfüllung des väterlichen Willens. Sein Leben zeigt, was es bedeutet, sich ganz von der Fürsorge Gottes her zu empfangen. Er selbst ist das Wort und die Kraft der Vergebung. Um ihn bittet, wer mit dem Vaterunser um Erlösung von allem Übel bittet.

³⁵ Sowohl Matthäus par Q als auch Lukas nennen, wenngleich in unterschiedlicher Reihenfolge, die Anfechtung Jesu durch körperliche (kreatürliche) Bedürfnisse (Hunger), durch die Fraglichkeit der Gottesnähe und Gottessohnschaft (Demonstrativwunder, Tempelsturz) und schließlich durch die offene Infragestellung seiner Sendung (Abfall von Gott und Anbetung des Teufels um irdischer Herrschaft willen). Markus fasst lediglich die Tatsache der Versuchung zusammen.

tationstrang von Mt 4 bilden wird, erschließt sich erst als Konsequenz der christologischen Deutung.³⁶

In *Getsemani* spitzt sich die Anfechtung der Gottesrelation Jesu weiter zu: Nach Matthäus greift Jesus am Ölberg betend die 3. Bitte des Vaterunser auf: „Mein Vater, es geschehe dein Wille“ (γενηθήτω τὸ θέλημά σου: Mt 26,42 par Lk 22,42 = Mt 6,10). Unmittelbar zuvor hatte er die Jünger wiederum mit einer Formulierung, die in die Vaterunser-Überlieferung eingehen wird, gemahnt zu beten, nicht in Versuchung zu geraten (προσεύχθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν: Mt 26,41 par Mk 14,38; Lk 22,40). Es folgt seine Auslieferung ans Kreuz. „Mt hat so mit den Nuancen zwischen den beiden Gebeten Jesu in Getsemani eine Art kleine Gebetsschule komponiert.“³⁷

Auch der Hebräerbrief thematisiert die Anfechtungen Jesu, allerdings nicht unter messianischem Vorzeichen, sondern er bringt Jesus als den paradigmatischen Gläubigen zur Sprache. Die Anfechtung trifft Jesus hier in der vollen Übernahme der Bedingungen unserer Wirklichkeit.³⁸ In der Eröffnungspassage des christologischen Hauptteils des Briefes heißt es: „Denn wir haben keinen Hohenpriester, der nicht fähig wäre, mitzuempfinden mit unseren Schwächen, sondern einen, der in jeder Hinsicht ganz gleich der Versuchung unterworfen worden ist (πεπειρασμένον) – ohne Sünde“ (Hebr 4,15).³⁹ Was Jesus von uns unterscheidet, ist demzufolge nicht die allgemeinemenschliche Erfahrung der Anfechtung, sondern die Tatsache, dass er trotz seines Angefochtenseins nicht gesündigt hat. Seine Anfechtung – und die ist in der Konzeption des Hebräerbriefes dieselbe wie die der Gläubigen – besteht in der Versuchung, Glaube und Hoffnung preiszugeben und vom lebendigen Gott abzufallen. Jesus kommt hier – anders als in den synoptischen Erzählungen der messianischen Versuchungen – also nicht als „Objekt des Glaubens (,der, *an den* geglaubt wird‘), sondern [als] dessen Subjekt (,der, *der an* Gott und seine Verheißung glaubt‘)⁴⁰ in den Blick. Aber auch hier wird deutlich: Die äußerste Anfechtung ist die Bedrohung des gläubigen Daseins an der Grenze des Gottesverlustes, die Infragestellung der Gottesrelation, die Anfechtung des Gottvertrauens – sei es die des Gottessohnes, sei es die seiner Nachfolger.

³⁶ Innerhalb einer ethischen Interpretation ist Jesus derjenige, der exemplarisch zeigt, wie man den urchristlichen Versuchungen (*gula, gloria, avaritia*: Genusssucht, Geltungsbedürfnis und Machtgier) zu widerstehen vermag. Vgl. *Th. Söding*, Der Gehorsam des Gottessohnes, in: *Chr. Landmesser/H.-J. Eckstein/H. Lichtenberger*, Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, Berlin/New York 1997, 711–750, hier: 713–715.

³⁷ *P. Fiedler*, Das Matthäus-Evangelium, Stuttgart 2006, 393.

³⁸ Das zeigt zugleich, dass die Frage der Versuchbarkeit Jesu, die für die Dogmengeschichte und ihre Diskussion um die volle Menschheit Jesu wichtig werden wird, bereits im späten 1. Jahrhundert gestellt und positiv beantwortet wurde.

³⁹ Übersetzung nach *K. Backhaus*, Der Hebräerbrief, Regensburg 2009, 179.

⁴⁰ *Backhaus*, 184, vgl. ebd. 182–186.

5. „Dein Wille geschehe!“

Jesu Anfechtungen in der Wüste, am Ölberg und schließlich am Kreuz und die Christologie des Hebräerbriefs haben die systematische Theologie vielfach herausgefordert. Christologische Standards wurden nicht zuletzt unter Rückgriff auf diese Überlieferungen und ihren Problemhorizont entwickelt.⁴¹ Für unseren Kontext – für die Deutung der Versuchungsbitte – sind vor allem soteriologische und gebetstheologische Fragen von Interesse. Sie betreffen das Profil der Anfechtung einerseits und die Pragmatik des Betens andererseits. Für beides ist die bereits genannte Konstellation der beiden Vaterunser-Zitate in der matthäischen Ölbergsszene aufschlussreich: „Betet, dass ihr nicht in Versuchung hineingeratet“ (προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν, Mt 26,41) und „Mein Vater, ... es geschehe dein Wille“ (πάτερ μου, ... γενηθήτω τὸ θέλημά σου, Mt 26, 42). Die entsprechenden Passagen des Herrengebets lauteten ganz parallel: „Vater unser, ... dein Wille geschehe“ (Πάτερ ἡμῶν, ... γενηθήτω τὸ θέλημά σου, Mt 6,9.10b) und „führe uns nicht in Versuchung“ (μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, Mt 6,13).

Jesu Person und Sendung erschließen sich aus der Gebets- und Willensgemeinschaft mit dem Vater.⁴² Sein freies Einstimmen in den Willen des Vaters offenbart – im Sprachspiel der Dogmatik ausgedrückt – sein wahres Menschsein gerade deshalb, „weil wahres Menschsein identisch ist mit der Selbstunterscheidung von Gott“⁴³. Simone Weils Auslegung des Herrengebets mündet durchaus in diesem Sinne in eine christologische Aussage, in der sie das bis ins Letzte bewahrte Gottvertrauen des Menschen Jesus herausstellt. Sie versteht das Vaterunser nicht nur als Modellgebet oder Gebetsdidaktik, sondern verdeutlicht es in seiner *christologischen* Relevanz: Es sei „*als Gebet*, was Christus *als Mensch* ist“⁴⁴. Damit verweist sie auf die Spanne, die sich christologisch in der Person und gebetstheologisch im Gebet Jesu auf-

⁴¹ Vgl. dazu: G. Bausenbart, „In allem uns gleich außer der Sünde.“ Studien zum Beitrag Maximus’ des Bekenners zur altkirchlichen Christologie, Mainz 1992; G. Essen, Die Freiheit Jesu, Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personenphilosophie, Regensburg 2001; U. Lockmann, Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet, Innsbruck/Wien 2004.

⁴² Vgl. exemplarisch die Ausführungen von *Benedictus <Papa, XVI.>/J. Ratzinger*, Christologische Orientierungspunkte, in: *Ders.*, Schauen auf den Durchbohrten, Einsiedeln 1984, 13–40.

⁴³ K.-H. Menke, Balthasars „Theologie der drei Tage“. Jesu Gang zum Kreuz, zu den Toten, zum Vater, in: IkaZ 39 (2010) 5–22, 9. – In den Willen des Vaters einzustimmen bedeutet für Jesus nicht, seinen menschlichen Willen durch den des Vaters ersetzen zu lassen, sondern sich selbst in Freiheit vom Willen des Vaters bestimmen zu lassen: Das Gethsemani-Gebet Jesu, „welches sein eigenes Wollen dem Auftrag des Vaters unterstellt, [bringt; J. K.] seine lebensgeschichtliche Existenzstruktur an den Tag, die ihren Kern darin besitzt, so auf den Vater bezogen zu sein, dass er seinen Willen der Verfügung des Vaters anheimstellen kann, *ohne* den eigenen Willen verleugnen zu müssen.“ Lockmann, 404.

⁴⁴ S. Weil, Betrachtungen über das Vaterunser, in: *Dies.*, Das Unglück und die Gottesliebe [franz.: 1950], München 1961, 235–248, 248.

tut: „Das Wort ‚Vater‘ hat das Gebet begonnen, das Wort ‚Übel‘ beschließt es. Man muss von dem Vertrauen (*confiance*) zur Furcht (*crainte*) gehen. Nur das Vertrauen [zum Vater; J. K.] verleiht genügende Kraft, dass die Furcht [respektive die Anfechtung; J. K.] nicht ein Anlass zum Abfall (*chute*) werde.“⁴⁵

Auch der Schriftsteller Reinhold Schneider findet in seiner Spätschrift „Macht und Gnade“ (1957) in der Konstellation der beiden Vaterunser-Zitate in Getsemani den entscheidenden Schlüssel zum Verständnis der Versuchsbitte.⁴⁶ Er erschließt diese Bitte deshalb nach dem Vorbild der Getsemani-Perikope mit Hilfe der 3. Bitte, in der sich die Beterinnen und Beter des Vaterunser wie – besser: *mit* – Jesus am Ölberg in den Willen des Vaters hineinstellen.⁴⁷ Schneider zieht die Versuchsbitte also nicht heran, um *Gott und das Böse* einander zuzuordnen, das *mysterium iniquitatis* zu bedenken oder den Möglichkeitsraum menschlicher Freiheit inmitten der Ambivalenz des Kreatürlichen auszuloten. Sein Interesse richtet sich vielmehr auf die *Krise der Gottesrelation* Jesu respektive der gläubigen Beterinnen und Beter, die – und das zeigt eben seine Kontextualisierung mit der 3. Vaterunserbitte – in der Pragmatik des Betens trotz ausbleibender Erklärung eine Lösung findet. Es geht ihm – existenziell gewendet – um die reale Möglichkeit des endgültigen Glaubensverlustes angesichts eines verständlich gewordenen Gottes. Darin erkennt er *die* Anfechtung der Gläubigen schlechthin.⁴⁸

Die Analogie von Ölberg-Gebet Jesu mit der Not des Gottesverlustes wird im 20. Jahrhundert immer wieder aufgegriffen und durchdacht. Jesu Anfechtung wird als dramatisches oder tragisches Bild der eigenen Anfechtung erlebt und erlitten. Rainer Maria Rilke hat dies 1906 in einem Gedicht⁴⁹ eindrücklich ins Wort gebracht:

⁴⁵ Weil, 246.

⁴⁶ Siehe R. Schneider, Und führe uns nicht in Versuchung!, in: *Ders.*, Macht und Gnade, Leipzig 1940, 275–282. In seiner frühen Vaterunser-Auslegung (*ders.*, Das Vaterunser, Freiburg i. Br. [u. a.] [1941] 31962, 70) scheint allerdings eine unglückliche Aufteilung der zwei Willen Jesu durch.

⁴⁷ Vgl. Schneider, 280.282.

⁴⁸ P. Ricœur (Symbolik des Bösen. II. Phänomenologie der Schuld, Freiburg i. Br./München 32002) sieht in der Versuchsbitte das Relikt einer Weltanschauung, der zufolge Gott dem Beter auch „mit dem Gesicht des tragischen Gottes“ (370) begegnen könne. Das Moment der Tragik sei in der ethischen Welt- und Gottesanschauung des Christentums also nicht einfach überwunden. Es markiere vielmehr deren Kehrseite und Grenze, insofern es „zu einer neuen Dimension des Glaubens, zu der des *unbegründbaren* Glaubens“ (364) und zur „Unbegreiflichkeit Gottes [führe; J. K.], der mich prüft und mir wie mein Feind erscheinen kann“ (368). Man kann dieser Auslegung m. E. bis dahin folgen, dass in der Versuchsbitte tatsächlich ein tragisches Moment aufscheint. Allerdings ist im Blick zu behalten, dass Ricœur keine Ontologie betreibt, sondern eine Phänomenologie der Gebetssprache. Er beansprucht nicht zu erklären, was ist, sondern er beschreibt, wie sich die Erfahrung der Anfechtung in gläubiger Deutung zur Sprache bringt. Gerade vor diesem Hintergrund aber ist zu betonen, dass die Anfechtung der Gottesrelation christlich *im Modus des Gebets* thematisiert wird – d. h. aber: jenseits von Tragik, jenseits auch eines Patts von Gut und Böse, dem noch Gott unterliegen würde.

⁴⁹ R. M. Rilke, Die Gedichte, Frankfurt am Main/Leipzig 2006, 439 f.

Der Ölbaum-Garten

Er ging hinauf unter dem grauen Laub
ganz grau und aufgelöst im Ölgelände
und legte seine Stirne voller Staub
tief in das Staubigsein der heißen Hände.

Nach alledem dies.
Und dieses war der Schluss.
Jetzt soll ich gehen, während ich erblinde,
und warum willst Du, dass ich sagen muss
Du seist, wenn ich Dich selber nicht mehr finde.

Ich finde dich nicht mehr. Nicht in mir, nein.
Nicht in den andern. Nicht in diesem Stein.
Ich finde dich nicht mehr. Ich bin allein.

Ich bin allein mit aller Menschen Gram,
den ich durch Dich zu lindern unternahm,
der Du nicht bist. O namenlose Scham ...

Später erzählte man: ein Engel kam –.

Warum ein Engel? Ach es kam die Nacht
und blätterte gleichgültig in den Bäumen.
Die Jünger rührten sich in ihren Träumen.
Warum ein Engel? Ach, es kam die Nacht.

Die Nacht, die kam, war keine ungeweine;
so gehen hunderte vorbei.
Da schlafen Hunde, und da liegen Steine.
Ach eine traurige, ach irgendeine,
die wartet, bis es wieder Morgen sei.

Denn Engel kommen nicht zu solchen Betern,
und Nächte werden nicht um solche groß.
Die Sich-Verlierenden lässt alles los,
und die sind preisgegeben von den Vätern
und ausgeschlossen aus der Mütter Schoß.

Durchaus in diesem Sinne erkennt auch Dietrich Bonhoeffer, ohne dies ausdrücklich an die Ölbergszene rückzubinden, in der Gottverlassenheit des (modernen) Menschen das eigentliche Thema der Versuchungsbitte. In seiner „Bibelarbeit über Versuchung“ schreibt er im Juni 1938 für seine Finckenwalder Studenten: „Das ist die entscheidende Tatsache der Versuchung des Christen, dass er verlassen ist, verlassen von allen seinen Kräften, ja von ihnen bekämpft, verlassen von allen Menschen, verlassen von Gott selbst.“⁵⁰ Es gehe in der 6. Bitte des Vaterunser nicht um eine pädagogisch oder sportlich⁵¹ zu verstehende Erprobung der eigenen Vitalität und Sittlichkeit, auf

⁵⁰ D. Bonhoeffer, Bibelarbeit über Versuchung, in: DBW 15 (1998) 371–406, 372. – Konkreter Hintergrund ist die Versuchung durch „Legalisierung“ der illegalen Theologen der Bekennenden Kirche durch landeskirchliche Konsistorien und im weiteren Sinne durch NS-Ideologie mit ihrem pseudomesianischen Führerkult.

⁵¹ Diesen Vergleich zieht bereits *Ambrosius* (De sacramentis V,29), der als Hintergrund der Versuchungsbitte eine Anfechtungssituation benennt, die grundsätzlich im Rahmen der eigenen

dass die „Muskeln“ des Geistes und die Abwehrkräfte gegen das Böse durch Training kräftiger würden. Bonhoeffer betont: Christinnen und Christen bitten im Vaterunser nicht um Kraft *in* der Versuchung, nicht darum, im Sinne des 3. biblischen Paradigmas (Reifung) durch Erprobung zu wachsen. Sondern sie beten im Sinne des ersten Musters (Erprobung) darum, gar nicht erst an diese äußerste Grenze geführt zu werden, an der die Gottesrelation in die Krise geführt wird und der Glaubens- beziehungsweise Gottesverlust greifbar nahe liegt.⁵² Angesichts der realen bedrängenden Gottesnot beteten sie nach Maßgabe Jesu am Ölberg: dass sie nicht in diese Versuchung hineingeraten (Mt 26,41).

6. Zwischen Gotteskrise und Gottvertrauen

Die beiden Typen zur Interpretation der Versuchsbitte, die bis hierher entwickelt und methodisch einander gegenübergestellt wurden, markieren zwei mögliche Zugänge zum theologischen Problem, das die 6. Vaterunser-Bitte stellt. Sie schließen einander nicht aus, kontextualisieren die Bitte jedoch anders und setzen entsprechend unterschiedliche Akzente. Sie unterscheiden sich in der Beschreibung des theologischen Problems und deshalb auch in der Lösungsstrategie. Differenzen bestehen darüber hinaus in der Beschreibung der Anfechtung selbst und ihrer Akteure (Gott – ggf. ein Versucher – der beziehungsweise die angefochtene Beter/-in).

Setzt man zur theologischen Deutung der Bitte primär *schöpfungstheologisch* an (Abschnitte 2 und 3), so stellt sich, wie gesehen, die Situation der Anfechtung zunächst *als Herausforderung der kreatürlichen Freiheit* dar: Die Beterinnen und Beter wissen, dass sie in der Ambivalenz alles Wirklichen je neu zwischen Gut und Böse, Gott und dem Teufel wählen müssen, und bitten um die Kraft, diese allgemeinmenschliche Herausforderung zu bestehen. Existenzielle und theologische Brisanz erhält diese Herausforderung angesichts des unerklärten überwältigenden Leids der Weltgeschichte: angesichts des Dramas der Theodizee. Im Hintergrund steht also das *mysterium iniquitatis*, die Frage nach dem Woher und Warum des Bösen und nach der Versuchbarkeit der Freiheit *zum Bösen*. Darauf eine zunächst existenzielle Antwort zu finden ist für das Bestehen der Anfechtung zentral. In der Pragmatik der Gebetssprache nimmt sie die Gestalt der 7. Vaterunser-Bitte an und lautet: „Erlöse uns von dem Bösen!“ Letzte Instanz zur Lösung der

Kräfte bleibt. Wie ein Sportler, „quasi athleta“, könne die entsprechende Herausforderung bestanden werden. Die Versuchsbitte zitiert er nicht in der Formulierung, welche durch die Vulgata traditionsbildend werden wird: „ne inducas nos in temptationem“, sondern mit der Vetus latina: „ne patiaris induci nos in temptationem“ – „Lass nicht zu, dass wir in eine Versuchung geführt werden“, und fügt erläuternd hinzu: Gemeint sei eine Versuchung, „quam ferre non possumus“ –, „der wir nicht gewachsen sind“.

⁵² Vgl. Bonhoeffer, 372–378; und Schneider, 278: „In einer jeden Versuchung, auch der geringfügigen, geht es in Wahrheit um das Letzte: um das ewige Leben und den ewigen Tod.“

Anfechtungssituation ist Gott – ihm wird die Kraft zugemessen, die unerträgliche Situation des Glaubens inmitten von Leid, Schuld und Tod zu lösen. Die Versuchungsbitte könnte man in diesem schöpfungstheologischen Deutungsmuster so paraphrasieren: Vater, stärke in dieser zweideutigen Welt unseren Willen zum Guten und die Kraft, es zu tun! Erkläre die Ambivalenz dieser Welt und rechtfertige den Preis unserer Freiheit! Erkläre auch dich selbst und erweise die Güte deiner Schöpfung!

Der *christologische* Zugang (Abschnitte 4 und 5) identifiziert zunächst ein anders gelagertes Problem und verfolgt deshalb auch ein anderes Erkenntnisinteresse. Hier stellt sich die Anfechtung analog zur Versuchung Jesu beziehungsweise zur Person Jesu weniger als allgemeinmenschliche, kreatürliche Krise dar, sondern als *Krise der im Glauben entschiedenen Freiheit*. Der primäre Ort der Versuchung ist innerhalb dieses Deutungsmusters nicht das Gegenüber von Gott und dem Bösen oder Gott und dem Leid, zu dem sich jeder Mensch als freies und vernünftiges Wesen verhalten muss. Die Anfechtung bricht vielmehr *in der Gottesrelation des Gläubigen* selbst auf, der sich vom Glaubensverlust bedroht sieht. Mitte dieses Paradigmas ist Gottes Entschiedenheit zum Heil der Welt, die angesichts der Abgründigkeit der Gottesfrage oftmals nur gegen den Augenschein geglaubt werden kann. In der Pragmatik der Gebetsprache findet sich die „Lösung“ (nicht Erklärung) der Anfechtungssituation hier in der 3. Vaterunser-Bitte, also in der Selbstüberantwortung an den Willen des Vaters, im erbeteten Vertrauen: „Dein Wille geschehe!“ Auslösendes Moment der Anfechtung ist, zuge-spitzt formuliert, nicht umfassend das *mysterium iniquitatis*, sondern im engen Sinne das *mysterium fidei*: der Glaube an die endgültige Überwindung der Gottlosigkeit im Kreuz Jesu Christi, der angesichts der „Verborgenheit dieses Heils“, angesichts des „unscheinbare[n] Anfang[s] der Got-tesherrschaft ... irre werden lassen“⁵³ kann. Paraphrasiert lautete die 6. Vaterunserbitte in diesem Interpretationszugang: Vater, bewahre uns vor der Anfechtung des Misstrauens und Kleinmuts! Bewahre uns vor einer Situation, in der wir deinen Heilswillen nicht mehr zu glauben wagen! Erhalte uns im Glauben und in der Hoffnung! – Dies war die Zielgerade, in die auch Werbicks zunächst schöpfungstheologisch konturierte Auslegungen mündeten: „Lass uns nicht in Verzweiflung geraten, wenn wir in unserer Bedrängnis nicht mehr sehen können, dass es Rettung gibt! ... Führe uns nicht in die Versuchung, angesichts dieser abgründig-ratlosen Fragen zu verzweifeln!“⁵⁴

An diesem Punkt können die beiden Zugänge also ineinandergreifen. Es wird deutlich, dass die Versuchungsbitte des Vaterunser einen empfindlichen Nerv unseres gegenwärtigen Welterlebens trifft: Es ist das Enttäu-

⁵³ F. Schürmann, Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, Freiburg i. Br. [u. a.] 1981, 116.

⁵⁴ Werbick, 192–193.

schungspotenzial, das gerade der Glaube an einen guten, helfenden Gott bereithält, das die Krise des Gottvertrauens evoziert. Gerade die Versuchbarkeit menschlicher Freiheit zum Bösen kann den Glauben an einen Gott, der seinen Geschöpfen gut ist, der sie frei geschaffen hat und zum Heil führen will, radikal in die Krise führen. Die Versuchungsbitte wird so auch als möglicher Resonanzraum für das Drama dessen verständlich, der den guten Gott nicht mehr glauben kann beziehungsweise den Verlust dieses Glaubens fürchtet, weil seine Traurigkeit überhandnimmt.⁵⁵ Womöglich eröffnet sie als Teil dieses uralten Gebets und auf dem Boden einer jahrhundertalten Gebetserfahrung jedoch zugleich einen Weg, dieser Anfechtung in der Freiheit des Gebets entgegenzutreten.

7. Nachfolge im Gebet Jesu

In der Bibel sind die von Gott Versuchten, so Erik Aurelius, „stets seine Erwählten“⁵⁶. Gegenstand göttlicher Erprobung des Gerechten, z. B. Abrahams, ist sein Gottvertrauen, sein Glaube. Um dessentwillen, nicht um seiner Tugendhaftigkeit willen rühmt ihn der Hebräerbrief (Hebr 11,17). Kern der Anfechtungen Jesu in der Wüste, am Ölberg und am Kreuz ist seine Gottesnähe und mit ihr sind es seine Person und Sendung. Das muss sogar der Teufel, „wengleich konditional“⁵⁷, zugestehen, der zweimal ansetzt: „Wenn du Gottes Sohn bist ...“ (Mt 4,3.6; Lk 4,3.11). Gottesnähe und die Gefahr, sie zu verlieren, Heiligkeit und Anfechtbarkeit, können offenbar in gleichem Maße wachsen.⁵⁸ Die kirchliche Gebetstradition folgt, wenn sie das Gebet Jesu den Getauften vorbehält, der biblischen Überlieferung, die das Herrengebet zum Gebet der Jüngerinnen und Jünger Jesu erklärt.⁵⁹ In der Eucharistiefeyer findet es seinen Ort als Kommunionvorbereitungsgebet – auch die Gebetspragmatik verweist damit auf Jesu Passion, Tod und Auferstehung, auf das *mysterium fidei*, in das sich die Kommunikanten einschreiben lassen (vgl. SC 5–7). Vor allem diese Beobachtungen sind es, die einer christologischen und sodann gebetstheologischen Hermeneutik der 6. Vaterunser-Bitte besonderes Gewicht beimessen, ohne, wie ausgeführt, darüber die Akzentuierungen des schöpfungstheologischen Zugangs beiseite-

⁵⁵ Vgl. M. Striet, Unerledigte Trauer. Schnädelbachs Religionskritik als Herausforderung des Christlichen, in: HerKorr 63 (2009) 364–368.

⁵⁶ E. Aurelius, Versuchung, I. Altes Testament, in TRE 35 (2003) 44–47, 44.

⁵⁷ Söding, 722.

⁵⁸ Das bekunden zumindest die Erfahrungen von Mystiker/-innen nicht nur vergangener Zeiten, vgl. etwa Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, aber auch die irritierenden Bekenntnisse von Mutter Teresa, Komm, sei mein Licht. Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta, herausgegeben und kommentiert von B. Kolodiejchuk, München 2007; dazu: J.-H. Tück, Gottesnacht. Zu Mutter Teresas geheimen Aufzeichnungen, in: Neue Zürcher Zeitung 298 (22./23.12.2007) 48.

⁵⁹ Vgl. auch Lohfink, 85: „Die Versuchung des Gottesvolkes und damit auch die Versuchung Jesu setzt im Auftrag selbst an ...: In der Welt als ein Volk zu leben, das Gott allein die Ehre gibt ..., so dass man an diesem Volk sehen und ablesen kann, was Gott mit der Welt will.“

lassen zu müssen. Doch wie die anderen Bitten auch, so bringt die Versuchungsbitte zunächst einen Gehalt der gläubigen Existenz in der Nachfolge Jesu ins Wort: die heilsrelevante Gefährdung des Glaubens und der vertrauensvollen Hinordnung des ganzen Lebens auf den Vater Jesu Christi. Primärer Gegenstand der Bitte ist die Anfechtung der Gottesrelation der Beterinnen und Beter, das Drama der in die Krise geführten Jüngerexistenz: „Selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt“ (Lk 7,23).⁶⁰

Führt Gott also tatsächlich in Versuchung? Gibt er seine Gläubigen der Anfechtung preis? Er tut es insofern, als er selbst – sein Heilswille, seine Nähe, seine Verheißungen – Gegenstand der Anfechtung seiner Gläubigen und derer, die ihn nicht (mehr) zu glauben wagen, ist. Er macht sich in einer Radikalität fraglich, die im Kreuz des Sohnes kulminiert. Schneider, Bonhoeffer und Weil zufolge umgreift die Versuchungsbitte letztlich die ganze Spanne, die sich in den letzten Worten Jesu auftut: Sie reicht von der Erfahrung radikaler Gottferne bei Matthäus (Mt 27,46 par Ps 22,2: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) bis zur vertrauensvollen Hinbeziehungsweise Rückgabe (*traditio*) Jesu an den Vater bei Lukas (Lk 23,46: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“) und den schlichten Gehorsam bei Johannes (Joh 19,30: „Es ist vollbracht“). Die Frage nach dem *Warum* der Anfechtung ist in einer solchen Hermeneutik dabei ebenso wenig gelöst wie die nach dem Ursprung des Bösen. Sie hat allerdings christologische Konturen bekommen: Nicht nur Glaube und Erwählung geschehen in Christus. Auch die Anfechtung und noch die radikale Gotteskrise bewegen sich innerhalb der Anfechtungen Christi, die wiederum Ernstfall seiner menschlichen Freiheit sind: „Nur der Sohn weiß erschöpfend, was es heißt, vom Vater verlassen zu sein, weil er allein weiß, wer der Vater und was die Nähe und Liebe des Vaters ist.“⁶¹ An Jesu Verlassenheit entlang verläuft die äußerste Grenze, innerhalb derer auch die Verlassenheit seiner Gläubigen steht: Es ist die Grenze des Gottesverlustes – doch zugleich die Spanne, innerhalb derer sich das Drama der Erlösung vollzieht.⁶²

Die Versuchungsbitte des Vaterunser drückt zunächst aus der Perspektive der Gläubigen und in der Sprache des Gebets ihr Wissen um etwas aus, dessen möglicher Verlust ihnen bedrängend vor Augen steht: die Gnade und die Kraft, Gott in und trotz aller erlittenen Verborgenheit seines Heilswillens zu glauben. Damit ist ein letzter wichtiger Punkt erreicht: Im Unterschied zu einem theoretischen Traktat über Gott und das Böse oder Gott und das Kreuz hält das Vaterunser *als Gebet* noch im angefochtenen Glauben die Gottesrelation aufrecht:⁶³ Es ist deshalb nicht nur Medium zur Deu-

⁶⁰ Vgl. Schürmann, 113–120.

⁶¹ H. U. v. Balthasar, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1953, 38.

⁶² Vgl. exemplarisch: H. U. v. Balthasar, *Mysterium paschale*, in: *MySal* III.2 (1969) 133–326.

⁶³ Vgl. *Werbick*, 193–195.

tung der Anfechtung, sondern auch Medium der Bewährung in ihr.⁶⁴ Alfred Delp beschreibt diese Pragmatik des Vaterunser und der Versuchungsbitte eindringlich als Selbstausslieferung an den Herrgott (und nicht an das Böse!) in und trotz seines Schweigens.⁶⁵ Die Anfechtung des Menschen und seines Gottvertrauens angesichts von Schuld, Leid und Tod, die vor allem der schöpfungstheologische Zugang zur 6. Vaterunser-Bitte traktiert, ist somit eingeschrieben in den in Freiheit bewahrten, womöglich sogar betend ertrorzten Gottesbezug. Der christologische Zugang umgreift den schöpfungstheologischen.

Als systematisch-theologisches Thema impliziert die Auseinandersetzung mit der Anfechtung Fragen zum Gottesverständnis, zum Freiheitsbegriff, zum Bösen. Gebetstheologisch konturiert – mit Blick auf die Art und Weise, wie das Thema Versuchung im (Herren-)Gebet erschlossen wird – gibt dieselbe Auseinandersetzung einen Hinweis auf eine mögliche „Lösung“. Sie geschieht nicht durch theoretische Erklärung, sondern in der Pragmatik des Gebets, welche die Gottesrelation trotz allem aufrechterhält: Der Perspektive der Beterinnen und Beter erschließt sich ein Weg zur Bewährung in der Gotteskrise. Das Vaterunser avanciert so von christlicher Gebetsdidaktik zur Entfaltung der Person Jesu Christi, der Identifikationsfigur aller Vaterunser-Bitten, und von hier aus zur Krise gläubigen Daseins in seiner Nachfolge: In der 6. Vaterunser-Bitte rufen Christinnen und Christen den göttlichen Vater um Bewahrung vor der äußersten Grenze gläubiger Existenz an – der Grenze, die der Sohn erlitten und um unseres Heiles willen überwunden hat. Und indem sie beten, bekunden sie ihre Bereitschaft, den eigenen Willen mit Jesus in den des Vaters hineinzulegen. Sie bezeugen ihre Gewissheit und Bereitschaft, in der eigenen Gotteskrise auf das Gottvertrauen des Sohnes bauen zu wollen.

⁶⁴ Vgl. *Bonhoeffer*, 391.

⁶⁵ A. Delp, Vater unser, in: *Gesammelte Schriften*, 4 Bände, herausgegeben von R. Bleistein, Frankfurt am Main 1985; Band IV, 225–241, 238–239: „Anfechtung ist nicht Bedrängnis schlechthin, sondern Bedrängnis, die das Heil in Frage stellt. Es geht in der Anfechtung um eine Entscheidung für und wider Gott und darin gerade besteht die Anfechtung, dass die Sauberkeit und Sicherheit dieser Entscheidung gehemmt, bekämpft, gefährdet wird ... Das Übel, um dessen Abwendung wir hier bitten, ist entsprechend nicht das Bedrängende im Leben, ... sondern es ist das bedrängende, das uns in die Anfechtung bringt, ... den Mittelpunkt verschiebt, die Perspektive verdirbt.“



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

87. Jahrgang · Heft 3 · 2012

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.

Was ist aristotelische Metaphysik?

321

Franz-Josef Bormann

Was sind religiöse Handlungsgründe? Ein moraltheologischer Blick auf die Motivationsproblematik

334

Christoph J. Amor

Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum

349

Julia Knop

Vater, führe uns nicht in Versuchung! Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte

376

Manfred Lochbrunner

Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanum. Eine verpasste Chance?

396

BEITRAG

Christoph Böhr

Freiheit. Ein Blick auf die Anthropologie Johannes Pauls II.

421

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:

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. FRIEDO RICKEN S.J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München
Friedo.Ricken@hfph.mwn.de

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Moraltheologie
Eberhard Karls Universität Tübingen
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

MAG. DR. CHRISTOPH J. AMOR

Institut für Systematische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Christoph.Amor@uibk.ac.at

PD DR. JULIA KNOP

julia.knop@gmail.com

PROF. DR. DR. HABIL.
MANFRED LOCHBRUNNER

Kirchstraße 2
86486 Bonstetten
st.stephan.bonstetten@bistum-augsburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22
54290 Trier
buero-boehr@gmx.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.

Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanum

Eine verpasste Chance?

VON MANFRED LOCHBRUNNER

Wenn der Name des Basler Theologen zusammen mit dem Zweiten Vatikanum genannt wird, dann denkt jeder unwillkürlich an das Faktum, das Henri de Lubac schon 1965 „une chose déconcertante et, j'ose le dire, humiliante“¹ genannt hat, nämlich die Tatsache, dass offenkundig niemand auf die Idee gekommen war, den Theologen zur ökumenischen Kirchenversammlung einzuladen. Auch Kardinal Karl Lehmann weist auf dieses Manko hin:

Es war zweifellos ein großer Fehler, dass Hans Urs von Balthasar nicht – ob von Seiten der Schweizer Bischöfe oder Roms – zu einem Berater im Zweiten Vatikanischen Konzil herangezogen worden ist. Es fehlte nicht nur sein immenser Sachverstand, sondern ihm fehlte nachher auch der konziliare Umgang und kollegiale Stil in der Theologie.²

Dass aber mit diesem betrüblichen Sachverhalt unser Thema nicht erschöpft ist, sondern sich trotz des ersten Augenscheins doch etliche Verknüpfungsfäden ausfindig machen lassen, konnte bereits in einigen Publikationen gezeigt werden, namentlich in den Beiträgen von Peter Henrici³ und Markus Ries⁴. Wenn Peter Henrici im Blick auf die durch von Balthasar zum Zweck einer Verbreitung der Konzilsidee geplanten Sammelbände noch feststellen muss: „Die geplanten Sammelbände sind dann auch nicht zustande gekommen, und wir wissen nicht, wie sie ausgesehen hätten“⁵, dann hat sich die Quellenlage inzwischen insofern verändert, als es durch gezielte Recherchen in diversen Archiven (sei es durch schriftliche Anfragen oder auch zeitaufwendige Archivbesuche⁶) gelungen ist, neue Dokumente zu entdecken, die ein konkreteres Bild ermöglichen.

Dieser Aufsatz will die Ergebnisse der bisher durchgeführten Recherchen zusammenfassen. Dabei könnten die von Papst Benedikt XVI. und den römischen Dikasterien angekündigten Feierlichkeiten zum 50-jährigen Jubiläum der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils⁷ das aktuelle Inter-

¹ „Eine beunruhigende und, ich wage es zu sagen, eine demütigende Angelegenheit“ (*H. de Lubac*, *Un témoin du Christ: Hans Urs von Balthasar*, in: *Civitas* 20 [1965] 587).

² *K. Lehmann*, *Hans Urs von Balthasar und die Ökumene*, in: *W. Kasper* (Hg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch*, Ostfildern 2006, 449.

³ *P. Henrici*, *Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil*, in: *Ders.*, *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*, Freiburg i. Br. 2008, 103–119.

⁴ *M. Ries*, *Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil*, Vortragsmanuskript, Luzern, 13. Oktober 2010. N.B.: Der zeitliche Ansatz der Paderborner Tagung des Möhler-Instituts mit „Januar 1959“ ist nicht korrekt; die Beiratssitzung fand definitiv vom 19.–21. März 1959 statt.

⁵ *Henrici*, 105.

⁶ Vom 4. bis 7. Juli 2011 habe ich im Erzbischöflichen Archiv Paderborn gearbeitet.

⁷ Am 11. Oktober 1962 hat Papst Johannes XXIII. das Konzil feierlich eröffnet. Am 11. Oktober 2011 hat Papst Benedikt XVI. mit dem Motuproprio „Porta fidei“ ein „Jahr des Glaubens“ ausgerufen, das vom 11. Oktober 2012 bis zum 24. November 2013 dauern soll.

esse am Forschungsobjekt beflügeln. Bei der Ausbreitung der Quellen folge ich dem chronologischen Gang der Ereignisse.

1. Vorgeschichte

Unser Thema hat eine gewissermaßen implizite Vorgeschichte, die noch vor der offiziellen Ankündigung des Konzils am 25. Januar 1959 durch Papst Johannes XXIII. liegt. Schon Peter Henrici hat auf die Bedeutung hingewiesen, die von Balthasar als geistigem Wegbereiter des konziliaren Aggiornamento zukommt, und dies an dem von einer Gruppe von Churer Theologieprofessoren herausgegebenen Sammelband „Fragen der Theologie heute“⁸ festgemacht. „Der Band sollte einem umfassenden theologischen Aggiornamento dienen und hat so, ohne dass die Herausgeber es ahnen konnten, nicht wenige theologisch Interessierte auf die scheinbaren Neuheiten des Konzils vorbereitet.“⁹ Für diesen Band hat von Balthasar nicht nur den viel beachteten Artikel über die Eschatologie¹⁰ verfasst, sondern sich zusätzlich um die Gewinnung von prominenten Autoren aus dem Ausland gekümmert¹¹.

Neben dieser Mitarbeit gewinnt in unserem Zusammenhang auch ein Ereignis ein besonderes Gewicht, das bislang von der Balthasar-Forschung noch kaum zur Kenntnis genommen worden ist.¹² Als der Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger (1892–1975) nach langen Vorüberlegungen daran ging, seinen Plan zur Gründung eines „Instituts für Konfessions- und Diasporakunde“ zu verwirklichen, berief er einen wissenschaftlichen Beirat, zu dem ursprünglich 13 Wissenschaftler eingeladen wurden. Zu ihnen gehörte Hans Urs von Balthasar.¹³ Der Grund für die Berufung war seine Monographie über Karl Barth, die ihn als souveränen Kenner und Deuter dieses wirkmächtigen Repräsentanten reformatorischer Theologie ausgewiesen

⁸ Vgl. J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (Hgg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957.

⁹ Henrici, 103.

¹⁰ Vgl. H. U. v. Balthasar, *Eschatologie*, in: Feiner/Trütsch/Böckle [Anm. 8] I. c., 403–421.

¹¹ Siehe meinen Beitrag „Hans Urs von Balthasar und seine Verbindung mit dem Bistum Chur“, in: P. Henrici (Hg.), *Hans Urs von Balthasar – ein großer Churer Diözesan, Fribourg/Schweiz 2006*, 55–92, besonders 79–83 („Fragen der Theologie heute“ [1957] – Beitrag zur Festschrift des Priesterseminars Chur“).

¹² Eine Ausnahme stellt Werner Löser dar, der in seinem Aufsatz „Hans Urs von Balthasar und die frühe Ökumene“ (*ders.*, in: J. Ernesti/W. Thönissen [Hgg.], *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung*, Paderborn/Frankfurt am Main 2008, 117–138) diese Spur bereits einmal verfolgt hat.

¹³ Ein Ernennungsschreiben wird im Nachlass von Kardinal Jaeger nicht überliefert. Auf meine Anfrage an das Basler Balthasar-Archiv wurde mir am 31. Juli 2011 lediglich mitgeteilt, dass die Korrespondenzen dort noch nicht gesichtet und bearbeitet seien. – Neben von Balthasar sind noch folgende Herren vom Erzbischof angefragt worden: Prof. Konrad Algermissen (Hildesheim), Prof. Heinrich Bacht S. J. (Frankfurt am Main – Sankt Georgen), Prof. Wilhelm Bartz (Trier), Prof. Heinrich Fries (Tübingen), Domkapitular Robert Grosche (Köln), Botschaftsrat Josef Höfer (Rom), Prof. Otto Kuss (Paderborn), P. Thomas Sartory OSB (Niederaltaich) Prof. Gottlieb Söhngen (München), Prof. Heinrich Schlier (Bonn), Frans Thijssen (Utrecht), Johannes Willebrands (Warmond).

hatte.¹⁴ Am Wochenende von Freitagnachmittag, 18. Januar 1957, bis Sonntagmittag, 20. Januar 1957, findet im Leokonvikt die feierliche Eröffnung des Instituts statt, das schließlich nach dem wichtigen Wegbereiter der Ökumene, Johann Adam Möhler (1796–1838), benannt worden ist. Vorher waren andere Namensgeber wie der Konvertit und spätere Münsteraner Weihbischof Niels Stensen (1638–1686), der Paderborner Dogmatiker Bernhard Bartmann (1860–1938) oder der Bekennerbischof Konrad Martin (1812–1879) erwogen und wieder verworfen worden. Von Balthasar reist zum Festakt nach Paderborn und nimmt an den Sitzungen des wissenschaftlichen Beirats teil. Er kommt aus Wiesbaden, wo er am Mittwoch, 16. Januar 1957, zur Eröffnung der Rabanus-Maurus-Akademie den Festvortrag „Kultur und Gebet“ gehalten hat. In seinem Referat „Rückblick auf zwei Jahrzehnte ökumenischer theologischer Arbeit“ würdigt der Erzbischof Balthasars Dialog mit Karl Barth mit folgenden Worten:

Ein kühnes Buch! Es setzt viele Einzelstudien voraus. Sein letztes Ziel ist es, die Entwicklung in Barths Denken aufzuzeigen und nachzuweisen, wie Karl Barth auf dem Wege ist zu einer christologisch verstandenen *analogia entis*, die er als katholisches Prinzip natürlich nach wie vor ablehnt. Und weiterhin ist dieses Buch ein einzigartiger Versuch, die Differenzen, die zwischen katholischer und protestantischer Theologie bestehen, daraufhin zu befragen, ob sie das *Gewicht haben, eine Kirchenspaltung zu rechtfertigen*. Wir müssen aus dem Barth-Buch die Ergebnisse (Seite 389) hier vortragen: „Noch immer werden Barth und die Gruppe der katholischen Denker, die mit ihm ins Gespräch geführt wurde, in manchem verschiedener Meinung sein. Aber diese Differenzen sind – wenn der Blick auf die tieferliegenden Übereinstimmungen gelenkt wird und die rein terminologischen Unterschiede außer acht bleiben – in diesem *einen*, aber *wesentlichen* Punkt nicht größer (sondern eher geringer) als die innerprotestantischen Differenzen etwa zwischen Barth und Brunner oder die innerkatholischen Differenzen etwa in der Auslegung des Vatikanums, in der Gnadenlehre und Christologie. Dieses Ergebnis genügt; es erlaubt die Beantwortung der am Ende des Einführungsteils gestellten Frage, ob die aufgeworfenen Probleme und die Weise ihrer Erledigung *articula stantis et cadentis Ecclesiae* sind, ob sie die Kraft haben, das Gewicht einer Kirchenspaltung auf ihren Schultern zu tragen. Wir meinen ausschließlich die bisher behandelten Fragen aus *de Deo creante, elevante, redimente*. Nicht den andern Fragenkomplex *de Ecclesia* und *de Sacramentis*. Und wir stellen lediglich fest, dass die Grundanschauungen im ersten Fragenkomplex nicht dergestalt sind, dass um *ihretwillen* der zweite Fragenkomplex eine grundsätzlich verschiedene, die Kirche spaltende Form erhalten müsste. Damit ist nichts vorentschieden über anderweitige, dem zweiten Fragenkreis selbst entspringende Gründe, die unter Umständen zu einer solchen Spaltung hinführen könnten oder müssten: theologische Gründe aus dem Wesen der Kirche und der Sakramente, wie sie in Schrift und Tradition begründet wären und sich in der Geschichte entwickelt hätten.“¹⁵

Unmittelbar nach der Rückkehr nach Basel schreibt von Balthasar einen ausführlichen Brief an den Erzbischof:

¹⁴ Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Olten/Köln 1951; siehe dazu meine Studie „Die schwere Geburt des Barth-Buches von Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Werkgenese“, in: *M. Lochbrunner*, Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten, Würzburg 2009, 405–447.

¹⁵ Vgl. *L. Jaeger*, Der Dialog mit der evangelischen Theologie unserer Zeit. Referat bei der Eröffnung des Johann-Adam-Möhler-Instituts Paderborn, 19. Januar 1957, in: *Ders.*, Einheit und Gemeinschaft. Stellungnahmen zu Fragen der christlichen Einheit, Paderborn 1972, 73/74.

Basel, den 22. Januar 1957

Seiner Exzellenz

dem hochwürdigsten Herrn Dr. Lorenz Jaeger,
Erzbischof von Paderborn

Exzellenz, Es obliegt mir an erster Stelle, Ihnen zu danken, nicht nur, dass Sie mich für die Mitarbeit an dem neuen Möhler-Institut gerufen, sondern dass Sie meine, wie ich wohl weiß, fragwürdige Arbeit so stark hervorgehoben haben. Ich kann darauf auf keine andere Weise antworten als mit der aufrichtigen Versicherung, meine Kräfte nach Möglichkeit dem neuen, so lange erwarteten und ersehnten Werk zur Verfügung zu stellen. Wohl ist der Weg von Basel nach Paderborn etwas weit, so dass ich vielleicht nicht allzu oft zu Sitzungen oder Tagungen werde kommen können, dafür aber habe ich mich bereits schriftlich bei Prof. Volk für die ‚Catholica‘ zur Verfügung gestellt, mit mehreren Themen, die ich im Laufe der Zeit bearbeiten möchte.¹⁶

Danach folgen ausführliche Ratschläge für den Neuanfang der im Jahr 1932 von Robert Grosche (1888–1967) und Max ten Hompel (1882–1960) begründeten Zeitschrift „Catholica“, die nun an das Möhler-Institut übertragen worden war. Von Balthasar äußert seinen Standpunkt dezidiert:

Es wäre jammerschade, wenn durch ein „unbekümmertes Weiterwursteln“ auf kurze Sicht der Ernst und die Tragweite des neuen Ansatzes verloren ginge. Es würde dies der Fall sein, wollte man einfach die Schubladen des alten Herausgebers leeren, um das erste Heft damit zu füllen. Die neue „Catholica“ muss etwas Frisches, in jeder Beziehung Wohlgelungenes werden, vom ersten Anfang an!

Der Briefschreiber erweist sich aber auch als Bittsteller, indem er für seinen Johannes Verlag einen Druckkostenzuschuss für die Veröffentlichung der Doktorarbeit von Hans Küng erbittet. Dem damals noch ziemlich unbekanntem und jungen Autor stellt er das beste Zeugnis aus und hebt seine Qualitäten hervor:

Ich möchte Ihnen nun noch, Exzellenz, eine Bitte unterbreiten, diesmal als Verleger. In meinem Verlag, dessen Prospekt ich Ihnen beilegen darf und von dessen Arbeit ich mir erlauben werde, Ihnen ein paar Proben zu schicken, erscheint zu Ostern die Dissertation eines jungen schweizer Germanikers, Hans Küng, über „Rechtfertigung bei Karl Barth und in der katholischen Theologie“. Küng hat die Arbeit nach anfänglichen Widerständen mit glänzenden Belobigungen an der Gregoriana abgeschlossen, sie dann nochmals vertieft und erweitert; er promoviert damit im Februar am Institut Catholique von Paris bei P. Bouyer und P. Henry S. J.¹⁷ Das Imprimatur ist von Chur und Solothurn erteilt worden; auch der sehr sorgfältige Dogmatiker von Chur, Prof. J. Feiner, hat sich mit Nachdruck für die Arbeit eingesetzt. Karl Barth ist von dem jungen

¹⁶ Aus der Balthasar-Biographie geht hervor, dass er lediglich zwei Aufsätze in der Zeitschrift veröffentlicht hat: Die Implikationen des Wortes, in: Cath(M) 13 (1959) 50–64 (auch aufgenommen in den ersten Skizzenband: Verbum Caro, Einsiedeln 1960, 48–72); und Christenleben und Philosophie, in: Cath(M) 14 (1960) 291–304 (unter dem Titel „Philosophie, Christentum, Mönchtum“ aufgenommen in den zweiten Skizzenband: Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961, 349–387).

¹⁷ Von Balthasar reiste eigens nach Paris, um am 21. Februar 1957 im Institut Catholique an der Defensio von Hans Küng teilnehmen zu können; vgl. H. Küng, Er kämpfte Freiheit. Erinnerungen, München 2002, 185–187. Der Name des Jesuiten Paul Henry (1906–1984) wird von Küng selbst nicht erwähnt. Der Doktorvater war Louis Bouyer (1913–2004).

Mann so eingenommen, dass sich zwischen den beiden eine herzliche Freundschaft entwickelt hat, Barth wird ein Vorwort¹⁸ zu der Arbeit schreiben (das dann noch dem Ordinariat von Solothurn unterbreitet werden wird; Barth sagte lachend: Zum erstenmal werde er ein Imprimatur erhalten).

Wie aus der folgenden Korrespondenz ersichtlich wird, hat der Erzbischof einen respektablen Zuschuss überweisen lassen, was sich auch in dem Vermerk auf der Titelseite des Buches niedergeschlagen hat: „Mit-herausgegeben vom Johann Adam Möhler-Institut Paderborn“.

Von Balthasar beschließt sein Schreiben mit der Zusicherung seiner geistigen Verbundenheit:

Indem ich Sie, Exzellenz, versichere, wieviel mir die Gründungstagung des neuen Institutes in jeder Hinsicht bedeutet hat und wie sehr ich mich dem neuen Unternehmen geistig verbunden und verpflichtet fühle, möchte ich Sie zugleich um Ihren oberhirtlichen Segen und Ihr fernerer Wohlwollen auch für meine bescheidenen Pläne bitten.

Ihr im Herzen ergebenster Hans v. Balthasar¹⁹

Ob von Balthasar an den folgenden Sitzungen des wissenschaftlichen Beirats jeweils teilgenommen hat, geht aus den von mir eingesehenen Quellen nicht hervor.²⁰ Erst für die Sitzung vom 19. bis 21. März 1959 lässt sich seine Anwesenheit belegen.²¹ Doch nur wenige Wochen vor dieser Sitzung hatte Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 in der Basilika Sankt Paul vor den Mauern vor 17 Kardinälen eine Entscheidung angekündigt, von der die ganze Weltkirche überrascht wurde: „Gewiss ein wenig vor Bewegung zitternd, aber zugleich mit demütiger Entschlossenheit des Vorsatzes spreche ich vor Euch die Bezeichnung und den Vorschlag der doppelten feierlichen Veranstaltung aus: einer Diözesansynode für Rom und eines allgemeinen Konzils für die Weltkirche.“²² Von da ab beherrschte diese Ankündigung

¹⁸ Vgl. K. Barth, Ein Brief an den Verfasser, in: H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Benennung (Horizonte 2), Einsiedeln 1957, 11–14. Das Geleitwort ist datiert: Basel, 31. Januar 1957.

¹⁹ Brief von Balthasars an Erzbischof Lorenz Jaeger: Basel, 22. Januar 1957 (3 Blätter, nur r., m.). Das Original befindet sich im Erzbistumsarchiv Paderborn (= EBAP), Nachlass Kardinal Jaeger (= Jaeger), Signatur 1198/247–249.

²⁰ Die Chronik des Instituts listet an folgenden Daten weitere Sitzungen des wissenschaftlichen Beirats auf: 12. April 1957; 9./10. Oktober 1957; 20./21. März 1958; 7./8. Oktober 1958; 20./21. März 1959 usw. Vgl. *Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik* (Hg.), Chronik 1957–2007, Paderborn 2007, 13–31. – Ich bedanke mich bei Herrn Prof. Dr. Wolfgang Thönissen für die freundliche Zusendung der Chronik. Er war auch so entgegenkommend und hat die Protokolle der Beiratssitzungen im Blick auf eine Teilnahme von Balthasars durchgesehen. Es lassen sich nur zwei Termine nachweisen: bei der Eröffnungsfeier am 19./20. Januar 1957 und bei der Sitzung am 19.–21. März 1959.

²¹ Am 18. März [1959] teilt von Balthasar seinem Freund Gustav Siewerth mit: „Lieber, ich schreibe im Telegrammstil, weil ich die Hände kaum gebrauchen kann (Kreislaufstörungen). Morgen nach Paderborn (Möhler-Institut, Konzil ...), dann Exerzitien in Luzern, dann Kurs daselbst, dann nach Rom, es bleibt keinerlei Winkelchen für ein Treffen in St. Blasien.“ – Was hier noch harmlos mit „Kreislaufstörungen“ benannt wird, wird sich bald als alarmierende Symptome der lebensbedrohenden Erkrankung vom Mai 1959 erweisen.

²² Der vollständige Text der Papstansprache ist veröffentlicht in: AAS 51 (1959) 65–69. Siehe die ausführliche Studie von Giuseppe Alberigo, in der dieses Ereignis in seinem umfassenden

immer mehr die kirchlichen Agenden. Mitte Februar 1959 trafen sich bereits die Mitglieder der Westdeutschen Bischofskonferenz in Fulda und besprachen die päpstliche Initiative. Das nächste und wohl wichtigste Dokument unserer Untersuchung befasst sich ausschließlich mit dem angekündigten Konzil.

2. Stellungnahme für Kardinal Julius Döpfner

Den unmittelbaren Anlass des Schreibens von Balthasars an den noch unter Pius XII. am 15. Januar 1957 von Würzburg nach Berlin transferierten und am 15. Dezember 1958 von Johannes XXIII. zum Kardinal kreierten Bischof Julius Döpfner (1913–1976) konnte ich noch nicht aufhellen, aber der Anfang des Briefes enthält bereits einige Hinweise. Demnach muss von Balthasar – wohl im Februar 1959 – den Kardinal in Berlin besucht und „viele Zeichen von Vertrauen und Wohlwollen“ empfangen haben. Über die Gründe dieser Visite kann man vorerst nur spekulieren. Doch würde ich z. B. eine Inkardinationsabsicht ausschließen, denn dieses dringliche Problem war ja im Februar 1956 durch den Bischof von Chur bereits geregelt worden.²³ Dass von Balthasar schon vor diesem Besuch mit Döpfner in Verbindung gestanden hat, geht aus seiner Bemerkung gegenüber Josef Pieper hervor. Als dieser ihm zum 50. Geburtstag gratuliert hat, gesteht von Balthasar, dass „neben dem Bischof von Würzburg und Reinhold Schneider“²⁴ Pieper der einzige deutsche Gratulant gewesen sei.

Von Balthasar spricht ausdrücklich von einem „Auftrag an mich“, den er vom Kardinal empfangen hat und dem ich den Titel einer Stellungnahme zur Konzilsvorbereitung geben möchte. Doch darf man diese frühe Stellungnahme des Basler Theologen noch nicht mit den „Vota“ in Zusammenhang bringen, denn erst am 18. Juni 1959 wurden die Bischöfe durch den Staatssekretär Kardinal Domenico Tardini (1888–1961) aufgefordert, Vorschläge für Konzilsthemen schriftlich und in lateinischer Sprache der „Commissio Antepreparatoria“ zu unterbreiten. Diese Kommission war am 16. Mai 1959 eingerichtet worden.

Bei der Antwort, die von Balthasar dem Kardinal am 5. März 1959 zu kommen ließ, überrascht zunächst die äußere Form. Bei einem offiziellen Gutachten würde man ein Daktyloskript erwarten. Von Balthasar dagegen formuliert seine Stellungnahme auf fünf einzelnen Briefkarten, die *recto* und

historischen und geistigen Kontext reflektiert wird: G. Alberigo, Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens, in: *Ders.* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965); Band I: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter, Mainz/Leuven 1997, 1–60. Zitat: 1.

²³ Siehe M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar und seine Verbindung mit dem Bistum Chur, in: P. Henrici (Hg.), Hans Urs von Balthasar – ein großer Churer Diözesan, Fribourg/Schweiz 2006, 57–64 („Inkardination“).

²⁴ Briefkarte von Balthasars an Josef Pieper: Basel, Münsterplatz 4, vom 29.8.[1955].

verso mit der Hand beschrieben sind und von denen die erste Karte mit dem Kopf bedruckt ist: „Basel, den / Münsterplatz 4“. Diese äußere Form gibt der Stellungnahme m. E. einen eher privaten Charakter. Die erwähnten Kreislaufprobleme könnten den Briefschreiber dazu gezwungen haben. Das Schriftstück befindet sich im Döpfner-Nachlass des Diözesanarchivs Berlin (Signatur: V/7–11–1). Es wurde anlässlich der Veröffentlichung der Konzilsakten des Kardinals schon einmal publiziert.²⁵

BASEL, DEN 5.3.
MÜNSTERPLATZ 4

Eminenz,

[verzeihen Sie, dass ich Ihnen solange nicht geantwortet habe für die vielen Zeichen von Vertrauen und Wohlwollen, die ich in Berlin von Ihnen empfangen durfte (ich konnte ein paar Tage wegen Kreislaufstörungen nicht schreiben).

Ich gestehe, dass ich nur mit Scheu zu Ihnen kam, dem Manne, dem eine über-menschliche Last aufgebürdet ist – so deutlich, dass sie wohl nicht primär mit menschlichen Mitteln der Bewältigung angegangen werden kann und darf (es wäre so aussichtslos, dass es einen sogleich aufreiben müsste), / [*verso*] sondern wie beim gefangenen Paulus²⁶ sich nur als „Hingabe der Seele nach innen“ verstehen und leben kann. (Solche Dinge gehörten in die Mitte der Theologie.)]

Und damit bin ich bei meiner Schwierigkeit: was Ihren Auftrag an mich angeht, so muss ich Sie um Nachsicht und Zeit bitten, weil eigentlich alles, was einem zentral erscheint, zugleich so ungeeignet ist fürs „Definieren“ und öffentliche Plakatieren. Ein Konzil dürfte man nur konvozieren, wenn eine Frage so brennt, dass sie nicht umgangen und nur auf dem Weg gelöst werden kann. Das dürfte von keiner dogmatischen Frage heute gelten außer dem unerträglichen Skandal der Schismen, und so bleibt in der Tat die ökumen. / [2. Karte r.] Frage die absolut zentrale. Schon der sehr ernste Gestus Roms, gemeinsam zu gehen, zu suchen nach prakt. u. dogmat. Lösungen, wäre unendlich viel wert. Aber wie in 3 Jahren die Voraussetzungen innerer Art in unserer Kirche schaffen? Ein gewaltiges Umdenken wäre nötig, ein ebenso großes Studium der andern: und wir haben kaum leise Ansätze bei ein paar Deutschen u. Franzosen. 10 Jahre rastloser Arbeit wäre das Minimum, und auch das (cf. Trient) erscheint als zu wenig!

Natürlich sollte dann das Vaticanum abgeschlossen werden: Ecclesiologie a) Stellung der Bischöfe, b) Corpus Mysticum (zu a: Reduktion bzw. Abschaffung vieler römischer Stellen, die die Entscheidungen der Bischöfe praktisch bagatellisieren ...) Indexfrage.²⁷ De poenis (im CIC)! / [*verso*] Aber auch das sollte nicht diskutiert, sondern getan werden (von einem einsichtigen Papste).

Es fehlt uns nicht an dem, was ein Konzil überhaupt leisten kann, sondern am Geiste, d. h. an der rechten Einschätzung u. Ehrfurcht vor dem Hl. Geist u. den „Männern des Geistes“ in der Kirche, ohne die (die Männer ... u. Frauen) es nicht „gemacht werden kann“ – und ein Konzil kann man eben auch „machen“. Aber Heilige nicht. Oder wenigstens nicht auf diese Art, denn auf andere wäre es möglich: Heilige haben immer Heilige erzeugt, geschaffen! Wo gar noch Heiliger Geist und menschlicher Geist sich

²⁵ Siehe G. *Treffler* (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner: Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Regensburg 2006, 59–63. N. B.: S. 60, 17. Z. v. o.: statt „weit“ lies „wert“; S. 61, 15. Z. v. u.: statt „Guitton“ lies „Guillou“.

²⁶ Die Erwähnung des gefangenen Paulus ist wohl als Hinweis auf die schwierige pastorale Situation in der geteilten Stadt Berlin und dem geteilten Bistum zu verstehen.

²⁷ Papst Paul VI. schafft den „Index librorum prohibitorum“ endgültig ab.

begegnen, in der parrhesia, im geistigen Ant, da bewegt sich die Welt. Deshalb: / [3. Karte r.] innerste Sorge: heiliger Klerus, heilige Ordensleute – und das durch die Seminarier, Noviziate (auch die theol. Fakultäten etc.), durch den Einsatz der wirklich Spirituellen im Dienste der „Funktionen“. Theologie kann nur so genesen, während alle Definitionen in Rom nur wenig helfen, wenig voranbringen und immer auch hemmen, weil die Leute sich dann zur Ruhe setzen, und das De-finierte, das Segment eo ipso einen vitalen Zusammenhang mit allem eingebüßt hat. – Man müsste alles tun für eine lebendige Theologie in Deutschland, Zentren der Begegnung u. Anregung schaffen, die Arbeit koordinieren, die paar geistigen Köpfe zu geistiger Planung und Übersicht zusammenkommen lassen und die Mittel für das Geistige bereitstellen. / [verso] Ich rede freilich aus einer „toten Ecke“, meine Weigerung, Professor zu sein, hat mich um die ordentlichen Kontakte der Professoren (Tagungen etc.) gebracht. Trotzdem bin ich sicher, dass dort noch vieles fehlt.

Nur wenn die Theologie eine Gestalt wiederfindet, die sie der heutigen Jugend als lebbar, ja als ein hinreißendes Wagnis für heute erscheinen ließe, von innen, ohne Reklame – würden die rechten Leute in die Seminarier gehen. –

Der Bischof von Straßburg hat Congar zu seinem theol. Berater u. Begleiter zum Konzil gewählt.²⁸

Desclée de Brouwer versucht, geistig die „Akten des Konzils“ bereitzustellen durch 1. eine ökom. Sammlung (Dumont u. Guillou bei „Istina“²⁹), 2. durch theolog. Publikationen zur/[4. Karte r.] Bischofs- u. Diakonatsfrage (internationale Mitarbeiterschaft).

Ein letztes: Das Möhler-Institut gewinnt durch die Konzilsperspektive große Bedeutung, ist aber einstweilen eine leere Hülse, an ungeeignetem Ort, von ungeeignetem Sekretär³⁰ verwaltet. Das Institut müsste jetzt eine enorme, sachliche Arbeit leisten (Aufarbeitung der ganzen evangel. Theologie!), das geht nur, wenn die Bischöfe der Sache sofortige und totale Aufmerksamkeit widmen, Leute freistellen und ausbilden lassen, sogar 2–3 Lehrstühle für prot. Theol. errichten. Anders können die Deutschen den Weg zu einem ökumenisch ausgerichteten Konzil gar nicht antreten. Und wenn Deutschland versagen würde, dann / [verso] wäre es unersetzbar (wie damals in Trient) u. die Amerikaner würden, mit ihren theologischen Naivitäten, die Führung der Protestantendiskussion übernehmen.

Das Möhler-Institut müsste auch mit den Protestanten selber Kontakt nehmen, um zu sehen, welche theor. u. prakt. Erwartungen u. Wünsche bei ihnen vorhanden sind. Aber die Hauptarbeit ist intern: die Beschaffung von Kompetenzen. Dass diese fehlen, sieht man leider schon an der Zusammensetzung des Paderborner Diskussionskreises³¹, in welchem von kath. Seite Leute eingestellt werden mussten, die nur cum grano

²⁸ Es überrascht, zu welchem frühem Zeitpunkt von Balthasar von dieser zukünftigen Funktion Congars beim Bischof Jean-Julian Weber (1888–1981) gewusst hat. Die wichtigere Ernennung Congars zum Konsultor der vorbereitenden Theologischen Kommission erfolgte erst im Juli 1960. Der Bischof hatte aber schon vorher den Dominikaner zur Ausarbeitung seines Votums in der vor-vorbereitenden Phase herangezogen; vgl. *Y. Congar*, *Mon Journal du Concile I*, Paris 2002, 12 f.

²⁹ Die ökumenische Zeitschrift „Istina“ war 1954 von den französischen Dominikanern für den Dialog zwischen Katholizismus und Orthodoxie gegründet worden. Sie wird vom „Centre dominicain d'Istina“ herausgegeben. Sowohl Christoph Dumont OP (1897–1991) als auch Marie-Joseph Le Guillou OP (1920–1990) haben dort gearbeitet.

³⁰ Von 1957 bis 1970 leitete Prof. Dr. Eduard Stakemeier (1904–1970) als Direktor das Institut. Als sein Assistent fungierte Albert Brandenburg (1908–1978).

³¹ Gemeint ist der im Jahr 1946 auf Initiative von Erzbischof Lorenz Jaeger und des evangelischen Bischofs Wilhelm Stählin (1883–1975) gegründete „Jaeger-Stählin-Kreis“ oder „Paderborner Kreis“, der heute „Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ genannt wird. Siehe LThK³ VII (1998) 1030 (*D. Sattler*).

salis als Theologen, gar als Fachleute für Kontroversfragen gelten können. Wir haben eben niemanden.

Möglichst bald sollten klare Weisungen von Rom kommen, was man will. Keine Geheimniskrämerei – / [5. Karte r.] dies würde just der Konzilsidee widersprechen.

Ob ein Konzil überhaupt die Frage Asien in den Blick bekommen kann? Der Dialog mit den Resten der Orthodoxie scheint fruchtlos, das meiste ist dort Versteifung, Repräsentation ... Aber dahinter das Problem der Begegnung mit Indien, China? Aber was gibt es da zu beschließen? Praktisch ginge es um eine mutige geistige Cohabitation, die die Missionen nirgends leisten (die S. J. am wenigsten, leider), es müsste ein ganz neuer Typ von Missionären her, Laien vor allem, und wieder Kompetenzen (in allen Wissenschaften). Dinge, die wir privat unter uns planen müssten, aber wenn wir darüber vor der Weltöffentlichkeit diskutieren, dürfte das eher komisch wirken. – (Ich erlaube mir, Ihnen ein paar kleine Dinge / [verso] aus meinem Verlag zu schicken und bitte Sie nur, die Sendung nicht eigens zu verdanken.

Mit der Bitte um Ihren Segen und mit der aufrichtigsten Versicherung, dass die furchtbare Last Ihrer Sorgen mir dauernd im Gebet gegenwärtig bleibt)

bin ich Ihr im Herrn gegebener Hans Balthasar

Zwischen der Ankündigung des Konzils und der Datierung dieser Stellungnahme liegen nur sechs Wochen. Diese Zeit war für von Balthasar ausreichend, um wesentliche Themen zu sichten, die das Konzil behandeln sollte. Fraglos an erster Stelle steht für ihn der „unerträgliche Skandal der Schismen“. Allein die ökumenische Frage rechtfertigte in der damaligen Situation die Einberufung eines Konzils. An zweiter Stelle nennt er das Desiderat, dass das Fragment gebliebene Erste Vatikanische Konzil zu einem Abschluss zu bringen sei. Damit rückt die Ekklesiologie an die erste Stelle der Tagesordnung. In „Lumen Gentium“ Nr. 18 wird das Konzil genau dies berücksichtigen: „Diese Heilige Synode setzt den Weg des ersten Vatikanischen Konzils fort ...“ Vor allem aber insistiert er auf dem Geist, mit dem die anstehenden Fragen behandelt werden sollten. „Wo gar noch Heiliger Geist und menschlicher Geist sich begegnen, in der parrhesia, im geistigen Amt, da bewegt sich die Welt.“ Er ist also zuversichtlich, dass von den freimütigen Beratungen der zukünftigen Konzilsväter und ihren Beschlüssen Impulse ausgehen werden, die nicht nur die Kirche, sondern die Welt verändern können. Auch ist es für ihn selbstverständlich, dass die Kompetenz der Spirituellen nicht nur von den „Männern des Geistes“ getragen wird, sondern ebenso dazu Frauen gehören. Wichtige Voraussetzungen erkennt er in der Heranbildung eines heiligen Klerus und heiliger Ordensleute, die einer gesunden Theologie bedürfen, in der Wissenschaft und Spiritualität eine Einheit bilden. In dieser Erneuerung müsse gerade das Möhler-Institut eine wichtige Rolle übernehmen. Aus seinen Worten spricht freilich eine gewisse Unzufriedenheit mit dem noch im Aufbau befindlichen Institut. Von Rom erwartet er sich möglichst schnell klare Weisungen und einen weitgehenden Verzicht auf die üblichen Verschwiegenheitsverpflichtungen. Seine Einschätzung der „Reste der Orthodoxie“ wirkt sehr ernüchternd. Aber sein Blick richtet sich tiefer nach Asien, und damit visiert er bereits eine Thema-

tik an, der sich dann das Konzil in seiner heiß umkämpften Erklärung „Nostra aetata“ über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen stellen wird. Dabei schwebt ihm eine „mutige geistige Cohabitation“ vor Augen, die einen „ganz neuen Typ von Missionären“ verlangen würde. Der der französischen Politik entnommene Terminus der „Kohabitation“ klingt in diesem Zusammenhang zwar ziemlich ungewohnt, aber er macht deutlich, wie er sich das Verhältnis des Christentums zu den großen Religionen Asiens vorstellt.

Die Gedanken seiner Stellungnahme lassen ausreichend erkennen, auf welcher Seite der Basler Theologe auf dem Konzil gekämpft hätte. Sicher hätte man ihn auf der Seite der gemäßigten Reformer angetroffen. Seine 1952 erschienene Programmschrift „Schleifung der Bastionen“ hatte ihm ja bereits das Etikett eines progressiven Reformers eingebracht.³²

Da in den Konzilsakten Döpfners kein Dankeschreiben an von Balthasar überliefert wird, kennen wir seine Reaktion nicht. Ein Blick aber in das vom Kardinal unter dem Datum des 6. November 1959 an den Kardinalstaatssekretär gesandte Dokument seiner „Consilia et vota“³³ zeigt, dass keine wesentlichen Gedanken von Balthasars in seinem Votum auftauchen. Die wenigen Berührungspunkte wie der Wunsch nach einer dogmatischen Klarstellung des Bischofsamtes in Fortführung des Ersten Vatikanums oder eine größere Gewichtung der Laien können nicht als Spezifika angesehen werden, sondern müssen als damals übliche Desiderate gelten.

Das Votum des Kardinals hat einen ganz anderen Aufbau und Duktus. Döpfner geht von der konkreten Situation des Bistums Berlin aus und analysiert den Atheismus und dialektischen Materialismus, der die feindliche Umgebung bestimmt, in dem sich seine Diasporakirche befindet. Die totalitären Strukturen der DDR entlarvt er als „Gegenbilder zum Corpus Christi mysticum“.³⁴ „Die volle Destruktion der gegnerischen Thesen vom Menschen liegt nicht auf der Ebene des Naturgesetzes, sondern darin, dass gegenüber den diabolischen Verzerrungen die Würde des Erlösten motivkräftig dargestellt wird.“³⁵ In einer „spezifisch christlichen, will sagen katholischen Anthropologie“³⁶ erkennt der Kardinal das heilsame Gegenmittel.

³² Vgl. *H. U. v. Balthasar*, *Schleifung der Bastionen*. Von der Kirche in dieser Zeit, Einsiedeln 1952.

³³ Votum Döpfners zum ökumenischen Konzil. Deutscher Ausgangstext der endgültigen Vorlage, in: *Treffler* (Bearb.), 73–81. Siehe dazu *K. Wittstadt*, Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil, in: *WDGB* 53 (1991) 291–304, besonders 292–295. Zentrale Gedanken Döpfners sind in das gemeinsame Votum der Deutschen Bischofskonferenz eingeflossen, das diese am 27. April 1960 nach Rom geschickt hat.

³⁴ Votum Döpfners zum ökumenischen Konzil, 77.

³⁵ Ebd. 79.

³⁶ Ebd.

3. Sammelbände zur Verbreitung der Konzilsidee

Vom 19. bis 21. März 1959 findet wieder eine Tagung des wissenschaftlichen Beirats des Möhler-Instituts statt. Der Münsteraner Dogmatiker Hermann Volk (1903–1988) spricht zum Thema „Die Aufgabe einer theologischen Interpretation des menschlichen Daseins“, der Paderborner Alttestamentler Othmar Schilling (1910–1971) über „Amt und Nachfolge im Alten Testament“. Von Balthasar nutzt die Gelegenheit, um für ein Buchprojekt zu werben, das der Verbreitung der Konzilsidee in der Öffentlichkeit dienen sollte. Es gelingt ihm auch, einige der anwesenden Professoren als Mitarbeiter zu gewinnen. Nach seiner Rückkehr nach Basel macht er sich an die detaillierte Planung des Projekts und verschickt ein Rundschreiben an die potenziellen Mitautoren, das er auf „Ostern 1959“ datiert. Der Ostersonntag fiel auf den 29. März. Am Ostermontag wird von Balthasar nach Luzern fahren und in Hertenstein (am Vierwaldstättersee) einen Philosophiekurs der „Studentischen Schulungsgemeinschaft“ begleiten, der von seinem Münchener Philosophenfreund Alois Dempf (1891–1982) gehalten wird.³⁷

3.1 *Das Entwurfspapier*

Bei genauerem Nachdenken kommt von Balthasar auf die Idee, das Projekt auf zwei Bände aufzuteilen, von denen der erste die „Berücksichtigung protestantischer Anliegen durch ein Konzil“ thematisieren, wohingegen der zweite, mehr popularisierender Natur, die „an das kommende Konzil geknüpften Erwartungen“ klären sollte. Das Daktyloskript umfasst zwei Blätter (nur r.). Das im Döpfner-Nachlass des Berliner Diözesanarchivs überlieferte Exemplar (Signatur: DAB V/7–11–1) wird nachfolgend abgedruckt:

Basel, Münsterplatz 4

Ostern 1959

Verehrte und liebe Mitbrüder,

An der letzten Sitzung des wissenschaftlichen Beirates des Möhler-Institutes in Paderborn wurden unter anderem verschiedene Pläne erörtert und bereits ein Stück weit skizziert, die auf das erwartete Konzil hin die allgemeine, insbesondere die ökumenische Atmosphäre zu klären geeignet wären. Außer den Aufsätzen für die Zeitschrift „Catholica“ (vor allem historischer Art über Wesen und Wirklichkeit der Konzilien) wurden zwei Pläne besprochen und gebilligt: 1) Ein Sammelwerk um das Konzil, das u. a. auch die vereinigten Catholica-Aufsätze enthalten könnte. 2) Ein Sammelwerk, das die ökumenische Situation zu erhellen und positiv zu beeinflussen versuchte. Für die Herausgabe des letzteren stellte sich der Johannesverlag zur Verfügung.

Bei genauerer Überlegung schien es mir aber doch sinnvoll, gleich zwei Bände zu entwerfen, deren erster den protestantischen Fragenkomplex umfasste, während der zweite ein paar wichtige Aspekte des Konzils behandelte, weniger in der streng wissenschaftlichen Weise der „Catholica“ als in einer weiteren Kreisen angepassten Art.

³⁷ Siehe *M. Lochbrunner*, Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts, Würzburg 2005, 124 f.

Es folgt hier ein vorläufiger Entwurf für die beiden Bände. Mehrere der eingesetzten Mitarbeiter haben bereits ihre feste Zusage erteilt, die anderen werden durch die Zusendung dieses Entwurfs zugleich mit einem privaten Schreiben von dem Plan in Kenntnis gesetzt. Endgültig ist der Plan auch deshalb nicht, weil der pariser Direktor von Desclée de Brouwer, der eine Reihe von Veröffentlichungen auf das Konzil hin plant, Zusammenarbeit erbittet, etwa in der Art, dass von vornherein einige Arbeiten der Franzosen auch bei uns, einige der Deutschen auch in Frankreich erscheinen.

1. Plan eines Sammelbandes über die Berücksichtigung protestantischer Anliegen durch ein Konzil.

- a. Hermann Volk (zugesagt): Ein Umriss der katholischen Dogmatik (nach dem Schema einer heilsgeschichtlichen Ontologie), der die Erweiterungsmöglichkeit der eigenen Fragestellungen Aug in Aug zu den protestantischen Anliegen aufzeigt.
- b. Heinrich Fries (zugesagt): Skizze einer die ökumenischen Fragen auch inhaltlich behandelnden Dogmatik (vgl. seine Münchner Antrittsvorlesung, Zinkverlag 1959)
- c. Hans Urs von Balthasar: Die Grundanliegen evangelischer Theologie angesichts der katholischen Kirche und Theologie (vor allem: Theologie des Wortes, des geschichtlichen Bundes, der Rechtfertigung, der Eschatologie).
- d. Thomas Sartory (zugesagt): Evangelische Spiritualität (erscheint gleichzeitig in „Una Sancta“).
- e. Karl Rahner: Sakramentalität und Sakramente (vor allem: Eucharistie, Beichte, Priesterweihe) im ökumenischen Gespräch.

[2. Blatt]

- f. Richard Hauser: Gesetz und Evangelium (samt der Frage des „sola“).
- g. Hans Küng (zugesagt): Ecclesia semper reformanda (nach einem gleichlautenden Vortrag an der Basler Universität).

Ob die Probleme der Ostkirche im gleichen Band angeschnitten werden sollen, darüber hätte ich gerne die Meinung der Mitarbeiter.

2. Plan eines Sammelbandes zur Klärung der an das kommende Konzil geknüpften Erwartungen.

- a. Y. Congar: Was kann heute ein Konzil bedeuten und erreichen? (Übersetzung).
- b. Eventuell von demselben: Übersetzung des kurzen, bedeutenden Artikels „Conciles“ in der Enzyklopädie „Catholicisme“.
- c. Otto Karrer (zugesagt): Zum ökumenischen Konzil (ein bereits vorhandenes und kirchlichen Persönlichkeiten vorgelegtes summarisches Exposé über die an das Konzil geknüpften sinnvollen Erwartungen und Hoffnungen, dessen, was möglich und was unmöglich ist). (Entsprechend geändert)³⁸
- d. Berthe Widmer (?) (Herausgeberin einer Biographie Pius II. Piccolomini anlässlich der Gründungsfeier der Basler Universität und Kennerin des Basler Konzils): die ökumenische Situation auf den Konzilien von Basel und Florenz.
- e. J. Fischer (der in Rom arbeitet und demnächst auf Grund des neuen Fundes von Tagebüchern Kardinal Poles ein Werk über die damaligen Kirchenreformpläne veröffentlicht): Trient und die Reform der Kirche.

- f. Walter Dirks: Ein Konzil in der weltpolitischen Lage von heute.

³⁸ Die in Klammer stehenden Wörter „Entsprechend geändert“ hat von Balthasar handschriftlich hinzugefügt.

Dieser zweite Plan müsste wohl noch ergänzt und abgerundet werden. Ich wäre allen verehrten Mitarbeitern herzlich dankbar für Vorschläge zu beiden Plänen. In Frage kommen aber nur ganz zentrale Anliegen und Themen. Es würde beide Werke auszeichnen und ihre Wirkung bedeutend erhöhen, wenn zwei deutsche Oberhirten die Herausgabe der Bände durch je ein Vorwort befürworten würden. Der Johannesverlag wird sich erlauben, wenn die Texte abgeschlossen vorliegen, Seine Eminenz den Kardinal von Berlin und Seine Exzellenz den Erzbischof von Paderborn um diese Gunst zu bitten. Desgleichen würden die Bände sehr gefördert, wenn das Möhler-Institut sich zur Mitherausgabe entschließen könnte.

Das vorliegende Schreiben, das als vertraulich gedacht ist, ergeht an alle darin erwähnten Persönlichkeiten, außerdem an die Patres vom Centre Istina/Paris, Hw. Dr. Willebrands (Conférence catholique pour les Questions oecuméniques), Prof. E. Stake-meier als Vorsitzenden des Möhler-Instituts, Pater H. Bacht S. J. (St. Georgen/Frankfurt), Direktor R. Biemel (Desclée de Brouwer).

Für den Johannesverlag

Dr. Hans Urs von Balthasar

3.2 Die Autoren

Von Balthasar unterzeichnet das Rundschreiben im Namen des Johannes Verlags, dessen Begründer und Leiter er selbst ist. Er beabsichtigt, die Grundanliegen evangelischer Theologie im Blick auf die katholische Lehre darzustellen, so dass sein Beitrag wie ein Korreferat zu den Ausführungen von Hermann Volk erscheint. Bei einzelnen Themenfeldern kann er bereits auf eigene Publikationen zurückgreifen.³⁹ Bei den meisten Autoren, die schon zugesagt haben, ist davon auszugehen, dass er mit ihnen in Paderborn gesprochen hat. Zu ihnen gehören Hermann Volk, Heinrich Fries und Thomas Sartory. Hermann Volk will einen Umriss der katholischen Dogmatik skizzieren „nach dem Schema einer heilsgeschichtlichen Ontologie“. In diesem ungewohnten Terminus kündigt sich der noch tastende Aufbruch der Dogmatik zum heilsgeschichtlichen Strukturprinzip an. Der im Jahr 1958 von Tübingen nach München berufene Heinrich Fries (1911–1998) kann seine Antrittsvorlesung als Grundlage des Beitrags heranziehen.⁴⁰ Hans Küng (*1928) und Otto Karrer (1888–1976) hatten ihre Beiträge bereits fertig in der Schublade. Hans Küng – damals noch Vikar an der Hofkirche St. Leodegar in Luzern – war von Karl Barth zu einem Gastvortrag an der Theologischen Fakultät nach Basel eingeladen worden. Dort sollte er über das Thema der Rechtfertigung referieren. Doch Küng meint, darüber werde man bald in seiner Dissertation selbst nachlesen können, so

³⁹ Außer der Barth-Monographie ist an folgende Arbeiten zu denken: Die Schrift als Wort Gottes, in: SchwRd 49 (1949) 428–442; Eschatologie, in: *J. Feiner/M. Löhrer* (Hgg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 403–421; Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Neue Fassung, Einsiedeln 1959.

⁴⁰ Das Thema der Antrittsvorlesung lautete „Der Beitrag der Theologie zur *Una Sancta*“ (München 1959). Siehe *P. Neuner*, Heinrich Fries 1911–1998. Ein Leben im Dienst der Ökumene, Weißhorn 1999, 13.

dass Barth ein anderes Thema vorschlägt: *Ecclesia semper reformanda*. Am Montag, dem 19. Januar 1959, trägt Hans Küng im Beisein von Karl Barth (und vielleicht auch in von Balthasars Anwesenheit?) seine mit großem Beifall aufgenommenen Thesen vor. Als bei der anschließenden Diskussion in einem benachbarten Restaurant ein Student an den Referenten die Frage stellt: „Sind Sie nicht allzu optimistisch bezüglich Zukunft und Reformfähigkeit der katholischen Kirche?“, antwortet dieser: „Seit dem 28. Oktober des vergangenen Jahres haben wir einen neuen Papst, Angelo Roncalli, Johannes XXIII. Er hat schon viele Reformimpulse gegeben. Ich glaube nicht, dass dies schon die letzten waren.“⁴¹ Nur sechs Tage später erfolgte die Ankündigung des Konzils. Für Küng war kein großer Aufwand mehr notwendig, seinen Basler Vortrag zu einem Buch auszuarbeiten, das dann 1960 mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König⁴² erscheinen und zu einem Bestseller mit mehreren Auflagen und Übersetzungen werden wird.⁴³ Auch ein anderer Schweizer Mitarbeiter konnte bereits ein fertiges Manuskript anbieten, das lediglich einer entsprechenden Anpassung an die Buchpublikation bedurft hätte. Es handelt sich um ein Memorandum, das Otto Karrer an bekannte kirchliche Persönlichkeiten verschickt hatte.⁴⁴ Er versuchte sogar, über den Botschaftsrat Joseph Höfer (1896–1976) und über den deutschen Bundeskanzler Konrad Adenauer (1876–1967) sein Exposé direkt dem Papst zukommen zu lassen. Auch der mit Karrer befreundete von Balthasar war einer der Adressaten gewesen und kannte somit die Ideen des leidenschaftlichen Ökumenikers.⁴⁵ Karl Rahner (1904–1984) und Richard Hauser (1903–1980) mussten noch angefragt werden. Dem ersten wird vorgeschlagen, das Thema der Sakramente unter ökumenischer Perspektive zu behandeln, während der zweite sich mit dem lutherischen Gegensatzpaar „Gesetz und Evangelium“ auseinandersetzen soll. Der Heidelberger Studentenseelsorger und Honorarprofessor ist ein Freund von Balthasars.

⁴¹ In seiner Autobiographie schildert Hans Küng die Brisanz seines damaligen Basler Vortrags: *H. Küng, Er kämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München 2002, 227–230.

⁴² Ebd. 266–269 erzählt Küng die Episode, wie der nach einem schweren Autounfall in einem Wiener Krankenhaus liegende Kardinal dem von Düsseldorf per Flugzeug angereisten Autor das kurze Geleitwort diktiert hat.

⁴³ Vgl. *H. Küng, Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*. Mit einem Geleitwort von Kardinal *F. König*, Wien [u. a.] 1960.

⁴⁴ Der Text des Memorandums ist in der Karrer-Biographie abgedruckt: *L. Höfer, Otto Karrer 1888–1976. Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche*. Unter Mitarbeit und mit einem Vorwort von *V. Konzemius*, Freiburg i. Br. 1985, 394–399; 430/431. Anm. 12 werden die Namen von 20 Adressaten aufgelistet. Vgl. auch *V. Konzemius, Otto Karrer (1888–1976)*, in: *Le Deuxième Concile du Vatican (1959–1965)*, Rome 1989, 339–358.

⁴⁵ Wenn von Balthasar bei der Abfassung seines Rundbriefs Karrers Memorandum bereits vor sich liegen hat, ergibt sich für die Datierung des Memorandums Ostern 1959, also März 1959, als „terminus ante quem“. Der Begleitbrief Karrers, der sein Memorandum auch Kardinal Döpfner zugeschiedt hat, datiert vom 30. März 1959. – Zur Beziehung zwischen Karrer und von Balthasar vgl. meine Studie in: *Verf., Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen*, 449–479.

Für den zweiten Band sieht der Herausgeber zwei Übersetzungen von Arbeiten des französischen Dominikaners und Ökumenikers Yves Congar (1904–1995) vor: „Was kann heute ein Konzil bedeuten und erreichen?“ und den Artikel „Concile“ im Lexikon „Catholicisme“⁴⁶. Ein Mitglied der Basler „Johannesgemeinschaft“, Frau Berthe Widmer (1924–2012), soll die „ökumenische Situation auf den Konzilien von Basel und Florenz“ beleuchten. Frau Widmer hat am Lehrstuhl von Werner Kaegi (1901–1979) mitgearbeitet und wird eine Biographie über Papst Pius II. (1458–1464) veröffentlichen.⁴⁷ Josef Fischer (1925–1981), ein Kondiözesane und Freund Hans Küngs⁴⁸ aus gemeinsamen Studienjahren im römischen „Collegium Germanicum et Hungaricum“, soll einen kirchengeschichtlichen Artikel über „Trient und die Reform der Kirche“ abliefern. Durch seine Pariser Dissertation, die allerdings unveröffentlicht blieb⁴⁹, über die konträren Reformkonzepte der Kardinäle Giampietro Carafa (1476–1559; Paul IV: 1555–1559) und Reginald Pole (1500–1558) am Beginn der Gegenreformation gilt er als ausgewiesener Kenner dieses Zeitalters. Dem Publizisten und Mitbegründer der „Frankfurter Hefte“, Walter Dirks (1901–1991), wird die Aufgabe zugewiesen, die Stellung eines Konzils in der aktuellen weltpolitischen Lage zu reflektieren. Bei der Pfingsttagung der „Studentischen Schulungsgemeinschaft“ vom 16. bis 18. Mai 1959 in Brunnen am Vierwaldstättersee wird Walter Dirks über „Der Christ und die Politik“ sprechen und mit von Balthasar zusammentreffen.

Überblickt man die vorgesehenen Themen der Beiträge, dann erkennt man, wie sie alle auf eine Mitte zulaufen, nämlich die ökumenische Frage. Die Erwartungen, wie sie hier an das Konzil gerichtet werden, sind identisch mit der Prioritätensetzung, die von Balthasar in seiner Stellungnahme für Kardinal Döpfner vorgenommen hat. Die ökumenische Stoßrichtung wird noch einmal unterstrichen, wenn der Rundbrief auch an wichtige ökumenische Einrichtungen verschickt wird: das Centre Istina, die Conférence catholique pour les Questions oecuméniques, das Möhler-Institut und schließlich an den Fundamentaltheologen von St. Georgen, Heinrich Bacht S. J. (1910–1986)⁵⁰, und an den Verleger R. Biemel wegen einer geplanten Kooperation mit dem Pariser Verlag Desclée de Brouwer.

⁴⁶ Y. Congar, Art. Concile, in: Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain; vol. II, Paris 1954, 1439–1443.

⁴⁷ Vgl. B. Widmer, E. S. Piccolomini, Papst Pius II. Ausgewählte Texte mit biographischer Einleitung (13–139), Basel 1960. – Berthe Widmer hat später die Johannesgemeinschaft verlassen.

⁴⁸ Dieser hat ihm im „Korrespondenzblatt des Collegium Germanicum et Hungaricum“ (92 [1982/1983] 75–77) einen einfühlbaren Nachruf gewidmet.

⁴⁹ Vgl. J. Fischer, Essai historique sur les idées réformatrices des Cardinaux Jean Pierre Carafa (1476–1559) et Reginald Pole (1500–1558), Diss. masch. Inst. Cath. Paris 1957.

⁵⁰ Vgl. Nachruf von W. Löser, in: Cath(M) 40 (1986) 246–252.

3.3 Begleitschreiben an Kardinal Döpfner

Im April 1959 verbringt von Balthasar drei Wochen in Castiglioncello am Ligurischen Meer. Dort bereitet er die Neuausgabe seiner Übersetzung des „Seidenen Schuhs“ von Paul Claudel (1868–1955) vor.⁵¹ Am 29. April 1959 schickt er an Kardinal Döpfner ein Exemplar des Zirkulars samt einem Begleitschreiben.⁵² Das Interessante an diesem Brief ist, dass von Balthasar nun Zweifel äußert, ob die ökumenische Frage überhaupt eine zentrale Rolle auf dem Konzil spielen wird. Aus Frankreich hört er nämlich, dass dort andere Themen bevorzugt und vorbereitet würden.

Castiglioncello, 29. April 1959

Eminenz,

was ich Ihnen hier vorlege ist nur ein erster Entwurf, aber ich möchte nicht, dass das, was hier vielleicht beginnt und wächst, ohne Ihr Wissen und wenn möglich Ihre Billigung sich entwickelt. Ob es wohl das Rechte ist? Ob überhaupt diese Probleme beim Konzil zentral sein werden? Von Paris aus (wo die ökumenischen Fragen ja nie ganz ernst genommen werden) versichert man mir das Gegenteil. Man arbeitet dort vornehmlich an den Fragen Episkopat und Diakonat. Aber ich möchte doch gerne, wenn nichts Schwerwiegendes dagegen spricht, bei meinem Plan bleiben, der übrigens von den im voraus befragten Mitarbeitern sehr positiv aufgenommen wurde. Ich fahre nächste Woche nach Rom und werde ihn auch dort mit einigen Persönlichkeiten besprechen.

Ich habe mir erlaubt, im Entwurf bereits zu verraten, dass ich Sie, Eminenz, sehr gern um ein Vorwort oder eine kurze Empfehlung des einen Bandes gebeten hätte, natürlich erst nachdem Ihnen die fertigen Beiträge unterbreitet worden wären. Ich darf indes hoffen, dass die Namen der Mitarbeiter einiges Gute erwarten lassen.

Seien Sie versichert, Eminenz, dass ich seit meinem Besuch in Berlin immerfort Ihre Aufgabe vor Augen habe und dafür zu beten versuche. Indem ich Eurer Eminenz väterlichen Segen erbitte

bin ich im Herrn Ihr ganz ergebener Hans Balthasar

Ich bin Mitte Mai in Basel zurück, Münsterplatz 4⁵³

Am 6. Mai 1959 fuhr von Balthasar nach Rom. Dies teilt er seinem Freund Gustav Siewerth (1903–1963) mit:

Verzeihen Sie die Maschine, ich darf nicht schreiben und kann es auch nur schlecht, wegen Kreislaufstörungen, die nicht besser werden. Dazu muss ich in drei Wochen nochmals den ganzen „Seidenen Schuh“ neu übersetzen; nachher will ich nach Rom, besonders um zu erfahren, wie es wirklich mit diesen Konzilsplänen steht. Ich möchte darüber zwei Sammelbände herausgeben, die die Atmosphäre vorzubereiten helfen.⁵⁴

⁵¹ Vgl. *P. Claudel*, *Der seidene Schuh*. Für die neunte Auflage neu gestaltet und mit einem Nachwort versehen von *H. U. v. Balthasar*, Salzburg 9/1959.

⁵² Das Original des Daktyloskripts (1 Blatt A 4, r.) befindet sich im Diözesanarchiv Berlin (Signatur: DAB V/7–11–1). Der Brief wurde bereits veröffentlicht in: *Treffler* (Bearb.), 64/65.

⁵³ Das Postskriptum ist von H. U. v. Balthasar handschriftlich hinzugefügt worden.

⁵⁴ Brief von Balthasars an Gustav Siewerth: Castiglioncello, 22.4.1959, Albergo Miramare; vgl. *Lochbrunner*, Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde, 166.

Der Aufenthalt in Rom kann höchstens eine Woche gedauert haben, da von Balthasar am 15. Mai wieder in Basel zurück sein will, um an den folgenden Tagen beim Pfingsttriduum in Brunnen präsent zu sein.⁵⁵

Über seine Gesprächspartner in Rom, mit denen er sich über die Konzilspläne und sein Entwurfspapier ausgetauscht hat, wissen wir nur sehr wenig. Aus zwei Briefen, die mir Prof. Ferdinand Ulrich zur Verfügung gestellt hat, geht lediglich hervor, dass der Spiritual des Germanicums, P. Wilhelm Klein S. J. (1889–1996), einer seiner Informanten gewesen ist. Da die Errichtung einer „Vor-vorbereitende[n] Kommission“ erst am Pfingstmontag, 17. Mai 1959, bekannt gegeben wurde, und erst von da ab die „Konzils-Maschinerie“ allmählich sich zu bewegen begann, darf man sich fragen, ob von Balthasar zu diesem frühen Zeitpunkt überhaupt reelle Auskünfte über das Konzilsvorhaben erhalten konnte.

3.4 Bedenken von Erzbischof Jaeger

Bald nachdem Kardinal Döpfner von Balthasars Rundschreiben zu den beiden Sammelbänden erhalten hatte, wandte er sich am 16. Mai 1959 in dieser Angelegenheit an Erzbischof Jaeger.⁵⁶ Zwei Wochen später, am 30. Mai 1959, beantwortet dieser die Anfrage.⁵⁷

DER ERZBISCHOF PADERBORN, DEN 30. Mai 1959

VON PADERBORN KAMP 38 RUF 2310

Seiner Eminenz

dem Hochwürdigsten Herrn Dr. Julius Döpfner

Bischof von Berlin

Berlin-Zehlendorf

Bogotastr. 10

⁵⁵ Auch Otto Karrer fuhr etwa zur gleichen Zeit auf eigene Faust nach Rom, um sich vor Ort über die Konzilspläne zu erkundigen. Seine Gesprächspartner waren P. Augustin Bea (1881–1968) und der Botschaftsrat Josef Höfer. Dieser notiert in seinem Taschenkalender unter dem Datum 5. Mai 1959 (ein Dienstag): „13.30 ME [Mittagessen]: Major Balthasar und Frau Yvonne; R. v. Frentz, Philipp H.-D. und Frau Verena. 19.30 AE mit Otto Karrer.“ Für diese Mitteilung bedanke ich mich bei Msgr. Gerhard Krems (Delbrück-Hagen, am 14.6.2011), der den Höfer-Nachlass verwaltet. – Von Balthasars Bruder Dieter (1913–1996), der von 1946 bis 1961 bei der Schweizergarde gedient hat, könnte eine Informationsquelle vatikanischer Interna für Hans Urs gewesen sein.

⁵⁶ Dieser Brief konnte bislang weder im Erzbistumsarchiv Paderborn noch im Bistumsarchiv Berlin gefunden werden.

⁵⁷ Brief des Erzbischofs Jaeger an Kardinal Döpfner: Paderborn, 30.5.1959. Das Original des Daktyloskripts (1 Blatt A 4, r.) befindet sich im Diözesanarchiv Berlin (Signatur: DAB V/7–11–1). Der Brief ist veröffentlicht in: *Treffler* (Bearb.), 66.

Euer Eminenz!

Auf Ihre Anfrage vom 16. Mai 1959, betr. die von Dr. Hans Urs von Balthasar geplante zweibändige Veröffentlichung über das Konzil, kann ich Ihnen mitteilen, dass bei der Januarsitzung⁵⁸ des Wissenschaftlichen Beirates des Johann Adam Möhler-Instituts eine solche Publikation als wertvoll für eine Aufklärung weitester Kreise erachtet wurde. Herr Urs von Balthasar bot sich an, diese Schrift in seinem Johannes-Verlag in Basel herauszubringen. Aus dem geplanten Sammelband hat er nun 2 Bände gemacht. Ich halte den Plan für den ersten Band für gut. Die Zusammensetzung für den zweiten Sammelband ist weniger glücklich. Die Artikel scheinen mühsam zusammengesucht zu sein und stehen in keiner inneren Verbindung. Auch ist der Wert der in Aussicht genommenen Verfasser sehr unterschiedlich. Sie werden das summarische Exposé über das Konzil von Otto Karrer, das er unter 2 c aufführt, kennen. Er hat es, soviel mir bekannt, allen Bischöfen zugesandt.⁵⁹ Ich halte dieses Exposé für reichlich unklar und verschwommen. So kann man nicht über das Konzil sprechen, zumal nicht in einem repräsentativen Sammelband. Ich kenne sonst von den dort aufgeführten Artikeln nur den von Yves Congar. Ich werde aber Urs von Balthasar das auch noch persönlich schreiben, damit er sich den Plan für den zweiten Band sehr reiflich überlegt und es besser bei dem rein wissenschaftlichen ersten Band, der bei der Sitzung des Möhler-Instituts besprochen worden ist, bewenden lässt.

Mit besten Grüßen verbleibe ich in Liebe und Verehrung

Ihr ganz ergebener + Lorenz Erzbischof von Paderborn.

Die Kritik des Erzbischofs am Memorandum von Otto Karrer erscheint nicht unberechtigt, da dort wichtige Anliegen dogmatischer und ökumenischer Natur mit disziplinarischen Reformvorschlägen vermischt werden.

Ob der Erzbischof die in seinem Schreiben geäußerte Absicht, seine den zweiten Band betreffenden Bedenken von Balthasar mitzuteilen, tatsächlich verwirklicht hat, muss offenbleiben. Im Paderborner Nachlass habe ich vergeblich nach diesem Brief gesucht, und auch meine schriftliche Nachfrage beim Basler Balthasar-Archiv brachte kein Ergebnis.

3.5 Das lautlose Ende des Projekts

Welche Eigendynamik auch immer das angestoßene Projekt der Sammelbände danach noch entfaltet wird – für von Balthasar selbst tritt eine jähe Zäsur ein, als er Ende Mai 1959 ins Basler Bürgerspital eingeliefert werden muss, da er seine Gliedmaßen nicht mehr gebrauchen kann. Der Pharmakologe Hans Staub (1890–1967) diagnostiziert eine perniziöse Anämie. Schließlich gelingt es ihm, die Krankheit durch Einspritzung großer Mengen von Vitamin zu bekämpfen. Ab 20. Juni 1959 hält sich von Balthasar zur Rekonvaleszenz fast drei Monate lang in Montana-Vermala im Wallis auf. Es ist ihm nicht gestattet, am Schreibtisch zu arbeiten. Am 7. Juli 1959 schickt er einen längeren Brief an Gustav Siewerth, um noch Fragen zu klä-

⁵⁸ Hier liegt offenkundig ein Lapsus des Erzbischofs vor, denn die Sitzung fand vom 19. bis 21. März 1959 statt.

⁵⁹ Auch diese Aussage ist nicht korrekt, denn Karrer hatte sein Exposé nur einigen ausgewählten Bischöfen, Äbten und Theologen zugesandt.

ren, die die Drucklegung und Finanzierung des im Johannes Verlag erscheinenden Opus magnum „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger“ betreffen.⁶⁰ Erleichtert kann er berichten:

Es geht mir entschieden besser, ich fühle wieder innere Kraft, etwas Rechtes anzufangen. Bis im Herbst dürfte wohl die Hauptsache kuriert sein.

Gegen Schluss fällt noch eine Bemerkung, die in unserem Zusammenhang wichtig ist:

Die Hoffnungen auf das Konzil zerrinnen, ich beginne eine arge Niete zu fürchten. Immer der gleiche Krieg der versäumten Gelegenheiten. Ich weiß gar nicht, ob eine Vorarbeit, wie ich sie geplant hatte, sich noch lohnt.⁶¹

Das ist die letzte Bemerkung zu den Konzilsvorbereitungen, die mir in den bislang gesichteten Korrespondenzen von Balthasars begegnet ist. Zu einem Zeitpunkt, wo in Rom die vor-vorbereitende Phase gerade seit ein paar Wochen in Gang gesetzt war,⁶² beginnen für den Basler Theologen die Hoffnungen auf das Konzil bereits zu zerrinnen. Über die Gründe für diesen frühen Hoffnungsschwund kann man nur spekulieren. Waren es ungünstige Stimmen, die er vielleicht in Rom gehört hatte? Oder hat ihm eine uns nicht bekannte Kritik die Lust an den Sammelbänden genommen? Wir wissen es nicht. Fest steht, dass, lange bevor die eigentliche Phase der Vorbereitung überhaupt angefangen hat,⁶³ von Balthasar sich innerlich von dem Konzilsprozess bereits gelöst und distanziert haben muss.

Yves Congar zeichnet auf den ersten Seiten seines Konzilstagebuchs ein ähnliches Stimmungsbild, wenn er schreibt:

Man hatte den Eindruck – was Leute bestätigen, die aus Rom kamen und den letzten Klatsch dieses armen Hofes berichteten –, dass in Rom eine Gruppe eifrig damit beschäftigt war, das Projekt des Papstes zu sabotieren.⁶⁴

In den ersten Monaten nach der Ankündigung des Konzils gab es also nicht nur große Hoffnungen, sondern die ebenso große Befürchtung, dass sie enttäuscht und von den reaktionären Kräften in der Kurie hintertrieben werden könnten.

Das Ende des Projekts der Sammelbände zum Konzil erinnert in manchen Zügen an das Ende eines anderen Großprojekts. Um 1950 hatte von Balthasar eine neue Bibliothek der Kirchenväter herausgeben wollen.⁶⁵

⁶⁰ G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959; vgl. *Lochbrunner*, Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde, 148–155.

⁶¹ Brief von Balthasars an Gustav Siewerth: Montana, 7.7.1959, Chalet Mont-Joly.

⁶² Am 29. Juni 1959 veröffentlichte Papst Johannes XXIII. seine Antrittsenzyklika „Ad Petri Cathedram“, in der er seine Vision von der Einheit der Kirche darlegte.

⁶³ Mit dem Motuproprio „Superno Dei nutu“, datiert auf den 5. Juni 1960, setzte der Papst die vorbereitende Zentralkommission („Commissio centralis praeparatoria“), zehn Kommissionen und drei Sekretariate als Vorbereitungsorgane ein.

⁶⁴ Y. Congar, *Mon Journal du Concile I*, Paris 2002, 5; von mir übersetzt.

⁶⁵ Siehe *M. Lochbrunner*, Hans Urs von Balthasars „Plan einer neuen Bibliothek der Kirchenväter“. Rekonstruktionsversuch eines nicht verwirklichten patristischen Großprojektes (um

Auch hier steht am Anfang ein ausgearbeiteter Entwurf, eine Liste von potenziellen Mitarbeitern und der ihnen zugedachten Themen. Dann folgen eine rege Korrespondenz und persönliche Besprechungen mit den Autoren. Doch das Projekt gerät durch den Ordensaustritt ins Stocken. Aber es gibt keinen definitiven Schlusspunkt, durch den das Vorhaben als gescheitert oder beendet erklärt wird, sondern seine Spuren verlieren sich einfach wie im Sand.

Das Projekt der Sammelbände scheint einen ähnlichen Verlauf genommen zu haben. Soweit es sich aus den überlieferten und zugänglichen Quellen rekonstruieren lässt, ist die Parallelität unverkennbar – freilich mit dem Unterschied, dass das Ausmaß des Kirchenväter-Projekts wesentlich größer gewesen wäre als die beiden Sammelbände.

Wenn man die Frage überlegt, warum von Balthasar den Plan, der ja vom wissenschaftlichen Beirat des Möhler-Instituts gebilligt worden war (zumindest, was den ersten Band betrifft), dann doch nicht realisiert hat, wird man in erster Linie an die schwere Erkrankung und an die lange Rekonvaleszenz erinnern müssen.

Ich habe mich schriftlich an Professor Hans Küng gewandt und ihn als den letzten Zeitzeugen aus dem Kreis der Autoren gefragt, ob er Näheres wüsste, warum die Bände nicht erschienen sind. Seine Antwort lautet:

Mir war gar nicht mehr bewusst, dass Balthasar diese zwei Bände herausgeben wollte und dass ich meine Zusage auf Grund des eigenen Buches ‚Konzil und Wiedervereinigung‘ nicht aufrecht erhalten konnte. Ich könnte mir denken, dass auch die anderen Autoren Probleme hatten, Ihre Beiträge zu liefern, da nun die Kirchengeschichte durch die Konzilsankündigung eine ziemliche Beschleunigung erfahren hatte und diese Bände vermutlich gar nicht mehr rechtzeitig herausgekommen wären. Zudem waren Leute wie Hermann Volk oder Yves Congar schon in den Vorbereitungskommissionen des Konzils engagiert. Kurz, ich glaube, dass diese beiden Bände einfach von der Geschichte überholt wurden.⁶⁶

Nicht nur die Erkrankung, sondern auch der Gesichtsgang mit seiner eigenen Dynamik dürften das Projekt obsolet gemacht haben. Als die Konzilsvorbereitungen schon aktiv am Laufen waren, machte es nicht mehr viel Sinn, die Konzils-idee propagieren zu wollen. Außerdem hatte schon eine unübersehbare Legion anderer Autoren eine Lawine von Büchern, Sammelwerken, Aufsätzen, Sondernummern von Zeitschriften auf den Markt geschwemmt, die demselben Zweck dienten, den auch von Balthasar intendiert hatte.⁶⁷ Schließlich hatte Erzbischof Jaeger in der Schriftenreihe des Möhler-Instituts selbst ein viel beachtetes Werk publiziert, in dem er die einzelnen Konzilien der Kirchengeschichte eines nach dem anderen in ih-

1950), in: *Ders.*, Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1952–1967), Würzburg 2002, 259–321.

⁶⁶ Brief von Hans Küng an den Verf.: Tübingen, 14.12.2006.

⁶⁷ In einem souveränen und bestens dokumentierten Literaturbericht hat Hans Küng die einschlägigen Publikationen zwischen 1959 und 1962 vorgestellt: *H. Küng*, Veröffentlichungen zum Konzil. Ein Überblick, in: ThQ 143 (1963) 56–82.

rem geschichtlichen Kontext darstellt und im letzten Kapitel eine Auswahl seiner Reden und Aufsätze zum Konzil präsentiert.⁶⁸ Die eigentliche Vorbereitung hätte darin gelegen, selbst auf das fahrende Karussell aufzuspringen und direkt mitzuarbeiten.

4. Abwägung

Doch dazu bedurfte es einer ausdrücklichen Berufung und Ernennung. Aber eine solche wurde für von Balthasar nie ausgesprochen.

4.1 *Verpasste Chance*

Ab Juli 1960 wurden nach und nach die Namen der berufenen Kommissionsmitglieder und Konsultoren vom Vatikan bekannt gegeben. So erhielt z. B. von Balthasars Freund und Mentor Henri de Lubac am 25. Juli 1960 das vom Kardinalstaatssekretär Tardini unterzeichnete Ernennungsschreiben zum Konsultor der vorbereitenden Theologischen Kommission („*Commissio theologica*“). Wenige Tage zuvor hatte er bereits aus der Presse von dieser überraschenden Ernennung erfahren. Er berichtet darüber in seiner „*Mémoire*“:

Wir fuhrten durch einen Marktflecken der Dauphiné, wo mein Begleiter Halt machte, um einigen Ordensschwwestern die Beichte abzunehmen. Während ich im Sprechzimmer auf ihn wartete, las ich in der Tagesausgabe von *La Croix* die Liste der vom Papst für die Theologische Kommission zur Vorbereitung des Konzils ernannten Konsultoren. Da stand mein Name wie auch der von P. Yves Congar.⁶⁹

Für Karl Rahner, dessen Name zunächst auf keiner der Listen der Ernennungen zu finden war, setzten sich hohe Persönlichkeiten ein. Bei einer Privataudienz am 24. Januar 1961 interveniert Kardinal Döpfner beim Papst. Der Botschaftsrat Josef Höfer berichtete umgehend nach Paderborn.

BOTSCHAFTSRAT I. KL. PROFESSOR DR. JOSEF HÖFER ROM, 24.1.1961
PÄPSTLICHER HAUSPRÄLAT

Exzellenz, Hochwürdigster Herr Erzbischof!

Während ich diesen Brief schreibe (10 Uhr vormittags), begibt sich Eminenz Döpfner zum Heiligen Vater, um diesem u. a. mitzuteilen, wie schwer verständlich es für ihn und eine ganze Anzahl ihm bekannter Bischöfe ist, dass Herr P. Karl Rahner SJ weder in die theologische Konzilskommission noch in eine andere theologisch bedeutsame Kommission berufen wurde. Er beabsichtigt, besonders auf die Verdienste P. Rahners 1. für die Herausgabe des Lexikons für Theologie und Kirche, 2. für die, wenn auch nicht widerspruchslose, so doch stets förderliche spekulativ-systematische Arbeit, 3. auf seine Fähigkeit hinzuweisen, gerade Protestanten die katholische Glaubenslehre in

⁶⁸ Vgl. *L. Jaeger*, Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag, Paderborn 1960.

⁶⁹ *H. de Lubac*, Meine Schriften im Rückblick; dt. von *M. Lochbrunner* und *A. Berz*, Einsiedeln 1996, 404.

mündlicher Aussprache wie in seinen Schriften zugänglich zu machen. Er wird bei Seiner Heiligkeit eine Pro-Memoria zurücklassen und bitten, dass sich der Hl. Vater selbst dieses Anliegens annehmen möchte.⁷⁰

Die Intervention war erfolgreich. Am 22. März 1961 wurde Karl Rahner vom Papst zum Konsultor der Kommission für die Verwaltung der Sakramente ernannt.⁷¹ Im Unterschied zu Rahner hat sich für von Balthasar niemand in Rom eingesetzt.

Als dann im Oktober 1963 die Konzilsväter in die Ewige Stadt reisten und einen theologischen Berater mitnehmen konnten, dachte auch wieder niemand an den Basler Theologen. Johannes Vonderach (1916–1994), der Bischof des Bistums Chur, in das von Balthasar inkardiniert war, bediente sich seines „Haustheologen“ Johannes Feiner (1909–1985), der bereits am 5. Juni 1960 in das von Johannes XXIII. neu geschaffene „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen“ berufen worden war.

Dass der Basler Bischof Franziskus von Streng (1884–1970) den Theologen nicht einladen würde, ist nicht verwunderlich nach den Sanktionen, die der „Gnädige Herr“ beim Austritt von Balthasars aus der Gesellschaft Jesu verhängt hatte.⁷² Im Unterschied zu anderen Bischöfen wollte er auch gar nicht von einem Theologen zum Konzil begleitet werden; vielmehr wählte er verdiente Priester seines Bistums aus, die er für eine kurze Zeit zu sich nach Rom einlud. Zu ihnen gehörten Otto Wüst (1926–2002)⁷³, Otto Karrer⁷⁴ und wohl auch der Luzerner Kirchenhistoriker und Redakteur der Schweizerischen Kirchenzeitung, Johann Baptist Villinger (1904–1993)⁷⁵. In seinem Konzilstagebuch überliefert Henri de Lubac ein amüsantes Bonmot des Bischofs: „Ich habe keinen Theologen nach Rom mitgebracht. Einen intelligenteren als ich: wie dumm würde ich dann dastehen? Einen ebenso intelligenten: was nützt das schon? Einen größeren Dummkopf: den habe ich nicht gefunden.“ Und de Lubac fügt hinzu: „Er hätte jedoch gut getan, Balthasar mitzunehmen.“⁷⁶

Als 1960 die Mitglieder und Konsultoren des „Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen“ ernannt werden, befinden sich darunter als Ver-

⁷⁰ Brief von Josef Höfer an Erzbischof Jaeger: Rom, 24.1.1961. Das Original befindet sich im Jaeger-Nachlass, Signatur: EBAP Jaeger 534/061.

⁷¹ Vgl. K. Wittstadt, Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: G. Alberigo/ders. (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965); Band I, Mainz/Leuven 1997, 510–513.

⁷² Siehe die Studie von U. Fink, „Ihr stets im Herrn ergebener Hans Balthasar“. Hans Urs von Balthasar und der Basler Bischof Franziskus von Streng, in: P. Henrici (Hg.), Hans Urs von Balthasar – Ein großer Churer Diözesan, Fribourg/Schweiz 2006, 93–129.

⁷³ Siehe H. Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München/Zürich 2002, 343.

⁷⁴ Siehe L. Höfer, Otto Karrer 1888–1976. Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche, Freiburg i. Br. 1985, 320 f.

⁷⁵ Ich bedanke mich bei Rolf Fäs, dem Archivar des Bistums Basel, für seine Hinweise.

⁷⁶ H. de Lubac, *Carnets du Concile*; vol. II, Paris 2007, 251. – Ein schönes Foto mit der Gruppe der Schweizer Konzilsväter, die vor der Fassade von St. Peter postiert sind, findet man in: A. Stoecklin, *Schweizer Katholizismus. Eine Geschichte der Jahre 1925–1975 zwischen Ghetto und konziliarer Öffnung*, Einsiedeln 1978, 273.

treter des deutschsprachigen Raums Erzbischof Jaeger⁷⁷, Hermann Volk, Eduard Stakemeier, der Bischof von Lausanne, Genf und Fribourg, François Charrière (1893–1976), und Johannes Feiner. Weder Otto Karrer noch von Balthasar werden berücksichtigt. Dazu meint Hans Küng:

Der serene Otto Karrer, ohnehin über 70, nimmt es leichten Herzens hin. Doch der noch immer um Laienorden und Anerkennung kämpfende Hans Urs von Balthasar, fast zwei Jahrzehnte jünger, fühlt sich gedemütigt.⁷⁸

Mir dagegen stellt sich die Frage, ob der Betroffene das Übergangenwerden, das objektiv eine Demütigung hätte bedeuten können, auch subjektiv als solche wahrgenommen und erlitten hat.

4.2 Oder providentielle Fügung?

Ich bin vielmehr der Meinung, dass die lebensbedrohende Krankheit vom Mai 1959 eine biographische Wasserscheide darstellt. Denn nach der Wiederherstellung der gesundheitlichen Kräfte von Balthasars ist eine Neuausrichtung seiner theologischen Arbeit zu beobachten. Während er bis dahin fast ausschließlich *über* andere Theologen, Philosophen und Dichter gearbeitet und geschrieben hat,⁷⁹ beginnt er nach der Zäsur von 1959 mit dem Aufbau seiner *eigenen* Theologie und entwirft einen monumentalen Werkplan, dessen Ausarbeitung ihn de facto bis zu seinem Lebensende beschäftigen wird. Eingeleitet wird diese zweite Phase der Werkgenese, in der die Eigengestalt von balthasarscher Theologie entsteht, durch den programmatischen Aufsatz „Offenbarung und Schönheit“, der umgehend in den ersten Skizzenband „Verbum Caro“ aufgenommen wird.⁸⁰ In der „Rechenschaft“ anlässlich seines 60. Geburtstags stellt er den überdimensionierten Werkplan zum ersten Male vor:

Der Gedanke tauchte auf, das Uneinholbare des Christlichen, für den heutigen Menschen so gut wie für den gestrigen, in einem einigermaßen abrundenden Bild vorzu-

⁷⁷ Klaus Wittstadt konnte aus dem Briefwechsel zwischen Augustin Bea und dem Erzbischof Jaeger nachweisen, wie intensiv sich beide gemeinsam um die Errichtung des Einheitssekretariates bemüht haben. „Man darf ohne Übertreibung sagen, dass das Einheitssekretariat, dessen Mitglied Jaeger von Anfang an war, diesem letztlich seine Entstehung verdankt.“ (Die Verdienste des Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger um die Errichtung des Einheitssekretariats, in: *J. Schreiner/K. Wittstadt* [Hgg.], *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, 181–292, Zitat: 188.)

⁷⁸ Küng, l. c., 343.

⁷⁹ Es genügt in der Bibliographie ein Blick auf die Buchtitel: angefangen von der „Apokalypse der deutschen Seele I–III“ (1937/1939), die eine Sammlung von Einzelstudien über Philosophen und Literaten vom Deutschen Idealismus bis zum ersten Drittel des 20. Jahrhunderts darstellt, über die patristischen Arbeiten „Kosmische Liturgie“ (1941), „Présence et Pensée“ (1942) hin zu den Monographien „Therese von Lisieux“ (1950), „Karl Barth“ (1951), „Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung“ (1952), „Reinhold Schneider“ (1953), „Bernanos“ (1954), „Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum“ (1958).

⁸⁰ Vgl. *H. U. v. Balthasar*, *Offenbarung und Schönheit*, in: *Hochl.* 51 (1959) 401–414; aufgenommen in: *Ders.*, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 100–134.

stellen. So reifte der Plan einer Trilogie, die ich auf keinen Fall vollenden werde⁸¹, weil deren erster Teil, die Theologische Ästhetik, selbst schon vier starke Bände beansprucht, hinter denen die theologische Dramatik und Logik gewiss umsonst auf mich warten werden.⁸²

So entstehen, während in Rom das Unternehmen Zweites Vatikanum seinen Fortgang nimmt, in Basel die ersten Bände der Theologischen Ästhetik: 1961 Herrlichkeit I: Schau der Gestalt; 1962 Herrlichkeit II: Fächer der Stile; 1965 Herrlichkeit III/1: Im Raum der Metaphysik. Als am 8. Dezember 1965 das Konzil feierlich abgeschlossen wurde, hatte von Balthasar bereits 2.550 seiner am Schluss 7.171 Druckseiten umfassenden Trilogie veröffentlicht.⁸³

Um ein solches Werk zu schaffen, bedurfte es einer gewissen Abgeschiedenheit und großen Konzentration. So muss man de Lubac beipflichten, wenn er sagt:

Es war im letzten gut, ihn nicht aus seiner Aufgabe herauszureißen, aus der Fortführung eines Werkes von außerordentlichen Proportionen und einer Tiefe, wie die Kirche in unserer Epoche nichts Vergleichbares kennt.⁸⁴

Und von Balthasar selbst gesteht seinem Freund: „Ich segne jeden Tag, an dem Gott mir die Gnade gibt, mir das Konzil zu ersparen.“⁸⁵

Auch wird man die Frage stellen dürfen, ob die spezifische Art und Weise des konziliaren Arbeitens von Balthasar wirklich gelegen gewesen wäre. Als der Basler Bischof Anton Hänggi (1917–1994) ihn 1972 zur Diözesansynode einlädt, wird er nur wenige Sitzungen besuchen und dann sein Mandat wieder zurückgeben. Werner Kaegi schreibt in seiner Hommage zum 60. Geburtstag: „Sie sind indessen sowohl den ökumenischen Verhandlungen wie dem Konzil selbst fern geblieben. Das Erörtern von Formeln und Kompromissen ist weniger Ihre Sache als die stille theologische Arbeit.“⁸⁶ Kaegi kannte seinen Mitbewohner und Tischgenossen gut. Erst nachdem Papst Paul VI. den Basler Gelehrten am 30. April 1969 in die neu errichtete „Commissio Theologica Internationalis“ geholt hatte, erhielt er die Gelegenheit, sich mit dem Stil vatikanischer Kommissions-Arbeit vertraut zu machen.⁸⁷

⁸¹ Glücklicherweise hat er sich hier geirrt.

⁸² *H. U. v. Balthasar*, Rechenschaft – 1965, in: *Ders.*, Zu seinem Werk, Freiburg i. Br. 2000, 68.

⁸³ In der offiziellen Ausgabe: *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II*, Constitutiones, decreta, declarationes, Typis Polyglottis Vaticanis 1967, beanspruchen die Konzilstexte 835 Seiten.

⁸⁴ *H. de Lubac*, Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar, in: *IkaZ* 4 (1975) 390. Der Autor versteht das Werk von Balthasars als eine Hilfe, um den Schatz der Konzilstexte des Zweiten Vatikanums besser zu erkunden.

⁸⁵ Briefkarte von Balthasars an de Lubac: Basel, 25.3.[1963]; Archives Cardinal Henri de Lubac, Namur, Signatur: 05446.

⁸⁶ *W. Kaegi*, Hans Urs von Balthasar zum 60. Geburtstag, in: *Basler Nachrichten*, Mittwoch, 11. August 1965, Nr. 336.

⁸⁷ Der Beitrag von Balthasars für die „Internationale Theologische Kommission“, der er bis zu seinem Lebensende angehört hat, muss erst noch untersucht werden.

Wenn man das Faktum des Fehlens von Balthasars auf dem Zweiten Vatikanum und das Produkt des zur selben Zeit entstehenden Hauptwerkes seiner am Schluss 15 Bände umfassenden Trilogie⁸⁸ nebeneinanderstellt und eine Güterabwägung vornimmt, dann wird sich die Waagschale zweifellos in die Richtung des Werkes bewegen. Was den historischen Fakten nach als eine verpasste Chance zu werten ist, könnte sich m. E. unter einer anderen, theologischen Perspektive – und ein Konzil ist immer ein Werk des Heiligen Geistes⁸⁹ – als eine providentielle Fügung erweisen.

Das Ergebnis dieser historischen Untersuchung, die sich auf die Phase der Vorbereitungszeit des Konzils konzentriert hat und nicht die Aneignung des Konzils im Werk von Balthasars erforschen und seine oft pointierten Stellungnahmen aus der Nachkonzilszeit kommentieren wollte, lässt sich in einer provokanten These zusammenfassen: Von Balthasar hat mit seinem epochalen Werk mehr für das Aggiornamento und die Erneuerung der katholischen Theologie geleistet und erreicht als das Zweite Vatikanum, das als pastorales Konzil zwar einige wichtige dogmatische Lehrpunkte geklärt, aber selbst kein umfassendes theologisches Lehrgebäude errichtet hat, was bekanntlich auch nicht die genuine Aufgabe eines Konzils ist. „Aus der Blickrichtung auf die Lehre ... erscheint das Zweite Vaticanum eher als ein Ausgangspunkt denn als ein Endpunkt.“⁹⁰

Verzeichnis der archivalischen Quellen:

Provenienz Bistumsarchiv Berlin, Signatur: V/7–11–1
 Brief von Balthasars an Kardinal Döpfner: Basel, 5.3. [1959]
 Rundschreiben Balthasars: Basel, Ostern 1959
 Brief Balthasars an Kardinal Döpfner: Castiglioncello, 29.4.1959
 Brief des Erzbischofs Jaeger an Kardinal Döpfner: Paderborn, 30.5.1959

Provenienz Erzbistumsarchiv Paderborn
 Brief von Balthasars an Erzbischof Jaeger: Basel, 22.1.1957; Signatur Jaeger 1198/247–249
 Brief Josef Höfers an Erzbischof Jaeger: Rom, 24.1.1961; Signatur Jaeger 534/061

⁸⁸ Im Jahr des Erscheinens des letzten Bandes der Trilogie hat er noch einen „Epilog“ (Trier 1987) veröffentlicht, der das Bauprinzip des Gesamtwerks mit Bildbegriffen reflektiert, die der Architektur entnommen sind: Vorhalle – Schwelle – Dom.

⁸⁹ Der einzige monographische Artikel von Balthasars zum Konzil, der eine summarische Bilanz zieht, trägt den Titel „Das Konzil des Heiligen Geistes“ (in: *H. U. v. Balthasar*, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 218–244; zuerst erschienen unter dem Titel „Der ganze Bogen“, in: *SchwRd* 65 [1966] 386–396).

⁹⁰ *G. Alberigo*, Ein epochaler Übergang?, in: *Ders.* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965); Band V: Ein Konzil des Übergangs, Ostfildern/Leuven 2008, 693.



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

87. Jahrgang · Heft 3 · 2012

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.

Was ist aristotelische Metaphysik? 321

Franz-Josef Bormann

Was sind religiöse Handlungsgründe? Ein moraltheologischer Blick auf die Motivationsproblematik 334

Christoph J. Amor

Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum 349

Julia Knop

Vater, führe uns nicht in Versuchung! Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte 376

Manfred Lochbrunner

Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanum. Eine verpasste Chance? 396

BEITRAG

Christoph Böhr

Freiheit. Ein Blick auf die Anthropologie Johannes Pauls II. 421

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:

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. FRIEDO RICKEN S.J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München
Friedo.Ricken@hfph.mwn.de

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Moraltheologie
Eberhard Karls Universität Tübingen
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

MAG. DR. CHRISTOPH J. AMOR

Institut für Systematische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Christoph.Amor@uibk.ac.at

PD DR. JULIA KNOP

julia.knop@gmail.com

PROF. DR. DR. HABIL.
MANFRED LOCHBRUNNER

Kirchstraße 2
86486 Bonstetten
st.stephan.bonstetten@bistum-augsburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22
54290 Trier
buero-boehr@gmx.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.

Freiheit

Ein Blick auf die Anthropologie Johannes Pauls II.

VON CHRISTOPH BÖHR

In Deutschland ist George Weigel, ein anerkannter und gefragter amerikanischer Publizist, vor allem bekannt geworden durch seine vor zehn Jahren erschienene Biographie Karol Wojtylas, des späteren Papstes Johannes Pauls II.: ein geradezu monumentales, mehr als tausend Seiten zählendes Werk, das er *Zeuge der Hoffnung*¹ überschrieben hatte. Weigel hat nun dieser Lebensgeschichte, die mit dem Jahr 2000 abschließt, ein weiteres Buch über Johannes Paul II. folgen lassen, das in deutscher Übersetzung gerade ebenfalls bei Schöningh erschienen ist. *Seine letzten Jahre und sein Vermächtnis* lautet der Untertitel dieses jüngsten Buches²: Und damit wird nicht zu viel versprochen. Das Vermächtnis beschreibt Weigel auf eine bemerkenswert kenntnisreiche Weise – als eine Art Quersumme des Denkens und Wirkens dieses großen Mannes. Sie darzustellen ist ein großes, anspruchsvolles Vorhaben. Wie sich der Ertrag seines langen, nachdenklichen und ereignisreichen Lebens in der Sache beschreiben und zusammenfassen lässt, verrät schon am Anfang der Titel des Buches *Johannes Paul II.: Der Papst der Freiheit*.

So deutet Weigel das geschichtliche Wirken und – dem vorausgehend – die geistige Prägung, die Wojtyła seinem Wirken angedeihen ließ: als Botschaft der Freiheit. Mancher Leser wird aufhorchen, wenn Weigel die Freiheit als jenen Fluchtpunkt beschreibt, auf den sich gleichermaßen Denken und Handeln Wojtylas hinordnen. Steht das nicht im Widerspruch zu jenem Johannes Paul, der sich als treuer Diener des Glaubens und als unermüdlicher Mahner zur Umkehr³ in unser Gedächtnis eingepägt hat? Nein, es gibt diesen Widerspruch nicht – im Gegenteil –, und dort, wo er bis heute behauptet wird, beruht er auf einem Missverständnis. Der Anruf Gottes ist immer und ausnahmslos ein Aufruf an den Menschen zur Entscheidung in Freiheit.⁴ Der Mensch muss entscheiden, wie er seiner Freiheit zur Unterscheidung eine Richtung und einen Inhalt in der Form einer Entscheidung gibt.⁵ Diese Fähigkeit, sich zu entscheiden, wird begleitet von der Erfahrung, an der Freiheit teilzuhaben. Es ist jene Freiheit der Entscheidung, die Wojtyła in seinem Hauptwerk *Person und Tat* wiederholt beschreibt als das Bewusstsein zu können, aber nicht zu müssen.⁶

¹ G. Weigel, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Paderborn [u. a.] 2002; 32011.

² G. Weigel, *Der Papst der Freiheit. Johannes Paul II. Seine letzten Jahre und sein Vermächtnis*, Paderborn [u. a.] 2011.

³ Mit dem Begriff der ‚Metanoia‘ bezeichnet Weigel, ebd. 372, jene Einstellung, die alle Facetten von Wojtyła „zu einem Ganzen verband ...: Karol Wojtylas Leben war eine ununterbrochene *metanoia*.“ Der dritte und letzte Teil des Buches, ebd. 369–479, trägt diese Überschrift: *Metanoia. Das Leben eines Jüngers*.

⁴ Beispielhaft erläutert findet sich dieses Verständnis in der Missionszyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags der Kirche aus dem Jahr 1990; zur Deutung dieser Enzyklika und ihres Verständnisses der Wahrheit – als Form europäischen Denkens – vgl. J. H. H. Weiler, *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Salzburg/München 2004, besonders 105–113.

⁵ *Johannes Paul <II., Papst>/[K. Wojtyła]*, *Person und Tat*, 1969, endgültige Textfassung in Zusammenarbeit mit dem Autor von A.-T. Tymieniecka, Freiburg i. Br. [u. a.] 1981, 176: Die „Transzendenz der Freiheit geht über in die“ – und das heißt immer: geht voraus der – „Transzendenz der Sittlichkeit“.

⁶ Vgl. ebd. 118 f. und öfter, hier 118: „Die Freiheit veranschaulicht sich für jeden Menschen am eigentlichsten in einem Erleben, das man zusammenfassen kann in dem Satz: *ich kann – aber ich muß nicht*.“ Das ist nicht nur ein Bewußtseinsinhalt, sondern eine Erscheinung und Konkretisierung des dem Menschen eigenen Dynamismus. Sie liegt auf der Linie des Handelns ... Jene Er-

Diesem Zusammenhang von Denken und Tun nachgegangen zu sein, gehört zu jenen Fragen, die Wojtyła sein Leben lang beschäftigte haben – und zwar in vielerlei Hinsicht: unter philosophischen, theologischen und pastoralen Gesichtspunkten. Überhaupt ist ja die Vielseitigkeit dieses Mannes eindrucksvoll. Er vereinigte in sich so ganz unterschiedliche Begabungen und Erfahrungen – als Literat und Dramaturg, Zwangsarbeiter im Steinbruch zur Zeit der Besetzung Krakaus durch die Nationalsozialisten, Lyriker und Philosoph, Professor und Pfarrer. Allein diese Vielseitigkeit lässt schon aufhorchen und macht eine Beschäftigung mit seinem Leben, seiner Lehre und seinem Sterben zu einem lohnenden Unterfangen – übrigens ebenfalls für den, der in Johannes Paul vielleicht nicht den Seligen zu verehren vermag. Wojtyła war allem voran ein Denker von Rang, der in der vorderen Reihe der europäischen Philosophen unserer Gegenwart seinen Platz hat, auch wenn gerade in Deutschland diese Tatsache bis heute so gut wie nicht wahrgenommen wird.

Wie kann und soll man ihn verstehen lernen? Weigel lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf einen Hinweis, der sich in der Einleitung zu Wojtyłas Drama *Der Bruder unseres Gottes* findet. Es handelt sich bei diesem Schauspiel um ein Jugendwerk, das zwischen 1945 und 1950 entstanden ist. Wojtyła befand sich gerade in der Mitte seiner zwanziger Jahre, als er es schrieb. Im Mittelpunkt des Dramas steht Albert (Adam?) Chmielowski, der von 1848 bis 1916 lebte: ein bekannter Maler, dessen Name in jeder polnischen Enzyklopädie verzeichnet ist. Chmielowski nahm in späteren Lebensjahren das Habit der Kapuziner und diente den Ärmsten der Armen. Johannes Paul II. hat ihn 1989 heiliggesprochen. Schon Theo Mechtenberg schrieb 1981 in seinem Nachwort zur deutschen Übersetzung dieses Dramas, dass Chmielowski und Wojtyła durch eine bemerkenswerte Parallelität des Lebensschicksals miteinander verbunden waren: Beide fanden über die Kunst zu ihrer religiösen Berufung.⁸

In der Einleitung zum Schauspiel schreibt sein Verfasser: „Im folgenden geht es um den Versuch, einem Menschen auf den Grund zu kommen.“ Die Gestalt des Menschen ist geschichtlich. Will man den Menschen jedoch verstehen lernen, reicht es nicht aus, sich seine historische Figur vor Augen zu führen. Der Versuch, einem Menschen auf den Grund zu kommen, führt in einen Bereich, der jeder geschichtlichen Beschreibung unzugänglich ist, in den Worten Wojtyłas: „Ein transhistorisches Element steckt in ihm, liegt seinem Menschsein zugrunde. Den Menschen zu durchdringen, kommt dem Versuch gleich, bis zu diesen Quellen vorzustoßen.“⁹ Jenseits der Umrisse einer historischen Figur zeigen sich die Umrisse des inneren Menschen, die von einem allein auf die Geschichtlichkeit eines Menschen gerichteten Blick nicht zu erfassen sind.

Weigel knüpft an diese Bemerkung des jungen Wojtyła an: „Papst Johannes Paul II. hat diese Worte mit direkteren und persönlicheren Worten auf sich selbst angewendet, als er einmal über bestimmte Versuche, die Geschichte seines Lebens zu berichten, sagte: ‚Sie versuchen mich von außen zu verstehen. Aber ich kann nur von innen verstanden werden.‘ Wer soviel wie möglich von der Person und der Leistung Karol Wojtyłas begreifen will, muss von der Prämisse ausgehen, dass das Äußere seines Lebens – die historische Leistung – ein Nebenprodukt seines Inneren ist: seines Innenlebens, seines geistigen Lebens.“¹⁰

Eben diesen Versuch, die innere Lebensgeschichte Wojtyłas zu ergründen, unternimmt Weigel – und er ist ihm gut gelungen. Schwierig ist dieses Unternehmen allemal. Denn Wojtyłas Innenleben entfaltet sich auf vielgestaltige Weise: „als Leben eines durch und durch bußfertigen Jüngers Christi; als Leben eines Mannes, der dichterischen Sinn und philosophische Strenge vereint; als Leben eines einsamen, oft verwaisten Mannes, dessen Persönlichkeit durch lange, tiefe Freundschaften genährt wurde; als Leben eines

scheinung und Konkretisierung des dem Menschen eigenen Dynamismus muß ihre Entsprechung in der Potentialität des Subjekts ‚Mensch‘ haben.“

⁷ ‚Adam‘ war der Taufname Chmielowskis, als Mönch wählte er den Namen ‚Albert‘.

⁸ Vgl. T. Mechtenberg, Nachwort zur deutschen Ausgabe, in: *Johannes Paul <II., Papst>/[K. Wojtyła], Der Bruder unseres Gottes. Strahlung des Vaters. Zwei Dramen*, Freiburg i. Br. 1981, 184.

⁹ Ebd. 9.

Zölibatärs, der die Kunst der Vaterschaft beherrschte; als Leben eines Mystikers und Denkers, der aufgrund des göttlichen Plans ein Mann der Tat werden musste. Er, Wojtyła, war das alles.“

Wojtyła, selbst Autor verschiedener Dramen, deutete das menschliche Leben ganz allgemein und überhaupt als Drama¹⁰, genauer gesagt: als Widerschein eines kosmischen Dramas, nämlich dem der göttlichen Liebe. Dramatisch gestaltet sich die göttliche Zuwendung zum menschlichen Geschöpf nicht im umgangssprachlichen Gebrauch des Wortes, sondern in einem ganz besonderen Sinne: im Spannungsfeld von Annahme und Zurückweisung, also in der Freiheit der Hingabe und der Abwendung. Das kosmische Drama der göttlichen Liebe, schreibt Weigel, kann vom Menschen nur in Freiheit gelebt werden: „Das war die Perspektive, aus der Johannes Paul II. die Welt und ihre Geschichte betrachtete, und weil er die Dinge in dieser Weise sah, war er entschlossen, ein Advokat der Freiheit für andere zu sein. Der dramatische Blick auf die Geschichte und die Menschheit nährte in ihm einen tiefen Respekt für andere, die die Ursprünge der moralischen Spannungen im menschlichen Drama erkannten, auch wenn sie wie Václav Havel, den der Papst sehr bewunderte, nicht im konventionell christlichen Sinn Gläubige waren. In das Amt Petri brachte er seine Vorstellung von der Universalität des menschlichen Dramas mit.“¹¹

Als Philosoph, Advokat und Papst der Freiheit: So zeichnet Weigel das Porträt dieses großen Mannes. Dabei geraten ihm besonders eindrucksvoll jene Passagen, in denen er über das *mysterium passionis* – das Geheimnis des Leidens und des Kreuzes – schreibt. Dieses Geheimnis spielte im Leben Wojtyłas eine überragende Rolle. Nicht erst in seinen letzten Lebensjahren tauchte Wojtyła in dieses Geheimnis ein. Es betraf und beschäftigte ihn seit seiner Jugend. In seiner Promotion über Johannes vom Kreuz¹², die Reginald Garrigou-Lagrange, führender Thomist seiner Zeit, am Angelicum betreute, deutete er die Erfahrung der Dunkelheit. Wenn es Nacht wird in der Seele des Menschen, so verweist dieses Bild, wie es sich bei Johannes vom Kreuz findet, nicht auf Traurigkeit oder Niedergeschlagenheit, sondern auf jene innere Leere, die entsteht, wenn der Mensch nicht mehr einen Gegenstand begehrt, ja, sich jeder Gegenständlichkeit in seinem Begehren enthält.¹³ Die Nacht der Seele beginnt, wenn alles Begehren des Menschen zu einem gegenstandslosen Begehren geworden ist, um im Dunkel dieses Abstiegs in die Nacht alle Gegenstände seines Begehrens hinter sich zu lassen, um schließlich im reinen Begehren – jener Nacht, in der die Dunkelheit alle Gegenstände des Begehrens verhüllt – zur Gleichförmigkeit des Willens der eigenen Seele mit dem göttlichen Willen zu finden.¹⁴

Diese Gleichförmigkeit wiederum weist einen Weg, das Leiden zu „verstehen“. Und das Leid war Wojtyła ein stetiger und ständiger Begleiter seit den Tagen der Kindheit. 1984 veröffentlichte er die Früchte seines Nachdenkens über Leid und Leiden im Leben des Menschen in seinem apostolischen Schreiben *Salvifici Doloris*. In diesem Dokument heißt es: Leiden ist „einer jener Punkte, wo der Mensch gewissermaßen dazu ‚bestimmt‘ ist, über sich selbst hinauszugehen, und dazu auf geheimnisvolle Weise aufgerufen

¹⁰ Weigel, Der Papst der Freiheit, 372; vgl. zu dieser Frage der Beziehung des inneren zum äußeren Menschen auch *Johannes Paul <II., Papst>/[Wojtyła]*, Person und Tat, besonders 61 f.; Wojtyła betont hier, 62, dass nicht nur die Fremd-, sondern auch die Selbsterkenntnis und Selbsterfahrung des Menschen einen „gleichsam zyklischen Charakter“ haben: Das Äußere verweist auf das Innere des Menschen, wie das Innere das Äußere des Menschen prägt.

¹¹ Diesen Gedanken entfaltet und verdichtet einer der engsten Freunde, Weggefährten und Vertrauten Wojtyłas, Józef Tischner, wie Wojtyła ebenfalls Philosoph, wie dieser ebenfalls Schüler Roman Ingardens und führender Kopf der Krakauer Phänomenologen, zu einer Anthropologie; vgl. *J. Tischner*, Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas, München 1986; 1989.

¹² Weigel, Der Papst der Freiheit, 382.

¹³ *Johannes Paul <II., Papst>/[K. Wojtyła]*, Der Glaube bei Johannes vom Kreuz. *Doctrina de fide* apud S. Joannem a Cruce. Dissertation an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Angelicum in Rom, 1948, Wien 1998.

¹⁴ Vgl. ebd. 63–72: Kap. 1,7: Der Glaube ist eine dunkle Nacht.

wird¹⁵. Und Weigel fügt hinzu: Wojtyła weist uns darauf hin, dass Leiden „auf eine vielleicht paradoxe Weise ein Zeichen von Transzendenz ist“, es betrifft die Natur des Menschen in ihrem Kern.¹⁶

Weigel berichtet über ein Gespräch mit Joseph Ratzinger, der über Johannes Paul II. äußerte: Sein „Hauptthema ... als Professor und später als Papst ... war die Anthropologie. Er [sc. Johannes Paul II.; Ch. B.] ist jemand, der sich sehr für seine eigene Existenz interessiert – wer bin ich selbst? –, aber auch jemand, der sich substantiell für alle Menschen, für den Menschen, interessiert.“¹⁷ Was heißt in diesem Zusammenhang „substantiell“? Das Wort meint, dass Wojtyłas Denken, so sehr es dieser Frage nach dem Menschen in der Art der Phänomenologie nachging, um auf dem Weg der Selbst- und Fremdbeobachtung eine Antwort zu finden, am Ende in eine Ontologie mündete: Die Antwort auf die Frage nach dem Menschen kommt nicht aus ohne die Beschreibung dessen, was mir über den Menschen bewusst wird. Aber sie darf abschließend nicht dabei stehen bleiben, nur als eine Erscheinung des Bewusstseins Geltung zu erlangen. Die Frage nach dem Menschen ist immer die Frage nach seinem wirklichen Sein. Das Phänomen ist die Spur, die zur Entdeckung der Substanz führt. Denn wenn der Mensch nicht in seinem Sein – seiner Wahrheit – erkannt wird, bleiben Daseinsbestimmungen wie „Freiheit“ und „Würde“ in der Stunde ihrer Gefährdung nur Schall und Rauch: Als eine gutgemeinte Einbildung, oder, schlimmer, als menschliche Selbsttäuschung werden sie ohne Verankerung im Sein des Menschen zu Trugbildern, von denen keine prägende, handlungsleitende Kraft ausgehen kann.

Wohin solche Einschätzungen führen, hat Wojtyła in zwei Diktaturen und unter der Zwangsherrschaft der jeweils sie begründenden unterschiedlichen Ideologien am eigenen Leib erlebt. Dass „Freiheit“ und „Würde“ für ihn zu zwei austauschbaren Begriffen wurden, ist die Frucht des Nachdenkens über das Sein des Menschen, wie es sich ihm in seinem Inneren selbst zeigt. Wird dieses Sein nur phänomenal beschrieben, aber substantiell bestritten, sind „Freiheit“ und „Würde“ nicht dauerhaft zu schützen. Es kommt dann, woran Wojtyła immer wieder erinnerte – und zwar in ebender Weise, wie sie von seinem ihm eng verbundenen Freund und Verwandten im Geist der Wissenschaft, Henri de Lubac, beschrieben wurde –, zu einem Humanismus ohne Gott¹⁸, also einem Menschenbild ohne Verankerung im Sein. Schließlich mündet dieses Denken in eine unmenschliche Haltung, die wichtige Verständnisweisen des Menschen übersieht oder gar leugnet.¹⁹ Wie kann es dazu kommen? Wenn, aus welchen Gründen auch immer, der Mensch sich nicht mehr von innen versteht, geht jenes subjektive Erleben verloren, das sich objektivierend²⁰ zur Erfahrung eines – genauer gesagt: eben seines eigenen – Seins verdichtet: sofern nämlich der Mensch sich seinem Inneren entfremdet, mithin verlernt, sich selbst von innen zu verstehen.

¹⁵ Zur Kenosis, der Entleerung des Selbst nach dem Vorbild des Selbstopfers des Gekreuzigten, als einer Signatur des Lebens Wojtyłas vgl. Weigel, *Der Papst der Freiheit*, 185 f.

¹⁶ *Salvifici Doloris*, 1984, 3,2.

¹⁷ Weigel, *Der Papst der Freiheit*, 319.

¹⁸ Ebd. 527 f., Anmerkung 71.; vgl. dazu die in deutscher Übersetzung einzig zugängliche Sammlung von Aufsätzen: *Johannes Paul <II., Papst>/[K. Wojtyła], Wer ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie*, herausgegeben von H.-G. Nissing, München 2011.

¹⁹ Vgl. H. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*. Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewskij als Prophet, Salzburg 1950; auf diesen, von de Lubac beschriebenen, verkürzten Humanismus und seine Krise hatte der seinerzeitige jüngste Weihbischof Polens schon am 30. Dezember 1959 in einem Brief (besser: einem Aufsatz) an die Päpstliche Kommission für die Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils als der entscheidenden Frage einer geistigen Ortsbestimmung der Gegenwart hingewiesen und angeregt, die *conditio humana*, die Frage nach dem Menschen, in den Mittelpunkt der Beratungen zu stellen; vgl. den Hinweis bei Weigel, *Der Papst der Freiheit*, 476; sowie *ders.*, *Zeuge der Hoffnung*, 166 f.

²⁰ Siehe de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus*, 15: „Es ist nicht wahr, daß der Mensch, wie man zuweilen sagen hört, die Erde nicht ohne Gott organisieren kann. Wahr ist, daß er sie ohne Gott letzten Endes nur *gegen* den Menschen organisieren kann. Der selbstherrliche Humanismus ist ein unmenschlicher Humanismus.“

Das ist die religiöse Dimension²¹ des Menschen: offen zu sein für jene Erfahrung, in deren Folge er seine Freiheit und seine Würde als ein Sein erkennt²². Kommt ihm diese Erfahrung abhanden, so verliert er sich, weil und indem er sich vor der Erfahrung seiner selbst verschließt. Ein Mensch, der niemals fragt, wer er ist, hat gar nie die Möglichkeit, sich zu gehören. Aus diesem Grund sind die Begriffe ‚Selbstbesitz‘ und ‚Selbstbeherrschung‘ des Menschen Schlüsselworte einer Anthropologie, wie Wojtyła sie in *Person und Tat* entfaltet.

Im Kampf gegen diese Entfremdung des Menschen sah Wojtyła seine Lebensaufgabe. Vor Ostern 1976 hat er vor Papst Paul VI. und seinen engsten Mitarbeitern die jährlich zur Fastenzeit anstehenden Besinnungstage gestaltet. An einer Schlüsselstelle seiner Fastenvorträge kommt er auf diesen Kampf zu sprechen: Wir müssen uns bewusst machen, dass wir uns „an einer Front befinden, an der die Schlacht um die Würde des Menschen heftig tobt“²³. Auch darauf hatte schon de Lubac eindringlich hingewiesen.²⁵ Dieser Streit gehörte zu den grundlegenden Anliegen des Kreises der Krakauer Phänomenologen. Hat die Welt, hat der Mensch ein Sein, eine Wahrheit? Roman Ingarden widmete sein Hauptwerk²⁶ dieser Frage, die er anders als sein Lehrer Edmund Husserl – und gegen diesen gerichtet – beantwortete: indem er nicht nur beschrieb, wie der Mensch den Menschen in seiner Erscheinung wahrnimmt, sondern die Brücke von der Erscheinung zum Sein schlug; Józef Tischners letztes Buch²⁴ greift diese Frage auf, die einzige in deutscher Sprache erfolgte Veröffentlichung mit Beiträgen aus der Krakauer Schule widmet sich diesem Streit²⁵. Seit Wojtyłas Hinweis aus dem Jahr 1976 hat sich die Lage nicht entspannt, allenfalls verschärft: An keiner anderen Frage entscheidet sich die Zukunft unserer gesellschaftlichen Selbstverständigung in vergleichbarer Weise wie an ebendieser Frage, wie wir die unantastbare, unveräußerliche Würde des Menschen verstehen lernen²⁶: als bedingungslos – oder als verhandelbar.

²¹ Zu diesem Verfahren der Objektivierung vgl. weiter unten Anmerkung 23.

²² In diesem Sinne fordert Wojtyła: „Europa braucht eine religiöse Dimension.“ Vgl. dazu *Johannes Paul <II., Papst>/[K. Wojtyła]*, *Ecclesia in Europa*. Apostolisches Schreiben, Rom 2003, 116. Wojtyłas Begriff von Europa ist einer eigenen Untersuchung wert. Es wäre für die heutige Auseinandersetzung, die sich der Frage nach der Seele Europas erneut stellt, viel gewonnen, sich der in diesem *Apostolischen Schreiben* entwickelten Verhältnisbestimmung von Christentum und Europa zu erinnern: vgl. dazu ebd. 19: „Man muß ... erkennen, daß diese Inspirationen“ – genannt werden der „Geist des antiken Griechenland und der römischen Welt“, die „Beiträge der keltischen, germanischen, slawischen, finnisch-ugrischen Völker“ sowie die „der jüdischen Kultur und der islamischen Welt“ – „historisch in der jüdisch-christlichen Tradition eine Kraft gefunden haben, die fähig war, sie untereinander in Einklang zu bringen, sie zu konsolidieren und zu fördern.“ In einem Satz gesagt: Die Entscheidung des Christentums, sich gegen den historischen und kulturellen Marcionismus zu entscheiden und nie die eigene Geschichte zu vergessen, hat wie kaum eine andere Entscheidung prägende Kraft für das dem Europäer eigene Denken; vgl. dazu *R. Brague*, *Europa. Seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität*, Frankfurt am Main 1993, herausgegeben von *Ch. Böhr*, 2. Auflage Wiesbaden 2012, 200–204.

²³ In dieser Beschreibung des Überstiegs (der Objektivierung) von der Erfahrung zum Sein liegt wohl Wojtyłas bedeutendster und eigenständigster Beitrag als Philosoph: als die Reflexion auf den Brückenschlag vom Bewusstsein zum Sein. Zu der in diesem Zusammenhang anzusprechenden philosophischen Methode vgl. treffend *R. Schaeffler*, *Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, Freiburg i. Br./München 2006, 25: „Damit knüpft die Phänomenologie an eine Grundeinsicht der Transzendentalphilosophie an: Formen sind ‚gegenstands-konstitutiv‘, weil sie die Verwandlung subjektiver Erlebnisse in objektiv gültige Erfahrung möglich machen.“ Mit diesen Worten wird Wojtyłas Vorgehen gut und genau beschrieben: als Versuch der Objektivierung eines Erlebnisses, das zur Erfahrung wird.

²⁴ *Johannes Paul <II., Papst>/[K. Wojtyła]*, *Zeichen des Widerspruchs. Besinnung auf Christus*, Zürich/Freiburg i. Br. 1979, 146.

²⁵ Vgl. *de Lubac*, *Die Tragödie des Humanismus*, 15 f.

²⁶ *R. Ingarden*, *Der Streit um die Existenz der Welt*, 3 Bände (in 4 Bänden), 1947–1948, Berlin 1964–1974. In diesen Zusammenhang gehört auch die (nie eingereichte) Habilitation Edith Steins,

Wer Johannes Paul II. verstehen lernen möchte, kommt an Weigels Buch nicht vorbei. Nicht nur, dass es mit größter Gewissenhaftigkeit alle Ereignisse der letzten Jahre des Pontifikats von Johannes Paul II. verzeichnet und im Zusammenhang erläutert: dort, wo es notwendig ist, auch im Rückgriff auf frühere Geschehnisse. Deshalb kann man dieses Buch gut lesen, ohne ständig zurückblättern zu müssen, um sich des geschichtlich Vorausgegangenen zu vergewissern. Weigels Verdienst geht jedoch weit über diese schon für sich anerkennenswerte Leistung hinaus. Es gelingt dem Verfasser, jenes Innenleben, auf das Wojtyła alle verwies, die ihn begreifen lernen wollten, durchsichtig und in seinen Beweggründungen, Erfahrungen und Prägungen anschaulich zu machen, um so die Ziele und Absichten dieses Pontifikats verständlich herauszuarbeiten.

Weigel gibt dem Leser eine tatsächengesättigte, nahezu lückenlose, kein wichtiges Ereignis außer Betracht lassende Lebensgeschichte an die Hand. Und er deutet diese Historiographie äußerlicher Ereignisse auf eine einfühlsame, kenntnisreiche Weise als das Spiegelbild des inneren Menschen, der als historische Figur den Namen Karol Wojtyła trug. Wer Weigels Buch gelesen hat, der kann von sich sagen, mehr als nur eine Ahnung zu haben von der Größe dieses Menschen – übrigens gerade auch deshalb, weil sie bei aller Wertschätzung ein nüchternes, wirklichkeitsnahes Bild zeichnet, dem jeder Hang zur Verklärung oder gar zur Klitterung fernliegt.

seit den gemeinsamen Freiburger Tagen als Assistenten Edmund Husserls eine Vertraute Ingardens, die auf eine Verknüpfung der Objektphilosophie und der Phänomenologie abzielt; vgl. *E. Stein*, Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins, Typoskript aus dem Nachlass, Breslau 1931, herausgegeben von *H. R. Sepp*, Freiburg i. Br. 2005. In einem Brief vom 8. November 1927 an Ingarden schilderte Stein – nach ihrer Konversion – die „unendliche Welt, die sich ganz neu auftut, wenn man einmal anfängt“, – und jetzt folgt die entscheidende Redewendung – „statt nach außen nach innen zu leben“. Vgl. dazu *E. Stein*, Briefe an Roman Ingarden 1917–1938, herausgegeben von *H.-B. Gerl*, mit Anmerkungen von *M. A. Neyer*, Freiburg i. Br. 1991, 188. Ingarden, dem gegenüber Stein diese Redewendung gebrauchte, war, wie schon angemerkt, seinerseits der Lehrer Wojtyłas, der wiederum, vgl. in diesem Beitrag oben, Anmerkung 10, von sich sagte: Wer nach innen lebt, kann nur von innen verstanden werden. Zur Ausdeutung des Briefes von Stein an Ingarden vgl. auch *Cb. Böhr*, Eine unendliche Welt öffnet sich, in: Die Tagespost vom 29. März 2012.



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

87. Jahrgang · Heft 3 · 2012

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.

Was ist aristotelische Metaphysik?

321

Franz-Josef Bormann

Was sind religiöse Handlungsgründe? Ein moraltheologischer Blick auf die Motivationsproblematik

334

Christoph J. Amor

Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum

349

Julia Knop

Vater, führe uns nicht in Versuchung! Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte

376

Manfred Lochbrunner

Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanum. Eine verpasste Chance?

396

BEITRAG

Christoph Böhr

Freiheit. Ein Blick auf die Anthropologie Johannes Pauls II.

421

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:

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. FRIEDO RICKEN S.J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München
Friedo.Ricken@hfph.mwn.de

PROF. DR. FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Moraltheologie
Eberhard Karls Universität Tübingen
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
Franz-Josef.Bormann@uni-tuebingen.de

MAG. DR. CHRISTOPH J. AMOR

Institut für Systematische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Christoph.Amor@uibk.ac.at

PD DR. JULIA KNOP

julia.knop@gmail.com

PROF. DR. DR. HABIL.
MANFRED LOCHBRUNNER

Kirchstraße 2
86486 Bonstetten
st.stephan.bonstetten@bistum-augsburg.de

DR. CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22
54290 Trier
buero-boehr@gmx.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

DIE „POLITIK“ DES ARISTOTELES. Herausgegeben von *Barbara Zehnpfennig* (Staatsverständnisse; Band 44). Baden-Baden: Nomos 2012. 279 S., ISBN 978-3-8329-4106-2.

Klassiker sind nicht nur von rein historischem Interesse; dass „sie uns auch in systematischer Hinsicht fesseln können, liegt an der Universalität ihres Denkens, aufgrund derer sie in jeder Epoche wieder neue Präsenz gewinnen“ (9). Diese Aussage der Herausgeberin wird für *den* Klassiker der politischen Philosophie in 14 Beiträgen von Autorinnen und Autoren verschiedener Fachrichtungen (Philosophie, Politikwissenschaft, Alte Geschichte, Politische Ökonomie, Politische Theorie) dokumentiert.

I. Überblick: *Eckart Schütrumpf* führt in Themen, Aufbau und Grundbegriffe der „Politik“ ein. – II. Voraussetzungen: *Barbara Zehnpfennig* setzt sich auseinander mit Aristoteles' Kritik an der Staatskonzeption von Platons „Politeia“, nach der durch Aufhebung des Privateigentums ein hoher Grad von Einheit des Staates erreicht werden soll. Der eigentliche Gegensatz zwischen dem platonischen und dem aristotelischen Staatskonzept werde deutlich, wenn man die unterschiedlichen Voraussetzungen betrachte, von denen jeder der beiden Denker ausgeht. Platon gehe es um eine Vernunft, die noch nicht gegeben ist, sondern sich erst im Aufstieg zum Guten entwickeln muss; Aristoteles gehe es um die praktische Klugheit, die sich im Politischen bewährt und entweder schon vorhanden oder doch leicht anzueignen ist. – Thema von *Friedemann Buddensiek* sind methodische und inhaltliche Voraussetzungen der „Politik“, die in den Ethiken behandelt werden.

III. Grundfragen: *Walter Schweidler* untersucht den Zusammenhang zwischen dem Bild vom Menschen und vom Staatsbürger, aus dem sich Aristoteles' These von der „natürlichen Sklaverei“ verstehen lässt. – Die aristotelische Ökonomie ist, so *Birger P. Priddat*, eine politische Ökonomie, die auf einer geschlossenen Eigentumsordnung basiert. Jede Form des Gelderwerbs, die einen Mehrwert hervorbringt, sei für Aristoteles eine Gefährdung der geltenden Eigentumsordnungen. Politische Unordnung entstünde dann nicht nur aus der Diskrepanz zwischen Arm und Reich, sondern auch aus der Diskrepanz zwischen altem adeligen Grundeigentum und neuem Händlergrundbesitz. „Der zulässigen Ökonomie entsprechen nicht Gewinn, sondern Gebrauchsmotive [...] Das Reichsein ist eine Lebensform des (schönen) Gebrauchens, nicht des Besitzens“ (94). – Hintergrund von Aristoteles' Auffassung von Recht und Gerechtigkeit (*Ada Neschke-Hentschke*) sei die Rechtswirklichkeit der attischen Demokratie und deren Analyse durch Platon. In der attischen Demokratie bildet die Identifikation von Gesetz, Gerechtigkeit und Gleichheit einen fundamentalen Faktor. Platon unterwirft die Gleichheit einer mathematischen Analyse und unterscheidet zwischen arithmetischer und proportionaler Gleichheit. In der „Politik“ wird der Begriff des Gerechten in seiner verfassungsrechtlichen Bedeutung thematisch. Die Analysen von Nik.Ethik V zeigen, warum Aristoteles der Qualität des Menschen in der Polis den Vorrang vor der Qualität der Verfassung gibt, wenn es um die „Wohlgesetzlichkeit“ der Polis geht. „In der Achtung des Gesetzes, die sich in der Handlung des gerechten Mannes ausdrückt, hat das Gesetz seine Wirklichkeit“ (122). – Zentrales Thema der „Politik“ ist die Verfassungslehre. Der Beitrag von *Manuel Knoll* behandelt u. a. die Definition der Verfassung; das Schema der sechs Verfassungen; die verschiedenen Aufgaben der Verfassungslehre; Verfall und Erhaltung der Verfassungen. – In jeder Verfassung gibt es nach Aristoteles drei „Teile“: den beratenden, den regierenden und den richtenden. Nach *Karen Piepenbrink* kennt Aristoteles jedoch keine Gewaltenteilung im modernen Sinn. Sie untersucht, welche politischen Einrichtungen Aristoteles unter diese Teile subsumiert und wie er sie konzipiert. Die Ausführungen des Aristoteles seien von zeitspezifischen Erfahrungen geprägt; Aristoteles sei jedoch ein kritischer, auf Reformen bedachter Beobachter. Als Gesichtspunkte, die auch heute ihre Gültigkeit nicht verloren haben, werden u. a. genannt: die Überlegungen zur Stabilisierung von Demokratien; das Partizipationsbe-

dürfnis der Bürger; die Frage nach der Akzeptanz politischer Ordnungen. – Aristoteles' Ablehnung der Demokratie (*Christian Schwaabe*) „hat uns immer noch sehr viel zu sagen, und auch manches, was in der spezifisch modernen Perspektive einer normativ nicht verhandelbaren Demokratiebejahung selten ins Blickfeld gerät“ (158). Aristoteles sensibilisiert „für qualitative Maßstäbe, für das breite Spektrum normativer wie auch empirischer Kriterien, auf die man bei einer Beurteilung unterschiedlicher Verfassungstypen nicht leicht verzichten kann“ (174). – „Das Wesen aller Politik ist, wie noch oft zu betonen sein wird: *Kampf*“ (Max Weber) (177). Diesem in der Gegenwart dominanten Politikverständnis stellt *Clemens Kauffmann* das aristotelische entgegen: Politik ist tätige Vernunft; vernünftige Politik ist Ausdruck der menschlichen Natur.

IV. Nachwirkungen: Im lateinischen Westen wurde die „Politik“ erst spät und als eine der letzten Schriften des Aristoteles übersetzt. Der erste Kommentar ist der des Albertus Magnus, der zweite der (unvollendete) des Thomas von Aquin, mit dem sich *Rolf Schönberger* befasst; Themen seines Beitrags sind die Begründung von Herrschaft, der Begriff des Rechts, Staat und Kirche. Thomas' Rezeption der „Politik“ vollziehe sich in einer breiten Aufnahme antiker, jüdischer und islamischer Texte; dadurch werde das aristotelische Denken nicht nur bereichert, sondern auch grundlegend transformiert. Die Fremdheit des aristotelischen Textes müsse man sich als beträchtlich vorstellen. Dennoch habe Thomas viele Urteile und vor allem die Terminologie des Aristoteles übernommen. Erstmals werde eine politische Theorie möglich; der Prolog des Thomas zu seinen Politik-Kommentar sei ein Text, zu dem es im ganzen vorhergehenden Mittelalter nichts Vergleichbares gebe. – Hobbes' Politikverständnis ist, so *Peter Kainz*, als paradigmatischer Gegenentwurf zur aristotelischen „Politik“ zu verstehen; sein Versuch, Aristoteles zu überwinden, laufe auf eine völlige Negation des Politischen und auf eine Übertragung des Hauswirtschaftsmodells (Pol. I,3–7) auf die gesamte staatliche Gemeinschaft hinaus. Der Beitrag schließt mit der Überlegung, ob es nicht an den Widersprüchen der aristotelischen Position liege, dass sie gegen Hobbes' Einwände relativ wehrlos sei. – Karl Marx zitiere Aristoteles stets nur mit größter Hochachtung, *Hendrik Hansen* verweist auf Arbeiten, die die Bedeutung der aristotelischen Theorie der menschlichen Tätigkeit für Marx zeigen. So bezeichnen nach *Martha C. Nussbaum* Aristoteles wie auch Marx eine Gesellschaft nur dann als glücklich, wenn alle Bürger ihre Fähigkeiten entfalten können, und das sei für beide Denker von ökonomischen Bedingungen abhängig. Dennoch müsse eine Analyse der Rezeption von Aristoteles durch Marx zunächst deren Gegensatz herausarbeiten. Nach Aristoteles gewinne der Mensch durch die Tugend eine große Unabhängigkeit von der Ökonomie; Marx radikalisiere die Abhängigkeit des guten Lebens von der Ökonomie zur Determination des Menschen durch die Produktionsverhältnisse. – Die „produktivste und intensivste Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie des Aristoteles seit Anbruch der Neuzeit“ setzt nach 1945 ein (263). Nach dem Einschnitt zweier Weltkriege scheinen die Gewissheiten der Moderne verloren gegangen und es besteht ein Bedürfnis, den Horizont durch den Blick auf frühere Zeiten zu erweitern. *Thomas Gutschker* unterscheidet zwei Diskurse. Die deutschen Emigranten in Amerika, Hannah Arendt, Eric Voegelin und Leo Strauss, sehen sich als Gegner der Moderne; ihre Kritik an der eigenen Zeit fällt um so heftiger aus, je stärker sie ihre Maßstäbe aus der Antike beziehen. Im zweiten Diskurs, der Rehabilitierung praktischer Philosophie und politischer Wissenschaft in Deutschland (*Hans-Georg Gadamer*, *Joachim Ritter*, *Dolf Sternberger*), ist das Bedürfnis nach Vermittlung stärker ausgeprägt. In der Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in den USA sind *Alasdair MacIntyre* und *Martha C. Nussbaum* die profiliertesten Vertreter aristotelischer Positionen; sie wollen das Ideal der Polis in der eigenen Gegenwart wiederentdecken. Aber eine kritische Theorie der Moderne sollte „immer auch die Differenz zwischen Vergangenheit und Gegenwart reflektieren. Aristoteles ist zwar nach mehr als zwei Jahrtausenden ein exzellenter Gesprächspartner geblieben, bisweilen muss er aber auch vor seinen Verehrern geschützt werden“ (276). F. RICKEN S.J.

FRANCISCO DE VITORIAS ‚DE INDIS‘ IN INTERDISZIPLINÄRE PERSPEKTIVE. Herausgegeben von *Norbert Brieskorn* und *Gideon Stiening* (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit; II, 3). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2011. X/256 S., ISBN 978-3-7728-2605-4.

Francisco de Vitorias Vorlesung „De Indis“ (1539) gehört zu den ersten und zugleich wichtigsten philosophischen und theologischen Auseinandersetzungen mit den Fragen der rechtlichen moralischen Beurteilung der spanischen Eroberungen in der Neuen Welt seit 1492. Der Band dokumentiert eine Tagung des DFG-Sonderforschungsbereichs 573 „Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit“ der Ludwig-Maximilians-Universität München im Oktober 2009.

Die *Relectio de Indis* geht aus von der Kontroverse, ob es erlaubt sei, die Kinder Ungläubiger gegen den Willen ihrer Eltern zu taufen. Dann rückt jedoch die Frage nach dem Vorgehen gegen die Indianer in den Mittelpunkt. Man höre, dass so viele Menschen getötet und ausgeraubt, so viele Herren von ihren Besitzungen vertrieben worden seien, dass man mit Recht zweifeln könne, dass diese Vorgänge rechtmäßig seien. Deshalb soll die Frage geklärt werden, aufgrund welchen Rechts die Indianer unter die Herrschaft der Spanier gekommen sind. Die Erörterung ist in drei *Sectiones* gegliedert. In der ersten *Sectio* wird dargelegt, dass die Indianer vor der Ankunft der Spanier „wahre Herren“ waren. Ihr Heidentum hinderte sie nicht daran, Herrschaft auszuüben und Eigentum zu besitzen; auch waren sie keine natürlichen Sklaven im aristotelischen Sinn, d. h. keine Menschen, die nicht zum vernünftigen Handeln fähig sind. Die *Sectio secunda* widerlegt sieben Gründe, die für die Rechtfertigung der spanischen Herrschaft vorgebracht wurden; in der *Sectio tertia* bringt Vitoria acht Rechtstitel, die er für legitim hält.

Die in der *Sectio tertia* vorgestellten Hypothesen suggerieren „ein durchaus düsteres Bild der Indianer“ (25). *Martin Schmeisser* fragt deshalb, was Vitoria von den Ureinwohnern des amerikanischen Kontinents wirklich wusste. Er vergleicht das Indianer-Bild der *Relectio* mit den Berichten des Christoph Columbus, Pero Vaz de Caminha und Amerigo Vespucci. Zwei Ergebnisse sind festzuhalten. 1. Vitoria hat offensichtlich weder Columbus noch Vespucci „zur Hand genommen, um sich bei der Formulierung seiner Hypothesen an empirischen Befunden zu orientieren“, obwohl diese Texte „aufgrund ihrer außergewöhnlichen medialen Präsenz [...] an sich für jeden Gelehrten nahezu unumgänglich waren“ (32). 2. Beide Bilder der Indianer sind von Interessen bestimmt. Columbus, Vespucci und Vaz de Caminha sind charakteristisch für eine Zeit, „in der man vom Nutzen aufwendiger Fahrten überzeugen musste“; der Typus des bestrafungswürdigen Barbaren scheint „für eine Epoche symptomatisch zu sein, in der man deren Ausbeutung mit dem Gewissen und den herrschenden Normen in Einklang bringen musste“ (35). – *Felicia Huamanchumo de la Cuba* untersucht „die unmittelbaren Auswirkungen der Ideen Vitorias auf die kirchliche Gesetzgebung zur indianischen Taufe“ (40). Leider lassen die sprachliche Form und folglich auch die Klarheit an manchen Stellen zu wünschen übrig. Zwei Traditionen standen einander gegenüber. Die erste „war dafür, nach den göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zu handeln“. Als Beispiel für diese Tradition wird die Verordnung angeführt, „alle indianischen Kinder innerhalb von acht Tagen nach der Geburt oder auch früher taufen zu lassen“. „Bei der zweiten Tradition stand die Taufe am Ende des Prozesses, da der Einzelne nicht nur über religiöse Kenntnisse verfügte, sondern man vielmehr erwartete, dass sich diese in seinem Handeln widerspiegeln“ (46). Die Schule von Salamanca war der Auffassung, dass die zweite Tradition den pastoralen Bedürfnissen in Amerika besser entsprach. Der allmähliche Wandel von der ersten zur zweiten Tradition wird dokumentiert anhand von Gesetzen, die in Spanien zwischen 1512 und 1555 für die Missionierung Amerikas erlassen wurden, und anhand von Gesetzen in Südamerika zwischen 1552 bis 1603. „Die Auswirkungen von Vitorias *Relectio de Indis* lassen sich im Zusammenhang mit dem Sakrament der Taufe deutlich nachweisen“ (55). Gezeigt wird lediglich ein entfernter Zusammenhang: Der dokumentierte Wandel entspricht dem in der *Relectio* vertretenen Prinzip, dass es vom natürlichen Recht her verboten ist, dass die Ungläubigen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden.

Die *Relectio de Indis* fragt, welche Rechte die Spanier gegenüber den Indianern haben. Diese Fragestellung setzt voraus, dass die Indianer „wahre Herren“, d. h. rechtsfähige Personen sind. Dem widersprechen zwei Positionen, einmal die These, sie seien natürliche Sklaven im aristotelischen Sinn, und die von Vitoria Konrad Summenhart zugeschriebene These, nicht nur Menschen, sondern auch unvernünftige Tiere und unlebende Gegenstände könnten Träger von Rechten sein. Vitoria „versucht diesen beiden

Positionen auf der Grundlage einer bestimmten Handlungstheorie zu begegnen“ (61), dem Begriff des Thomas von Aquin, dass nur der Mensch „Herr seiner Handlungen“ (*suorum actuum dominus*) ist. Die Untersuchung von *Anselm Spindler* über den Handlungsbegriff spannt einen weiten Bogen, der von der gegenwärtigen Kontroverse zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten ausgeht und über Ockham und Thomas von Aquin bis zu Hans Kelsen und Herbert L. A. Hart führt. Für Vitoria wird außer *De Indis* auch die Vorlesung über den Vernunftgebrauch herangezogen. Vitoria, so die zentrale These, übernimmt nicht Ockhams voluntaristischen Begriff der Willensfreiheit als Indifferenz gegenüber gegebenen Handlungsgründen, sondern den rationalistischen Begriff des Thomas, dass jedem Willensakt ein praktisches Urteil zugrunde liegt, das diesen bestimmt.

Im Mittelpunkt der *Sectio secunda* und der *Sectio tertia* steht die Frage des *dominium*, d. h. des privaten Eigentums und der politischen Herrschaft. Hatten die Indianer vor Ankunft der Spanier ein rechtmäßiges *dominium* inne? Durfte es auf die Spanier übertragen werden? Diese zweite Frage wird durch das Kriegsrecht entschieden (*Mario Scattola*), so dass die *Relectio de iure belli* „die Fortsetzung und Vollendung der *Relectio de Indis* enthält“ (106). Die Idee, dass der Krieg eine Form der Rechtsprechung ist, setzt voraus, dass ein König oder ein Gemeinwesen in eigener Sache urteilen darf; diese Jurisdiktion wird ihm von der Menschheit als ganzer übertragen. Es gibt nur einen Grund für einen gerechten Krieg: erlittenes Unrecht. Die Eingeborenen von Amerika haben angeblich drei Normen des Völkerrechts verletzt: das Recht der natürlichen Gesellschaft und Gemeinschaft; das Recht der Verbreitung der christlichen Religion; das Recht unschuldiger Menschen, weil sie z. B. unschuldige Menschen opfern.

Für die Frage nach der Rechtmäßigkeit der spanischen Herrschaft in Amerika sind die Theologen und nicht die Rechtsgelehrten zuständig. Wie begründet Vitoria diesen Zuständigkeitsanspruch der Theologie (*Gideon Stiening*)? Die „in der Instanz des Gewissens sich eröffnende Verbindung von Recht und Moral“ erweist sich „als *fundamentum inconcussum* der gesamten politischen Theorie Vitorias“ (134). Der Zweck von Herrschaft und Gesetzen besteht in der moralischen Integrität und damit im Glück. Der so verstandene Staatszweck kann jedoch nicht ohne religiöse Fundierung erreicht werden; der Herrscher muss Sorge tragen, dass die Glücksvorstellungen seiner Untergebenen den göttlichen Gesetzen entsprechen. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Conquista konnte nur durch den Rückgriff auf ein überpositives Rechts gelöst werden. Dieses überpositive Recht aber kann nach Vitoria letztlich nur theologisch durch die Kategorie göttlicher Gesetze bestimmt werden; im „begründungstheoretischen Zentrum des vitorianischen Völkerrechts steht [...] ein schöpfungstheologisches Argument“ (143).

Der Beitrag von *Andreas Wagner* stellt drei Fragen. 1. Handelt es sich bei *De Indis* um einen theologischen oder einen juristischen Diskurs? Ob der Taufbefehl Mt 28,18 „auch als eine juristische Ermächtigung verstanden werden kann, liegt nicht in ihm selbst, sondern muss gesondert durch eine Zuständigkeitserwägung des Völkerrechts festgestellt werden“ (161). 2. Wer sind die für das Völkerrecht zuständigen Akteure? Die Antwort ist eine Überlegung im Zusammenhang mit dem Kriegsrecht, von der weiter oben bereits die Rede war. „Obwohl vielleicht Theologen am ehesten qualifiziert sein mögen, die Versöhnung von Ansprüchen aus unterschiedlichen partikularen Kulturen und Traditionen zu durchdenken, sind es die politischen Hoheiten, denen Vitoria die Kompetenz zuspricht, an die Stelle der Richter zu rücken“ (162). 3. An welchen Adressaten richtet Vitoria seine Überlegungen: den Beichtvater, Gesetzgeber oder Richter? Es geht nicht um die Ausarbeitung einer „Theorie politischer Urteilskraft“, sondern die einer realistischen „Theorie der völkerrechtlichen Adjudikation“ (168), die am Ideal der Gerechtigkeit orientiert ist.

Vitoria steht vor zwei grundlegenden Problemen: der rechtlichen Regulierung internationaler Beziehungen und der Plausibilisierung der dafür in Anspruch genommenen Normen (*Frank Grunert*). Er spricht für eine international agierende Kirche, die hier aber nicht nur als Völkerrechtssubjekt unter anderen gleichberechtigten Völkerrechtssubjekten auftritt, sondern weitreichende eigene Ansprüche erhebt, die deswegen problematisch sind, weil sie „in der Lage sind, die Ansprüche anderer Völkerrechtssubjekte

zu überbieten, und zwar auf der Basis von Gründen, die die Kirche selbst exklusiv hervorbringt“ (172). Es geht darum, den geistlichen Anspruch der Kirche in das Völkerrecht in der Weise einzubringen, dass weder das Völkerrecht durch den Anspruch der Kirche noch der Anspruch der Kirche durch das Völkerrecht aufgehoben wird. Weil das Völkerrecht auf göttlichem Recht beruht, ist für diese Vermittlung der Theologe zuständig. Das Ziel der geistlichen Gewalt, das ewige Heil, ist dem der zeitlichen Gewalt, dem irdischen Glück, übergeordnet; deshalb darf der Papst, wenn es um geistliche Belange geht, in die zeitlichen Belange eingreifen. Er darf jedoch keinen Anstoß erregen, woraus sich das Verbot der Zwangsbekehrung ergibt. Aber bei dieser Einschränkung gehorcht die Kirche ausschließlich sich selbst, „und nicht den möglicherweise moralisch oder naturrechtlich legitimen Ansprüchen der ihr gegenüber stehenden zeitlichen Gewalt [...]“. Indem Vitoria die Reichweite der geistlichen Gewalt einerseits indirekt ausdehnt und andererseits selbstrekursiv limitiert, versucht er geistliche und weltliche Gewalt auszubalancieren“ (186 f.). Man darf annehmen, dass der Anspruch der geistlichen Gewalt, in zeitliche Belange einzugreifen, als Schutzmechanismus für die indigene Bevölkerung gedacht war.

Thema der beiden letzten Beiträge ist die Kritik an *De Indis*. Grundlegend für Vitorias Argumentation in der *Sectio tertia* ist das Recht auf freie Einreise. 1593 erklärt Luis de Molina SJ genau diese Propositon für falsch. *Oliver Bach* rekonstruiert die vierzehn Beweise Vitorias und stellt ihnen Molinas Kritik gegenüber. *Norbert Brieskorn* beurteilt die Kritik von Bartolomé de Las Casas an Vitorias Argumenten. „Unter den acht legitimen Titeln, welche Vitoria vorgestellt hat“, so das Fazit, „trifft damit lediglich der sechste Titel auf die Zustimmung von Las Casas. Die spanischen Könige haben also ein Recht, in Amerika zu wirken, sei es durch freie Annahme ihrer Herrschaft, sei es als Missionare“ (244). Der sechste Titel ist die freiwillige Entscheidung der Barbaren, sich der Herrschaft der Spanier, deren Klugheit und Menschenfreundlichkeit sie erkannt haben, zu unterstellen. Der Titel der Mission beruht auf dem von Las Casas vertretenen Prinzip, dass jede Herrschaft sich einer anderen Herrschaft unterstellen müsse, sobald von dieser eine Mehrung des Wohls der Untertanen zu erwarten sei.

F. RICKEN S. J.

STOELLGER, PHILIPP/KLIE, THOMAS (HGG.), *Präsenz im Entzug*. Ambivalenzen des Bildes. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 573 S., ISBN 978-3-16-150821-9.

Der vorliegende umfangreiche, mit zahlreichem Bildmaterial ausgestattete Bd. beschäftigt sich – hauptsächlich aus protestantischer Sicht – mit dem Problem der Bildlichkeit im philosophisch-theologischen Kontext und versucht, damit einen Anschluss der Bildwissenschaft an ästhetische und liturgische Problem- und Fragestellungen zu gewährleisten. Wie der Titel bereits ankündigt, zeichnen sich Bilder im Allgemeinen dadurch aus, dass sie nicht nur etwas zeigen, sondern im Zeigen auch etwas verdecken. Alles, was sich demnach zeigt, nimmt somit Bestimmungen der Präsenz und des Entzuges auf. Dabei darf allerdings weder der Präsenz noch dem Entzug der Vorrang in der phänomenologischen Konstitution des Bildes eingeräumt werden, denn die reine Präsenz wie auch der ausschließliche Entzug können im Hinblick darauf, was Bilder zu zeigen vermögen, ein „unglückliches Bildbewusstsein“ (7) erzeugen. Um daher zwischen Präsenz- und Entzugsmomenten im Bild richtig unterscheiden und Potenziale sowie Gefahren bildlicher Darstellungen ausmachen zu können, muss den Herausgebern zufolge eine bestimmte „Bildkompetenz“ erworben werden, um deren theoretische Entwicklung und praktische Aneignung sich die Autoren dieses Bds. bemühen.

Zunächst werden im ersten Teil des Bds. Ansätze zu einer Bildphänomenologie und Bildakttheorie vorgestellt. Der erste Beitrag des bekannten Phänomenologen *Bernhard Waldenfels* widmet sich dabei dem Verhältnis von Eidos und Pathos im Prozess des Erscheinens von Bildern. Dabei plädiert Waldenfels für das pathische Moment im Rezeptionsprozess. Gegen Gottfried Boehms „aufgeklärten Animismus“ (53), dem zufolge Bilder ähnlich wie lebendige Personen zu betrachten und zu behandeln sind, stellt Waldenfels seine Idee des Widerfahrniserlebnisses. Das Widerfahrnis wird ausgelöst durch die dem Bild innewohnende Tendenz zur Beunruhigung, welche dem dadurch

angesprochenen Betrachter eine Antwort abnötigt. So vermag Waldenfels in Abgrenzung zu anderen Theorien sein eigenes Bildprogramm wie folgt zu beschreiben: „Was weiter hilft, ist keine Personalisierung von Bildern zu Quasi-Subjekten und keine Flucht zu reinen Ereignissen (Mersch), sondern ein Achten auf die Fremdheit inmitten des bildlichen Sehens, die jedem Bild Züge eines Fremdbildes aufprägt“ (54). Hieran lässt sich gut ablesen, wie Waldenfels seine Phänomenologie des Fremden auf die Bildtheorie anwendet. Innerhalb dieser xenologischen Ästhetik nimmt das Geheimnis im Bild bzw. das Geheimnis des Bildes Züge des Unheimlichen und Befremdlichen an. Das bildhafte Fremde wird damit zum paradigmatischen Begriff für das entzauberte Andere, das zwar keinen Verweis über sich selbst hinaus duldet, aber weiterhin eine unvertraute Wirkung auf den Rezipienten ausübt. Im darauf folgenden Aufsatz wendet sich der Bildwissenschaftler *Klaus Sachs-Hombach* seiner elaborierten Bildakttheorie zu. Mit dem Ziel der Schaffung neuer Sehordnungen bei gleichzeitigem Abstandnehmen von der Kategorie des Kunstbildes soll eine Bildtheorie geschaffen werden, die eine enge Verbindung von Sprache und Bild eingeht. Sachs-Hombach spricht hier ausdrücklich von dem Versuch, das Bild zu versprachlichen. Bilder übernehmen dabei eine prädikative Funktion, d. h. sollen jemandem „etwas zu verstehen geben“ (69). So ist die Rezeptionshaltung gegenüber Bildern hier weder kontemplativ noch pathisch zu verstehen, sondern allein auf den aktiv-kommunikativen Gebrauch in kontextspezifischen Handlungszusammenhängen beschränkt.

Im zweiten Teil des Bds. beschäftigen sich die Beiträge verstärkt mit der religiösen Dimension von Bildlichkeit. Im Aufsatz von *Hannes Langbein* wird der Leser mit einem Phänomen konfrontiert, das vor allem in Hinblick auf die Gestaltung der Kirchenräume und im Kontext des Devotionalienwesens interessant erscheint. Langbein beschäftigt sich hier mit der Idee des Gottesglanzes, wobei er ein wahres Glänzen nicht im prächtigen Schmuckwerk ausgedrückt sieht, sondern vielmehr im inneren Leuchten von Menschen aufzufinden glaubt. Eine paradigmatische Darstellung dieses inneren Leuchtens, das wohl einer Anthropologisierung der göttlichen Herrlichkeit entspricht, findet Langbein in den Bildern Rembrandts, die „schmucklos und doch leuchtend“ (276) sind. Was nun bei Hannes Langbein bereits durchscheint, wird bei *Heinrich Assel* noch augenfälliger. Die Idee einer Realpräsenz, welche jene Idee des Realereignisses eines überirdischen Scheins im liturgischen Geschehen voraussetzt, muss Assel zufolge der Idee einer Präsentifikation weichen. Präsentifikationen stellen dabei die Performativität in der Bildwahrnehmung in den thematischen Vordergrund. Demgegenüber steht die Idee einer „verherrlichenden“ Zurschaustellung, welche die Darstellung überbordenden Glanzes und transluzenter Farbigkeit in Form von bestimmten Bildern und repräsentationalen Objekten erlaubt bzw. sogar vorschreibt. Schon am Anfang des Bds. macht *Phillip Stoellger*, einer der beiden Herausgeber, allerdings deutlich, für welche Position der Großteil der Autoren optiert: „Was sich präsentiert, kann sich nicht zeigen“ (5). Man könnte es auch anders formulieren: Was sich nicht präsentieren kann, muss zwangsläufig ein Bild sein. Folglich ist die Behauptung Assels auch einsichtig, dass es keinen zwingend anzunehmenden Unterschied zwischen Bild und Sakrament gebe, weil die wahren Unterscheidungskriterien unserem Erkenntnisvermögen nicht zugänglich sind. Sein Urteil begründet Assel folglich in Abgrenzung zu zwei prononcierten bildtheoretischen Positionen: Einmal stellt sich Assel gegen den von Hans Belting vertretenen Dualismus von Kunst- und Kultbild. Gleichzeitig verwahrt sich Assel aber auch gegen die Auffassung des französischen Phänomenologen Jean-Luc Marion, wonach Christus in der Ikone intentional und in der Eucharistie substanzial präsent sei. Wohl kann Assel an der von Marion entwickelten und von seinem Kollegen Ingolf Dalferth geteilten Idee einer Passivitätserfahrung im sakramentalen Geschehen Gefallen finden. Es wäre allerdings zu fragen, inwieweit man hier den Überlegungen des Katholiken Marion überhaupt gerecht werden kann und ob nicht eher die protestantische Idee einer *sola gratia* den Hintergrund dieses Passivitätsarguments, das nach Auffassung Dalferths eine dementsprechende Hermeneutik erzwingt, bildet. So münden Assels konzessionsbereite Analysen in die wenig informative AbschlussThese, wonach zwischen Bild und Sakrament eine eigentümliche Dialektik herrsche, die uns als Ergebnis nur eine paradoxe Erkenntnissituation hinterlasse. Dieses

Paradox markiert Assel zufolge die Grenze unseres Verstehens; es sorgt dafür, dass wir – anstatt dadurch produktiv und schöpferisch zu werden – in die besagte Passivität zurückfallen. *Thomas Klie*, neben Stoellger der zweite Herausgeber des Bds., ist in seinen Ausführungen stärker als die vorangegangenen Beiträge an einer konstruktiven Entwicklung einer protestantischen Liturgik interessiert. Die bekannte Kritik von Martin Mosebach an der katholischen Liturgiereform wendet Klie nun auch auf das Protestantische an und untersucht anhand der Elevationsgeste während der Abendmahlzeremonie, wie zur verbalen Verkündigung des Wortes etwas hinzutreten kann, das diese visuell unterstützt und dadurch aufwertet. Durch das präsentierende Erheben der Hostie wird das symbolische Geschehen gewissermaßen sinnfällig inszeniert, ohne das in der Hostie Verborgene preiszugeben. Im letzten Teil des Bds. wird die dem Leser bis dato ausführlich vorgetragene und minutiös entfaltete Dialektik von Präsenz und Entzug noch für das Feld der Naturwissenschaft und Technik thematisiert und kritisch hinterfragt.

Resümierend lässt sich sagen, dass der Bd. eine hervorragende Einführung in ein spezifisches Bildverständnis darstellt, das bei Weitem noch nicht ausformuliert ist. In den aussagekräftigsten Aufsätzen dieses Bds. wird Bildlichkeit vornehmlich als etwas verstanden, das mit Zeigen und Handeln zusammenhängt. Geradezu einhellig verstehen die Autoren dabei unter Präsenz ein Sich-Zeigen (*Deixis*) von etwas, ohne dass der Ursprung des Gezeigten mit erscheint. Demzufolge kann *das*, was sich zeigt, niemals identisch sein mit dem, *was* sich zeigt. Anlässlich einer angemessenen Explikation dieser These werden hierzu mehrere dialektische Varianten durchgespielt, die entweder von einer Kookkurrenz von Präsentischem und Entzogenen sprechen oder sogar so weit gehen, im Entzug von realer Gegenwart eine Maximalpräsenz (6) anzunehmen. In diesen und anderen Beispielen tritt aber auch in auffälliger Weise zutage, dass an der größtenteils katholischen Idee einer Realpräsenz oder Selbstdarstellung des Gezeigten, wobei dann eher vom Sakrament die Rede sein sollte, Bedenken geäußert werden. Traditionellerweise üben Bilder im Protestantismus im Unterschied zum katholischen Verständnis eine „supplementäre Funktion“ aus (15). Der Vorrang des Wortes, welches man im Rahmen der protestantischen Liturgie vor allem zu hören habe, wird in den dafür relevanten Passagen des Buches zwar nicht bestritten, aber auch nicht ausdrücklich affirmiert. So gibt es immer wieder Versuche, das Bild mit dem Wort zu versöhnen, wie es uns unter anderem in der islamischen Kalligraphie begegnet. Indes entsprechen diese Bestrebungen keineswegs dem urprotestantischen Gedankengut. Die ikonoklastische Tendenz protestantischer Bildtheologie hat demnach ihren wohl begründeten Sinn: Bilder können lügen oder verführen und damit die Wahrheit, die durch das zu hörende Wort des Evangeliums verkündigt wird, verfälschen.

An dieser Stelle spielt zudem die evangelische Forderung nach Authentizität und Redlichkeit eine entscheidende Rolle, was letztlich dazu führt, dass dem Schein, der sich in beliebiger und unkontrollierbarer Bilderverehrung manifestieren kann, keine eigene Dignität zugesprochen werden kann und darf. Allerdings ist die katholische Bilderverehrung, wie sie z. B. in der Wertschätzung von Ikonendarstellungen zu finden ist, dahingehend zu verteidigen, dass liturgisch verwendete Bilder keine reinen Kultbilder sind, sondern mit ihrer Herkunft vertraute und verbundene Darstellungen des Einen und Wahren, Jesus Christus. Sie bereiten vielmehr auf den Kult vor bzw. begleiten ihn. Daher sind sie auch keine konstitutiven Teile des Kultes. Der entscheidende Grund für diese und andere konfessionelle Differenzen in Bilderfragen scheint wohl aller Wahrscheinlichkeit nach in den verschiedenen Wirklichkeitsverständnissen der Glaubensrichtungen begründet. Während das Sakrament im katholischen wie orthodoxen Sinne eher als Kunstwerk zu betrachten ist, das ein eigenes Zentrum von Bedeutsamkeit ausbilden kann, wird nach protestantischem Verständnis das Bild in diesbezüglich regedierter Form und vornehmlich von seiner rezeptiven Seite her als Blick-, Andachts- oder Affektbild definiert, das den distanzierten Betrachter beim Anblick allenfalls emotional ergreifen kann, aber nicht wie beim zu berührenden Sakrament *in actu* verwandeln soll. Es wäre demnach ein ausgesprochenes Desiderat, einmal die interkonfessionellen Unterschiede und Gemeinsamkeiten in Bilderfragen näher zu bestimmen. Der

Ruf nach einer ökumenischen Bildkompetenz, der vor allem in die katholische Richtung ertönt, sollte endlich gehört werden. Der vorliegende Band ist dafür ein erstes Signal.

M. HÄHNEL

OXFORD STUDIES IN PHILOSOPHY OF RELIGION; VOLUME 3. Edited by *Jonathan L. Kvanvig*. Oxford: Oxford University Press 2011. X/256 S., ISBN 978-0-19-960321-3 (Hbk.); 978-0-19-960322-0 (Pbk.).

Von den elf Beiträgen dieses Bandes befassen sich drei mit einer Frage, die (zumindest in den USA) auch in einer breiteren Öffentlichkeit diskutiert wird: Wie verhalten sich die Lehre von der Evolution und der christliche Schöpfungs Glaube? *Phil Dowe*, Darwin, God, and Chance, vertritt einen Kompatibilismus. Darwin bringt das Beispiel eines Baumeisters, der ein Haus bauen will und der am Fuß eines Felsens Steine findet, die sich für seinen Zweck eignen. Können wir annehmen, dass der Schöpfer bewusst die Anordnung gab, dass bestimmte Bruchstücke des Felsens bestimmte Formen annehmen sollen, so dass der Baumeister damit das Haus bauen kann? Darwins Antwort ist ‚Nein‘, und Dowe (= D.) widerspricht ihm. „I believe in natural selection but not design, nevertheless I [...] will argue that they are compatible“ (56). D. diskutiert drei Theorien. (a) „Neo-Leibnizianism“. Gott schafft alles nach seinem Plan, und die Welt entwickelt sich durch einen laplaceschen Determinismus. Gott ordnet alles so, dass jede Variation so stattfindet, dass sie der natürlichen Auslese dient. (b) „Neo-Molinism“. Wir gehen davon aus, dass der Determinismus falsch ist. Gott sieht die Folgen nicht determinierter Ereignisse (z. B. freier Entscheidungen) voraus, und er richtet die Ausgangsbedingungen und die Gesetze so ein, dass jedes physische Ereignis nach seinem Plan geschieht. Auch hier ordnet, um mit Darwins Bild zu sprechen, Gott also alles so, dass die richtigen Steinbrocken auf den Boden des Felsens fallen, so dass der Baumeister die richtigen Elemente für sein Haus findet. (c) „Occasionalism“. Gegen die Neo-Leibnizianer und die Neo-Molinisten könnte der Einwand des Deismus erhoben werden. Werden diese Positionen dem Phänomen des Bittgebetes gerecht? Nach dem Okkasionalismus bewirkt Gott, entsprechend seinem Plan, alles, was geschieht, unmittelbar; den geschaffenen Seienden kommt keine Ursächlichkeit zu. Damit wird jedoch der freie Wille des Menschen gelehnt, und Gott wird Ursache des Bösen. (d) „Chance and Immediate Action“. Das ist die Position, die D. vertritt; es handelt sich um einen Molinismus ohne die *scientia media*. Gott hat einen Plan, aber er weiß nicht im Voraus, ob alles Geschehen nach diesem Plan verlaufen wird; er braucht es auch nicht zu wissen, denn er hat die Absicht einzugreifen, wenn die Ereignisse nicht seinem Plan entsprechend verlaufen. Gottes unmittelbare Eingriffe sind keine Wunder, wenn wir unter einem Wunder die Verletzung der Naturgesetze verstehen; sie sind in demselben Ausmaß zufällig wie z. B. die Ereignisse der Quantenmechanik, so dass die Naturgesetze, die auf der Statistik der Quantenmechanik beruhen, durch Gottes Eingreifen nicht verletzt werden. D. schließt mit der Diskussion der Frage, ob auch nach seiner Theorie, wie im Okkasionalismus, Gott das Böse verursacht.

Peter J. Graham, Intelligent Design and Selective History: Two Sources of Purpose and Plan, kritisiert Alvin Plantingas Intelligent-Design-Argument. Auf die kürzeste Form gebracht lautet es: (erste Prämisse:) „things in nature are well designed“; (zweite Prämisse:) „analytically the only way they could be designed is if a powerful intentional designer exists“; (Folgerung:) „so God exists as the intelligent designer and creator of all things“ (85). Ein Naturalist könnte die erste Prämisse mit der Unterscheidung angreifen: Es scheint zwar so, als seien die Dinge zweckmäßig geplant; in Wirklichkeit ist es aber nicht der Fall. Dagegen greift Graham (= G.) die zweite Prämisse an. Die für Plantingas Argument wesentlichen Termini „function“, „purpose“ und „design“ seien „ordinary English words with ordinary meanings“ (85). Im „ordinary English“ sei es jedoch nicht analytisch, dass etwas nur dann eine Funktion oder einen Zweck habe, wenn es absichtlich geplant sei. G. unterscheidet zwei Ursachen (*sources*) der Zweckmäßigkeit: vernünftige Planung (*intelligent design*) und Selektion. Eine Population von Käfern unterscheidet sich in der Farbe; es gibt grüne und braune Käfer. Die Käfer leben in einer grünen Umgebung, wo sie von Vögeln gefressen werden. Die grünen Käfer sind

ihrer Umgebung besser angepasst, was Folgen für ihr Überleben und ihre Vermehrung hat; ihre Farbe ist zweckmäßig. G. arbeitet die Entsprechungen zwischen beiden Formen, der absichtlich geplanten Zweckmäßigkeit und der Zweckmäßigkeit aufgrund der Selektion, heraus.

Hat die Evolutionstheorie Konsequenzen für die Frage nach der Existenz übernatürlicher Wesen? *Elliot Sober*, *Evolution without Naturalism*, vertritt die These: Die Evolutionstheorie ist hinsichtlich einer Frage des Naturalismus neutral, nämlich der Frage, ob es eine übernatürliche Gottheit gibt. Sober (= S.) wendet sich gegen die verbreitete Auffassung, der Gegensatz zwischen Evolutionstheorie und Kreationismus sei „ein Konflikt zwischen zwei Philosophien – dem Naturalismus und dem Supernaturalismus“ (189). Die Kreationisten teilen mit den atheistischen Evolutionstheoretikern die Prämisse: „[W]enn die Evolutionstheorie wahr ist, dann gibt es keinen Gott“ (189). Gegen diese Prämisse verweist S. mit Recht darauf, dass der teleologische Gottesbeweis nur einer unter anderen ist; und selbst wenn man annähme, dass keiner der klassischen Gottesbeweise überzeugt, blieben andere Grundlegungen der Überzeugung von der Existenz Gottes, z. B. Plantingas These, dass der Glaube an Gott „properly basic“ ist (190). S. vertritt einen „theistischen Evolutionismus“. Während die Kreationisten die Entstehung der Organismen dem direkten Eingreifen Gottes in die Natur zuschreiben, behauptet der theistische Evolutionismus, dass Gott sie indirekt hervorbringt; Gott bedient sich des Prozesses der Evolution; er bringt die Organismen hervor, indem er den Prozess der Evolution in Gang setzt. Der entscheidende Einwand gegen diese Theorie ist, dass nach der Evolutionstheorie die Mutationen zufällig sind, „aber was Gott verursacht, geschieht nicht durch blinden Zufall“ (192). S. unterscheidet zwischen unmittelbarer (*proximate*) und letzter (*ultimate*) Verursachung. Unmittelbare Ursache dafür, dass die Sonnenblumen sich zur Sonne hin drehen, ist ein Mechanismus in jeder Pflanze; letzte Ursache ist die natürliche Selektion. „Gott kann den Prozess der Evolution in einem letzten Sinn lenken, obwohl die Mutationen in einem unmittelbaren Sinn keine Richtung haben. Die Biologie sagt nichts zu Ersterem, und der Theismus sagt nichts zu Letzterem“ (196). Aber wie sind beide Betrachtungsweisen miteinander vereinbar? So, wie ein Wahrscheinlichkeitsmodell mit einem Determinismus vereinbar ist. Eine wahrscheinliche Aussage darüber, wie eine hoch geworfene Münze fallen wird, ist mit der These vereinbar, dass es sich um ein deterministisches System handelt, und zwar aufgrund verborgener Variablen, die in dem Wahrscheinlichkeitsmodell nicht dargestellt werden. „Die Evolutionstheorie sagt nichts darüber aus, ob es solche verborgenen Variablen gibt. Sie sagt folglich nichts darüber aus, ob es verborgene übernatürliche Variablen gibt“ (198).

F. RICKEN S.J.

HAARDT, ALEXANDER/PLOTNIKOV, NIKOLAJ (HGG.), *Diskurse der Personalität*. München: Wilhelm Fink Verlag 2008. 538 S., ISBN 978-3-7705-4432-5.

Der vorliegende umfangreiche Sammelband geht aus einer Tagung hervor, die im Mai 2005 unter dem Thema „Diskurs der Personalität. Philosophische Begriffe im interkulturellen Umfeld“ in Moskau stattgefunden hat. Zugleich ist diese Tagung Teil des von Alexander Haardt an der Ruhr-Universität Bochum geleiteten Forschungsprojektes „Person‘ und ‚Subjekt‘ im deutsch-russischen Kulturtransfer. Untersuchungen zum Begriffsfeld der Personalität in interkultureller Perspektive“. Der Zeitpunkt zu diesem Forschungsunternehmen ist günstig gewählt. Rund zwanzig Jahre nach dem Ende des „real existierenden Sozialismus“ und damit einhergehend der Aufhebung einer europäischen Teilung herrscht Interesse an einer gründlicheren Ausleuchtung von Gemeinsamkeiten wie Unterschieden in der kulturellen Prägung.

Im vorliegenden Bd. wurde dieser weit gefächerte Themenkomplex in drei große Bereiche aufgeteilt und in einer „Einleitung der Herausgeber“ (11–24) begründet: „Konzepte der Personalität im (West-)Europäischen Denken“, „Russische Philosophie im interkulturellen Kontext“ und „Diskurse der Personalität in der russischen und sowjetischen Kultur“.

27 Beiträge von sowohl unterschiedlichem Umfang als auch inhaltlicher Dichte weichen naturgemäß in ihrer qualitativen Darstellung voneinander ab. Besonders die Band-

breite der in den Beiträgen angesprochenen Themen lassen zwar eine vereinheitlichende Wertung nicht zu, verweisen aber auf umfangreiche diskursive Anschlussoperationen. Historiker, Philosophen und Sprachwissenschaftler erschließen gleichermaßen in diesem interdisziplinären Vorhaben das spezifische Beschreibungsmaterial einer personalen Identität des Menschen.

Dieter Sturma, der bereits in etlichen grundlegenden Untersuchungen die philosophische Herausforderung an den Personenbegriff herausgearbeitet hat, leitet mit seinem Beitrag „Grundzüge der Philosophie der Person“ (27–46) neben der hinführenden ersten Abschnitt ein. Vor dem Hintergrund einer zunehmenden semantischen Auffächerung sowie inhaltlicher Ausweitungen von Personenphilosophie in den vergangenen Jhdtn. drängt es Sturma, darauf hinzuweisen, „daß die begrifflichen Ausdifferenzierungen nicht unter der Hand den Charakter von ontologischen Setzungen annehmen“ (42).

Ludwig Wenzler, der sich seit Jahrzehnten um das gegenseitige deutsch-russische Verstehen – noch dazu in der Verzahnung von Theologie und Philosophie – verdient gemacht hat, behält in seinem Beitrag „Persona‘ und ‚hypostasis‘. Zum Personalitätsverständnis in der Ost- und in der Westkirche“ (157–170) neben der Begriffsgeschichte auch die Wirkungsgeschichte im Blickfeld. Er kann nicht erkennen, dass unterschiedliche Akzentuierungen die grundlegende Gemeinsamkeit beider Kirchen überlagern. Das Geheimnis der Naturenlehre Christi, wie sie im Konzil von Chalkedon 451 zum Abschluss kam, erweist sich als prägende Grundlegung für ein christliches Verständnis der Dreifaltigkeit schlechthin. Wenzler beruft sich dabei auf Johannes von Damaskus (um 650–750), wenn er aufzeigt, „daß sich das Ineinanderwohnen der Personen nur denken läßt als ein Verhältnis der *Freiheit*. Die einzelne Person muß sich nicht gegen die beiden anderen Personen absetzen, sondern sie ist sie *selbst* gerade dadurch, daß sie die andere Person *in* sich leben läßt“ (161). Dieser dialogische Ansatz unterscheidet sich diametral von einem individualistischen Verständnis des Individuums, dessen Defizite sich nicht zuletzt in einer gesellschaftlichen Entsolidarisierung bemerkbar machen. Ein Ich-du-Verhältnis im Spannungsfeld von Freiheit und Verantwortung zeitigt somit unerwartete Aktualität in einem Zeitalter, das sich postmoderner Relativierung zu verschreiben ansteht.

Die Aufteilung des Personenbegriffs in Person und Individuum in der Tradition der russischen Religionsphilosophie betont auch *Aleksej Chernjakov* in seinem Beitrag „Heidegger und der Personalismus der russischen Theologie“ (145–155). Hier wirkt nicht nur die Formulierung anregend, dass die „Metaphysik der Ostkirche“ eine für Martin Heidegger in der Tat „unbekannt gebliebene Ressource“ (150) dargestellt habe, sondern auch der skizzierte Ansatz „einer philosophischen Aneignung der „byzantinischen Metaphysik“ [als; V. St.] eine der interessantesten Aufgaben der gegenwärtigen Ontologie“ (154).

In gewohnter Weise an unmittelbarer Lebenswirklichkeit orientiert und reflektiert zugleich ist der Beitrag von *Rainer Goldt*: „Modelle der Person des Autors in Autobiographie und Tagebuch“ (353–372). Er wertet in seinen Untersuchungen Tagebücher und persönliche Aufzeichnungen aus, die freilich erst nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion in Russland veröffentlicht werden konnten. Eindrucksvoll belegt er anhand aufgezeigter innerer Kämpfe und ausgebreiteter Selbstzweifel den permanenten Legitimierungsdruck einer ideologisch aufgeladenen Gesellschaftsformation: „Das neue sowjetische Persönlichkeitsideal setzt die Betroffenen nicht weniger unerbittlichen Gewissensqualen aus als überkommene religiöse Bindungen“ (370). Nicht weniger intensiv und notwendig zur Aufrechterhaltung einer inneren Stabilität war die niedergeschriebene Selbstauskunft als tätige Abgrenzung vor einer gleichgeschalteten Wirklichkeit.

Erhellendes zum Selbstverständnis des personalen Komplexes in der russischen Religionsphilosophie des 20. Jhdts. steuert *Gasan Gusejnov* in seiner Skizze „Mystische‘ und ‚akademische‘ Persönlichkeit. Paradoxien der Personalität bei Aleksej F. Losev“ (389–420) bei. Gusejnov hatte als Schüler den legendären Aleksej F. Losev (1893–1988) persönlich kennengelernt. Losevs wiederholte Polemik gegen den „metaphysischen Dualisten“ Immanuel Kant bezieht sich auf die von zahlreichen russischen religiösen Denkern festgestellte Aufspaltung von Wissen und Sein, die seit dem Zeitalter der Renaissance zu dem Kunstprodukt einer „neuzeitlichen Persönlichkeit“ geführt habe. Nach Losevs Konzeption einer „absoluten Mythologie“ sind Persönlichkeit und My-

thos jedoch untrennbar miteinander verbunden. Gusejnov zeichnet die widersprüchliche Denkwelt Losevs nach, die im Verschmelzen gerade auch einander widerstrebender Erkenntnisse zu einer übergeordneten Einheit gipfelt. Sein versuchtes Sprechen über Nichtsagbares gerät zu einer faszinierenden Kipffigur von Vernunft und Mythos, einer wunderlichen Gleichzeitigkeit der Existenz apophatischer Abgründe und der Zuerkennung kataphatischer Erkenntnisfähigkeit.

Dass die offizielle Philosophie der Sowjetunion auf ganz andere Art Schwierigkeiten mit dem Persönlichkeitsbegriff hatte, zeigt *Aleksandr Bikbov* in seinem Beitrag „Der Begriff ‚Persönlichkeit‘ als Indikator latenter Bürgerlichkeit im ‚spätsozialistischen‘ Sowjetstaat“ (455–480) auf. Er belegt das späte Aufkommen der „Persönlichkeit“ als Begriff in offiziellen Verlautbarungen in den 1960er-Jahren und geht Denkwegen dieser substanziellen Wende bei sowjetischen Philosophen nach. Auch anhand einer vergleichsweise prosaischen Begebenheiten wie der Einführung der staatlichen Lotterie „Sportlotto“ im Jahr 1970 stellt er fest: „[S]ie verkörpert ganz praktisch das Prinzip der individuell orientierten Zufälligkeit (als Gegengewicht zum Prinzip der kollektive Planung), gleichsam einer faktisch staatlichen Legitimation der Kategorie des ‚nichterarbeiteten Einkommens‘“ (479).

Ein besonderes Verdienst am Zustandekommen dieses Sammelbds. gebührt der Mitwirkung von *Anne Rörig*, die aufgrund ihrer intensiven Vertrautheit mit dem deutsch-russischen Diskurs zahlreiche Beiträge übersetzt und die redaktionelle Überarbeitung von gelieferten Übersetzungen verantwortet hat.

Die Disparatheit der versammelten Beiträge mögen auf den ersten Blick irritierend wirken, ermöglichen aber nicht zuletzt in ihrer Vielschichtigkeit gewinnbringende Zugänge zu einer kompliziert verzahnten deutsch-russischen Rezeptionsgeschichte, die sich neben der Philosophie und der Theologie auch in weiteren kulturellen Diskursen wie der Literatur, aber auch der Malerei und der Musik aufzeigen lässt. Es liegt somit ein Kompendium vor, das allemal einen Meilenstein in der gegenseitigen Wahrnehmung und Reflexion darstellt. Es wird für lange Zeit eine solide Grundlage für weitergehende Forschungen in der deutsch-russischen Philosophie und Ideengeschichte bieten. V. STREBEL

GRONDIN, JEAN, *Die Philosophie der Religion*. Eine Skizze. Übersetzt von *Verena Heisen*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012. VIII/153 S., ISBN 978-3-16-150625-3.

„Die Religion bietet die stärksten, ältesten und meist geglaubten Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens“, beginnt die Einleitung im kartonierten Klein-Oktav-Band. So kann die Philosophie sie nicht umgehen (1) – und der Genitiv im Titel ist doppelt zu lesen, nicht allein als *obiectivus*. Der Philosoph aus Montreal (= G.) gliedert seinen Stoff in sieben Kap.

I. Religion und moderne Wissenschaft. Für den heute herrschenden Nominalismus existieren nur Einzeldinge (selbst die Humanwissenschaften sind zu „Sozial“-Wissenschaften geworden). Ist die Religion (= R.) also überholt? G. verweist auf die (freilich spinozistische) Religiosität Einsteins und macht deutlich, dass bei ihrer Religionskritik die Wissenschaftler ihrerseits nicht Wissenschaft treiben, sondern Religionsphilosophie. – II. Philosophie der R. Einerseits deckt sie sich (auf die großen Autoren geblickt) fast mit der Philosophie überhaupt. Andererseits lässt sie sich konkretisieren: als Frage nach dem Wesen von R., von Gott..., als Analyse der Fundamente von R., im Einzelnen oder generell (gegenwärtig sind an die 10 000 R.en bekannt [19]). Dabei ist sie faktisch, geschichtlich erklärbar, durch die christliche Sicht geprägt. Demnach gehören für sie zur R. (wenn ja auch nicht überall gleichermaßen realisiert) persönlicher Glaube, metaphysischer Gottesgedanke, Kult, moralische Regeln, politische Institution (Kirche), Dogmen, Tradition heiliger Texte. Als Philosophie indes hat sie in Griechenland begonnen, in Auseinandersetzung mit dem Mythos. – III. Das Wesen der Religion. Funktionalistisch: Naturerklärung, Moralbegründung, ideologische Rechtfertigung von Herrschaft, illusionäre Verdrängung von Ohnmacht, zuletzt vor dem Tod. Alles *cum fundamento in re*; doch gehört andererseits R.kritik seit je zur R. selbst. Essential eignen ihr zwei Dimensionen: Ritual (früher im Zentrum) und Glaube. R. ist „gläubiges Ritual“ (35). Es vermittelt symbolisch Sinn für das Leben und stellt insofern ein universales Phänomen

dar, universal auch in der verkündeten Hoffnung. „Deswegen kann man ein Ende der R. nur dann verkünden, wenn man an etwas anderes glaubt“ (40).

Auf diese systematische Grundlegung folgen vier historische Kap.: IV. Griechische Welt. Sie hat kein Wort für R., spricht von Frömmigkeit, dem Heiligen und Göttlichen. Im Zentrum steht die Macht des/der Göttlichen. Der unterstand die Ordnung in Kosmos, Seele und Staat, in deutlicher Trennung zwischen den Welten von Göttern und Menschen. Eine knappe historische Skizze führt von Lyrik und Tragik, von den Vorsokratikern über die sophistische Krise zu Platons metaphysisch gewordener Religion, seiner Begründung der Metaphysik und der „Agathonisierung“ des Göttlichen und seiner philosophischen Theologie im Dienste der Polis. Sodann zu Aristoteles: Rationalisierung des Göttlichen, Geistmetaphysik und Entmythologisierung, bis zur Herausbildung der Religionsphilosophie durch die hellenistischen Schulen, in Mischung von R. und Philosophie, samt Heilsdenken und spirituellen Übungen. – V. Lateinische Welt. Ihr verdankt sich das Wort „religio“ (etymologisch ungeklärt): Gewissensverpflichtung, Glaube. Cicero: aufmerksame Relektüre. Anders als bei den Epikureern steht für die Stoa die Vorsehung der Götter im Zentrum. Nach einer Buchseite zum religiösen Band bei Laktanz gilt der Schlussteil des Kap.s der Synthese von Platonismus und Christentum im Werk Augustins. Wird Philosophie hier wieder trennen wollen, „wird das nur geschehen können, weil sie eine bessere Weisheit wird anzubieten haben, also einen besseren Weg zum Glück“ (89). – VI. Mittelalterliche Welt. Gegen ihren von Renaissance und Neuzeit stammenden Namen (der erst einmal die R. ehre), betont G. ihre lebendige Vielfalt. Sie gewinnt ihr Wissen aus zwei Quellen: Philosophie und Offenbarung, und Letztere in dreifacher Gestalt. Ausführlicher kommen zu Wort Averroes und Maimonides, sodann R. als Tugend bei Thomas. „Es fällt auf, dass der Atheismus nicht zu den von Thomas untersuchten Formen der Irreligiosität gehört“ (102 f.) – VII. Moderne Welt. Dass sie bloß als Verabschiedung der R. zu sehen wäre, widerlegt ein Blick auf die Großen: von Descartes über Pascal, Leibniz, Spinoza.... Vom (theologisch-mittelalterlichen) Nominalismus her kommt es zur Verschiebung der R. ins Innerlich-Private und zur Abwertung ihres Wissens gegenüber dem der *science* sowie zur schärferen Unterscheidung von „natürlicher“ und „historischer (statutarischer)“ R. (die Reformation mit ihren blutigen Folgen spricht G. dazu nicht an). Stationen: Spinoza und die Bibelkritik; Kants moralische Religionsphilosophie mit dem Hauptstichwort Hoffnung; Anschauung des Unendlichen bei Schleiermacher; philosophische Systematisierung bei Schelling und Hegel; Religionskritik nach Hegel (wobei [127] Marx immerhin von Opium spreche, statt von Alkohol und Bier); schließlich Heidegger und die Möglichkeit des Heiligen.

Die Schlussfolgerung (vor Bibliographie, Namen- und Sachregister) setzt nochmals mit der Anciennität der R. und ihrem Ordnungsdenken ein. Hauptthema ist die Kritik der mythischen Tradition. Sie kann zum Atheismus führen, doch auch wie im Mittelalter zu einer gewissen Verschmelzung von R. und Philosophie, von hier aus zu Opposition oder „zu einer Art von Kohabitation beider“ (141). „Nicht zu voreilig sollte man hier, einer geläufigen Karikatur folgend, von einer verzauberten Welt sprechen, der man eine Welt gegenüberstellen kann, die entzaubert ist. Die Idee, dass die Welt, wie sie sich uns zeigt, frei von Sinn sei, ist nun einmal eine Konstruktion der menschlichen Intelligenz“ (142). Oben wurde (den Impuls zu einem Fragezeichen unterdrückt) die Bestimmung der Weisheit als Weg zum Glück (89) angeführt. Sie entspricht Kants Situierung der R. in der Hoffnung (und der Fokussierung von Heil und Erlösung in heutiger Theologie). R. kann uns den Sinn der Welt wachrufen. Jetzt aber schreibt G. doch, jenseits solcher Anthropozentrik, von Bewunderung und Ehrfurcht. Und vom Sinn heißt es mit dem Schlusssatz des Büchleins, Religion respektiere zugleich „seine Unbegreiflichkeit“. – (Die Übersetzung ist flüssig, doch nicht ohne Fehler; darunter falsche Dative, ein Eldorado – und das [vom Duden erlaubte] „nichtsdestrotz.“) Dank und Empfehlung! J. SPLETT

GOETZ, STEWART, *Freedom, Teleology, and Evil*. London: Continuum Studies in Philosophy of Religion 2008. 216 S., ISBN 978-1-8470-6481-3.

Stewart Goetz (= G.) hat sich in der analytischen Philosophie – insbesondere in den Bereichen der Metaphysik, der Philosophie des Geistes und der Religionsphilosophie

– einen Namen als einer der wesentlichen Vertreter eines libertarischen Freiheitsverständnisses gemacht, das nicht auf das Konzept der Akteursverursachung zurückgreift. Das vorliegende Werk „Freedom, Teleology and Evil“ stellt nun einerseits die systematische Exposition dieses Freiheitsverständnisses dar; andererseits versucht das Werk die religionsphilosophischen Implikationen dieses Ansatzes in Bezug auf das Theodizeeproblem deutlich zu machen.

Eine kurze Einordnung sei meiner Darstellung der zentralen Thesen des Werkes vorangestellt: Wiewohl das vorliegende Werk eine lohnende Lektüre für Philosophen wie auch Theologen darstellt, kann es keinesfalls als „voraussetzungsarme“ Lektüre bezeichnet werden. Das Buch setzt ein grundlegendes Verständnis unterschiedlicher Debatten in der analytischen Philosophie voraus. Insbesondere die Diskussion des Freiheitsbegriffs im Anschluss an Peter van Inwagens sogenanntes „Konsequenzargument“ sowie Alvin Plantingas Behandlung der Theodizee in seiner „Defensio“ müssen als Basis des Werkes vorausgesetzt werden. Ein weiterer Punkt, der die Lektüre des Buches für einen nicht in der Debatte bewanderten Philosophen oder Theologen erschwert, dürfte in den ständigen, nuancierenden Absetzungen von den Positionen anderer Philosophen sein, die G. durchführt. Wer sich aber von dieser „analytischen Detailarbeit“ nicht abschrecken lässt, wird mit einem interessanten Blickwinkel auf den libertarischen Freiheitsbegriff entlohnt, der zudem aufzeigt, dass unsere metaphysischen Vorannahmen gerade unser religiöses Weltbild wesentlich prägen.

Im Folgenden werde ich (1) zunächst die Grundpfeiler von G.s libertarischem Freiheitsbegriff kurz umreißen, um (2) dessen Implikation für das Theodizeeproblem darzustellen. Ich schließe diese Besprechung (3) mit einer kritischen Einordnung des Werkes.

(1) G.s Libertarismus: Wesentliches Kennzeichen des Freiheitsverständnisses, das G. entwickelt, ist es, dass es einerseits als libertarische Position aufzufassen ist – es unterscheidet sich von Determinismus und Kompatibilismus in der Weise, dass die Zukunft als offen verstanden wird. Nur vor dem Hintergrund einer solchen offenen Zukunft ergibt es Sinn, davon zu sprechen, dass die Handlungen und Entscheidungen von Personen einen Unterschied in der Welt machen. Klassischerweise wird eine solche Ontologie menschlicher Freiheit mit einem bestimmten Verständnis der kausalen Kraft von Personen verbunden: Genauso wie Elektronen kausale Kräfte haben, so haben auch Menschen kausale Kräfte – sogenannte Akteursverursachung, die sich in das Geflecht der naturgesetzlichen Kausalität einfügt. G. vertritt nun die These, dass, wiewohl die Entscheidungen von Menschen einen Unterschied in der Welt bewirken, diese jedoch nicht mit den Mitteln des Kausalbegriffs hinreichend bestimmt werden können. Er nennt dies „Noncausal Agency“ (im Folgenden „NCA“). Diese bestimmt G. in vier Schritten:

[8–9] G. argumentiert erstens, dass ein fundamentaler, ontischer Unterschied zwischen passiven mentalen Kapazitäten und aktiven mentalen Agenten besteht. Aus dieser Unterscheidung schließt G. auf die Existenz von irreduziblen, mentalen Agenten, die wesentlich dadurch gekennzeichnet sind, dass sie eine teleologische „Power to Choose“ (PtC) besitzen. Mit dieser Charakterisierung ist auch schon das zentrale Merkmal von NCA angesprochen: Teleologie. G. ist der Meinung, dass neben den kausalen Erklärungen der Naturwissenschaft auch irreduzible teleologische Erklärungen angenommen werden müssen, die in der PtC von handelnden Personen ihren Ausdruck finden: „One of the central claims of this chapter ... is that not all explanation is causal explanation. In addition to causal explanation, there is ultimate and irreducible teleological explanation ...“

[9–13] Es stellt sich selbstverständlich nun zweitens die Frage, wie genau diese PtC handelnder Personen systematische ausgedeutet werden kann. G. bestimmt zunächst den C(hoose)-Anteil dieses Begriffs, was ich an folgendem Zitat deutlich machen möchte: „I begin with the nature of a choice as a propositional attitude that has semantic content as its internal object, which is the idea that when I choose I always choose that *such-and-such* be the case.“

An dieser Stelle kann man schon deutlich sehen, warum G. später argumentieren kann, dass die Erklärungen und Veränderungen, die in der Welt durch die PtC von han-

delnden Subjekten erzeugt werden, nicht durch den Begriff der Kausalität gefasst werden können: Dass sich die Welt (später) auf eine bestimmte Weise verhalten möge, ist nämlich ganz wesentlich eine zielgerichtete – und damit teleologische – Aussage.

[13–22] Nun stellt sich aber die Frage, wie solche Wahlen einen Unterschied in der Welt machen können. Hier unterscheidet G. grob zwischen zwei Fragerichtungen: (a) Er fragt erstens nach der ontischen Natur einer PtC in einer handelnden Person. G. argumentiert, dass PtC ein irreduzibles, intrinsisches Faktum in der Natur von Menschen ist, das selbst nicht mehr als von irgendetwas als verursacht aufgefasst werden kann: „In the case of a choice, agent’s exercising of his power to choose is intrinsically active and essentially uncaused, and the agent knows that he is choosing by being aware of the choice itself.“

G. argumentiert, dass sich im Falle einer PtC sozusagen (in wittgensteinscher Diktion) der Spaten der philosophischen Analyse umbiegt: Die freie Wahl von Personen und deren Wirkmächtigkeit in der Welt scheinen nicht mehr weiter analysierbar und damit fundamental zu sein (19–22). (b) Dies bedeutet, zweitens, aber nicht, dass es keine Erklärung – im Sinne einer rationalen Einordnung – für bestimmte Wahlen von Personen gibt. Eine Wahl ist in den meisten Fällen eine Wahl aus Gründen, so G. Folgt man seiner Argumentation weiter, so wird deutlich, dass solche Gründe immer im Sinne von teleologischen Konzepten erklären. „Because the reason for choosing to act is a purpose for choosing, the explanation of such a choice by reason is a teleological explanation.“

Zur Struktur solcher Erklärungen gehört es nach G., dass verschiedene, mögliche Zukünfte repräsentiert werden können, dass die Art und Weise, wie diese Zukünfte realisiert werden können, klar ist, und dass ein Subjekt über eine Wahl eine dieser Zukünfte anstreben kann.

[23–35] Zwei Schlussfolgerungen sollen diesen Abschnitt abschließen: Bleiben wir zunächst auf der Ebene der Erklärungen. G. vertritt die These, dass es neben dem Determinismus der kausalen Beschreibungen der Naturwissenschaft auch so etwas wie einen teleologischen Determinismus gibt. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass ein ganz bestimmter Zustand in der Zukunft (aus einer Auswahl von Zukünften) vom handelnden Subjekt angestrebt wird, oder dass es bestimmte Wahlen gibt, die dem Subjekt deterministisch vorgegeben sind. Dies bedeutet aber nicht, dass die Gründe für eine Wahl diese Wahl in einem kausalen Sinne verursachen. Auf der ontischen Ebene nämlich macht G. deutlich, dass es so etwas wie akkratische Wahlen geben kann, die keinen erkennbaren Grund haben. Diese Möglichkeit unterstreicht wiederum den nicht kausalen Charakter von NCA.

G.s Position des NCA ist eng mit einer weiteren Fragestellung der analytischen Freiheitsdebatte verbunden: dem Prinzip der alternativen Möglichkeiten (PAP[ossibilities]). In der von G. vorgeschlagenen Formulierung besagt PAP, dass eine handelnde Person genau dann moralisch für die von ihr verursachte Handlung verantwortlich gemacht werden kann, wenn sie zum Zeitpunkt der Handlung die Möglichkeit hatte, sich anders zu verhalten, als sie es tatsächliche getan hat (75). Dieses kontrafaktische Kriterium für freie Handlungen erscheint G., wie auch vielen anderen libertarischen Denkern, unmittelbar einleuchtend. Dies bedeutet jedoch nicht, dass PAP unumstritten wäre. Es stellt vielmehr den Dreh- und Angelpunkt der Freiheitsdebatte dar und wurde wie kein anderer Begriff kontrovers diskutiert. Aus diesem Grund räumt G. der Diskussion, und insbesondere der Ablehnung verschiedener Gegenbeispiele, die die begriffliche Inkonsistenz von PAP zeigen sollen, großen Raum ein.

Einwände werden in Anlehnung an den amerikanischen Philosophen Harry Frankfurt, als sogenannte „Frankfurt-style counterexamples“ (78), bezeichnet. Ihnen ist gemeinsam, dass sie nach Beispielfällen für die These suchen, dass es moralische Verantwortlichkeit auch dann geben kann, wenn keine alternativen Handlungsoptionen vorliegen (76–78). G.s Strategie gegen FSCs ist einfach: „My strategy is to argue that each FSC begs the question against the libertarian by assuming causal ... determinism in the actual sequence of events“ (78). Wenn dies aber der Fall wäre, dann stellen FSCs keine Gegenbeispiele gegen PAP dar, denn in ihnen wird ja die Kontraposition von PAP – also kausaler Determinismus – schon vorausgesetzt. In den entsprechenden Teilen des fünften Kap.s diskutiert G. kritisch die Ansätze von Harry Frankfurt (78), Eleonore

Stump (84), Alfred Mele (86), John-Martin Fischer (97), David Hunt (100), Derk Pereboom (106) und David Widerker (119). Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass G. die verschiedenen Stärken und Schwächen der Gegner von PAP deutlich und mit einem objektiven Blick herausarbeitet. Die Diskussion von PAP stellt jedoch auch die Überleitung zu G.s Frage nach dem Verhältnis von Theodizee und libertarischer Freiheitstheorie dar.

(2) G. und das Theodizeeproblem: Mit den Themen der moralischen Verantwortlichkeit des Menschen und deren Verhältnis zum libertarischen Freiheitsbegriff hat G. schon den Horizont der Frage nach der moralischen Rechtfertigung Gottes für das Böse angesprochen. Diesen Gedanken möchte ich im Folgenden zumindest noch kurz zu umreißen suchen:

G. beginnt seine Untersuchung mit einer knappen Einordnung libertarischen Entscheidens in die natürliche Ordnung der Welt. Er argumentiert, dass echte freie Entscheidungen deutlich weniger oft vorkommen, als man zunächst annehmen sollte (126–132). Er führt zwei Punkte an, um diese These zu stützen: Zunächst argumentiert er überzeugend, dass eine echte freie Wahl nur dann vorliegen kann, wenn es Gründe für zumindest Handlungsoptionen gibt. Jedoch sind viele unserer Entscheidungen nicht echt frei, weil sie sich logisch aus den Lebensentscheidungen ergeben, die wir zu früheren Zeiten getroffen haben. Ein Beispiel: Das Schreiben dieser Rezension kann nicht als wirklich frei ausgewiesen werden, denn es ergibt sich aus der Tatsache, dass der Autor vor einiger Zeit dem Hauptschriftleiter diese Rezension zugesagt hat. G. nennt solche langfristigen Pläne und Entscheidungen: „self-forming choices“ (SFC, 123). Mit diesem Begriff sieht er auch die Dimension des Theodizeeproblems erreicht; denn es könnte ja der Fall eintreten, dass eine Person all ihre SFC so wählt, dass sie auf das Gute ausgerichtet sind und dass diese Person trotzdem leidet (132). Mit G. könnte man fragen: Kann Gott gerechtfertigt sein, eine Welt zu schaffen, in der ein solcher Fall eintreten kann?

G. wählt einen relativ klassischen (etwa in Absetzung von prozesstheologischen Theodizeen) Ansatz für seine Theorie zur Theodizee. Nur in einer Welt, in der die Geschöpfe frei sind, ist die Frage nach der Existenz und Rechtfertigung des moralischen Bösen überhaupt sinnvoll (133). Dann wählt G. zunächst den Weg der rationalen Rechtfertigung Gottes – den Alvin Plantinga als „defense“ bekannt gemacht hat. G. argumentiert Plantinga folgend, dass es keine mögliche Welt gibt, in der (a) sich alle Geschöpfe immer für das Gute entscheiden – in der es also auch das Übel nicht gibt – und in der (b) die Geschöpfe frei sind. Im Gegensatz zu Plantinga denkt G. jedoch, dass man von einer solchen Rechtfertigung Gottes zu einer echten Theodizee fortschreiten muss: G. will also einen Grund dafür angeben, dass Gott das Übel zulassen muss. Wiederum sieht G. hier eine wesentliche Verbindung zu den SFCs der Geschöpfe: Gott kann ein Übel nur dann gerechtfertigt zulassen, wenn es erstens für den gesamten Lebensplan des Geschöpfes – mit anderen Worten: für die maximale SFC – einen Nutzen hat, der im Kontrast zum Übel überwiegt (143). Es muss aber auch zweitens sichergestellt sein, dass das Übel nicht einfach unverbunden dem Geschöpf gegenübersteht, sondern sich das Übel selbst mit „organic unity“ (147) in das Leben des Geschöpfes für die Erreichung der maximalen SFC einfügt.

(3) Kritische Einordnung: In den hier erörterten Passagen sollte sich angedeutet haben, dass ich „Freedom, Teleology, and Evil“ für ein wichtiges Buch in der Debatte sowohl um die menschliche Willensfreiheit als auch um das Theodizeeproblem halte. Im Folgenden möchte ich die Rez. jedoch mit einigen kritischen Bemerkungen schließen:

Zunächst scheint es mir, dass, wiewohl NCA eine Reihe von Eigenschaften des Freiheitsbegriffs deutlich und richtig fasst, G.s Position keine echte Antwort auf das sogenannte Kohärenzproblem der Freiheit hat. Nehmen wir einmal an, dass es wirklich so ist, dass freie Entscheidungen wesentlich unverursacht sind und nicht mit den Mitteln des kausalen Vokabulars beschrieben werden können. Nehmen wir weiter an, dass aber die kausalen Mechanismen und Strukturen der physischen Welt realistisch so gedeutet werden können, wie es durch Naturwissenschaft und Alltagsauffassung geschieht. Vor diesem Hintergrund stellt sich folgendes Problem: G. würde ablehnen, dass meine Entscheidung, ein Bier zu trinken, die Ursache dafür ist, dass ich zum Kühlschrank gehe

und ein Bier öffne. Dennoch ist G. verpflichtet anzunehmen, dass diese Entscheidung einen Unterschied in der Welt macht. Es muss einen Unterschied für das physische System meines Körpers ausmachen, dass ich genau diese Entscheidung getroffen habe. Andernfalls wäre meine Entscheidung ein reines Epiphänomen. Folgt man G.s realisiertem Libertarismus, so scheint die epiphänomenale Interpretation kein gangbarer Weg zu sein. Dann aber kann man fragen, was denn dafür sorgt, dass sich mein Körper so schön parallel zu meinen Entscheidungen verhält. Ich nenne diese Anfrage das Kohärenzproblem von NCA.

Neben dieser systematischen Anfrage stellt sich für mich eine Frage nach der Komposition des Werkes: Die Darstellung von NCA und die angestrebte Theodizee scheinen unverbunden nebeneinander zu stehen. Zwar wird klar, dass G. seine Theorie der Theodizee vor einem explizit libertarischen Hintergrund formuliert. Es bleibt jedoch im Dunkeln, ob und welchen Beitrag NCA zu Kohärenz und Komposition des gesamten Buches leistet. Vor dem Hintergrund einer systematischen Exposition von NCA wäre eine solche Einordnung wünschenswert gewesen.

Ungeachtet dieser kritischen Anfragen ist „Freedom, Teleology, and Evil“ ein lesenswertes Buch im Grenzgebiet von Metaphysik und Religionsphilosophie analytischer Provenienz.

L. JASKOLLA

APPIAH, KWAME ANTHONY, *Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt*. München: Beck 2011. 270 S., ISBN 978-3-406-61488-0.

Der Bestseller von Kwame Anthony Appiah (= A.), der ein Jahr nach Erscheinen auch ins Deutsche übertragen wurde, verspricht viel: Das Buch des in Ghana aufgewachsenen und aktuell an der Princeton University (USA) lehrenden Philosophen will einführen in eine „Theorie der Ehre“, die allerdings erst im letzten Kapitel vollständig dargelegt werden soll (17). Triebkraft moralischer Revolutionen waren, so A., nicht die lange vor einem Wandel bereits bekannten Argumente gegen fragwürdige Praktiken (10), sondern immer das Ehrgefühl, welches wiederum mit der sozialen Identität von Menschen zusammenhängt. Für diese These argumentiert der Autor anhand von drei historischen Beispielen – der Duelle in England, des Fußbindens in China und der atlantischen Sklaverei – und zieht dann Folgerungen für eine vierte, noch ausstehende moralische Revolution: die speziell in Pakistan besonders aktuelle Problematik der „Ehrenmorde“ an Frauen. Das Buch gliedert sich demnach in vier Kapitel, die sich mit den historischen Episoden befassen, und ein fünftes, das mit „Lehren und Vermächtnisse“ überschrieben ist.

Detailliert schildert A. im ersten Kap. die Umstände eines ganz bestimmten Duells (Duke of Wellington vs. Earl of Winchilsea) im Jahre 1829. Ehre, so die Definition A.s, bedeutet Anspruch auf Respekt (29). In Anlehnung an S. Darwall unterscheidet er „Wertschätzungsrespekt“, bei dem Menschen gemäß einem Maßstab positiv bewertet werden, und „Anerkennungsrespekt“, der jedem zukommt und mit dem außerdem Macht anerkannt wird. Duelle basieren auf letzterer Form, wobei es um Ehre innerhalb einer bestimmten sozialen Gruppe geht, die A. als „Ehrenwelt“ bezeichnet. Zwingende rationale und moralische Argumente reichten nicht aus, die Institution des Duells, das der „Ehrenwelt“ der Gentlemen vorbehalten war, zu schwächen (53). Erst als „niedere Stände“ begannen, sich ebenfalls zu duellieren und das Duell zudem der Lächerlichkeit preisgegeben wurde – auch das exemplarisch angeführte Duell zwischen Duke und Earl endete peinlich –, verloren die Gentlemen das Interesse daran.

Die „Befreiung der chinesischen Frauenfüße“, so der Titel des zweiten Kap.s, wird wiederum zunächst historisch nachgezeichnet, bevor A. den Zusammenhang von Ehre und Identität anspricht. Individuelle Ehre wird von kollektiven Identitäten, in diesem Fall der von Frauen der chinesischen Oberschicht, geformt (77). Auch in China bestimmt die soziale Identität (vorher „Ehrenwelt“), welchem Ehrenkodex man zu entsprechen hat. Die Ursachen der Abschaffung der brutalen Praxis des Fußbindens sieht A. dieses Mal jedoch nicht in gesellschaftlichen Veränderungen innerhalb des Landes, sondern in der „größeren Welt aus Nationen, die Werturteile über die jeweils andere Gesellschaft abgaben“ (104). Das Wohl und Ansehen Chinas als Nation, die innerhalb

dieser größeren Welt agiert, war laut A. ausschlaggebend, wobei er offenlässt, wie ein kollektiver Akteur genau zu verstehen ist (111).

Auch die atlantische Sklaverei wurde, wie in den Beispielen der vorangegangenen Kapitel, nicht in erster Linie aufgrund ihrer moralischen Verwerflichkeit abgeschafft (125). Ausführlich zeichnet A. die verschiedenen Phasen der britischen Anti-Sklaverei-Bewegung nach, die nur unter anderem mit der Ehre des Landes, hauptsächlich aber mit der Würde des Menschen – laut A. ein Recht auf Anerkennungsrespekt – argumentierte (143–145). Die komparative Form der Ehre, die nur den Erfolgreichsten zugesprochen wird, kann eine Bedrohung darstellen für die Würde, die allen Menschen zukommt. Letztlich waren es vor allem die britischen Arbeiter, so die Analyse A.s, die sich mit den Sklaven solidarisierten und mit dem Einsatz für die Abschaffung der Sklaverei symbolisch in ihre eigene Würde und die „Würde der Arbeit“ investierten (149).

Im vierten Kap. schildert A. die heute noch bestehende Problematik sogenannter „Ehrenmorde“. Wie häufig, veranschaulicht er diese mit Rückgriff auf ungewöhnliche Quellen, hier sowohl anhand eines Kinofilms als auch anhand des realen Falls der ermordeten Pakistanerin Samia Sarwar. A. beschreibt die Situation der rund 40 Millionen Paschtunen, unter denen Ehrenmorde verbreitet sind, geht auf ihren Stammeskodex, ihre Ehrauffassung, aber auch auf die Rolle des pakistanischen Rechts und des Islam ein. Die bisherigen historischen Beispiele hatten gemeinsam, dass die Praktiken selbst auf einem Ehrenkodex basierten, dieser schon lange moralisch und religiös in Frage gestellt wurde und zuletzt die Ehre erfolgreich für die Seite der Moral rekrutiert wurde (176 f.). Wie diese Rekrutierung aussah, war jedoch unterschiedlich. Eine „Strategie kollektiver Beschämung“ (178) wie im Falle Chinas, die einer Koalition von In- und Ausländern bedarf, könnte, so der Vorschlag A.s, auch im vierten Beispiel eine moralische Revolution auslösen. Es geht nicht darum, Ehre in Frage zu stellen, sondern sich um eine Veränderung des Ehrbegriffs zu bemühen. Menschenrechtsgruppen argumentieren beispielsweise, dass es an Ehrenmorden nichts Ehrenvolles gibt – sie entsprechen auch keinen muslimischen Idealen –, wohl aber die Achtung der Frau eine zentrale Bedeutung für die männliche Ehre hat (184). „Scham und eine sorgfältig dosierte Lächerlichkeit“ sind Instrumente, die Appelle an Moral, Gerechtigkeit und Menschenrechte ergänzen sollten (187).

Das fünfte und letzte Kap. nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Feststellung, dass Ehre Anspruch auf Respekt im Sinne von Anerkennungsrespekt bedeutet. Identität hängt mit Ehre erstens in solcher Weise zusammen, dass ein Ehrenkodex Anforderungen an alle Menschen mit einer bestimmten Identität stellt. Zweitens kann man an der Ehre von Menschen mit derselben Identität teilhaben, sich für und mit ihnen schämen oder stolz sein. Ehre ist kein Ersatzideal, sondern wesentlich, um private moralische Empfindungen in öffentliche zu verwandeln. Warum genügt es nicht, nur auf die Moral zu setzen? Laut A. ist eine Konzeption wie diejenige Kants zu anspruchsvoll. Menschen fällt es schwer, aus Pflicht heraus zu handeln, d. h., das Rechte zu tun, weil es das Rechte ist. Die Ehre kann zusätzlich zu richtigem Handeln motivieren – die schwächere Anforderung eines mit der Moral vereinbaren Ehrenkodexes genügt (197).

Kurz geht A. darauf ein, dass Ehre oft mit Gewalt einhergeht, wobei er der militärischen Ehre zumindest eine „Zivilisierung des Verhaltens im Krieg“ (206) zutraut und ihr hohe Motivationskraft zuspricht. Diese ist jedoch in viele Bereiche übertragbar. Nicht nur Soldaten, auch andere Berufsgruppen lassen sich über Normen, die sich auf einen Ehrenkodex stützen, bestens motivieren. Die Frage, wer eigentlich über einen Ehrenkodex wacht, wird dahingehend beantwortet, dass dies alle Mitglieder der betreffenden „Ehrenwelt“ sein müssten.

A. schließt mit zwei Fallbeispielen, die erstens zeigen, dass es nicht nur darum geht, Wertschätzung zu erfahren, sondern dieser auch wirklich würdig zu sein (214). Zweitens ist das Gefühl der eigenen Würde Grundlage dafür, auf dem „eigenen Recht auf Gerechtigkeit“ (221) zu beharren. Das Gefühl für die Würde anderer, im Beispiel: aller Frauen, bewirke dann, sich auch für deren Rechte einzusetzen und das eigene Land zu verändern.

Mit dem Thema Ehre und Anerkennung behandelt A. ein in der Ethik nicht (mehr) sehr zentrales Thema. Der Stellenwert sozialer Identitäten wurde von C. Taylor und

anderen in neuerer Zeit gründlich diskutiert. Auch A. widmete sich in *The Ethics of Identity* (2005) der Frage, wie sich Selbstbilder gesellschaftlich konstituieren. Interessant ist nun, dass er diese Frage eng mit der Anerkennungsthematik verknüpft. Entscheidend sind für ihn die beiden in Kap. 5 erwähnten Zusammenhänge, die vielfach illustriert werden.

Allgemein befindet sich das Werk im Grenzgebiet zwischen Philosophie, Geschichte und Soziologie, teilweise auch der Sozialpsychologie. Historisch Interessierte kommen durch die detaillierte Beschreibung der Verläufe, die insgesamt vielen Namen und Jahreszahlen, auf ihre Kosten – Details, die für eine rein philosophisch orientierte Argumentation vielleicht nicht notwendig wären. Besonders in den ersten vier Kap. nimmt die historische Darstellung viel Raum ein, die dazugehörigen Analysen kommen etwas zu kurz. A.s eigene Argumentationslinien verlieren sich bisweilen unter der Fülle des Materials, den Zeitzeugnissen und Stellungnahmen. Erst im letzten Kap. werden Gesichtspunkte systematischer zusammengeführt, Einwände oder problematische Themen wie der Zusammenhang von Ehre und Gewalt aber auch eher kurz angerissen.

Die Grundfrage, wie Ehre und Moral sich zueinander verhalten, wird nur unscharf beantwortet. Stellenweise scheint A. die Motivation durch moralische Gründe derjenigen aus Gründen der Ehre entgegenzusetzen (12; 187). Wenn er aber betont, dass des Respekts „würdig zu sein“ Ursache echter Anerkennung sein sollte (33; 214), man den Maßstäben nicht wegen des Ansehens, sondern um ihrer selbst willen genügen sollte (35), und erwähnt, man müsse die Ehre „in den Dienst des Guten stellen“ (185), scheint die Moral dann doch eine große, sogar fundamentale(re) Rolle zu spielen.

Dass Ehre ein starker Motivationsfaktor ist, kann A. zweifellos belegen; wie hoch aber ist ihr Stellenwert wirklich einzuschätzen? Gruppen, die sich in den Beispielen zwei und drei für den Wandel einsetzen, müssen sich zunächst aus einzelnen Menschen bilden, die von Argumenten überzeugt werden. Der Verweis auf die „nationale Ehre“ ist nur eines dieser vielen Argumente und vielleicht (nur) dann ausschlaggebend, wenn Unrecht – im Falle der Ehrenmorde häufig eine „Bestrafung“ der Opfer, nicht der Täter – gar nicht als solches wahrgenommen wird. Offen bleibt vor allem, ob Ehre ein ganz von außen bestimmter oder ein innerlicher Motivationsfaktor ist. Soziologisch betrachtet ist fast keine Begründung dafür notwendig, dass sich ein gesellschaftlicher Wandel immer dann vollzieht, wenn die Anzahl von Menschen innerhalb eines Staates oder die Anzahl der Staaten, die eine Praxis ablehnen, überwiegt *und* die Minderheit dann entsprechend motiviert. Sowohl die Anfänge eines solchen Umbruchs, die Entstehung der Mehrheit, als auch die schwierigen Fälle, wo sich eine (quasi „sektiererische“) Minderheit bewusst durch Abgrenzung definiert, werden hierdurch jedoch nicht abgedeckt. Diese Gruppen sind immun gegenüber Anerkennung von außen, die Missbilligung der Umgebung stärkt sie sogar. Allein der Gedanke der Scham vor sich selbst (16 f.), des der Anerkennung auch „Würdigseins“, könnte hier weiterhelfen.

Das Buch wendet sich an eine breite Leserschaft, ist großzügig gedruckt und passagenweise im Romanstil geschrieben. Es liest sich daher – auch dank der flüssigen Übersetzung – schnell; vertiefende Bemerkungen zu wissenschaftlichen Quellen finden sich erst im 15-seitigen Anhang. Worin besteht, abgesehen von den systematischen Anfragen, der Wert des Buches? Das empirische Material ist, wenn auch detailliert dargestellt, von einer in der Philosophie ungewöhnlichen Bandbreite, die auch die anderen Bücher A.s auszeichnet. Es handelt sich zum einen um ein Buch, das gut geeignet ist, die ethische Diskussion um die Rolle der Ehre neu anzustoßen. Zum anderen kann das Werk aber als wichtiges politisches Buch gelten, das nicht in erster Linie auf die philosophische Forschung zielt, sondern auf gesellschaftliche Veränderung. Es dürfte A. gelungen sein, nicht nur ein Bewusstsein für drängende moralische Probleme zu schaffen, sondern auch für konkrete Ansatzpunkte, diese zu lösen.

M. SCHWARTZ

JOHNSTON, MARK, *Surviving Death*. Princeton: Princeton University Press 2010. 393 S., ISBN 978-0-691-13012-5.

Wie lässt sich vor dem Hintergrund einer naturalistischen Weltansicht, welche die Existenz Gottes und unsterblicher Seelen ausschließt, von einem Weiterleben der menschlichen

chen Person nach dem Tod sprechen? In *Surviving Death* geht Mark Johnston (= J.) dieser Frage nach. Für den Autor handelt es sich hierbei nicht um ein philosophisches Glasperlenspiel, sondern um ein Problem für die Begründung der Moral: Durch eine naturalistische Deutung der Welt erscheint nämlich der Tod als großer „Gleichmacher“; Hoffnung auf eine – wie auch immer auszubuchstabierende – ausgleichende Gerechtigkeit nach dem Tod scheint ausgeschlossen. Ungehört scheinen die Schreie der Opfer der Geschichte im Universum zu verhallen, während Täter und Profiteure unbestraft davonkommen. J. bemerkt: „[...] if the world itself is deaf to these cries then it can be rational to care less about the deliverances of the moral point of view“ (8). Seine Sorge ist, dass eine naturalistische Weltsicht die Bemühungen, das Gute zu tun (v. a. wenn es persönlich zum Nachteil gereicht), unterminieren könnte. Dieser Gefahr will er durch den Aufweis entgegenwirken, „that there is something in death that is better for the good than for the bad“ (13), und zwar deswegen, weil „the good, but not the bad, can overcome death, in part by seeing through it“ (14).

Das Buch besteht aus fünf Kapiteln, welche J. im Rahmen der Carl G. Hempel Lecture Series an der Princeton University vorgetragen hat. An jedes Kapitel schließt ein Abschnitt mit Fragen des Publikums und Antworten des Autors an. Die einzelnen Kapitel sind breit angelegt und enthalten oftmals Exkurse in Spezialdiskussionen, deren Bedeutung im Verlauf der weiteren Argumentation nicht immer klar ersichtlich ist. Eine stringenter Darstellung des Argumentationsgangs hätte daher die Lektüre des Buches wesentlich erleichtert.

Ich lege in dieser Besprechung zuerst die Argumentation der fünf Kapitel dar. Dann diskutiere ich die Frage, inwiefern J. der selbstgestellten Aufgabe gerecht wird.

Im ersten Kap. „Is Heaven a Place We can get to?“ entwickelt J. einen Begriff vom guten Menschen. Der gute Mensch ist nicht (nur) auf seine eigene Existenz ausgerichtet, sondern ebenso auf die Existenz seiner Mitmenschen. Indem er sich vom egozentrischen Bezug auf die eigenen Interessen befreit, nimmt der gute Mensch die Haltung der *Agape* ein, welche Johnston auch in großen Weltreligionen als ethisches Ideal verankert sieht. Der Blick ist offen für die gerechtfertigten Interessen anderer, und daher ist der gute Mensch ein „caretaker of humanity, in himself just as in others“ (14). Er identifiziert sich primär nicht mehr mit sich selbst, sondern mit dem „onward rush of humankind“ (14). Daher erscheint der eigene Tod dem guten Menschen als ein geringeres Übel denn jemandem, der primär oder gar ausschließlich seine eigenen Interessen im Blick hat. Die Ausrichtung auf das Gute hin befreit von der Haltung des egozentrischen Selbstbezugs, welche den eigenen Tod als großes Übel erscheinen lässt. Was rechtfertigt die Haltung der „Agape“? J. argumentiert im Wesentlichen für zwei Thesen: (i) Der Begriff des individuellen Weiterlebens nach dem Tod erweist sich als problematisch, wenn nicht sogar inkohärent. (ii) Es gibt keine guten Gründe, ein diachrones personales Selbst in einem metaphysisch robusten Sinn anzunehmen.

Die erste Argumentationsschiene verankert J. im Kontext der komplexen Debatte zu personaler Identität und christlicher Auferstehungshoffnung. In seinen Augen stehen die Karten für eine überzeugende Verteidigung des Glaubens an die eigene leibliche Auferstehung schlecht: Zum einen sieht J. die metaphysische Beschaffenheit unserer Körper strikt im Diesseits verankert, „unless something very weird is happening at death“ (36). Zum anderen argumentiert er dafür, dass ein psychologisches Identitätskriterium sowohl vor dem Hintergrund drei- als auch vierdimensionaler Ontologien problematisch ist (57–80). Sein Fazit lautet daher, dass eine Metaphysik der Auferstehung sowohl unter dem Vorzeichen eines psychologischen wie auch eines Körper-Kriteriums personaler Identität fraglich bleibt.

Im zweiten Kap. „On the Impossibility of My Own Death“ spinnt J. den thematischen Leitfaden des ersten Kap.s weiter. Da es für die Annahme einer immateriellen Seele weder empirische noch sonstige Anhaltspunkte gebe, könne auch eine Seelentheorie die christliche Auferstehungshoffnung nicht stützen (130–137).

Im Anschluss daran führt J. seine eigene Deutung menschlicher Personen ein. Er fasst die menschliche Person (bzw. unser Selbst) als eine „arena of presence and action“ auf (139). Die grundlegende Idee dieser These besagt, dass unsere einzelnen Erfahrungen und Bewusstseinsakte zwar um ein Zentrum herum strukturiert werden, dieses Zent-

rum jedoch nicht aus einem gleichbleibenden Selbst besteht, sondern leer ist. Es erscheint uns nur so, als ob ein konstantes Selbst bzw. Ich im Zentrum dieses Bewusstseinsfelds sitzen bzw. dieses als sein Träger erzeugen und strukturieren würde.

Im restlichen Kap. ist der Autor darum bemüht, diese These plausibel zu machen. Hierfür stellt J. u. a. Überlegungen zur Verwendung des Begriffs „Ich“ (145–164) an und diskutiert die Frage, ob wir gerechtfertigt sind, uns besonders um unsere eigene Existenz zu sorgen („egocentric concern“). J. kann für diese Haltung keine überzeugenden Gründe finden. Einerseits löst sich vor dem Hintergrund von J.s Deutung menschlicher Personen der Referenzgegenstand eines „egocentric concern“ schlichtweg auf. Andererseits sind unsere Persistenzbedingungen unklar, so dass wir selbst bei der Annahme der Existenz eines Selbst nicht wissen, ob dieses durch die Zeit hindurch überhaupt als *dasselbe* Selbst existiert. Aus diesen Überlegungen zieht J. folgende (praktische) Schlussfolgerung: „Perhaps the key to deathlessness is the realization that YOU, in the relevant sense, could not possibly be real – or anyway, not real enough to justify a certain temporally extended pattern of self-concern, which manifests itself in your everyday egocentrism and in your special fear of your own(most) death“ (179).

Im dritten Kap. „From Anatta to Agape“ wird die zuvor dargelegte metaphysische These, dass es kein gleichbleibendes Selbst gibt (J. nennt diese These gemäß der entsprechenden buddhistischen Lehre „anatta“), mit der praktischen Haltung der *Agape* verknüpft: Indem die Haltung des *egocentric concern* offensichtlich guter Gründe entbehrt, legt sich die Haltung eines „impersonal altruism“ (236) nahe. Interessen sind nicht deshalb zu berücksichtigen, weil es die eigenen sind, sondern deswegen, weil sie als solche wert sind, berücksichtigt zu werden. Die Haltung der *Agape* wird somit zu einer praktisch-moralischen Vorgabe, die durch J.s revisionäre Metaphysik der menschlichen Person gerechtfertigt ist.

Im vierten Kap. „What is Found at the Center?“ versucht J. anhand von Gedankenexperimenten aufzuzeigen, dass unser Konzept personaler Identität am besten als soziales Konstrukt zu deuten ist, da es keine „independent justifiers of the dispositions characteristic of future-directed self-concern“ (251) gibt. Da es keine vorgegebenen „Wahrmacher“ für personale Identität gibt, ist personale Identität als sozial vermittelter Begriff zu verstehen. Jemand lernt „the appropriate extent of his future-directed concern by being brought up within an unquestioned (even if not fully determinate) narrative of personal identity, a frame taken for granted by the community in which he comes to self-awareness“ (271).

Daher spricht J. von der proteusschen Natur personaler Identität. Wie Proteus keiner festen Gestalt unterliegt, so entbehren auch wir vorgängig festgelegter Persistenzbedingungen. Wir können diese vielmehr durch unsere Dispositionen in Bezug auf zukünftige Interessen selbst festlegen bzw. abändern. J. schreibt: „The concrete embodiment of our identities as persons is in a certain way up to us to fill out; what we can survive, and the resultant facts of personal identity, are in a certain way response-dependent“ (283–4).

Diese Auffassung personaler Identität ist wesentlich für J.s Behauptung, dass wir unseren Tod überleben können: Personale Identität ist nicht metaphysisch grundgelegt, sondern hängt von der Ausrichtung unserer Interessen ab. Ein Leben gemäß der Haltung der *Agape* implementiert personale Identität auf eine Art und Weise, die nicht mit unserer biologischen Existenz zusammenfällt. Personale Identität wird dabei so „rekonfiguriert“, dass die (zu erwartenden) gerechtfertigten Interessen im Strom der Menschheit Ausgangspunkte der eigenen Lebensgestaltung werden. Ein solches Leben vollzieht sich nicht mehr innerhalb der engen Grenzen der eigenen Existenz, sondern überall dort, wo gerechtfertigte Interessen instanziiert werden. Insofern bedeutet ein Leben gemäß der *Agape* ein Überleben des eigenen (biologischen) Todes.

Im fünften Kap. „A New Refutation of Death“ führt J. diese Konzeption des Überlebens im „onward rush of humanity“ näher aus. Zuerst diskutiert er in diesem Zusammenhang die Unterschiedlichkeit seiner Position der Nicht-Existenz eines permanenten Selbst zu Parfitts reduktionistischem Personenverständnis (306–316), dann reflektiert er die eigene Position im Licht der Philosophie Schopenhauers und Nietzsches (342–353). Abschließend betont J., dass die Haltung der *Agape* die Chance auf ein gelingendes Leben

zwar erhöht, da es weitgehend frei von Angst vor Verlust, Tod, mangelnder Anerkennung und fehlender Belohnung gelebt wird, aber es enthält keine Garantie, dass eine gute Person den ihr gebührenden Lohn noch in ihrem Leben erhält. Dies hängt wesentlich davon ab, wann und wo die Früchte der Saat des guten Menschen aufgehen (356).

„Surviving Death“ ist ein anregendes Buch mit zahlreichen diskussionswürdigen Überlegungen. So würde etwa J.s Analyse der personalen Identitätsdebatte oder seine Deutung personaler Identität als sozial vermitteltes Konstrukt eine genauere Diskussion verdienen. Ebenso lässt sich seine These, dass das besondere Interesse an der eigenen Existenz (*egocentric concern*) nicht gut begründet sei, kritisch hinterfragen. Zu diesen Themenbereichen gibt es bereits ausführliche Diskussionen, weshalb ich an dieser Stelle dazu nichts hinzufügen möchte.

Vielmehr wende ich mich näher der Ausgangsthese J.s zu. Wie angemerkt, ist er bemüht aufzuzeigen, dass auch eine naturalistische Weltsicht guten Personen eine Form von Weiterleben über den biologischen Tod hinaus in Aussicht stellen kann, was egozentrierten Menschen hingegen verschlossen bleibt, und dass diese Aussicht unser moralisches Verhalten begründend stützen kann. Meines Erachtens überzeugt J.s Argumentation allerdings nicht, und zwar aus folgenden Überlegungen:

Erstens wirft J.s metaphysische Deutung der menschlichen Person die Frage auf, weshalb jemand, der die *Anatta*-Lehre ernst nimmt, überhaupt noch ein besonderes Interesse am eigenen Überleben haben sollte. Die Aussicht, dass die Haltung der *Agape* eine Form von Weiterleben wahrscheinlich macht, sollte für eine solche Person kein besonderes *Movens* darstellen, entsprechend zu handeln. Vielmehr dürfte für den tugendhaften Menschen die entscheidende Handlungsmotivation, das Gute zu tun, darin bestehen, dass es das Gute ist, und als solches getan werden soll.

Zweitens zeigt J. m. E. nicht näher den Zusammenhang zwischen moralisch schlechtem (*bad*) Handeln und der Angst vor dem eigenen Tod auf. Er scheint vielmehr vorauszusetzen, dass moralisch schlechte Menschen primär auf sich selbst bezogen sind und daher Verlust und Tod als großes Übel empfinden. Es lässt sich allerdings ohne Weiteres vorstellen, dass jemand primär selbstbezogen handelt und hierfür auch moralisch bedenkliche Mittel einzusetzen bereit ist, aber trotzdem Verlust und Tod mit stoischer Gelassenheit hinnimmt. Dass ein Weiterleben im „onward rush of humanity“ durch das entsprechende Verhalten unwahrscheinlicher wird als bei einer guten Person, dürfte insofern kein großes Übel darstellen, als durch die stoische Haltung dem Fortwirken der eigenen Lebensprojekte und Interessen keine besondere Bedeutung beigemessen wird.

Drittens wäre zu klären, ob nur die Haltung der *Agape* zu der von J. dargestellten Form des Weiterlebens führt oder ob andere Haltungen hierfür nicht ebenso in Frage kommen. Denken wir etwa an Alexander den Großen, Caesar oder Napoleon. Obwohl moralisch durchaus fragwürdige Persönlichkeiten, ließe sich dafür argumentieren, dass ihr Leben insofern nicht selbstbezogen war, als sie mit ihrem Mut, ihrer Ausdauer und der Aufopferung ihres persönlichen Lebens große Visionen im Blick hatten, welche im Strom der Menschheit verwurzelt sind. Schließlich sind die von ihnen verfolgten Interessen weiterhin präsent und finden bei zahlreichen Menschen Bewunderung. Es scheinen also auch andere Haltungen als nur jene der *Agape* ein Überleben in J.s Sinn zu ermöglichen. J. müsste zusätzlich dafür argumentieren, dass ausschließlich die Haltung der *Agape* den eigenen Tod überleben lässt oder zumindest „besser“ überleben lässt als andere Haltungen. Andernfalls wird J.s Behauptung, dass „the good, but not the bad, can overcome death“ (14) unterminiert.

Viertens stellt sich die Frage, inwieweit eine theistische Weltdeutung vor dem Hintergrund von J.s Zielsetzung nicht doch eine herausfordernde Alternative darstellt. J. schließt sein Buch mit der Bemerkung, dass „goodness [...] a reasonable form of heroism“ (357) bleibe. Das Bemühen, stets gut zu handeln, kann in der Tat in unserer Welt als eine Form von Heroismus verstanden werden. J. will zur Begründbarkeit dieser heroischen Haltung beitragen und beansprucht hierfür die Aussicht auf ein Leben nach dem Tod. Bemüht jemand diese Begründungsstrategie, dann scheint mir allerdings der Begriff der Hoffnung auf ein Jenseits innerhalb theistischer Weltdeutungen um einiges vielversprechender zu sein als J.s Überlebensszenario. Denn die Hoffnung auf ausgleichende Gerechtigkeit und die Möglichkeit des Trostes für alle die unschuldigen und un-

bekannten Opfer der Menschheitsgeschichte bleiben deutlich außerhalb der Reichweite von J.s Projekt. Insofern scheinen die Grenzen dieses Projekts enger gezogen zu sein, als J. im Eingangskap. hat anklingen lassen. *Surviving Death* kann aber als ein kreativer Vorschlag gelesen werden, wie redlich bemühte Menschen mit Hilfe der (aktuellen) Philosophie die Angst vor Verlust und Tod überwinden können. G. GASSER

2. Biblische und Historische Theologie

BOYARIN, DANIEL, *Abgrenzungen*. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums (The partition of Judaeo-Christianity <dt.>). Aus dem Amerikanischen von *Gesine Palmer* (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte; Band 10 / Arbeiten zur Bibel und ihrer Umwelt; Band 1). Dortmund: Lehrhaus / Berlin: Institut Kirche und Judentum 2009. 373 S., ISBN 978-3-934943-31-5 (Lehrhaus); ISBN 978-3-923095-70-4 (Inst. Kirche und Judentum).

Daniel Boyarin (= B.), Professor an der University of California in Berkeley, hat hier ein interessantes und zugleich hochbedeutsames Buch vorgelegt, an dem er viele Jahre lang gearbeitet hat. Es enthält Untersuchungen, die zu einem Paradigmenwechsel in unserem traditionellen Verständnis vom Ursprung des Christentums aus dem Judentum führen. In seinem Werk stellt er ein neues Konzept vor, das schon deshalb Vertrauen erweckt, weil der jüdische Autor nicht nur den Talmud bestens kennt, sondern ebenso mit dem Neuen Testament und vor allem den christlichen Kirchenvätern vertraut ist. So kann er die Entwicklung der verschiedenen jüdischen und judäo-christlichen Gruppierungen in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten genau beobachten. In seinen Untersuchungen kommt er zu dem Ergebnis, dass sich das Christentum nicht schon bald nach dem Tod und der Auferstehung Jesu im ersten Jahrhundert n. Chr. aus dem Judentum entwickelt und gelöst hat und dass auch das damalige Judentum nicht einfach der Mutterboden bzw. die Wurzel des Christentums ist, sondern dass sich beide – das Judäo-Christentum und das rabbinische Judentum – als verwandte jüdische Gruppierungen verstanden, die noch jahrhundertlang nebeneinander gelebt haben. Statt Mutter und Tochter waren sie eher „wie siamesische Zwillinge, die an der Hüfte zusammengewachsen sind“. Sie haben sich gezankt und vertragen, miteinander diskutiert und gegenseitig angeregt, ehe es zur endgültigen Spaltung kam, die durch die christliche Dogmenentwicklung und die Endredaktion des Talmud gefördert und schließlich im 6./7. Jhdt. endgültig besiegelt wurde. Im 2.–4. Jhdt. konnten Christen noch in Synagogen gehen, den Sabbat halten und Pessach feiern, während Juden mit den Judenchristen an Jesus glauben und darüber ernsthaft nachdenken konnten, ob es eine Dualität zwischen Gott und seinem Wort („Logos“) gebe. Damals überquerten Ideen, Praktiken und auch Innovationen die Grenze noch in beide Richtungen. Manche Leute weigerten sich sogar, überhaupt von einer Grenze zu sprechen.

B. geht auch der wichtigen Frage nach, was denn die Gründe für die verhängnisvolle Spaltung waren, aus der schließlich zwei Religionen hervorgingen. Er zeigt, dass die Begriffe „Religionen“ und auch „Judentum“ nicht schon von Anfang an da waren, sondern erst langsam von Christen entwickelt wurden, um die beiden Richtungen deutlich voneinander abzugrenzen. Bei diesem Prozess wurden die zunächst noch verschiedenen Gruppen allmählich in Religionen verwandelt. Eine der Hauptursachen für diese „Abgrenzungen“ – so der Titel des Buches – lag auf beiden Seiten in dem allmählichen Erstarken einer Orthodoxie, die dazu beitrug, eine jeweils eigene Identität herauszubilden und sich von anderen Gruppen zu unterscheiden, die rasch diskriminiert wurden. Frühe christliche Zeugnisse aus dem beginnenden 2. Jhdt. dafür sind eine antijüdische Polemik Justins, des Martyrers, und ein Brief des Ignatius von Antiochien, in dem er sagt: „Es ist monströs, von Jesus Christus zu sprechen und das Judentum zu praktizieren.“ So wurden die Juden zu Monstern, während gleichzeitig die Rabbinen den Judenchristen den Stempel des Unreinen und Verdorbenen aufdrückten. Im weiteren geschichtlichen Prozess wurde der griechische Begriff „Häresie“, der eigentlich nur „Partei“ bedeutet, reli-

giös negativ aufgeladen und auf die anderen Gruppen bezogen. Indem die Häresiologen die anderen zu Häretikern machten, konstruierten sie allmählich die Grenzen zwischen Judentum und Christentum, die dann konsequenterweise auch bewacht und verteidigt werden mussten. Ebenso formten sich nun mit der christlichen Kirche und dem rabbinischen Judentum zwei Orthodoxien, die für Jahrhunderte nebeneinander und gegeneinander standen.

Um seine neue These zu untermauern, legt B. im gewichtigen Hauptteil der „Abgrenzungen“ detaillierte Untersuchungen zu den häresiologischen Anfängen von Christentum und Judentum und zum Begriff des Logos vor, der aus dem prä- und pararabbinischen Judentum kommt und zum Zentralbegriff im Johannesprolog des Neuen Testaments wurde. Gerade diese Untersuchungen werden jüdischen und christlichen Lesern viel Neues bieten. Aufschlussreich sind auch die Vergleiche zur Entwicklung der Ämter, aus denen sich ergibt, dass die christliche Ämtersukzession mit der rabbinischen Tradition verwandt ist. Intensiv äußert sich der Verf. auch zur Funktion der Javnelegende, die erzählt, dass sich nach der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 einige Rabbinen in Javne versammelten und dort die Grundzüge des rabbinischen Judentums festlegten, die es dem Judentum ermöglichten, in den nächsten Jahrhunderten trotz des Verlustes des Tempels und ihrer Heimat ihre Identität zu bewahren bzw. zu erneuern. Hier, wie bei anderen Punkten, bewährt sich B.s kluge Benutzung dekonstruktivistischer Methoden.

Das Buch, das übrigens sehr preisgünstig ist, informiert auch über den Forschungsprozess, der allmählich zu den hier dargelegten Einsichten führte. Einige deutsche Wissenschaftler, deren neuere Forschungen in diesen neuen Rahmen passen, sind Peter Schäfer, Micha Brumlik und Albert Gerhards mit seiner liturgischen Schule. So hat es den Anschein, dass sich die neue Sicht von der Aufspaltung des Judäo-Christentums allmählich durchsetzt. Sie dürfte auch dem heutigen christlich-jüdischen Dialog neue Impulse geben.

Es sei allerdings vermerkt, dass das Buch wegen seiner Sprache und jüdischen Argumentationsfiguren für den nicht kundigen Leser schwer verständlich ist. Es gleicht dem Aufstieg auf einen hohen Berg, der viele großartige Blicke schenkt, aber ohne große Mühen nicht zum Ziel führt. Die verständnisvolle Übersetzung von Gesine Palmer ist auf diesem schwierigen Weg ein hilfreicher Begleiter.

Bemerkenswert ist die Einstellung des Autors, der trotz seiner unbezweifelbaren Zugehörigkeit zum Judentum seine Kritik am Judentum nicht unterdrückt und seine Liebe zum Christentum nicht verschweigt. Er schreibt so, dass seine Forschungen zur antiken Welt durchsichtig werden für aktuelle Probleme und Situationen. Sorge bereitet ihm der Staat Israel, insofern auch er Abgrenzungen zu den Palästinensern schafft. Kritisch sieht B., dass Juden und Christen in einer geschichtlich neuen Allianz gemeinsam Mauern gegenüber dem Islam aufbauen und so heute ähnlich verhängnisvolle Grenzziehungen vornehmen, wie er sie kenntnisreich für die Antike beschreibt. Mit diesen Aktualisierungen setzt er sich bewusst zwischen alle Stühle. Er weiß, dass er trotz großer wissenschaftlicher Zustimmung auch scharfe Kritik von jüdischer und christlicher Seite auf sich zieht.

W. TRUTWIN

KNIELING, REINER/RUFFING, ANDREAS (HGG.), *Männerspezifische Bibelauslegung*. Impulse für Forschung und Praxis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. 255 S., ISBN 978-3-525-61617-8.

Unter dem Titel „Männerspezifische Bibelauslegung“ legen Reiner Knieling und Andreas Ruffing in Zusammenarbeit mit elf katholischen und evangelischen Theologen einen kompakten Sammelband vor, der vielfältige Anregungen für eine männliche Sicht auf biblische Texte ermöglicht: nach feministischer Exegese, Männerstudien und theologischer Männerforschung ein längst fälliger Schritt hin zu einer Durchdringung wissenschaftlicher Bibelexegese mit der Brille einer bewussten Männlichkeit. Die Herausgeber nennen ihr Anliegen „männerspezifisch“ in der Tradition kritischer Männerforschung und „Bibelauslegung“, weil sie einen „kritischen Dialog zwischen Männererfahrungen und Männlichkeitskonzepten der Bibel und der Erfahrungswelt heutiger

Männer unter dem Maßstab der Geschlechtergerechtigkeit“ initiieren wollen (8). Der Band gliedert sich in drei Teile: Altes und Neues Testament sowie ein abschließender kurzer Praxisteil.

Johannes Tschner beginnt mit den alttestamentlichen Jakob-Erzählungen und plädiert dafür, im Horizont ästhetischer Erfahrungen die Texte in ihrer Vielfalt zu verstehen. Er schlägt einen überraschenden Bogen vom Bildungsmisserfolg männlicher Jugendlicher hin zur Jakob-Geschichte und zeigt auf, wie hegemoniales männliches Dominanzstreben aufgebrochen und umgewandelt werden kann. In dem Beitrag „Männer als Opfer“ wendet *Detlef Dieckmann* Erkenntnisse moderner Gewaltforschung auf die Erzählungen der Genesis an und analysiert häusliche und außerhäusliche Gewalterfahrungen von Menschen durch Männer, durch Frauen, und auch durch Gott. Am Ende resümiert er: „Weil in kaum einer dieser Geschichten auch nur der Ansatz einer ethischen Bewertung oder moralischen Verurteilung der Handelnden zu sehen ist, eignen sich die biblischen Geschichten in der Praxis im besonderen Maße als Spiegel, in dem Männer und Frauen nicht nur ihre eigenen Erfahrungen als Opfer, sondern auch als Täter/innen wiedererkennen können“ (60). *Matthias Millard* macht sich auf die Suche nach Traditionen, die patriarchalische Herrschaft ins Wanken bringen, und wird fündig im Buch der Richter, wo nicht nur Frauen in besonderen Rollen (Deborah) auftauchen und deren Berufung anerkannt wird, sondern auch Männer als Versager beschrieben werden, die im Scheitern immer wieder auf die Hilfe der Frauen angewiesen sind. Als eine Einführung für junge Männer in die Lebens- und Liebeskunst entdeckt *Walter Bühlmann* das Hohelied der Liebe, in Analogie aber auch Abgrenzung zu den Geschlechtervorstellungen in Gen 2 und 3. Dabei ist in die Beziehung von Mann und Frau der erotisch-wexuelle Bereich harmonisch eingeschlossen, jenseits allen hegemoniellen Männlichkeitsstrebens. Dabei zeigt sich: „Nirgends ist die Gleichheit der Geschlechter im Ersten Testament selbstverständlicher als im Hohenlied. Mann und Frau beschreiben sich teilweise mit denselben Vergleichen und Metaphern, erfreuen sich an der gegenseitigen Schönheit“ (93). In einem sehr profunden Beitrag durchleuchtet *Georg Fischer* das Buch Jeremia unter dem Gesichtspunkt männlichen Rollenverhaltens. Vor allem in der Person des Propheten, seinem Leiden und seiner Emotionalität belegt er eindrücklich die ungewöhnliche Aufspaltung gängiger männlicher Rollenklischees im damaligen Israel. Dabei legt er einen Schwerpunkt auf die sog. Trostrolle (Kap. 30 und 31), die sich mit ihren Heilszusagen abwechselnd an männliche bzw. weibliche Personen und Gruppen wendet, und stellt fest: „Es gibt keinen anderen Text in der Bibel, der beide Geschlechter so konsequent strukturell nebeneinander stellt und schon dadurch deutlich macht, dass sie *zueinander gehören und einander ergänzen*“ (111).

Martin Leutzsch reflektiert einleitend das NT als ein Buch von Männern für Männer, entdeckt jedoch bei genauerer Betrachtung eine Vielfalt von Männlichkeiten (im Plural!) in unterschiedlichen antiken Kulturen einer römisch, griechisch und jüdisch geprägten Welt. Er nimmt ausführlich Männerrollen, männliche Lebensphasen sowie Schicht und Status in den Blick und geht unterschiedlichen Akzentuierungen von Jesu Männlichkeit in den Evangelien nach. Demgegenüber richtet *Peter Wick* den Fokus auf das Verhältnis Jesu zu den Frauen und erkennt darin ein besonderes, wechselseitiges Beziehungsgeschehen, wohingegen die Männer eher in hierarchischen Strukturen zielgerichtet nachfolgen. *Thomas Popp* begibt sich auf eine männerorientierte Wanderung durch das Johannesevangelium und wirft einen vertiefenden Blick auf zwei markante Gestalten: Johannes der Täufer und der Lieblingsjünger. In seinem ironisierenden Essay erläutert *Peter Lampe* das Gebot des Paulus im 1. Korintherbrief, die Frauen sollten im Gottesdienst ihr Haar verschleiern. Er deckt die Argumentation des Paulus als von persönlichen und kulturellen Voreinstellungen beeinflusst auf und ermutigt zu einer mündigen Freiheit gegenüber diesem Text, gerade auch aufgrund anderer paulinischer Aussagen, die einer Gleichwertigkeit der Geschlechter wesentlich näher kommen.

In den beiden praktischen Beiträgen am Ende sucht *Raimund Lobermann* nach Bedingungen, damit Männer und biblische Texte sich einander annähern können. Es braucht einen „Guide“ mit Kopf, Herz und Bauch, der den Männern in echter Solidarität begegnet und sie in ihrer eigenen theologischen Kompetenz ernst nimmt. *Volker A. Lehnert* bietet anschauliche und modellhafte Predigtskizzen zu den biblischen Männern

Simson, David und Petrus, die im Männergesprächskreis für die Gottesdienste des Männersonntags vorbereitet wurden.

Der Band nimmt den Gedanken der Vielfalt auch für eine männlichkeitsbewusste exegetische Forschung ernst, bietet exemplarisch und mit unterschiedlicher Intensität neue Anregungen, zeigt künftige Forschungsvorhaben auf und gibt in ausführlichen Anmerkungen viele weiterführende Impulse. Der Band ist auch für theologisch weniger Versierte gut zu lesen und stellt einen ersten Baustein dar für alle, denen Männer, Bibel und Glaube am Herzen liegen.

V. LINHARD

O'LEARY, JOSEPH S., *Christianisme et Philosophie chez Origène* (Philosophie & Théologie). Paris: Les Éditions du Cerf 2011. 248 S., ISBN 978-2-204-09633-1.

Der Verf. (= O'L) widmet sich einem der größten Probleme der Origenes-Forschung, von dem schon die spätantiken Kontroversen um den Alexandriner beherrscht wurden, der Frage nämlich, wie sich in dessen Werk das Verhältnis von Theologie und Philosophie, christlichem Glauben und platonischer Metaphysik darstellt. Mit dieser theologiegeschichtlichen Fragestellung verbindet er ein systematisch-theologisches Interesse. Weil er in Origenes den Protagonisten einer tief greifenden Hellenisierung des Christentums sieht, durch die das existenzielle Kerygma der Bibel zu dogmatischen Satz-wahrheiten erstarrt sei (vgl. 103 f.), zielt seine Auseinandersetzung mit Origenes zugleich darauf ab, einen Beitrag zur aktuellen Debatte um eine heute adäquate Denkform des christlichen Glaubens zu leisten. Während z. B. der derzeitige Papst im Ringen um eine zeitgemäße christliche Verkündigung bekanntlich die These seiner Bonner Antrittsvorlesung von 1959 vertritt, wonach „die von den Kirchenvätern vollzogene Synthese des biblischen Glaubens mit dem hellenistischen Geist [...] nicht nur legitim, sondern notwendig war“ (Benedictus <Papa, XVI.>/J. Ratzinger: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Trier 2006, 29), ist der Verf. in der Tradition A. von Harnacks davon überzeugt, dass die Inkulturation des Christentums in die Denk- und Sprachwelt des spätantiken Platonismus historisch zwar unvermeidlich war, künftig jedoch überwunden werden muss. Denn der Platonismus sei der eigentümlichen Gestalt des biblischen Kerygmas wesensfremd (vgl. 25, 79). Das hellenisierte Christentum bedürfe daher – wie der Verf. im Anschluss an M. Heideggers „projet [...] d'un ‚dépassement de la métaphysique‘ en vue de revenir aux ‚choses mêmes‘“ (25) zeigen will – gewissermaßen der „Dekonstruktion“ (vgl. 49–58), damit das Zeugnis der Heiligen Schrift von Neuem in seiner ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung entdeckt werden könne. So sucht der Verf. nachzuweisen, dass Origenes, „[f]ils d'Athènes autant que de Jérusalem“ (102), das biblische Glaubenszeugnis in ein System metaphysischer Wahrheiten übersetzt hat, dessen Grundkoordinaten dem zeitgenössischen Mittelplatonismus entstammen (vgl. 51, 62–64, 94 f., 100). Obwohl es ihm in seiner theologischen Arbeit einzig und allein um die Auslegung der Heiligen Schrift gegangen sei und er dabei gegenüber der paganen Philosophie in höherem Maß Distanz gewahrt habe als etwa Clemens von Alexandrien, habe ihn die platonische Grundstruktur seines Denkens von vornherein daran gehindert, die charakteristische Gestalt der biblischen Botschaft zu erfassen (vgl. 30, 45, 54 f., 58, 92). Wie schon H. Koch (Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin/Leipzig 1932) konstatiert also auch der Verf. eine fundamentale Diskrepanz zwischen dem subjektiven Ziel und dem faktischen Ergebnis der origeneischen Theologie. Gegenüber der von Origenes repräsentierten platonischen Deutung des christlichen Kerygmas gelte es, das spezifische Wirklichkeitsverständnis der Bibel wieder freizulegen, um heute ihre Botschaft unter den Bedingungen kultureller Pluralität neu auszusagen. Wenn man nun fragt, worin der Verf. das Spezifikum der biblischen Botschaft erkennt, kommt man nicht umhin, eine grundlegende Schwäche seiner Studie zu registrieren. Denn eine überzeugende Antwort auf diese Frage bleibt er schuldig. Er begnügt sich damit, sein Verständnis biblischer Theologie in allgemeinen Schlagwörtern und Phrasen wie „phénoménologie biblique“ (167), „impact existentiel de la parole biblique“ (55), „sagesse biblique“ (129), „réalisme biblique“ (90), „personnalisme biblique“ (126), „pathos biblique“ (S. 118) oder „foi existentielle“ (101) zu umreißen. Dagegen charakterisiert er den christlichen

Platonismus des Origenes anhand folgender Begriffe: „construction doctrinale“ (167), „vision idéaliste platonisante“ (56), „vision spirituelle structurée selon les intérêts de la tradition platonicienne“ (55), „recherche hellénique du principe“ (126), „construction ontologique“ (169), „théorie grecque“ (129), „raison théorique“ (101), „logique philosophique“ (118), „pénétration intellectuelle des mystères“ (102), „préoccupation théorique tout à fait étrangère au monde biblique“ (ebd.). Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor Origenes' Deutung des Johannesprologs, die er im Kern als Fehlinterpretation zu entlarven sucht (vgl. 137–193). Doch auch hier verbleiben seine Ausführungen ganz im Ungefähren. Sie erschöpfen sich überwiegend in simplifizierenden Feststellungen folgender Art: „Le Logos johannique est un agent personnel [...], et comme tel il ne se laisse guère concevoir comme principe métaphysique“ (124). – „Chez Jean, le choix du titre ‚Logos‘ évoque [...] un événement de communication et de révélation. Chez Origène, cet événement est subordonné, logiquement, à un principe métaphysique: la Sagesse comme ensemble des raisons ultimes. [...] Tout le discours origénien sur le Logos est traversé par la tension entre rationalisme platonisant et pensée biblique de l'événement“ (156). – „Le sens contemplatif et phénoménologique que les titres ‚Logos‘, ‚vie‘ et ‚vérité‘ comportent chez Jean est estompé par leur mise en ordre selon une logique métaphysique“ (ebd.). – „Chez Jean, la Création vient à être par la Parole; Origène veut fonder cet événement sur une nécessité de raison. [...] Chez Jean, les rapports entre Dieu, le Verbe, le monde et les humains sont vus comme les moments d'une situation dynamique dans laquelle il y va du mystère vécu du salut; mais, dans l'explication origénienne, une gnose d'ordre philosophique menace de prendre le dessus. Une lecture intellectualiste de Jn 1, 1–2 ramène l'événement de la parole vivante de Dieu qui nous est adressée en Jésus-Christ sous l'autorité de principes éternels“ (168 f.). Aus diesen und ähnlichen Gegenüberstellungen (vgl. noch 13, 113, 118, 138, 168) lässt sich in etwa erahnen, worin für den Verf. die Eigenart des biblischen Wirklichkeitsverständnisses besteht. Es geht ihm darum, die Offenbarung des ewigen Logos als einmaliges, unableitbares Ereignis innerhalb einer kontingenten Geschichte zu begreifen, in der sich der freie Gott aus der Unverfügbarkeit seiner Freiheit heraus dem freien Menschen zu dessen Heil selbst mitteilt. Der angemessene Zugang zur Offenbarungswahrheit, die dem Menschen in der konkreten Geschichte in ihrer existenziellen Bedeutsamkeit aufleuchtet, besteht für O'L in einer phänomenologischen Betrachtung der geschichtlichen Offenbarungseignisse. Eine solche Ereignis-Phänomenologie sei zur Überwindung des Versuchs geeignet, den christlichen Glauben in ein dogmatisches System logischer und ontologischer Wahrheiten aufzuheben, wie es sich infolge der bei Origenes zu beobachtenden Hellenisierung des Christentums etabliert habe. Diese Zusammenhänge werden allerdings nirgends auf dem Fundament einer differenzierten Hermeneutik in begrifflicher Präzision eingehend entfaltet. Und so bleibt im Wesentlichen unklar, wie eine zukunftsfähige Aussagegestalt des christlichen Kerygmas aussehen könnte. Insbesondere lässt der Verf. den Leser mit der Frage zurück, welche metaphysische Denkform die Ereignis-Phänomenologie ihrerseits impliziert. Ebenso wenig setzt er sich mit der Frage auseinander, wie die strikte Kontrastierung von biblischem Glauben und griechisch-hellenistischer Metaphysik mit der Tatsache zu vereinbaren ist, dass schon die Septuaginta und die Spätschriften des Alten sowie weite Teile des Neuen Testaments mehr oder weniger stark von der Denk- und Sprachwelt des Hellenismus geprägt sind (vgl. K. Hoheisel: Art. „Hellenismus“, in: LThK³ IV, 1411 f.; D. T. Runia: *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen [u. a.] 1993). Man kann sich auch des Eindrucks nicht erwehren, dass der Verf. in kaum reflektierter Weise dazu neigt, die existenziell bedeutsame *fides qua* gegen die notwendig satzhaft formulierte *fides quae* auszuspielen. Bisweilen scheint O'L gar zu insinuieren, philosophisches Denken als solches sei dem Offenbarungsglauben unangemessen (z. B. 103: „Quand l'intellectuel occidental se penche sur une révélation divine, il va se concentrer sur ce qu'elle peut apporter sur le plan cognitif, les connaissances qu'elle contient. Le souci théorique de la philosophie va orienter et prédéterminer son abord des questions théologiques. Il ne soupçonnera pas que la foi ne peut se monnayer en connaissances d'ordre philosophique, renseignements enfin corrects et fiables sur Dieu, l'âme, le monde, l'être“). Und obwohl der Verf. betont, es sei keineswegs „très profitable d'opposer le sens originel du texte biblique, tel

que nous le reconstruisons aujourd'hui, aux interprétations origéniennes“ (57), ist er dieser Gefahr kaum entgangen (vgl. z. B. 243: „Ce qu'il présente comme une vision biblique est en large partie une vision philosophique, plus proche du platonisme que de la Bible, telle au moins que nous la comprenons aujourd'hui“). Was seine Origenes-Deutung anbelangt, so ergibt sich ein teils zustimmungswürdiges, teils korrekturbedürftiges Bild: Zunächst ist es in der Tat unbestreitbar, dass Origenes' Theologie von Denkfiguren und Deutungsmustern geprägt ist, die dem zeitgenössischen Platonismus entstammen. So entsprechen die Theogumena der geschöpflichen Präexistenz und der eschatologischen Apokatastasis formal dem platonischen Egressus-Regressus-Schema (vgl. 83). Auch weist Origenes' Seelenbegriff nicht zu leugnende Parallelen zur platonischen Psychologie auf (vgl. 117, 216). Die grundlegende Erkenntnisbewegung seiner Theologie ist der Grundintention platonischen Philosophierens insofern verwandt, als auch sie vom Sichtbaren, Vergänglichen und Körperlichen emporführt zur unsichtbaren, unveränderlichen, ewigen Wahrheit (vgl. 28, 90). Mit der platonischen Tradition teilt Origenes schließlich den Begriff der Teilhabe, die auch für ihn das fundamentale Strukturprinzip des Wirklichkeitsganzen ist (vgl. 112). Angesichts dieser Gemeinsamkeiten vermag die Auseinandersetzung des Verf.s mit M. J. Edward (Origen against Plato, Aldershot 2002) im Kern zu überzeugen (vgl. 66–79, 121 f.). O'L ist auch darin zuzustimmen, dass die platonischen Prägungen der origeneischen Theologie eine Unterbewertung der konkreten, je einmaligen Geschichte in Raum und Zeit nach sich ziehen (vgl. 28, 56 f., 151, 182, 187 f.), die Origenes nicht als den eigentlichen, primären Ort des geschöpflichen Daseins der Vernunftwesen, sondern lediglich als sekundäres Mittel göttlicher Heilspädagogik begreift. In Raum und Zeit sollen die gefallenen Vernunftgeschöpfe wieder zur vollen Erkenntnis des in ihrem personalen Wesensgrund immer schon gegenwärtigen göttlichen Logos finden, um so in die Gemeinschaft mit dem Vater zurückzukehren. So trifft es auch zu, dass, wie die materielle Schöpfung im Ganzen auch die körperliche Gestalt des inkarnierten Logos für Origenes eine Wirklichkeit darstellt, die es im Zuge christlicher Gnosis mit den Augen des inneren Menschen auf die ewige Gottheit des eingeborenen Sohnes hin zu überschreiten gilt. Wie der Verf. richtig feststellt, verliert die Menschwerdung des ewigen Logos damit den Charakter eines Ereignisses, in dem wesentlich Neues in der Weltgeschichte aufstrahlt (vgl. 143, 158, 160 f., 173, 176). Positiv zu würdigen ist schließlich auch der sporadisch wiederkehrende Hinweis des Verf.s, wonach der Rekurs auf den Wortlaut der Heiligen Schrift Origenes davor bewahrt hat, in seiner Theologie ausschließlich der Logik des Platonismus zu folgen (vgl. 58, 208, 222, 243). Korrekturbedürftig hingegen scheint mir – abgesehen davon, dass der Verf. den Systemcharakter der origeneischen Theologie überschätzt (vgl. 100) – vor allem die Tatsache, dass er die Verschiebungen und Akzentverlagerungen gegenüber dem Platonismus nicht detailliert herausarbeitet. So unterstellt er z. B. das origeneische Trinitätsdenken pauschal dem Verdikt der Platonisierung (vgl. 129–131, 223), ohne zu bemerken, dass der Heilstrinitarismus des Alexandrinerers auf Voraussetzungen ruht, die mit dem platonischen Modell eines ontologischen Subordinationismus nicht zu vereinbaren sind. Dementsprechend bleiben auch die partiellen Verschiebungen gegenüber dem platonischen Teilhabebegriff unterbelichtet. Problematisch ist darüber hinaus auch die Feststellung, Origenes vertrete die Vorstellung einer autonomen Vernunft und erweise sich auf diese Weise als Semipelagianer (vgl. 91 f.). Denn nach Origenes resultiert die Vernunftbegabung der Vernunftgeschöpfe aus deren wesenhafter Teilhabe am göttlichen Logos, so dass alle Erkenntnis und jede freie Tat getragen ist von dem gnadenhaften Anruf dessen, der das ewige Urwort des Vaters ist. Insgesamt erweist sich die Origenes-Deutung des Verf.s somit als zu undifferenziert, um der schwierigen Frage nach dem Verhältnis von christlichem Kerygma und platonischer Metaphysik bei Origenes gerecht zu werden. In formaler Hinsicht sei noch angemerkt, dass aufgrund der Gliederung – auf die Einleitung und verschiedene Vorüberlegungen im ersten Kap. folgen drei Kap., in denen der Verf. jeweils anhand eines Textausschnitts (Princ. I 1–3; Comm. in Io. I 90–292; II 1–33; X 5,34; C. Cels. VI–VII) das Problem des origeneischen Platonismus zu beleuchten sucht – viele unnötige Wiederholungen an die Stelle eines sukzessiv entfalteten systematischen Gedankengangs treten. – *Summa summarum*: O'Leary hat ein Buch vorgelegt, das von seiner doppelten Fragestellung her für den

Historiker wie für den Systematiker gleichermaßen interessant ist, das jedoch wegen seiner inhaltlichen und formalen Schwächen vermutlich weder den einen noch den anderen wird überzeugen können.

CH. BRUNS

ARCHA VERBI; VOLUME 4/2007. Yearbook for the Study of Medieval Theology. Herausgegeben von der *Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik*. Münster: Aschendorff 2008. 224 S./Ill., ISBN 978-3-402-10212-1.

Fast alle Beiträge des Bds. sind Hrabanus Maurus gewidmet und stehen im Zusammenhang mit größeren Editions- oder Kommentierungsvorhaben. – Mittlerweile ist auch hinzuweisen auf einen von Philippe Depreux herausgegebenen Bd.: *Raban Maur et son temps*, Turnhout 2010 (HAMA 9), der die Beiträge einer Tagung zusammenfasst, die 2006 in Lille und Amiens stattgefunden hat.

Michele C. Ferrari, „Die Kraft des Metrums. Geschichte und Rationalität in der *Grammatica Rabani*“ (7–24) sieht einen wohl mit Recht Hrabanus Maurus zugeschriebenen Traktat über Prosodie und Metrik im großen Zusammenhang der sich von Augustinus bis Petrarca fortsetzenden Diskussion über die Rezeption antiker Dichtung und Dichtkunst. Gewährsmann für die Erhabenheit der Dichtkunst, die damit angemessenes Ausdrucksmittel für das Lob der Götter ist, ist Sueton, vermittelt von Isidor. Dazu kommt die seit Hieronymus tradierte Meinung, der Hexameter entstamme der hebräischen Literatur und finde bereits im Pentateuch Verwendung. Ferrari stellt eine kritische Edition mit Übersetzung des Textes (zusammen mit Bernhard Hollick) in Aussicht.

Michel Jean-Louis Perrin, Herausgeber von *In honorem sanctae crucis*, widmet sich der „Rationalité des choix (littéraires, graphiques et théologiques) de Hraban Maur dans ses poèmes figurés“ (25–44). In einem ersten Anhang teilt er zwei in der MGH-Edition von *carmen* 38 fehlende Verse mit (inklusive Übersetzung der Passage), in einem zweiten gibt er eine Zusammenstellung seiner eigenen Veröffentlichungen über Hraban.

Wolfgang Haubrichs, „Theodiske Schriftlichkeit und die Zentren Fulda und Mainz zur Zeit des Hrabanus Maurus“ (45–67) stellt ausgehend vom Fuldaer *Tatian* (mit Abb. aus dem Sangallensis 56) Texte zum Gebrauch der Klosterschule und zur Bildung von Laien vor, insbesondere die Bibeldichtungen *Heliland* (Stichwort „Gottes Wort an die Sachsen“) und den *Liber evangeliorum* („Das Evangelium der Franken“) Otfrieds von Weißenburg, Schüler Habrans. Otfrieds Dichtung bezeichnet Haubrichs als „Spitzenerzeugnis karolingischer Theologie“ (62). Die Rolle Habrans bei der Entstehung dieser Dichtungen und sein Wirken als Lehrer werden dabei auch beleuchtet. Anzumerken ist die unlateinische Fügung *mundus peccatus* (61), die Haubrichs in früheren Veröffentlichungen geprägt und die leider schon Eingang in die Literatur gefunden hat. Und was ist mit „Besonderung“ („bei stets aufgezeigter Besonderung der Verständnisebene“, 62; präzios auch die fast durchgängige Verwendung von ‚karlich‘ für ‚karolingisch‘) gemeint? – Aufschlussreich eine Karte, die althochdeutsche und altniederdeutsche Schreiborte darstellt.

Falko Klaes und *Claudine Moulin*, „Wissensraum Glossen: Zur Erschließung der althochdeutschen Glossen zu Hrabanus Maurus“ (68–89) schreiben über volkssprachliche Glossenüberlieferung und ihre kulturhistorische Erschließung und die Werke Habrans in der vielschichtig überlieferten althochdeutschen Glossographie.

Drei Autoren betrachten Habrans Werk *De rerum naturis*, zunächst *Georg Wieland* mit philosophiehistorischem Interesse: „Gestalt und Struktur der karolingischen Reform im Vergleich zur Renaissance des 12. Jahrhunderts“ (90–102). Zunächst geht es ihm um den Begriff ‚Renaissance‘ im speziellen Zusammenhang (91). Unter anderem wurde in dem umfangreichen, von Claudio Leonardi herausgegebenen Bd. *Gli umanesimi medievali*. Atti del II Congresso dell’ „Internationale Mittellateinerkomitee“ (Firenze, Certosa del Galluzzo, 11–15 settembre 1993), Firenze 1998, eine Annäherung an diese Frage versucht (exemplarisch dazu Leonardi *Presentazione*) – diese (nicht nur) literaturwissenschaftlichen Ansätze böten Anregungen genug zur Frage.

Ein weiterer Einwand: Die Karolingerzeit bewundert die Antike, misst sich an ihr und vergleicht sich mit ihr. Aus dem Vergleich erkennt sie, welchen Reichtum an Er-

kenntnis ihr das Neue gegenüber dem Alten beschert hat. Das Neue ist die christliche Offenbarung. Daraus resultieren Selbstbewusstsein und ein Elan des Denkens. So recht scheint Wieland dies nicht anerkennen zu wollen. Er spricht die Problematik denn auch am Schluss mit der nicht ganz rhetorischen Frage an, ob sein „top-down-Verfahren“ überhaupt zu einer angemessenen Vorstellung führen könne (100 f.).

Vor der Folie des Physizismus eines Thierry von Chartres (93) und der Verinnerlichung Abaelards muss sich Hrabanus *De rerum naturis* bescheiden ausnehmen; selbst im Vergleich mit der Physik des Eriugena, von dem Wieland freilich ebenfalls feststellen zu können glaubt: „genau deshalb [nämlich „weil seine ‚Physik‘ ... metaphysischen Charakter hat“] erreicht er auch nicht die denkerischen Leistungen der späteren Zeit“ (99). – „Wahrscheinlich ist auch seine [Hrabans] Enzyklopädie *De rerum naturis* ... als Gemeinschaftsarbeit auf der Basis von Exzerptsammlungen seiner Helfer konzipiert worden“, schreibt Haubrichs in seinem Beitrag (51). Diesen wichtigen Aspekt zum Verständnis des Werkes lässt Wieland in seinen Überlegungen ganz außer Acht.

Wilhelm Schipper zeigt, dass der wegen seiner Illustrationen berühmte Codex Cassinensis 132 von 1023 der für uns älteste greifbare Zeuge einer zweiten, von Hraban selbst revidierten Rezension von *De rerum naturis* ist („Montecassino 132 and the Early Transmission of Hrabanus' *De rerum naturis*“; 103–126). Eine Transkription der Codices Aug. perg. XCVI und LXVIII steht unter www.mun.ca/rabanus/ zur Verfügung. In einer Appendix gibt Schipper für die Bücher 6 und 19 Textvarianten des Cassinenser Codex an, für Buch 19 zusätzlich die der Wiener Handschrift 121.

Auch Mechtild Dreyer setzt sich mit diesem Werk auseinander („Enzyklopädie und Wissensraum: *De rerum naturis* des Hrabanus Maurus“; 127–141), aus dem Blickwinkel der Philosophiegeschichte und der literaturwissenschaftlichen Enzyklopädieforschung. Sie sieht in *De rerum naturis* zugleich „disziplinenübergreifendes Nachschlagewerk und geistliche Erbauungsschrift“. Anhand von Zitaten benennt sie die Intentionen des Autors und kann von seiner Methode sagen, er schreite „von der Grammatik über die Geschichte zum mystischen Sinn der Dinge fort“ (135). Hier zeigt sich auch ein Forschungsdesiderat: „Die Frage nach der Bedeutung der Allegorese, d. h. des hinter ihr stehenden Verständnisses des Verhältnisses von Dingen und Zeichen, für Hrabans Wissens- bzw. Wissenschaftsauffassung bleibt ... nicht nur unbeantwortet, sondern sogar ungestellt“ (136, Anm. 23). – Aus dem „Gedanken der Zeichenhaftigkeit der Begriffe und der Zeichenhaftigkeit der Welt“, der „dem Werk Augustins entlehnt“ ist (136), lässt sich auch der Zusammenhang zwischen dem Wissen von der Welt und Lebenspraxis verstehen.

Raymund Kottje, „Bibel, Tradition, Seelsorge. Zu Grundlagen und Perspektiven Hrabans“ (142–154) sieht *De rerum naturis* gar als Hilfsmittel bei der Seelsorge (146). Er beobachtet Hrabans Verwendung von Quellen je nach Zielsetzung eines Werkes und kann daraus sein Interesse an der konkreten Pastoral ableiten. In diesem Umfeld sind auch die Übersetzungen von Bibel- und Gottesdiensttexten und Predigten in der Volkssprache zu sehen (vgl. 149 mit Anm. 60).

Der letzte Beitrag von Christian Thomas Leitmeir mit dem Titel „Arguing with Spirituality against Spirituality. A Cistercian Apologie for Mensural Music by Petrus dictus Palma ociosa (1336)“ (155–199) befasst sich, weitab von Hraban, mit Musikgeschichte und den Zusammenhängen von ornamentalen Dekorationen in Buch- und Glasmalerei und musikalischen Verzierungen (mit Abb.).

Die *Nuntii* bieten u. a. zwei Tagungsberichte. Georg Gresser schreibt über die Internationale Tagung des Lehrstuhls für Kirchengeschichte der Universität Bamberg in Verbindung mit der IGTM, Bamberg, Juli 2007, mit dem Titel „*Spargentes semina verbi* – Hochmittelalterliche Bischofsitze als geistige Zentren und Orte der Verkündigung des Evangeliums“ (200–204). Caterina Tarlazzi berichtet über den im September 2007 in Palermo organisierten XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della S.I.É.P.M. mit dem Thema „Universalità della Ragione – Pluralità delle filosofie nel Medioevo“ (204–211).

Fünf ausführliche *Recensiones* des Kataloges der althochdeutschen und altsächsischen Glossenhandschriften, des ersten Bds. der *Summa decretorum* des Hugucio von

Pisa und von Werken über die Überlieferung der lateinischen Texte im Mittelalter, Dante und die Franziskaner und den Person-Begriff bei Albertus Magnus bilden den letzten Teil des Bds.
M. PÖRNBACHER

SPEHR, CHRISTOPHER, *Luther und das Konzil*. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit (Beiträge zur historischen Theologie; 153). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 639 S., ISBN 978-3-16-150474-7.

Von Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus von 1510/11 (WA 9, 40,6) bis zum Vorabend seines Todes (WA 54, 490,18–20) beschäftigte sich Martin Luther nachweislich mit der Konzilsthematik. Umso überraschender, dass dieses wichtige ekklesiologische und kontrovertheologische Thema bisher in der Luther- und Reformationsforschung nur am Rande Aufmerksamkeit fand. Christopher Spehr (= Sp.) schließt mit seiner hervorragenden und profunden Studie „Luther und das Konzil“ diese Lücke.

Nach einem ausführlichen, den gegenwärtigen Forschungsstand vorstellenden und einordnenden Einführungskap. (1–21) wendet sich der Autor dem facettenreichen und komplexen Konzilsthema beim Wittenberger Reformator in seiner ganzen Bandbreite zu – vorrangig sei auf theologische, kanonistische, kirchenpraktische, historische und politische Perspektiven hingewiesen. Die fünf Kapitel sind chronologisch angelegt. Die wichtigsten Ergebnisse werden in prägnanten Thesen zusammengefasst (565–572).

Den jungen Luther, seine Prägungen (leider nicht die seines synodal verfassten Ordens!) und sein Verständnis von Kirche, Autorität und Reform untersucht Sp. in Kap. II „Die Konzilsthematik im Streit um Ablass und Papsttum (bis 1518)“ (23–114). Es fällt auf, dass der junge Wittenberger Augustinerprofessor zunächst wenig Affinität zur Konzilsidee hatte. In den ersten Auseinandersetzungen mit den kirchlichen Autoritäten wurde das Konzil als Glaubensinstanz über oder neben dem Papst von ihm nur am Rande als Argument gebraucht. Eine papalistische Interpretation der Papstautorität lehnt Luther jedoch schon früh strikt ab (48). Noch sah er das Konzil als positive Größe an, vor allem, wenn es um die Kirchenreform ging. Erst im Streit um kirchliche Autorität und Gehorsam mit dem Magister *sacri palatii*, dem Papalisten Silvester Prierias OP, rückte das Konzil (durchaus auch mit seiner Irrtumsfähigkeit) in den Fokus lutherischer Argumentation. Vor allem Sp.s Untersuchungen des Augsburger Verhörs durch den Dominikanergeneral Cajetan und die erste Konzilsappellation vom 28. November 1518 dürften das Interesse der Forschung finden. Luthers vielschichtige und ausdifferenzierte theologische Argumentation wendet sich nun nicht nur gegen die Infallibilität des Papstes, sondern auch schon gegen die eines Konzils – das er zeitgleich als Schiedsrichter in Glaubensfragen anruft. Obwohl er konziliaristisches Gedankengut verwendet, war Luther selbst nie ein Konziliarist. Bereits 1518 war für ihn die Heilige Schrift die Norm, der sich das kirchliche Lehramt unterzuordnen hatte und sich von dort her relativieren lassen musste.

Das sich anschließende Kap. III – „Die Entwicklung des reformatorischen Konzilsverständnisses (1519)“ (115–179) – beschäftigt sich vorrangig mit der Leipziger Disputation. Durch die veröffentlichten Thesenreihen deutete sich schon im Vorfeld an, welchen Stellenwert die Konzilsthematik mittlerweile bekommen hatte. Es verwunderte also nicht, wenn Luther sich in der Vorbereitung verstärkt mit den – vor allem altkirchlichen – Konzilien auseinandersetzte, die sich im Streit um den Primat des Papstes *ure divino* einer zunehmend hohen Wertschätzung durch den werdenden Reformator erfreuten (128–137). Mit seiner im Kontext der Unterscheidung von Schrift als *verbum Dei* und Konzil als *creatura verbi* getroffenen zugespitzten Aussage „*concilium posse errare*“ (WA 59, 480,1466 f.) war sich Luther wohl kaum bewusst, dass „diese Pointierung [...] [in letzter Konsequenz] den Traditionsrahmen sprengte“ (153). Ihm ging es um eine moderate Infragestellung der Konzilien, ohne dabei sie „selbst und ihre Bedeutung als kirchliche Entscheidungsinstanzen [...] aufgehoben wissen“ (163) zu wollen. Erst nach der Disputation, in einer weiteren historischen und theologischen Vertiefung der Konzilsfrage, verschärfte er seine Konzilskritik – zuvorderst am Konstanzer Konzil wegen

der Verurteilung des böhmischen Theologen Jan Hus. Nur Nizaa war – wohl wegen seiner Nähe zur apostolischen Zeit – davon (noch) ausgenommen. Als Kriterien für die Autorität eines Konzils arbeitete er heraus, dass es als Versammlung der ganzen Kirche über dem Papst steht und damit rechtmäßige Entscheidungen auf Grundlage der Heiligen Schrift trifft (vgl. 175).

Je mehr für Luther die Lehrautorität der Konzilien in den Hintergrund tritt, desto stärker rückt ihre Bedeutung als Orte der Kirchenreform in den Vordergrund. Der Autor untersucht in Kap. IV. „Die Forderung nach einem freien, christlichen Konzil (1520)“ (183–254) vor allem die Frage, „in welcher Art und Weise das Konzil nutzbar gemacht werden sollte“ (181). Er versucht zu klären, inwieweit Luther dabei auf konziliaristische Thesen zurückgreift oder ob er das Thema selbstständig neu erarbeitet, welche Rolle er dabei den kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten beimisst, und wie sich seine Aussagen im Laufe des sich zuspitzenden römischen Prozesses verändern. Untersuchungsgegenstand sind dabei vorrangig die reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520: *Von den guten Werken* (WA 6 [196], 202–276), *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (WA 6 [381], 404–469), *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (WA 6 [484], 497–573) und *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (WA 7 [12], 20–38). Laienkelch und Zölibat der Weltgeistlichen werden als Beispiele für eine schriftgemäße Kirchenreform herangezogen und auf unterschiedlichen Ebenen popularisiert. Im Sommer 1520 entwickelt Luther zunehmend seine eigene Vorstellung vom „freien, christlichen Konzil“, die er allerdings nicht weiter konkretisiert. Auch der später politisch so wichtige Zusatz „in deutschen Landen“ fehlt noch. Zu Recht macht Sp. auf die Wichtigkeit des Konzilsthemas in der Bannandrohungsbulle aufmerksam, die zu einer erneuten Konzilsappellation und dem endgültigen Bruch mit Rom am 10. Dezember 1520 führt (234–254).

Gerade in der Phase, in welcher Luther theologisch seine Konzilskritik zuspitzte und sich immer mehr vom Konzil als Autorität und Ort der Kirchenreform verabschiedete, entwickelte sich der Ruf nach einem Konzil zur politischen Forderung der deutschen Reichsstände. Diese gegenläufigen Bewegungen werden in den Kap. V. „Die Politisierung und Problematisierung der Konzilsthematik im Umfeld des Wormser Reichstages (1521)“ (255–324) und VI. „Die Popularisierung der Konzilsthematik in den 1520er Jahren“ (325–410) ausführlich untersucht, wobei Sp. sogar die explizite Einfügung der Ablehnung der Konzilsautorität als Häresiebeweis in das Wormser Edikt hervorhebt und in ihrer theologischen Bedeutung erörtert. Ausführlich nimmt er den parallel laufenden Gemeindeaufbau (mit Luthers strikter Ablehnung einer synodal verfassten Kirche) und – erstmals in ihrer Gesamtheit – die Predigten und Sermonen als Orte der Popularisierung seines Konzilsverständnisses in den Blick.

Von großer Bedeutung ist Kap. VII. „Die Konzilsthematik im Horizont von Politik und Kirche (1530–1546)“ (411–563). Parallel zu verschiedenen reichspolitischen Initiativen, dem Augsburger Reichstag von 1530 mit der *Confessio Augustana* und unterschiedlichen Religionsgesprächen zeichnet sich auch die mögliche Realisierung eines päpstlichen Universalkonzils ab. Neben verschiedenen Gutachten für den sächsischen Kurfürsten fallen in diese Phase vor allem *Die Schmalkaldischen Artikel* von 1537/38 (WA 50 [160], 192–254) und die große Konzilsschrift *Von den Konziliis und Kirchen* (WA 50 [488], 509–653). In letzterer entfaltet der Wittenberger Reformator nochmals seine Konzilsauffassungen, die Sp. in den größeren theologischen und politischen Kontext der ausgehenden 30er-Jahre stellt. Dabei wandte sich Luther nicht nur gegen „altgläubige“ Konzilsvorstellungen, sondern auch gegen die im eigenen Lager (Melancthon und Bucer) beziehungsweise gegen die der unentschlossenen „Mittelpartei“, die er argumentativ auf seine Seite zu ziehen suchte. In zehn thesenartigen Artikeln beschreibt er die Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Konzilslehre, deren einziger Zweck die Verteidigung des Glaubens ist. Statt größeren Konzilsutopien nachzuhängen, sollte sich die Obrigkeit dafür einsetzen, „dass Pfarren und Schulen als die ‚kleinen Concilia und die Jungen Concilia‘ eingerichtet, erhalten und gefördert werden“ (538). Der Fokus seiner Konzilsvorstellung hatte sich radikal zum Missionarischen hin verschoben; selbst die Beschickung eines Universalkonzils wurde pragma-

tisch unter der missionarischen Möglichkeit der Verkündigung des reinen Evangeliums gesehen.

Im Zugehen auf das Trientjubiläum 2013 und das Reformationsjubiläum 2017 ist Sp.s Buch ein wichtiger Beitrag zur Genese des lutherischen Konzilsverständnisses, indem es eine Lücke innerhalb der protestantischen Ekklesiologie schließt. Ihm ist eine breite Rezeption – sei es im innerlutherischen, sei es im ökumenischen Dialog – nur zu wünschen. Die profunde Studie liefert aufschlussreiches Material und gibt eine Menge anregender Ideen zu einer weiteren produktiven Auseinandersetzung mit dem ekklesiologisch so bedeutsamen Thema Konzil. N. STEINER S.J.

KNEBEL, SVEN K., *Suarezismus*. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuiten-generals Tirso González de Santalla (1624–1705). Abhandlung und Edition (Bochumer Studien zur Philosophie; 51). Amsterdam: John Benjamin's Publishing Co. 2011. 580 S., ISBN 978-90-6032-384-7.

Nach bald 150 Jahren moderner philosophie- und theologiegeschichtlicher Forschung sind weiße Flecken im doxographischen Atlas selten geworden. Zu den nur ungenügend kartographierten Bereichen zählt bis heute das gewaltige Areal der frühneuzeitlichen Scholastik. Spätestens seit seiner grandiosen Habilitationsschrift (Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit, Hamburg 2000) darf der an der FU Berlin lehrende Philosoph Sven K. Knebel (= K.) als einer der kundigsten unter den Pionieren gelten, die abseits der asphaltierten Wege des akademischen Mainstream überraschende Interpretationspfade durch den dichten Publikationswald des 17. und 18. Jhdts. bahnen. Im Rahmen dieses unerschöpflichen Forschungsvorhabens hat K. nun eine umfangreiche neue Monographie vorgelegt. Der hier anzuzeigende Bd. verfolgt drei Ziele.

(1) Als systematischen Ausgangspunkt wählt Verf. die in der Logik der Moderne mit Nachdruck geführten Debatten um die Berechtigung eines „psychologistischen“ Verständnisses des Urteils (3–49). Mit zahllosen Belegen werden dem Leser die weite Verbreitung einer *perception theory of judgment* ebenso vor Augen geführt wie die aus erstaunlich unterschiedlichen Richtungen tönenden Stimmen der Kritik, die gegen sie und ihre prominenten Vertreter (allen voran Locke) seit dem 19. Jhd. laut geworden sind. Wenig Klarheit herrscht dagegen bis heute über den Ursprung der psychologistischen Urteilslehre. Versuche, den mittelalterlichen Nominalismus als Quelle zu identifizieren, bleiben unbefriedigend. Stattdessen geht K. einer schon bei Victor Cousin gelegten Spur nach, die in die Jesuitenscholastik der frühen Neuzeit weist. Sein Ergebnis lautet: Nicht der gesamten Schule, wohl aber einem ihrer einflussreichsten Vertreter, Gabriel Vázquez SJ († 1604), kann tatsächlich „die Vaterschaft an der ‚perception theory of judgment‘ zuerkannt“ (45) werden.

(2) An diesem Punkt hätte die Studie schlüssig mit einer vertieften Vázquez-Analyse fortfahren können. Verf. geht einen anderen Weg, der den Blick des Lesers auf den zweiten und zugleich zentralen Inhalt seines Buches lenkt: die Teiledition des unveröffentlichten Philosophieurses aus der Feder des zwei Generationen nach Vázquez wirkenden Jesuiten Tirso González de Santalla (1624–1705; im Folgenden „G.“ abgekürzt). Der Übergang ist ein wenig hart; denn weshalb gerade an den Texten dieses Jesuiten die „Probe“ (49) der zuvor aufgestellten These erfolgen soll, erschließt sich nicht unmittelbar. Nach einem Kap., das der generellen Einführung in das literarische Genre des *Cursus philosophicus* gewidmet ist (52–60), folgt eine ausführliche Vorstellung und Begründung der Textauswahl (61–117), die im späteren Editionsteil zum Abdruck kommt (269–566). Insgesamt präsentiert K. elf Passagen im Umfang kompletter „Disputationen“ oder einzelner „Sektionen“, die aus verschiedenen Traktaten der Philosophievorlesungen stammen, die G. ab 1653 erarbeitet hat und die in zwei salmanticensischen Handschriften erhalten sind. Die Verteilung der für die Erkenntnistheorie relevanten Aussagen auf Logik, rationale Psychologie und Metaphysik weist auf die enge Verzahnung dieser Bereiche hin (vgl. 60 f.). Zwei der Texte ebenso wie der kurze theologische Appendix (zusammen ca. 25 % der Edition) waren bereits in alten Drucken zugänglich. Zusammen mit den speziellen Hin-führungen sind die ausführlichen Anmerkungen des Editionsteils zu lesen, die nicht

bloß explizite und implizite Quellen exakt identifizieren, sondern darüber hinaus auch Diskussionskontexte erhellen, viele Lektürehinweise geben sowie Konjekturen des Herausgebers und im Falle der bereits publizierten Stücke Abweichungen zwischen Druck und Handschrift verzeichnen. Das Ineinander von textkritischen Anmerkungen und interpretatorisch angereichertem Sachapparat, dessen Umfang bei den einzelnen Stücken erheblich variiert, wird nicht jedem Benutzer gefallen. Den Erläuterungen zu den edierten Texten schließt Verf. im ersten Teil seines Buches einen vierten Abschnitt an (119–152), der den Bogen zum systematischen Anfangsteil schlägt. Die Frage, ob, und wenn ja, wie gerade die Erörterungen des Jesuitenscholastikers G. den bei Vázquez entdeckten „logischen Psychologismus“ zu illustrieren vermögen, beantwortet Verf. mit dem Verweis auf die Abhängigkeit, die G. in seiner Urteilslehre gegenüber Vázquez zeigt. Muss man ihn damit bereits unter die Repräsentanten einer *perception theory of judgment* im engeren Sinn rechnen? K. verneint dies, indem er auf den metaphysischen Vorbehalt einer der Urteilsidentifizierung vorausliegenden Gegenstandsidentität verweist, den G. bei aller Zustimmung Vázquez gegenüber einbringt. Zwar hält Verf. selbst diesen „Flirt mit dem skotistischen Formalismus“ für eine recht „krude“ Annahme (152), doch hat sie G. in seiner Urteilslehre daran gehindert, „über die Positionen hinauszugehen, welche schon im 14. Jh. beziehbar waren“ (151). Wie differenziert die These vom Ursprung des Psychologismus in der Jesuitenscholastik vorzutragen ist, hat K. damit an dem von ihm gewählten Beispielautor überzeugend dargelegt. Ob für die aufwendige Durchdekliniation des Themas nicht andere Vertreter der Schule ebenso oder sogar besser geeignet gewesen wären, bleibt diskutabel.

(3) Eine dritte inhaltliche Einheit der Arbeit umfasst die Kap. 5 bis 8 des Darstellungsteils (153–249) und bietet den Abriss einer intellektuellen Biographie des G., die weithin unabhängig von den bisher beschriebenen Teilen gelesen werden kann. Für die dazu im Literaturverzeichnis aufgelisteten Quellen (263–266) werden kaum substanzielle Ergänzungen zu benennen sein (nach Drucklegung des Buches erschienen: M. Friedrich, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773*, Frankfurt am Main 2011). Als Theologen stellt uns Verf. den Jesuiten in seiner Gnadenlehre vor, die durch die Ablehnung des Kongruismus à la Suárez und die Entkräftung der Möglichkeit einer *creatura rebellis* auffällt. Positionen aus anderen dogmatischen Traktaten werden leider nicht behandelt. Verf. lässt mehrfach durchblicken, dass er G. im zeitgenössischen Vergleich eher als Epigonen (vgl. 159) und – gerade auch in seinem Philosophiekurs – „zweitklassigen Autor“ (vgl. 191, 194) einschätzt, dessen Ausweichen in die praktische Seelsorgs- und Missionstätigkeit ab 1665 keinen großen Schaden für die Wissenschaft bedeutete. Urteile von Jacob Schmutz werden damit dezent, aber deutlich korrigiert (vgl. Schmutz, *La Querelle des possibles*, Paris 2003, 801: „un brillant professeur de philosophie et de théologie dogmatique“; 807: „Son cours de philosophie [...] est extrêmement complet, soigneux et original“). Für sich selbst hat G. mit dem vorläufigen Abschied aus der akademischen Arbeit nach Verf. einen Ausweg aus dem „schon an Schizophrenie grenzende[n] Spagat“ gefunden, „welchen der Konflikt zwischen seiner scholastischen Erziehung und den Zumutungen der ignatianischen Spiritualität jedem Jesuitenscholastiker abverlangte“ und der „normalerweise dadurch gemeistert [wurde], daß man die eigenen spirituellen Neigungen aufs Alter verschob“ (160 f.). Solche kleinen Spitzen *in theologicis et spiritualibus* sollte man Verf. angesichts der großen Wertschätzung, mit denen er seinen Akteuren insgesamt begegnet, nicht übelnehmen. G. hat dem heutigen säkularen Interpreten mit seinen rigoristischen Feldzügen gegen das Schauspiel oder zu freizügiges Dekolletieren auch hinreichend Anlass zu süffisanten Kommentaren geboten. Immerhin bildete sich ab 1672, in seiner Zeit als Volksmissionar, diejenige moraltheologische Position heraus, mit der G. berühmt wurde, nämlich die durch seinen Lehrer Miguel de Elizalde SJ beeinflusste Ablehnung des Probabilismus. Die Rückkehr auf einen theologischen Lehrstuhl in Salamanca 1676 erlaubte es G., seine Positionen auszuarbeiten und teilweise im Druck zu präsentieren. Mit seiner „augustinischen Anthropologie“ stand der Theologe zwar innerhalb der Jesuitenschule „auf der äußersten Rechten“ (170), erwarb sich aber bei Papst Innozenz XI. ein derart großes Ansehen, dass dieser 1687 seine

Wahl zum Jesuitengeneral durchsetzte. Dass man ihm die Verbreitung seiner Thesen auch danach aus den eigenen Reihen so schwer wie möglich gemacht hat, ist seit Döllinger gerne mit polemischer Note geschildert worden. Verf. hat an derartigen Instrumentalisierungen kein Interesse. Aber auch er beurteilt die Regierungszeit des G. insgesamt als glücklos, nicht zuletzt wegen des Scheiterns eines 1697 vom General initiierten, u. a. gegen cartesianische Thesen gerichteten Neuentwurfs des ordensinternen Syllabus. Noch am erfolgreichsten scheint nach Verf. – zumindest kurzfristig – G.s Unterstützung des „Suarezismus“ als offizieller Doktrin der Gesellschaft Jesu gewesen zu sein. J. Schmutz hatte diesen Begriff mit dem Werk des G. verbunden, K. greift ihn auf und erhebt ihn sogar zum Haupttitel seines Buches. Laut Schmutz darf G. „in gewisser Weise“ als Begründer jener institutionalisierten Förderung der suárezischen Lehre gelten, die im Jesuitenorden ab Ende des 17. Jhdts. deutlich auszumachen ist (vgl. Schmutz, *La Querelle des possibles*, 808). K. möchte hier differenzieren: Einerseits findet er in G.s eigenen scholastischen Abhandlungen kaum eine Suárez-Affinität „über das sonst übliche Maß hinaus“; mindestens mit gleichem Recht könnte man ihn einen Vázquezianer nennen (208). Dieser Einschätzung wird man schon nach einem raschen Blick in die Texte (vgl. etwa auch G.s Trinitätslehre) zustimmen: G. beruft sich regelmäßig auf Suárez, den er als *Eximius* gewiss hervorhebt, aber darum niemals exklusiv und unkritisch zitiert. Er sichtet stets sorgfältig viele Meinungen und praktiziert seinen „Eklektizismus“ dann ohne Standardbindungen an einzelne Autoren. Auffällig ist bei G. die häufige Berufung auf Schule, Lehre und Lehrer der *Societas* im Allgemeinen; dieser „Jesuitismus“ ist ihm wichtiger als „Suarezismus“. Radikale Suárez-Bewunderung konnte bei Zeit- und Ordensgenossen unseres Jesuiten anders aussehen (vgl. etwa Passagen im Werk des Diego de Avendaño). Für berechtigt hält K. die Rede von einem „Suarezismus“ bei G., insofern er als General „eifriger, als es bis dahin unternommen worden war, die Gesellschaft Jesu philosophisch hat auf Linie trimmen wollen“ (208). Nun ist dies kaum der „zweite Teil von Schmutz’ These“, denn von G. als Philosophiepolitik betreibendem General hat dieser gar nicht gehandelt, sondern sich allein auf G.s Texte bezogen. K.s Differenzierung des Suarezismus-Topos bei Schmutz ist also faktisch eher eine inhaltliche Umwidmung. Doch überzeugen die vom Verf. für die eigene Variante beigebrachten Argumente? Nach Ansicht des Rez. stellen weder die Hervorhebung des Suárez auf einem Stich von Jacob Thummer aus dem Jahr 1699 noch das Suárez-Lob in der wohl von G. initiierten Biographie des Bernardo Sartolo SJ von 1693 hinreichende Belege für die Behauptung dar, gerade G. habe als General seinen Orden suárezisch gleichschalten wollen (vgl. 214). Die Passagen bei Sartolo, die explizit begründen, weshalb die SJ von ihren Theologen keine Verpflichtung auf bestimmte eigene Lehrer fordert, wie es die Dominikaner gegenüber Thomas und die Franziskaner gegenüber Scotus praktizieren, erklärt Verf. allzu rasch zu bloßer Strategie (vgl. 211) – anders ließe sich der erstaunliche Vergleich von G.s angeblichem Suárez-Kult mit dem Leninismus des 20. Jhdts. (215) wohl auch kaum halten. Wahrscheinlicher ist, dass G., bei aller Neigung zum autoritären Regieren, in diesem Punkt primär eine längst in der SJ lebendige Tendenz fortgesetzt hat. Angesichts der vom Verf. selbst für G.s Generalat (nicht nur im Syllabus-Entwurf) anerkannten Einschränkungen und Unschärfen dieses „Suarezismus“ (vgl. 218 ff.) muss die Frage erlaubt sein, ob von ihm bei genauem Hinsehen mehr übrig bleibt als eine durch Kompromisse geprägte „jesuitische Standard-Philosophie“ oder vielleicht sogar nur der antigallikanische Impetus der römisch-spanischen Ordenszentrale – „ein Stück antifranzösischer Kulturpolitik“ (vgl. 230), das den Weg in die Katastrophe von 1767/1773 mit vorbereitet haben mag. Tatsächlich wird erst die Auswertung der römischen Archive (vgl. 207) Auskunft darüber geben, ob die Idee eines Suarezismus als offiziöser, idiosynkratischer Ordensdoktrin der SJ ins 17. oder ins 19. Jhd. gehört.

Obgleich die Wahl des Buchtitels nicht recht überzeugt – an der herausragenden Qualität der Arbeit, die K. vorgelegt hat, bestehen keinerlei Zweifel. Seine Darstellung ist Philosophiegeschichte auf höchstem Reflexions- und Sprachniveau, ausgehend von einer stupenden Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur, geprägt von der Fähigkeit, langweilige Entwicklungstendenzen in wenigen Zeilen zu verdichten und in einzelnen Fußnoten Stoff für ganze Vertiefungsaufsätze anzubieten. Auch wer angesichts solch

virtuoser Fingerfertigkeit auf der Klaviatur der komparativen Historiographie seine Neigung zu den etwas bescheideneren Etüden bekennt, wird Sven K. Knebls Buch mit Faszination und Gewinn studieren.

TH. MARSCHLER

KRENZ, JOCHEN, *Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts* (Presse und Geschichte, Neue Beiträge; 66). Bremen: Édition Lumière 2012. XXVII/365 S., ISBN 978-3-934686-99-0.

Hinter diesem nicht sehr plakativ-aussagekräftigen Titel verbirgt sich ein interessanter Überblick über die Auseinandersetzungen um die „katholische Aufklärung“ anhand der führenden theologischen Zeitschriften von der Mitte der 1780er-Jahre bis zum Ende des 18. Jhdts. Es ist die Zeit, da die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen sich zuspitzen (Höhepunkt der josephinischen Reformen, Emser Kongress, Synode von Pistoia) und schließlich durch die Französische Revolution bzw. ihre antichristliche Radikalisierung 1792 ihren Höhepunkt erreichen.

Die Arbeit, als kirchengeschichtliche Dissertation bei Wolfgang Weiß (Würzburg) angenommen, verbindet mit dem historischen ein nach wie vor aktuelles Anliegen. Es geht ihr auch darum, „verschüttete Fundamente aufklärerischer (und – ebenso moderner – gegenaufklärerischer!), kirchlicher Kommunikation“ freizulegen und diese als legitime Bestandteile der katholischen Kirchengeschichte aufzuzeigen“ (4). Denn die Difamierung und Verdrängung der katholischen Aufklärung als letztlich „unkatholisch“ und „unkirchlich“ geschah von zwei Seiten, die beide letztlich von der Unvereinbarkeit von Katholizismus und Aufklärung ausgingen: vom kirchlichen Ultramontanismus, der sich im 19. Jhd. durchsetzte, und einem antikirchlichen Laizismus, der die Unausweichlichkeit des Säkularisierungsparadigmas vertrat (dazu vor allem 39–42). Beide Pauschalurteile bestärkten und bestätigten sich gegenseitig.

Nach einem ausführlichen Literatur- und Forschungsüberblick (5–64) führt die Studie in Bedingungen und Modalitäten der publizistischen Kommunikation im 18. Jhd. ein (65–77). Dazu gehört die Thurn- u. Taxische Postkutsche als erstes regelmäßiges und (bei entsprechender Bezahlung) allgemein zugängliches Verkehrsmittel noch vor der Eisenbahn (ein meist unterschätztes Novum in der Menschheitsgeschichte!), aber auch Wirtschaftsbedingungen und Preisgestaltung. Letzteres ist schon deshalb wichtig, weil die gegenaufklärerischen Schriften (wie die Augsburger „Kritik über gewisse Kritiker“) wesentlich billiger und daher imstande waren, in breitere Bevölkerungsschichten zu dringen, während der aufklärerische Diskurs weithin eine Elitendiskussion blieb (70 f., 200).

Der eigentliche Hauptteil („Konturen einer oberdeutschen Kommunikationslandschaft“, 79–225) stellt die verschiedenen Zeitschriften in lokalen und personellen Hintergründen, Gestaltung, inhaltlichen Tendenzen, zeitgenössischer Bewertung, Leserkreis, Einfluss und Querverbindungen vor. Es sind im wesentlichen sechs aufklärerische und zwei gegenaufklärerische Organe. Sowohl die Orte wie die führenden Personen werden jeweils ausführlich vorgestellt.

Salzburg, Würzburg, Banz, Mainz, Wien und Freiburg i. Br. können als wichtige Zentren kirchlicher Aufklärung am Ende des 18. Jhdts. gelten. Dieser ihr Charakter spiegelt sich jeweils in eigenen Zeitschriften: ausgesprochen vorsichtig und gemäßigt die ersten drei, entschiedener und radikaler die anderen. Salzburg war unter Erzbischof Colloredo eine Bastion der reichskirchlichen Aufklärung. Die dort von 1789 bis 1799 erscheinende „Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung“ (OALZ) bot geradezu ein Compendium der Themen der katholischen Aufklärung (79–103). Ebenfalls einen dezidierten Aufklärungskurs vertraten die „Würzburger Gelehrten Anzeigen“ (1786–1802), freilich um eine Nuance behutsamer (116 f.). An dritter Stelle folgt die Zeitschrift der Benediktiner von Banz (1772–1798), die älteste katholische Rezensionsschrift, gleichzeitig Organ einer betont gemäßigten Aufklärung, so in der Verteidigung von Ordensgelübden und Zölibat (130). Die Mainzer „Monatsschrift von geistlichen Sachen“ (1784–1791) propagierte ebenfalls die Richtung einer reichskirchlichen Aufklärung, zunächst aus kirchenpolitischen Rücksichten vorsichtig, dann seit 1786 radikalisiert im Gefolge von Nuntiaturstreit und Synode von Pistoia, was schließlich nach Ausbruch der Französischen

Revolution zum Konflikt mit der erzbischöflichen Politik und zu ihrer Einstellung führte. Das Organ des „Josefinismus“ bzw. des österreichischen Reformkatholizismus ist schließlich Wittolas „Wiener Kirchenzeitung“ bzw. ihr Nachfolgeorgan, die „Neuesten Beyträge ...“ (1784–1792). Sie verteidigt nicht nur, was sie mit den Organen der reichskirchlichen Aufklärung verbindet, die aufklärerischen Reformanliegen, sondern auch immer wieder betont die „Concordia Sacerdotii et Imperii“ und dann entsprechend die französische Zivilkonstitution, was ihr – speziell nach der Radikalisierung der Revolution – die schärfste Polemik von der Gegenseite, besonders von den Augsbürgern, und schließlich die staatlich erzwungene Einstellung, einbrachte. Die Palette wird schließlich abgeschlossen durch Ruefs „Freyburger Beiträge“ (1788–1793), das radikalste und kompromissloseste Organ der aufklärerischen theologischen Publizistik (so u. a. auch Kampf gegen den Zölibat), daher auch von den gemäßigten Aufklärern, besonders von den Banzern, immer wieder kritisiert, weil es die Aufklärung kompromittierte und dadurch im Endeffekt den Gegnern in die Hände arbeitete.

Die beiden bedeutenden genaue aufklärerischen Zeitschriften sind bezeichnenderweise beide von Ex-Jesuiten herausgegeben. Es ist einmal das Mainzer „Religionsjournal“ (1776–1792) von Hermann Goldhagen, der als erster Ex-Jesuit im deutschen Sprachraum eine journalistische Kampfposition bezog (177–192). Wohl noch bedeutender und wirksamer ist die „Kritik über gewisse Kritiker ...“ (1787–1796) der Augsburger Ex-Jesuiten von St. Salvator (198–225). Geschickt aufgemacht, populär, preislich erschwinglich, zielte sie gerade auf ein nicht wissenschaftliches Publikum, so dass man geradezu von einer durchdachten „Volks-Gegen-Aufklärung“ sprechen könnte (201). Entsprechend wenig zimperlich war der Ton, mit dem die Gegenseite reagierte (220–224).

Zu diesem Kommunikationsnetz gehören auch einige protestantische Zeitschriften, die aufmerksam die Vorgänge in der katholischen Welt verfolgten. Die bedeutendsten unter ihnen sind die Rintelner Annalen (seit 1789). Die Fortschritte der katholischen Aufklärung finden durch sie durchweg lobende Resonanz, freilich im Sinne eigener konfessioneller Selbstbestätigung, so in dem Fazit: „Also – die katholische Kirche nähert sich uns, oder allgemeiner gesagt, der Wahrheit immer mehr und mehr; doch sind aber noch manche Berge zu ebenen, manche Tiefen auszufüllen, bevor wir Hand in Hand auf *einer* Straße miteinander wandeln können“ (231).

Ein erstes Abschlusskap. behandelt den Niederschlag der Französischen Revolution in der deutschen theologischen Publizistik (260–286), wobei freilich die Kirchenpolitik und die Zivilkonstitution noch ausgespart bleiben. Hier ist der Einschnitt von 1792 (antichristliche Wende, Septembermorde und Herrschaft des „Terreur“) entscheidend. Bis dahin schauten die meisten deutschen aufklärerischen Organe mit einer gewissen Sympathie, wenn auch verbunden mit abwartender Skepsis, auf die Vorgänge in der Nachbarnation, zugleich mit dem Urteil, dass es in Deutschland wegen der evolutiv-reformerischen Politik der Obrigkeiten nicht zu einer solchen Revolution kommen könne. Bei den Gegenauklärern stand jedoch seit 1789 (und nicht erst durch die Zivilkonstitution oder gar die Wende zum „Terreur“) das negative Urteil fest, und zwar einerseits im Sinne der „Verschwörungstheorie“, andererseits in der Reduzierung der Ursachen auf die „moralische Zerrüttung“ Frankreichs (während die Aufklärer immer wieder auf die realen strukturellen Missstände als Hintergrund der Revolution verwiesen). Die Ereignisse von 1792 drängten nun die Aufklärer und ihren immer zur Schau getragenen Optimismus in die Defensive. Auch jetzt bemühten sie sich um Differenzierung, um Unterscheidung zwischen den verschiedenen Phasen, und lehnten Verschwörungsszenarien ab. Aber sie hatten es nun immer schwerer, sich gegen die „Unkenrufe“ zu wehren, die im Blick auf Frankreich die Fürsten von ihrem Reformkurs abzubringen suchten. Die Anti-Aufklärer jedoch sahen sich jetzt in ihrer „Homogenisierung“ der Revolution als eines von Anfang an geplanten kirchenfeindlichen Komplotts mehr und mehr durch die Ereignisse bestätigt – sowie in ihrer Identifizierung der deutschen kirchlichen Aufklärer mit den französischen Revolutionären. – Auch in der protestantischen Publizistik findet die Französische Revolution Widerhall; das Hauptinteresse ist jedoch dort auf die Religionsfreiheit für die Protestanten in Frankreich gerichtet.

Im Resümee über Diskursverläufe, Topoi und Argumentationsmuster (287–319) lässt sich festhalten: Zwischen Aufklärern und Gegen-Aufklärern findet kein echter Dialog,

sondern nur Schlagabtausch statt. Zwischen den Vertretern josephinischer und reichskirchlicher Aufklärung sind keine Diskussionen und Differenzen im Verhältnis Kirche-Staat festzustellen, sondern nur hin und wieder eine Kritik der letzteren am zu stürmischen, unpädagogischen und für das gemeinsame Interesse kontraproduktiven Vorgehen der ersteren (289). Kritik wird eher im Rahmen des Nuntiaturstreits am bayrischen Staatskirchentum Karl Theodors, das mit Rom verbündet und gegen die Bischöfe gerichtet war, geübt (291). Gegenüber den mit der akademischen Welt verbundenen Aufklärern erweist sich die Gegenauflklärung in der Popularisierung überlegen und publizistisch moderner (297 f.), bietet freilich inhaltlich keine echte Auseinandersetzung mit der Aufklärung (vgl. 314–316). Und gerade gegenüber den Schrecken des „Terreur“ versagten die Aufklärer, weil sie mit ihrer abgehobenen rational-intellektuellen Analyse und Vorgehensweise nicht genug „Betroffenheit“ signalisierten (300). So ging ihnen die „mediale Meinungsführerschaft“ verloren. Der „Populismus“ der Gegenseite, die Verbindung von Modernität in Methoden und Strukturen mit Modernitätsverweigerung in den Inhalten aber sollte sich gerade im Ultramontanismus des 19. Jhdts. als erfolgreich erweisen.

Die Studie gehört wohl zusammen mit dem Buch von Ulrich Lehner über die Benediktiner in der Aufklärung (Enlightened monks, Oxford 2011), das sie nicht mehr berücksichtigen konnte, zu den Werken mit dem höchsten Erkenntnisgewinn innerhalb der letzten Jahre über die katholische Aufklärung. Ihr einziges Manko ist, dass ihr eigentlich das Herzstück fehlt: die Auseinandersetzung über die französische Zivilkonstitution in der deutschen katholischen Öffentlichkeit. Dies will der Autor in einem weiteren Werk nachholen. Man kann nur hoffen, dass es in nicht zu großem zeitlichen Abstand geschieht. Denn die Zivilkonstitution bewirkte nicht nur in Frankreich die eigentliche Scheidung der Geister. Sie, die Auseinandersetzung um sie und schließlich ihre Verurteilung durch den Papst sind schon durch die enge Verquickung von politischer Theologie und Ekklesiologie ein – vielleicht das – entscheidende Schlüsselereignis für die zugleich antiliberalen und auf den Papst fixierte kirchliche Entwicklung des 19. Jhdts. Und es scheint auch, dass ein abschließendes Urteil über die deutschen Aufklärer und Gegenauflklärer des Endes des 18. Jhdts. erst dann gegeben werden kann, wenn man die Stellungnahme zur Zivilkonstitution einbezieht.

KL. SCHATZ S.J.

ERIK PETERSON. Die theologische Präsenz eines Outsiders, herausgegeben von *Giancarlo Caronello*. Berlin: Duncker & Humblot 2012. 652 S., ISBN 978-3-428-13766-4.

Am 26. Oktober 1960 starb Erik Peterson. Ein halbes Jahrhundert später, Ende Oktober 2010, fand in Rom ein internationales Symposium statt, dessen Thema die Erinnerung an sein Leben und an sein Werk war. Initiator und Motor dieses großen Unternehmens war Giancarlo Caronello, der sich seit vielen Jahren mit dem Denken Petersons befasst und sich um seine angemessene Rezeption in Italien bemüht hat. In der Folge dieses großen wissenschaftlichen Kolloquiums hat G. Caronello nun den vorliegenden umfangreichen und inhaltsschweren Band herausgegeben. Er bietet die Dokumentation der Vorträge, die damals gehalten wurden und fast durchgängig für diese Veröffentlichung noch einmal überarbeitet und vor allem erweitert wurden. In den Band wurde darüber hinaus eine ganze Reihe weiterer wissenschaftlicher Studien zu Einzelthemen aus dem inzwischen weitgehend in sorgfältiger Edition vorliegenden Werken Petersons aufgenommen. Diese Autoren stammen zumeist aus Italien, wo das Interesse an Petersons Denken inzwischen offenbar groß ist. In bemerkenswert gelehrten Aufsätzen sind die Ergebnisse hier sichtbar. Kaum einer der Autoren beschränkt sich darauf, die Gedankengänge und die Themenschwerpunkte Petersons zu rekonstruieren. Vielmehr wird das, was Peterson seinerzeit auf den verschiedenen theologischen, konkret: vor allem exegetischen und patristischen Feldern dargelegt hat, im offeneren Kontext der entsprechenden, in der Regel weitergehenden Forschung situiert und, wenn nötig, auch kritisiert. Auf diese Weise zeigt sich, dass und wie Peterson mit seinen Positionen Spuren in der neueren Theologie zu hinterlassen vermochte. So sind die meisten der im vorliegenden Band gesammelten Beiträge beides zugleich: Erschließungen der Auffassungen und Anliegen Petersons sowie Darlegungen zur weitergehenden Forschung in den Bereichen, die Peterson wichtig

waren. Dieser Band geht nicht darin auf, Petersons Werk in neuer und umfassender Weise zu erschließen. Er bedeutet nicht zuletzt einen Beitrag zur aktuellen theologischen und vor allem patristischen und religionsgeschichtlichen Forschung. In dieser Perspektive setzt er Leser voraus, die eine jeweils beträchtliche Fachkompetenz mitbringen.

Papst Benedikt XVI. hielt während des römischen Symposions eine Ansprache, in der er darlegte, dass er selbst seit seinen frühen Studienjahren dem Theologen Peterson wesentliche Einsichten verdankte. Diese Ansprache ist am Anfang des vorliegenden Bandes dokumentiert. Dann folgen drei Texte, in denen Biographisches mitgeteilt wird. Kardinal Karl Lehmanns Text bietet ein knappes, gleichwohl umfassendes Porträt Petersons. Kardinal Raffaele Farina und Stefan Heid erinnern an das Leben und das Wirken Petersons in Rom und verschweigen auch die widrigen Umstände nicht, mit denen Peterson bisweilen zu ringen hatte. Diese Informationen beziehen sich auf die zweite Hälfte des Lebensweges Petersons und tragen dazu bei, dass man die Gegebenheiten, unter denen sich sein wissenschaftliches Arbeiten entfaltete, neu einzuschätzen vermag.

Die auf die biografiebezogenen Aufsätze folgenden Studien belaufen sich auf insgesamt 25 Texte. Thematisch sind sie zu mehreren Gruppen zusammengestellt. Die entsprechenden Überschriften lauten: „Theologie, Dogma und Kirche“, „Theologie, Schrift und Tradition“, „Frühkirche, Judentum und Gnosis“, „Liturgische Theologie und Liturgiegeschichte“ und schließlich „Zur Frage der politischen Theologie“. Erik Peterson stammte aus der evangelischen Kirche und hat ihre Theologie studiert und doziert. Doch schon früh deutete sich an, dass er den Schritt der Konversion zur katholischen Kirche würde setzen wollen, ja müssen. 1930 hat er ihn vollzogen. Es ist klar, dass die Gesichtspunkte, die ihn damals leiteten, von Interesse für das ökumenische Ringen der Kirchen sind. Umso erfreulicher ist es, dass Peterson bis heute die Aufmerksamkeit auch evangelischer Theologen findet. Einige von ihnen haben eine Studie zum vorliegenden Band beigesteuert: Christian Nottmeier, Jörg Frey, Christoph Marksches, Michael Meyer-Blanck. Sie alle nehmen die Motive, die bei Peterson zum Konfessionswechsel geführt haben, ernst, was aber dann nicht ausschließt, dass sie auch die Punkte markieren, an denen sie seine Auffassungen nicht mehr zu teilen vermögen.

Die Tragweite der einen erheblichen Teil des vorliegenden Bandes ausmachenden Studien, die sich auf patristische, religionsgeschichtliche und liturgiegeschichtliche Fragen beziehen, ist von den zuständigen Fachleuten zu bewerten. Es sei erlaubt, hier noch auf einige Aufsätze hinzuweisen, in denen es um exegetische und dogmatische Fragen geht. Sie fallen sämtlich durch ihre Klarheit und Entschiedenheit auf. Und sie dienen der Artikulation einer weitgehenden Zustimmung zu den jeweiligen Positionen Petersons. Vier Texte seien in dieser Hinsicht eigens genannt: Thomas Ruster hat über „Das kirchliche Amt in der Theologie Erik Petersons“ geschrieben (161–181). Thomas Söding hat die Eigenart des exegetischen Arbeitens Petersons dargestellt: „Ein Ausnahme-Exeget. Erik Peterson in der Theologie seiner Zeit“ (185–210). Hans-Ulrich Weidemann hat sich mit dem an Paulus ausgerichteten Kirchenkonzept Petersons befasst: „Paulus an die Ekklesia Gottes, die in Korinth ist“. Der Kirchenbegriff in Petersons Auslegung des ersten Korintherbriefes“ (259–296). Und Albert Gerhards ist dem Liturgieverständnis Petersons nachgegangen: „Himmlische Liturgie – vernunftgemäßer Gottesdienst. Eine Relecture von *Sacrosanctum Concilium 8* im Licht der liturgischen Theologie Erik Petersons“ (459–474).

Das Spektrum der Themen, die Peterson bearbeitet hat und die ihre Reflexe in den Studien finden, die im vorliegenden Band zusammengestellt sind, ist weit und breit, zerfließt dennoch nicht ins Uferlose. Sie bilden über die inhaltlichen Verzahnungen, die es zwischen ihnen gibt, auch ein lockeres Ganzes dadurch, dass sie Äußerungen eines Menschen sind, der sich ihnen als ein „Outsider“ zum üblichen akademischen Lehr- und Lernbetrieb in einer ganz ursprünglichen Weise öffnete und näherte. Das lässt einige bis ins Atmosphärische hineinreichende Linien entstehen, die alles in eigener Weise zu einem komplexen Gewebe zusammenfügen. Was das konkret bedeutet, lässt sich aus dem engagierten und aus souveräner Kenntnis des Werks Petersons hervorgegangener Beitrag von Barbara Nichtweiß erfassen. Sie führt in sein Denken dadurch ein, dass sie in „vier Miniaturen“ an Texte erinnert, die sie in Petersons in frühen Jahren geschriebenen Schriften gefunden hat und die die besondere Art, in der er gedacht und geschrieben hat, erfassen lassen: „Das Neue durch den Abbruch hindurch schauen. Vier Miniaturen

zur Einführung in das Denken Erik Petersons“ (53–86). In ihnen tritt die Art, die Petersons Themen und Texte kennzeichnet, unverkennbar zutage.

Man wird den vorliegenden, sehr umfang- und inhaltsreichen Band sinnvollerweise als Sammlung von wissenschaftlichen Studien verstehen, deren Lektüre dazu verhilft, die von Peterson verfassten Schriften zu deuten und in weitere Zusammenhänge einzuordnen.

W. LÖSER S.J.

3. Systematische Theologie

NITSCHKE, BERNHARD, *Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre* (ratio fidei; 34). Regensburg: Pustet 2008. 261 S., ISBN 978-3-7917-2098-2.

Keine Frage: Nitsches Beitrag setzt hohe Maßstäbe. Im Rahmen der wenig glücklichen, aber inzwischen „Schulgut“ gewordenen Unterscheidung zwischen „intra-subjektiven“ und „inter-subjektiven“ Theorien zur Reflexion der immanenten Trinität lässt sich sagen: Der Verf. (= N.) legt den zurzeit wohl ebenso problembewusstesten wie elaboriertesten Entwurf für ein solch „inter-subjektives“ Modell vor, und zwar in kritisch-fortschreibender Anknüpfung an das freiheitstheoretische Paradigma der Pröpfer-Schule. Die immanente Trinität wird im Rahmen des transzendental-reflexiven Freiheitsdenkens auf den Spuren von Hermann Krings verständlich zu machen gesucht.

Die kritische Distanzierung von der Pröpfer-Schule macht sich an zwei Punkten fest: 1.) Gegenüber der darin forcierten Option für die univoke Anwendung unserer Termini auf die divine wie kreturale Realität optiert N. entschieden für die analogische Prädikation, derart, dass das Anliegen der Univozitätsoption zwar berücksichtigt, deren idealtypische Postulation jedoch entscheidend korrigiert wird (45–49, 55–62, 167): „Das analoge Sprechen [bezeichnet] ein Medium zwischen Äquivokation und Univokation, das ein univokes Minimum behauptet, aber nicht den Anspruch erhebt, dass dieses univoke Minimum selbst univok durchbestimmt werden kann“ (46). Näherhin wird, was die apophatischen Implikationen (*theologia negativa*) solch analogen Sprechens angeht, eine „regulative“ Funktion der Negation, welche die Unzulänglichkeit unserer Gottrede artikuliert, von einem, eher problematischen, „konstativen“ Gebrauch der Negation, welcher das Nichtzutreffen nach Intensität und Extensität noch einmal in den Griff bekommen will, abgehoben (38 f.). Zu bewahren gesucht wird diese Option in einer sehr breit angelegten Dokumentation, welche von der antiken Philosophie und Theologie (Platon, Heraklit, Pseudo-Dionysios, Kappadokier) über Thomas v. Aquin und das Lateranense IV. bis hin zur Moderne und Postmoderne (Sprachphilosophie) reicht (17–62). 2.) Vor diesem Hintergrund sieht sich der Verf. zumindest um so mehr dazu ermächtigt, immanente Trinität als ein Kommerzium von Freiheiten zu konzipieren, ohne in die Fallstricke des Anthropomorphismus zu geraten, der bei univokem Reden über menschliche und göttliche Freiheit und deren Kommerzien nahezu unvermeidlich ist („Anerkennungsverhältnisse“, mutuelle Responsorialität von Freiheiten unter einem [Quasi-]Zeit-Index etc.). Hier grenzt sich N. denn auch deutlich von den Entwürfen von G. Essen und M. Striet ab. (165–213) Entsprechend bahnt sich der Verf. seinen Weg durch die Geschichte der Trinitätstheologie (63–140): Als Leitfaden für seine eigene Konzeption und als deren obendrein autoritative Gewährleistung dient ihm der Ansatz der Kappadokier, der insgesamt sehr positiv gewürdigt wird (80–103, 166), während dem westlichen, insgesamt als „essentialistisch“ eingestuftem Ansatz, allen voran Augustinus und Thomas von Aquin, insgesamt eher Ungenügen bescheinigt wird, wobei Bonaventura die positive Ausnahme bildet (114–136). – Dem Verf. ist zu attestieren, die Sondierung des Stoffes mit exzeptioneller reflexiver Trittsicherheit zu absolvieren, um im Gegenzug eine schier stupende historische Breitenwahrnehmung unter Beweis zu stellen, die bis zur Sichtung der kabbalistischen Traditionen (148–164) reicht. (Allerdings macht die Gelehrsamkeit im Verbund mit einem spekulativen Bewältigungswillen einen hier und da überbordenden, um nicht zu sagen: etwas präntiösen Eindruck; vor diesem Hintergrund darf ein Lapsus wie „vernunftbegabtes Tier“ [für „animal rationale“; 114] nicht auf Nachsicht hoffen.)

Leistung und originärer Beitrag des Verf.s innerhalb des freiheitstheoretischen Paradigmas können nur gewürdigt und verstanden werden vor dem Hintergrund der gerade in der Auseinandersetzung mit den Kappokiern zu bewähren gesuchten Leitidee: Die Verhältnisbestimmung von Personunterscheidung und Wesenseinheit ist näherhin anzugehen als diejenige von Selbststand und Beziehung in der göttlichen Person. Die trinitarischen Personen sind (freie) Träger sowohl ihrer Eigentümlichkeiten als auch ihrer Wesensgemeinschaft, um ihren Selbststand (Individualität, personhafte Unterschiedenheit) und so ihre Selbstbezogenheit gleichursprünglich in selbst-loser Bezogenheit (aufeinander) und so (und in diesem Sinne!) in wesenhafter Gemeinschaft zu vollziehen. (70 f., 82–85, 101–103, 140, 168 f., 189, 205, 206 f., 222–224) Figuriert hier „Selbststand“ geradewegs als (Ko-)Synonym für das klassische Inkommunikabilitätsmoment, auf dass Selbststand qua Selbstangehörigkeit von vornherein als Eigen-Stand angesetzt wird – und zwar so, dass konstitutionslogisch die distinkte Trägerhaftigkeit den relationalen Proprien noch einmal vorausliegt (82–86, 125, 168 f., 220–223) –, so umgekehrt „Beziehung“ bzw. wechselseitige „Relationalität“ als Synonym für Wesenseinheit, Gemeinschaft im „einen“ Wesen. Wesenseinheit ist ein dynamisch zu verstehendes unvermisches Sich-Einen (analog zur christologischen Basisformel). (71, 90–92, 203–207) – Dem Verf. zufolge ist dieser entschiedene Ansatz bei den Personen, die ihre Selbstbezogenheit „a primo instanti“ in Selbstlosigkeit, Bezogenheit auf den Anderen vollziehen, die einzig konsequente Explikation der heilsökonomischen Selbstbezeugung der trinitarischen Gemeinschaft (165 f., 172, 191 f.). In den kappadokischen Vätern sieht N. die entscheidende Autorität, welche diesen Ansatz bei den Personen zugunsten einer dynamisch-relational verstandenen Wesenseinheit legitimiert; obendrein sieht er durch sie zumindest schon indiziert, dass solche Trägerschaft eine Funktion von Freiheit („Selbstvollmacht“, „ἀρτεξουσία“) sei (96–100, 102, 168, 190 f.). – Mit Letzterem ist schon der Bogen zur freiheitstheoretischen Fortschreibung geschlagen (177–213): Mit allen Rezipienten der Freiheitsanalyse von Hermann Krings geht N. darin einig, dass solche Trägerschaft eben nur als Freiheit, im Sinne des selbstursprünglichen rückbezüglichen Transzendierens („Retroszendenz“) zu umschreiben sei; auch noch in analoger Anwendung auf Gott. Den entscheidenden Schritt über die Formulierungsversuche von G. Essen und M. Striet hinaus, zumindest im Sinne präziserer Fassung, will Verf. dadurch leisten, dass einerseits für solche „Retroszendenz“ die Doppelstruktur von Präreflexivität und reflex-objektivierenden Auf-sich-Zurückkommens vindiziert wird, in eins damit die von vorkategorialen Bejahen der anderen Freiheit und nachträglichen „Anerkennungsverhältnissen“. Andererseits wird – und hier macht sich die Option für die Analogie gegen die Univozität geltend – für Gott diese Doppelstrukturiertheit der Retroszendenz zugunsten des präreflexen Momentes zurückgenommen; derart, dass Gott keine nachträgliche Selbstobjektivierung kennt, der wiederum die ebenso zur Konstitution des frei-selbstbezogenen Subjektes *nachträgliche* Bezugnahme auf die andere Freiheit entspräche. Und Letzteres ist die entscheidende Konsequenz: So ursprünglich die göttliche Person als eigen-ständige Freiheit selbstbezogen ist, so ursprünglich ist sie immer schon selbst-lost auf die je andere bezogen als Gehalt ihrer retroszendierenden Freiheit, auf dass die göttliche Person mit der je anderen immer schon gleichursprünglich zu ihrer Selbst-Ständigkeit „kommunialisiert“, „eins im Wesen“ ist. Und damit glaubt N. ein Verstehensmodell interkommerzierender Freiheiten vorzulegen, das von der Wurzel her jeden Tritheismus überwunden hat, eben weil die relationale Gemeinschaft nicht nachträglich anzusetzen ist.

Es ist, wie schon erwähnt, nach Überzeugung des Rez. dem Verf. gelungen, das wohl bislang problembewussteste und elaborienteste freiheitstheoretische „Inter-Subjektivitäts“-Modell vorzulegen. Damit ist aber auch dokumentiert, wie weit man bestenfalls kommt: Die Beschreibung der drei Personen als dreier freier Selbstbezüge bei gleichursprünglicher selbstloser Bezogenheit auf den anderen hin, auf dass Letzteres das Moment der wesenhaften Einheit verbürgen soll, besagt, in scholastische Standardterminologie zurückübersetzt, wohl kaum mehr als: ‚tria absoluta transcendentaliter correlata atque sic artissime inter se connexa‘. In regelrechter Verkehrung der traditionellen „Semantik“ ist das Unterschiedsmoment am Absoluten, das Einheitsmoment jedoch an der Relation festgemacht. Hintergrund ist der mehr oder minder deutliche Verzicht auf eine Wesenseinheit im Sinne der streng singularisch gefassten Identität eines Wesens in drei Personen. Die relational-dyna-

mische „unvermischte Einung“ mit der je anderen Freiheit, welche eben diese je andere Freiheit zum Gehalt hat, soll sozusagen die ‚ratio formalis‘ solcher Wesenseinheit in Dreien abgeben, statt eben einer in Dreien sich durchhaltenden singularischen Identität. (172, 203–207, 215 f., 241) Wie damit aber zwangsläufig die Einzigkeit des formalen Worin der Einheit der Dreien aufgegeben ist zugunsten, streng genommen, dreier solcher ‚Worin‘, die in dieser Funktion vollständig konvergieren, so ist damit der konsequente Monotheismus, als dessen Konkretion, ja geradezu Bewährung ohne jede Schmälerung sich der Trinitätsglaube versteht, als Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes, die sich ja am einen Wesen festmacht, ebenso bedroht. Es sei um der Gerechtigkeit willen hinzugefügt, dass die komplementären Reflexionen des Verf.s zur „Monarchie“ des Vaters (wiederum im Anschluss an die Kappadokier), konkret: zu den Hervorgängen (213–241), dieses Bild etwas retuschieren, insofern sie tendenziell eine „Realkontinuation“ der einen Person in die andere hinein im Sinne der „klassischen Wesensidentität“ ein wenig anklingen lassen (cf. 226–228). – Hier gilt es denn auch das, unter philosophischem Gesichtspunkt, entscheidende Motiv für diese Konzeption anzusprechen (ohne dies hier näher ausführen zu können): Eine Theologie, die (zu Recht) das Problembewusstsein neuzeitlicher Subjektphilosophie nicht unterschreiten will, muss sich deshalb, so die Überzeugung des Rez., noch längst nicht auf die (auf mehrere Titel hin) verhängnisvolle Gleichung „Selbststand = operationale Freiheit“ verpflichten; und gerade mit Blick auf die vom Verf. herausgestrichene analoge Anwendung auf Gott ist die Interpretation von Subjektivität zumal im Sinne der Restroszendenz, die den Subjektvollzug als ‚primo et per se‘ alteritätsorientiert ansetzt, alles andere denn fraglos gültig. Denn dann und nur dann, wenn ich mich auf die Gleichung „Selbststand = genuin alteritätsorientierte Selbstursprünglichkeit (Restroszendenz)“ verpflichte, wird, schon in philosophischer Instanz, das Modell des Verf.s mit all seinen Konsequenzen unausweichlich. – Nach Überzeugung des Rez. liegt gerade im Folgenden die Stärke des thomistischen („Mainstream“-)Ansatzes, dem N. anhand des Aquinaten neben Augustin mit die größte Aporetik attestiert, jedoch gerade nicht ohne massive Verzeichnungen, deren beträchtliches Missverstehen präjudiziert ist durch die Lesart anhand der eigenen heuristischen Leitmotive (124–126, 172): Der Eigenstand der Person ist nicht das („adjektivische“) Anhängsel (oder wie auch immer) der Relation („relatio subsistens“); vielmehr wird, in etwas freierer Formulierung, bei der Autosubstanz des einen göttlichen Bei-sich-Seins angesetzt, das drei (*via oppositionis*) real verschiedene Relationen mit sich *identifiziert*, auf dass letztere drei „subjekthaft“-selbststandhafte inkommunikable Größen (= Personen) konstituieren, ohne dass diese deshalb *dreifach* selbststandhaft (qua trägerunabhängig) wären: Eigenstand besagt Selbststand (der Trägerunabhängigkeit) mit, jedoch nicht als einen je eigenen, schon gar nicht im Sinne je eigener „Subjektivität“ (= Bei-sich-Sein).

Ergänzend sei bemerkt, dass auch die insgesamt nicht sehr diaphanen Ausführungen zur Analogie mehr Trennschärfe vertragen. Die Erläuterungen des Verf.s provozieren zum wenigsten präzisierenden Hinweis, dass Analogie, gerade in der Gotteslehre (idealtypisch jedenfalls), nichts mit methodisch kontrolliertem Verzicht auf Exaktheit zu tun hat: Vielmehr ist sie die sehr präzise „Entlassung“ eines von sich aus über alle Grenze hinausweisenden Gehaltes in das Jenseits des Modus endlichen Vorkommens, in dem wir ihn ursprünglich vorfinden, um ihn auch nur *von dort aus* denken zu können; eine präzise Entlassung, die nach ihrer positiven Kehrseite von uns absolut unüberschaubar ist.

Es bleibt dabei: Ein auf seine Weise glänzendes Buch, da es, in bislang unübertroffenem Profil, die freiheitstheoretische Reformulierung des Trinitätsglaubens auf den Punkt bringt, um dadurch aber umso mehr die Konsequenzen zu indizieren, die zum Widerspruch herausfordern.

K. OBENAUER

HAUBER, MICHAEL, *Unsagbar nahe*. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien; Band 82). Innsbruck: Tyrolia 2011. 316 S., ISBN 978-3-7022-3104-0.

Die Trinitätslehre Karl Rahners gehört nicht gerade zu den einfachsten und bestimmt nicht zu den „leicht verdaulichen“ Partien seiner Theologie. Vielleicht auch deswegen

war sie bislang – von zwei (allerdings inhaltlich wie methodisch anders verfahrenen) Arbeiten von Ralf Miggelbrink (1999) und Silvia Cichon-Brandmaier (2008) abgesehen (vgl. 13 f.) – in der Rahnerforschung nur stiefmütterlich bis marginal behandelt worden – eine Forschungslücke, die mit der vorliegenden Studie meisterhaft bearbeitet wurde. Es handelt sich um die erste monographische Untersuchung dieser Art, deren poetisch anmutender, die Thematik auf den Punkt bringender Titel einem Vortrag K. Rahners vom Mai 1977 („Einzigartigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam“) entnommen ist, der erstmals in Bd. 13 seiner „Schriften zur Theologie“ veröffentlicht wurde: „Gott ist jedem Menschen schon von jeher näher als dieser sich selber nahe ist“ (13). Der den vier Kapiteln vorgeschaltete Abschnitt „Kern einer Theologie: Dreifaltigkeit bei Karl Rahner“ (13–20) steckt den methodischen Rahmen ab und öffnet gleichzeitig den Horizont: „Es soll Rahner durch Rahner interpretiert werden. Dazu wird hauptsächlich der Versuch unternommen, seine Texte kommentierend zu erschließen“ (14).

Der Verfasser (= H.) bekennt eingangs ein Vierfaches: 1. ein „theologisches Fossil zu sein“ (18), insofern er antike, mittelalterliche und neuzeitliche Quellen konsultierte. Das nicht alltägliche Ergebnis: „Ja, es war mein Eindruck, dass sich mir, je mehr ich Rahners Leistung zu schätzen lernte, auch umso mehr die von Thomas, Augustin oder Gregor von Nyssa erschloss (und umgekehrt!)“ (19). 2. Sodann betont er, dass philosophische Moderne und Theologie entgegen anders verlaufenden Trends in fruchtbarer Auseinandersetzung miteinander treten müssten. 3. H. räumt ferner ein, dass er „ein Nachgeborener“ (ebd.) sei, Rahner also nicht mehr persönlich erlebt habe – weswegen er auf „Gewährsleute“ wie Herbert Vorgrimler, (stellvertretend für den seinerzeitigen Innsbrucker Rahnerkreis) Roman Siebenrock, außerdem auf Karl H. Neufeld SJ, Hansjürgen Verweyen oder Albert Raffelt zurückgreife. Abschließend ist viertens Klaus Erich Müller als Referenz für philosophische Grundlagenfragen genannt. Auch nicht alltäglichen und subkutanen Erwartungshaltungen von Leserinnen und Lesern wird sozusagen voraus-eilend entgegengehalten: „Es wird im Folgenden versucht werden, Rahners Trinitätstheologie wegen ihrer Konformität mit zentralen Gedanken antiker, mittelalterlicher und moderner Philosophie und Theologie, mit den Daten des kirchlichen Lehramtes, mit der Glaubenserfahrung der Christinnen und Christen und wegen ihrer Offenheit für wunde Punkte im Verhältnis Kirche und Moderne zu erschließen“ (20). Das Studium der Gräzistik und Latinistik leistet dem Theologen dabei Schützenhilfe.

Das erste Kap. legt „Strukturen der Lehre vom dreifaltigen Gott“ (21–63) frei: Biblische wie kirchenamtliche Vorgaben, Konzilsentscheidungen (Nikaia I, Konstantinopel I, Toledo, Lateran IV und Florenz) sowie theologische Klassiker wie Augustinus, Gregor von Nyssa, Thomas von Aquin oder Dionysius Petavius werden sorgfältig referiert, um Rahners Trinitätstheologie „in ihrer Eigenart zu erkennen und aufgrund ihres geistesgeschichtlichen Ortes zu würdigen“ (21). Auf diese Quellen hat Rahner, der den „Denzinger“ und später den „Neuner-Roos“ jahrelang herausgab und aktualisierte, immer wieder Bezug genommen, ohne sie indes jeweils eigens zum Gegenstand seiner Überlegungen zu machen – sie bilden quasi seinen Denkhorizont. Die Leistung der genannten Konzilien lag darin zu vermeiden, dass die Rede vom dreifaltigen Gott „weder modalistisch noch subordinatianisch wird“ (45). So dauerpräsent neben den Kappadokiern Augustinus und Thomas von Aquin sind, so sehr wird Petavius „zum *locus theologicus*, in dessen Licht Rahner die Daten von Schrift, Lehramt und Tradition neu und frisch erkennen kann“ (63).

Kap. 2 „Der dreifaltige Gott als transzendenten Urgrund des Seins. Der Beitrag in *Mysterium Salutis II*“ (65–151) untersucht in einem synchronen Anlauf Rahners Gotteslehre mit in 65¹⁸¹ angegebenen Belegstellen, welche die Koordinaten für eine Interpretation ergeben. Ausgangspunkt ist der magistrale MySal-Beitrag von 1967, in dem sich viele Überlegungen Rahners zum ersten Mal ausführlich finden. Sie werden (und bleiben) „das Grundgerüst seiner Trinitätslehre“ (15); dort wird auch vor dem Hintergrund der Lehre von der *gratia increata* und der *visio beatifica* als Wesensschau das vielzitierte und angefragte Axiom der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität entwickelt. In dem Abschnitt „Splendid isolation“ (72–76) erklärt H., warum er dazu immer wieder Exkursionen in die neuscholastische Begriffsgeschichte unterneh-

men muss, deren „weithin sterile Bezugslosigkeit“ er eingangs durch Rahner „zum modernen Denken“ (13) überwunden sah. Die Funktion des rahnerschen Grundaxioms wird als die eines „Häresieblockers“ (88) bezeichnet: „Die reine Relationalität von Vater, Wort bzw. Sohn und Geist gilt für die Ökonomie und die Immanenz – und hat als logische Folge [...], dass ‚Persönlichkeit‘ des λόγος (als zweite Person der Trinität) eine andere Bedeutung hat, als wenn von der Persönlichkeit Jesu von Nazaret (im Sinne eines mit *einem* Willen und *einem* Selbstbewusstsein ausgestatteten Menschen) geredet wird. Einem Tritheismus ist somit erst einmal ein Riegel vorgeschoben“ (88 f.) Ausführlich werden die im ersten Teil des MySal-Beitrags zusammengetragenen Daten der Dogmengeschichte referiert, um „Größe und Grenze der schultheologischen Streitfragen zur Christologie und Gnadenlehre mitsamt deren Folgen für das Glaubensleben der Christinnen und Christen“ (113) herauszuarbeiten. Rahners Systementwurf wird sodann religionsphilosophisch penibel durchdekliniert (vgl. 113–151). Am Ende werden auch Grenzen bzw. wird der fragmentarische Charakter aufgezeigt, wobei bereits Rahner darauf verweist, dass Detailfragen seines Axioms („ein theologisches Meisterwerk“) in die Gnadenlehre oder Christologie ausgelagert werden: Rahner „präsentiert ein Glanzstück (neu-)scholastischer Trinitätslehre, welches unter den Bedingungen der Transzendentalphilosophie aufregend neu durchdacht ist“ (151).

Im dritten Kap. „Entwicklung und Konzentration in Kontinuität. Karl Rahners weitere trinitätstheologische Beiträge“ (153–216) werden weitere Überlegungen Rahners diachron referiert und miteinander ins Gespräch gebracht (in 153⁶⁰² wird die Auswahl „anfechtbar“ genannt, die gleichwohl gut begründet ist) – weithin „auch ein Stück Rahnerphilologie“ (16), die bereits mit Aufsätzen aus den 30er-Jahren einsetzt und in drei Etappen (1934 bis 1954, 1954 bis 1969 sowie 1969 bis 1983) erfolgt, in denen Rahner Klärungen, Präzisierungen und Ergänzungen vorgenommen hat.

Den „Versuch einer Interpretation rahnerscher Trinitätstheologie“ unternimmt Kap. 4 (217–254), in welchem zuerst der „rote Faden“ freigelegt wird. Exemplarische Missverständnisse der letzten drei Jahrzehnte (bes. J. Werbick, W. Kasper) werden diskutiert (vgl. 220–225), die v. a. Rahners Personbegriff und die Rede von der „distinkten Subsistenzweise“ betreffen. H. will dabei weder „widerlegen“ noch „verunglimpfen“, sondern Rahners Leitmotive von „auch über das Ziel hinausschießenden“ (221) Schlussfolgerungen, besonders bei W. Kasper, befreien bzw. diese verdeutlichen. Dazu legt er sieben bestechende Thesen vor (226–254), die Früchte der eigenen Forschungsarbeit sind.

In der „Zusammenfassung“ (255–261) werden sämtliche Ergebnisse knapp rekapituliert – eine Art Lesehilfe, die auch der Vergewisserung und Sicherstellung der in den vorangegangenen Kapiteln erfolgten Schritte dient: „Diskussionen zum Thema gibt es ja genug, auch wenn ich gerade gegenüber den Autoren, welche sich – wie das unnachahmlich und ein wenig boshaft, aber doch sehr treffend Klaus Müller formuliert hat – als ‚vorgeschobene Horchposten zur Auskundschaftung innertrinitarischen Liebesgeflüsters‘ verstehen, meine Skepsis nicht verbergen kann“ (260). In diesem Zusammenhang hält H. einen fast schon wieder banal wirkenden Hinweis bereit, der allerdings, vielleicht weil er so selbstverständlich ist – auf Erich Przywaras Analogielehre war in These 2 hingewiesen worden (vgl. 233³⁴⁷) – immer wieder vergessen oder vernachlässigt wird, nämlich die Analogie: „Wenn man aber auch nur zu berücksichtigen begänne, dass unsere Gottesrede immer analog ist, würde man vielleicht dann dem Menschen als Wesen des Geheimnisses eher gerecht“ (261).

Der Anhang (263–282) bringt zunächst drei Arbeitsübersetzungen zum Scholion *principium identitatis comparatae* von Francisco Suárez SJ, Bernard Lonergan SJ und José M. Dalmau SJ. Für die Rahnerforschung enorm wichtig und aufschlussreich ist schließlich noch ein Brief von Kardinal Karl Lehmann an den Autor vom 3. November 2006, in welchem der ehemalige Assistent Rahners „Zur Genesis des MySal-Beitrags“ (280–282) Stellung nimmt, indem er ausführlich auf den Arbeitsstil des Jesuitentheologen eingeht und u. a. aufdeckt, welche in MySal I unter dem Namen Rahners publizierten Texte von ihm stammen, weit über Entwürfe hinaus („Kerygma und Dogma“, „Geschichtlichkeit der Vermittlung“: „Diese Texte, in denen ich natürlich ohne Zitat einzelne Beiträge Rahners verwendet habe, sind jedoch völlig von meiner Hand. Er hat sie

nach anfänglichem Anlesen auch nie ganz durchgesehen. Er wollte dann auch den Text nicht unter seinem Namen veröffentlichen, weil es meine Arbeit sei. Aber der Verlag, die Herausgeber und auch ich bestürmten ihn, er möge doch gerade auch für den ersten Band mit zu den Autoren gehören. Er hat dies dann angenommen“, 281). Beim entscheidenden MySal-II-Artikel „stammen fast alle Anmerkungen und natürlich auch die Literatur“ von Lehmann. Dieser Brief ist ein wertvolles Dokument.

Ein Literaturverzeichnis, Personen- und Sachindex sowie ein Bibelstellenindex beschließen die Untersuchung, mit der der Autor im Jahr 2008 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg „summa cum laude“ promoviert wurde und für die er im Jahr darauf verdienstvollerweise den Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung des Jahres 2009 erhielt. Zwei weitere Jahre zogen ins Land, bis die Studie in der renommierten Reihe „Innsbrucker theologische Studien“ erscheinen konnte, in der immer wieder herausragende Rahner-Studien publiziert werden. Was man auch nicht gerade von jeder Dissertation sagen kann: Sie ist spannend, manchmal verblüffend unkonventionell, streckenweise sogar – soll man sagen? – brillant geschrieben, trotz der *prima vista* trocken erscheinenden Materie. Heutige Studierende, denen die neuscholastische Denkwelt durch Vorurteile verschlossen ist, die aber auch durch deren oft bizarre Kasuistik abgeschreckt werden und sich diese Welt deswegen mühsam (wie eine Fremdsprache) erschließen müssen, werden es dem Autor danken, mit seiner die Anstrengung des Begriffs nicht scheuenden Dissertation auch Maieutik, einen Hebammendienst, geleistet zu haben. Sie wird ohne Zweifel zur Referenz werden, an der man nicht vorbeikommt; und auch Rahnerforscher, die selbst durch die Edition der „Sämtlichen Werke“ keine großen Erkenntnisse mehr erwarten und alles schon zu wissen meinen, können von ihr lernen. Gibt es Besseres und Fruchtbareres, das ein wissenschaftlicher Legitimationsvorgang zu leisten vermag?

A. R. BATLOGG S.J.

SISTER REFORMATIONS – SCHWESTERREFORMATIONEN. The Reformation in Germany and in England – Die Reformation in Deutschland und England. Herausgegeben von Dorothea Wendebourg. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. XIV/355 S., ISBN 978-3-16-150596-6.

Der von Dorothea Wendebourg (= W.) hervorragend edierte Band versammelt Vorträge, die vom 23. bis 26. September 2009 bei einem Berliner Symposion anlässlich des 450. Jahrestages des Elizabethan Sattlement gehalten wurden. Im Kontext der Debatte, ob es eine oder mehrere Reformationen gegeben hat, die zudem meist mehr auf den Kontinent mit seinen unterschiedlichen reformatorischen Zentren und Strömungen fixiert ist, erhält die Kontroverse mit dem Blick auf England, seine Voraussetzungen, den Motiven seiner Protagonisten, seine Reformversuche und -anstrengungen eine neue Färbung und Perspektive.

In welchem Verhältnis steht die Reformation in England zur Reformation respektive zu den Reformationen auf dem Kontinent – besonders der Wittenberger Prägung? Lassen sich, bei aller Verschiedenheit, Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten ausmachen? Worin liegen die Unterschiede? Ebenso irritierend wie anregend ist der „changierende“ (VII) Begriff Schwesterreformationen. Er betont einerseits die enge „Zusammengehörigkeit und Eigenständigkeit“ (VII) der englischen Reformation und der des Alten Reiches, lässt aber andererseits die Anstöße und Einflüsse, die England aus dem deutschsprachigen Raum erhielt, in den Hintergrund treten. Die Herausgeberin will ihn auch mehr als Ausdruck einer interessanten und wichtigen Fragebewegung verstanden wissen denn als eine klare und eindeutige Definition.

Die ersten drei Beiträge nehmen zunächst England in den Blick: *Diarmaid MacCulloch*, als Oxforder Kirchenhistoriker durch seine Cranmer-Biographie und eine Reformationsgeschichte ein ausgewiesener Experte, gibt mit „Sixteenth-century English Protestantism and the Continent“ (1–14) eine hervorragende Übersicht über die Anfänge der reformatorischen Bewegung in England mit ihren theologischen Hintergründen, dem Auf und Ab unter Heinrich VIII., seinen Nachfolgern und ihren jeweiligen Beziehungen zum Kontinent. In „Early English Evangelicals: Three Examples“ (15–28) stellt *Carl R. Trueman* drei Protagonisten der Englischen Reformation vor: William Tyndale

(ca. 1494–1536), bei dem – im Gegensatz zu vielen anderen seiner Generation – ein direkter Einfluss Luthers nachweisbar ist, John Frith (ca. 1503–1533), mit Kontakten u. a. nach Marburg, und Robert Barnes (1495–1540), Patristiker und Papsthistoriker, Ordensgenosse und Freund Luthers, der für Heinrich VIII. in Deutschland diplomatisch tätig war, dann aber in Ungnade fiel und hingerichtet wurde. Während Tyndale und Barnes stark von Luther geprägt waren, kommen bei Frith spätestens seit seinem Marburger Aufenthalt auch oberdeutsche Auffassungen zum Tragen. Die lange und vielschichtige Auseinandersetzung Heinrichs VIII. mit Luther und den deutschen Lutheranern von der *Assertio septem sacramentorum* über die Beziehungen zum Schmalkaldischen Bund bis hin zu den *Sechs Artikeln* von 1539 und seinen letzten Jahren untersucht *Rory McEntegart* profund in „Henry VIII and the German Lutherans: a reassessment“ (29–52).

Die folgenden Beiträge wenden sich den deutschen Reformatoren und ihrem Verhältnis zum Inselreich zu. Nüchtern konstatierend beginnt *Dorothea Wendebourg* ihren Artikel „Die deutschen Reformatoren und England“ (dt. 53–93, engl. 94–132) mit den Worten: „England und die englische Kirche spielten keine Hauptrolle in den Überlegungen und Bemühungen der deutschen Reformatoren. Die Ausnahme war Martin Bucer [...]“ (53) Die Autorin gliedert ihren Beitrag chronologisch in drei jeweils programmatisch überschriebene Abschnitte: Fliegende Fetzen – Heinrich VIII. und Martin Luther; Freundschaft bis zum Scheiterhaufen – die Wittenberger und Robert Barnes; Enttäuschte Erwartungen – der Schmalkaldische Bund und Heinrich VIII. Am Ende war es eine – aus Sicht der Deutschen – gescheiterte Beziehung. Der theologiegeschichtlich äußerst interessante Beitrag „Princely Marital Problems and the Reformers’ Solutions“ (133–149) von *Ashley Null* untersucht die unterschiedlichen Argumentationen protestantischer Autoren zu den Eheangelegenheiten Heinrichs VIII. und Philipp von Hesses. *N. Scott Amos* wendet sich in seinem Artikel „Protestant Exiles in England. Martin Bucer, the Measured Approach to Reform, and the Elizabethan Settlement – ‚Eine gute, leidliche Reformation‘“ (151–174) den infolge des Schmalkaldischen Krieges nach England gekommenen protestantischen Theologen und ihrem Einfluss auf die englische Reformation zu. Er arbeitet hervorragend den langfristigen Einfluss Martin Bucers auf die Anglikanische Kirche heraus.

Einen anderen, mehr praktischen Blickwinkel auf das Tagungsthema bringt der an der Yale Divinity School lehrende Liturgiewissenschaftler *Bryan D. Spinks* mit „German Influence on Edwardian Liturgies“ (175–189) ins Spiel, wenn er zunächst die frühen lutherischen liturgischen Einflüsse der 1520er-Jahre vorstellt, dann die ersten liturgischen Experimente Cranmers – übrigens auch mit Anleihen aus der katholischen Reform Spaniens –, um abschließend in drei Stufen die offiziellen liturgischen Reformen der Anglikanischen Kirche darzustellen: I. The Order of the Communion 1548; II. The 1549 Book of Common Prayer and the 1550 Ordinal, wobei er die Ablehnung eines sakramentalen Weiheverständnisses betont; und III. The Book of Common Prayer an Ordinal 1552. Am Ende folgt noch ein kurzer Ausblick auf die kommende Entwicklung.

Mit *Martin Davies’* Arbeit „The Augsburg Confession and the Thirty Nine Articles“ (191–211) kehrt der Tagungsbd. zur Theologiegeschichte zurück. Es gelingt dem Autor, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Blick auf die Schwesterkirchentese geschickt herauszuarbeiten, indem er zunächst die jeweiligen historischen Hintergründe vorstellt und dann erst auf die Beziehungen, die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den beiden Bekenntnisschriften eingeht. Aufgrund seiner Untersuchung kam er zu der spannenden und durchaus noch zu diskutierenden Ansicht, dass beide „sister statements of faith, produced by sister reformations“ (211) sind. *Alec Ryrie* setzt sich in „The Afterlife of Lutheran England“ (213–234) mit der beeindruckenden Rezeptionsgeschichte lutherischer Theologie auf der Insel auseinander, bevor *Martin Obst* mit „Das Martyrium in der deutschen und in der englischen Reformation“ (dt. 235–254, engl. 255–270) anhand von Martin Luthers Bericht über das Martyrium seines englischen Freundes Robert Barnes und John Foxes „Book of Martyrs“ Unterschiede und Gemeinsamkeiten – u. a. auch in der Abgrenzung zur katholischen Märtyrerverehrung – herausarbeitet.

Mit *David J. Crankshaws* Beitrag „Ecclesiastical Statesmanship in England in the Age of Reformation“ (271–303) gerät die obrigkeitliche Verwaltung der Kirche – bei allen Unterschieden in Ausführung und Details – als Gemeinsamkeit lutherischer Kirchentümer auf dem Kontinent und in England in den Fokus. Der Tagungsbd. wird mit dem informativen und anregenden Aufsatz „Elizabethan Settlement und Augsburgischer Religionsfriede. Strukturgeschichtliche Beobachtungen zur englischen und deutschen Reformation“ (dt. 305–326, engl. 327–348) des Göttinger Kirchenhistorikers *Thomas Kaufmann* abgeschlossen. Nach einleitenden Beobachtungen wendet er sich den historischen Hintergründen und dem Zustandekommen sowie der Durchführung des Augsburgischer Religionsfriedens zu, um dann zum Elizabethan Settlement überzuleiten; abschließend folgen noch einige vergleichend-bilanzierende Überlegungen, wobei Kaufmann auch die katholische Kontroverstheologie zumindest ansatzweise in den Blick nimmt.

Gelungen ist das Anliegen der Herausgeberin, verschiedene „reformationsgeschichtliche Wissenschaftskulturen miteinander ins Gespräch [zu bringen], die sonst eher nebeneinander herlaufen“ (VIII). In einem weiteren Dreh der ‚Fragebewegung‘ erschiebt es dem Rez. durchaus reizvoll, weitere Themenfelder auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten hin vertiefend zu untersuchen. So liegen einerseits Antiromanismus und Antipapalismus nahe, die bei allem Trennenden auch ein Bindeglied zwischen Wittenberg und den Oberdeutschen bzw. – mit Abstrichen bei Ersterem – Genf bildeten, oder andererseits die gemeinsame Wurzel so vieler Erneuerungsbewegungen um 1500: dem Humanismus erasmischer Prägung. Hier könnte sich auch ein Blick auf die ‚Altgläubigen‘ lohnen. Wie, beispielsweise, beeinflussen die Reformsynode Reginald Poles (der im ganzen Bd. nicht einmal erwähnt wird!) und die mit ihm nach England zurückgekehrten Theologen die Entwicklung unter Elisabeth I.? Werden seine bibelhumanistischen und patristischen Anliegen aufgegriffen und vertieft? Welchen Einfluss hat seine humanistische Studienreform auf den Fortgang der theologischen Debatte? N. STEINER S.J.

FLYNN, GABRIEL/MURRAY, PAUL D. (HGG.), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford [u. a.]: Oxford University Press 2012. XX/583 S., ISBN 978-0-19-955287-0.

Mit größer werdendem zeitlichem Abstand wird die Theologie des 20. Jhdts. mehr und mehr zu einem Forschungsgegenstand. Sie zu rekonstruieren hat einen besonderen Reiz, denn die früheren Richtungsentscheidungen und Positionierungen bestimmen die heutige kirchliche und innertheologische Situation in hohem Maße – man denke nur an das Zweite Vatikanische Konzil, das aus guten Gründen als ein Konzil der Theologen bezeichnet werden kann. Gerade die zahlreichen Berater der versammelten Bischöfe, die *periti*, sorgten dafür, dass die vielfältigen Erneuerungsprozesse, die damals im Gange waren, aufgenommen wurden und Berücksichtigung fanden. Dabei fällt es schwer, das vielfältige Geflecht zu entwirren und all die Einflüsse namhaft zu machen, die zu den zahlreichen Veränderungen beitrugen. Von besonderer Bedeutung ist dabei zweifelsohne die *Nouvelle Théologie*. Völlig zu Recht hat sie in der jüngsten Forschung große Aufmerksamkeit erfahren. Genannt seien nur die Studien von Hans Boersma aus dem Jahr 2008 und von Jürgen Mettepenningen aus dem Jahr 2010 sowie die Beiträge in Heft 4/2011 der Zeitschrift ‚Gregorianum‘. In diese Reihe fügt sich der anzuzeigende Sammelbd. bestens ein. Herausgeber sind zwei systematische Theologen, nämlich Gabriel Flynn von der Dublin City University und Paul D. Murray, der an der Durham University lehrt. Erfreulich ist dabei die große Internationalität der beteiligten Autoren. Unter ihnen sind übrigens auch Boersma und Mettepenningen, die ihre jeweiligen Monographien in geraffter Form präsentieren (157–171 bzw. 172–184).

Die meisten Beiträge des Sammelbds. sind einzelnen Personen gewidmet; thematisiert werden aber auch Themen und Institutionen wie beispielsweise die Jesuitenhochschule Fourvière in Lyon. Wie *Joseph A. Komonchak* darlegt (138–156), gerieten zahlreiche ihrer Mitglieder in arge Probleme, als im Sommer 1950 die Enzyklika ‚*Humani generis*‘ erschien, obwohl im päpstlichen Dokument keinerlei Namen genannt wurden. Von den Sanktionen war der eigentlich am örtlichen *Institut catholique* lehrende, aber in Fourvière wohnende Henri de Lubac besonders betroffen. Er hatte kritische Rückfragen an

die herrschende Gnadenlehre gestellt und war auch sonst von der Neuscholastik abgewichen. *David Grumett* beschreibt dies treffend (236–249). Eine eingehende Auseinandersetzung mit Lubacs Thesen kam damals nur ansatzhaft zustande. Freilich stießen sie selbst bei einem ihm wohlgesinnten Theologen wie Hans Urs von Balthasar auf nur bedingte Zustimmung. Aufschlussreich ist, was der ausgewiesene Balthasar-Kenner *Edward T. Oakes* diesbezüglich schreibt (278–288). Im Übrigen hielt auch Karl Rahner zu seinen französischen Mitbrüdern Distanz, wie *Richard Lenman* deutlich macht (405–422).

Als zweites Zentrum der *Nouvelle Théologie* neben Fourvière galt die Dominikanerhochschule Le Saulchoir. Unter ihrem Studienregens Marie-Dominique Chenu entwickelte sie sich zu einem Zentrum einer historisch informierten Thomas-Deutung. In ihrem Beitrag skizziert *Janette Gray* dies (205–218). Im Hintergrund stand die historisch-kritische Exegese, wie sie Chenus Mitbruder Marie-Joseph Lagrange hatte pflegen können, bis die Modernismuskrise dem ein – wenn auch nur vorläufiges – Ende setzte (207). Auf diesen überaus interessanten Aspekt verweist *Benedict T. Viviano*, inzwischen emeritierter Neutestamentler aus Fribourg (305–317). Das thomastische Denken in seinem Entstehungskontext verstehen zu wollen, wurde aber vielfach als inakzeptabler Historismus empfunden, und so gerieten auch Dominikaner in Schwierigkeiten, als *Humani generis*‘ erschien.

Umso erstaunlicher ist angesichts der massiven Sanktionierung der *Nouvelle Théologie*, dass ihre Exponenten ebenso wie ihre Ideen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine erhebliche Rolle spielten. Wie groß diese war, stellen *Brian Daley* (333–351) und *Gerald O’Collins* (372–391) eindrücklich heraus. O’Collins nennt etwa die Aussage der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*, die Selbstmitteilung Gottes erfolge in Wort und Tat. Sie sei nicht – wie üblicherweise angenommen – der evangelischen Theologie entlehnt, sondern stamme ursprünglich von Hilarius von Poitiers und sei von Pieter Smulders in die Diskussion eingeführt worden (380 f.). Es sind Beobachtungen wie diese, auf die man ständig bei der Lektüre der verschiedenen Beiträge stößt. Spannend und zu weiterer Diskussion herausfordernd ist auch die These von Viviano, das in Fourvière ausgeprägte Interesse an der Exegese der Kirchenväter habe eine eingehende Beschäftigung mit der historischen Kritik behindert (313–317).

Bei allen Vorzügen, die der Sammelbd. zweifellos hat, sind jedoch Rückfragen grundsätzlicher Art zu stellen. Dies betrifft insbesondere die Entscheidung, von *ressourcement* statt von *Nouvelle Théologie* zu sprechen. Sicherlich handelt es sich bei *Nouvelle Théologie* um eine polemische Kennzeichnung. Keiner ihrer Protagonisten hat sie jemals verwendet, und namentlich Henri de Lubac hat sie in Bezug auf sein eigenes Denken ausdrücklich abgelehnt. Von *ressourcement* zu sprechen, ist aber gleichfalls nicht unproblematisch. Soll mit dem Terminus eine Rückkehr zu den Quellen gemeint sein, würde dies insinuiert, die damalige Theologie sei eine Abkehr vom Eigentlichen gewesen. Gewiss mögen einige der Protagonisten eine grundsätzliche Abneigung gegenüber der Neuscholastik empfunden haben, doch sollte sich die Historiographie davor hüten, sich vorschnell eine bestimmte Perspektive zu eigen zu machen. Dies geschieht überdies, wenn Flynn einen so aufgeladenen Terminus wie denjenigen der Renaissance verwendet, um einzelne Strömungen in der Theologie im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils zu beschreiben (1). Mit guten Gründen sollte jedoch zwischen Quellen- und Wissenschaftssprache unterschieden werden, also zwischen Begriffen und Deutungen, die den zu untersuchenden Texten selbst entnommen sind, und denen, die – bedingt durch das jeweilige Erkenntnisinteresse – von außen an sie herangetragen werden. Überhaupt fehlt eine Rekonstruktion der Begriffsgeschichte des für die Konzeption des Sammelbds. ja so zentralen Terminus’ *ressourcement*. Ohne nähere Erläuterung wird lediglich erwähnt, dass er auf den französischen Dichter Charles Péguy zurückgeht (4). Ein analytischer Gewinn ist in dieser Hinsicht kaum zu erkennen. Man könnte sogar fragen, ob nicht eher das Gegenteil zutrifft. Ist von der *Nouvelle Théologie* die Rede, sind nämlich im Allgemeinen Angehörige der Hochschulen von Le Saulchoir und Fourvière gemeint. Das ist eine recht klar umgrenzbare Personengruppe. Nun werden aber außerdem Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx, Joseph Ratzinger, Pieter Smulders, Gérard Philips und Karl Rahner als Repräsentanten der *Ressourcement-*

Theologie bezeichnet (2, 381, 390 f.). Unter diesem Begriff werden zudem viele unterschiedliche Phänomene subsumiert, nämlich die ökumenische und liturgische Bewegung, das neuerwachte Interesse an den Kirchenvätern und sogar die Erneuerung des Thomismus (3 f., 372, 425). Welchen Bezug zum Thema des Bds. ein Beitrag über die nachkonziliare Liturgiereform hat, bleibt dabei unklar (318–332). Geradezu rätselhaft ist, warum die französische Psychoanalyse, insbesondere Jacques Lacan, behandelt wird (440–456). Die Kategorie *ressourcement* ist ganz offenbar zu unscharf, als dass sie sich eignete, das Phänomen präzise zu fassen.

Dabei werfen die Beiträge viele Fragen auf, denen nachzugehen sich gewiss lohnte. So ist wiederholt von einem ‚*movement*‘ die Rede. Aber was heißt das konkret? Handelt es sich um eine Arbeits- und Interessengemeinschaft? Gab es eine wechselseitige Wahrnehmung der theologischen Bemühungen, vielleicht sogar einen Austausch? Oder könnte es nicht sein, dass erst im Nachhinein, im Gefolge der Enzyklika ‚*Humani generis*‘, mit der Bezeichnung *Novelle Théologie* eine Gruppe konstruiert wurde? Das würde zumindest erklären, warum es kaum Verbindungslinien zwischen den Theologen im Umfeld der Hochschulen von Fourvière und Le Saulchoir gibt. Statt von *einer* Bewegung wird man folglich eher von zwei Schulen sprechen können (83, 211). Zu klären wäre freilich, was ‚Schule‘ nun meint – ob etwa ein mehr oder minder fest umrissenes Programm verfolgt wurde –, und inwiefern personale Loyalitäten bestanden. Überdies fragt sich, ob es sich bei der *Novelle Théologie* um eine Abkehr vom Thomismus oder aber um eine in seinem Bezugsrahmen verbleibende Neuformatierung handelt. Es finden sich immerhin einige Hinweise, die für Letzteres sprechen (95–110, 174, 237 f.); besonders sei hier auf die Überlegungen von *Stephen M. Fields* verwiesen (355–358). Folgt man dieser Lesart, dann wäre es damals um die Wiedergewinnung der Fülle der Tradition statt um die gänzliche Abkehr von der Scholastik gegangen. Lesenswert ist von daher der Beitrag des amerikanischen Systematikers *Christopher Ruddy* (185–201). Er gibt Impulse, die in der weiteren Forschung unbedingt aufgenommen werden sollten.

B. DAHLKE

4. Praktische Theologie

MUSICA. Geistliche und weltliche Musik des Mittelalters. Herausgegeben von *Vera Minazzi* unter Mitarbeit von *Cesarino Ruini*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2011. 288 S., ISBN 978-3-451-32416-1.

Die Musik des Mittelalters (wenn man denn einen so summarischen Begriff für dieses umfassende Repertoire überhaupt benutzen darf) litt und leidet in den Wissenschaften, die sich mit ihr befassen, unter einem unseligen Spartenzwang. Für die Musikwissenschaft begann das Mittelalter lang genug mit der Entfaltung der Mehrstimmigkeit; die Gregorianik-Fachleute betrachteten den gregorianischen Choral (mit dem sich wiederum die Musikologen nur marginal befassen) gleichsam monolithisch und gliederten sogar Tropus und Sequenz als Formen von Dekadenz aus der Choralgeschichte aus. Noch weniger integriert waren die Erkenntnisse über den Zusammenhang zwischen geistlicher und weltlicher Musik des Mittelalters, und aufgrund schwieriger Quellenlage kam die Frage der mittelalterlichen Instrumentalmusik bis heute am deutlichsten zu kurz. Neben diesen Defiziten ist es aber vor allem das fehlende Bewusstsein für die Interdependenz verschiedener kultureller Phänomene, die zusammen betrachtet werden müssen und mit deren Synopse sich nicht wenige Fragen bezüglich der Theorie und Praxis mittelalterlicher Musik viel eindrücklicher und klarer lösen lassen: Wie wirkt sich die Entwicklung der Architektur (also z. B. die Zunahme von Größe, Höhe und Komplexität sakraler Räume) auf die musikalische Faktur, auf die Wahrnehmbarkeit von Text und auf die Entfaltung musikalischer Details aus? Welche Beziehungen bestehen zwischen Wissenschaft und Praxis dieser Zeit und wie werden *usus* und *scientia* in ihrer wechselseitigen Beeinflussung wahrgenommen? Und schließlich: Wie hängen hermeneutische Prinzipien (so die philosophischen Grundlagen der Musiktheorie oder die Auffassung von Heiliger Schrift und dem Umgang mit ihr) mit den musikalischen Artefakten des Mittelalters zusammen?

Das vorliegende Buch will und kann diese Fragen natürlich nicht alle – und schon gar nicht detailliert – beantworten; aber es möchte für den großen historischen Kontext sensibilisieren und schlägt deshalb einen weit gefassten Bogen verschiedener Disziplinen: musikalische Theorie und Praxis, Notation der Musik, Architektur und Plastik, Ikonographie und Instrumentengeschichte, Liturgie/Theologie und Philosophie, Soziologie und sogar stimmphysiologische und medizinische Aspekte.

Um es gleich vorweg zu sagen: Dieser Bogen ist in weiten Teilen gelungen. Und damit geht „Musica“ ebenjenen wichtigen Schritt weiter, den der 1991 von Hartmut Möller herausgegebene fachlich äußerst informative Bd. „Musik des Mittelalters“ (Neues Handbuch der Musikwissenschaft, Bd. 2) in dieser Konsequenz noch nicht gegangen ist.

Die Konzeption des vorliegenden Buches ist im Großen und Ganzen aufgegangen, wenn auch ein Grundsatz leider nicht genügend Berücksichtigung gefunden hat: Je breiter ein Themenspektrum angelegt wird (was zwangsläufig heißt, dass man die einzelnen Aspekte nicht sehr vertiefen kann und sich inhaltlich knapp fassen muss), um so wichtiger ist neben der inhaltlichen Kohärenz vor allem die terminologische Präzision. Und hier lassen einzelne Artikel immer wieder und gelegentlich sogar deutlich zu wünschen übrig – wobei noch zu klären wäre, welche Ungenauigkeiten ggf. auch durch fehlerhafte oder schwache Übersetzungen zustande gekommen sind.

Zum Aufbau des Buches: Weitaus reizvoller als die historische Debatte, wann das Mittelalter beginnt und wann es endet, ist es, die großen „Portale“ zu thematisieren, aus denen das Zeitalter zwischen Antike und Renaissance (dieser Antike) geboren wird und in die es mündet. So geht das erste Großkap. vom „spätantiken Mittelmeerraum“ aus, und das Buch mündet in Darlegungen zum „polyphonen Europa“, führt den Leser also bis an die Grenze der Neuzeit – musikalisch: der *ars nova*. Die Hauptkap. zwischen diesen „Portalen“ widmen sich dann dem unterschiedlichen Wachsen der musikalischen Repertoires im Osten und im Westen („Zwischen Orient und Okzident: Zwei Traditionen entstehen“), den „Orten und Figuren der mittelalterlichen Musik“ und zuvor den Entwicklungen im abendländischen Europa, wobei der Titel „Das Europa der Romanik, der Gotik und der Gregorianik“ durchaus irreführend und sachlich nicht treffend ist: Zwei recht unterschiedliche bau- bzw. kunststilistische Epochen und ein musikalisches Repertoire lassen sich schwerlich zu einem Epochenbegriff zusammenfassen, zumal man unter „Gregorianik“ eigentlich das den lateinischen Liturgiegesang (eben den Gregorianischen Choral) betreffende Unterrichtsfach versteht (in einem vergleichbaren Kontext stehen „Liturgie“ und „Liturgik“).

bleiben wir beim Gregorianischen Choral: Es ist wertvoll, über die romanische Architektur als bauliche Rahmenbedingung der gregorianischen Gesänge zu sprechen. Die Abbildungen zeigen jedoch durchweg später entstandene bzw. nicht mehr in Originalgestalt erhaltene Räume, die für die agogisch und melodisch höchst differenzierte Gestalt der lateinischen Einstimmigkeit eher Probleme mit sich brachten. Es gibt nördlich der Alpen karolingische und frühromanische Kirchenräume, die hier ein besseres Bild vermittelt hätten – so z. B. die älteste erhaltene Pfarrkirche, St. Lucius in Essen-Werden (995 erbaut). Werden – im Jahre 799 als Benediktinerabtei vom Hl. Ludgerus gegründet – taucht übrigens weder auf der Karte zur Demonstration der Ausbreitung des Benediktinerordens (86 f.) noch im Text auf, im dem dieses Kloster als Ort der höchstwahrscheinlich ersten Niederschrift abendländischer Mehrstimmigkeit (*Musica et scolica enchiriadis*) unbedingt hätte Erwähnung finden müssen. Dies liegt wahrscheinlich an einem anderen bedauerlichen Defizit: Die „Musica enchiriadis“ wird – abgesehen von einer kleinen Randbemerkung – im gesamten Buch nicht thematisiert. Das müsste jedoch angesichts der Bedeutung dieser Schrift in einem Werk über die „Musik des Mittelalters“ zwingend der Fall sein; denn es handelt sich hier nicht um einen bloßen Traktat (wie Cesarino Ruini in seinen Darlegungen über die „Theorie für die Praxis“ beiläufig erwähnt), sondern um eine erste grundlegende musiktheoretische Reflexion und Basis für den musikalischen Unterricht und die musikalische Praxis des Klosters.

Die Geschichte der Entstehung und Verschriftung des Gregorianischen Chorals wird auf mehrere Beiträge verteilt. Problematisch – weil sachlich nicht adäquat – ist der Titel von *Christelle Kazaux-Kowalskis* Abhandlung über „Dialekte“ im gregorianischen Gesang – womit die verschiedenen Vorläuferrepertoires gemeint sind. Hier von „gregorianischem Gesang“ zu sprechen (vor allem mit Blick auf die Tatsache, dass viele dieser

Gesänge weit vor dem Namensgeber Gregor I. entstanden sind (so z. B. der in das 4./5. Jhd. zu datierende ambrosianische Gesang und die aus gleicher Zeit stammenden Melodien des mozarabischen Repertoires) ist terminologisch schlicht falsch. *Cesarino Ruminis* Artikel über „Liturgischen Gesang und imperiale Politik der Karolinger“ ist in seiner Knappheit sehr gut gelungen und fasst den aktuellen Forschungsstand zusammen; dann aber verwundert es doch, z. B. auf S. 48, Bilderläuterungen zu finden, die von „Chorälen“ sprechen (ein Fehler, den man getrost deutschen Rundfunkanstalten für Ansagen überlassen darf – der Plural von „Gregorianischem Choral“ ist nun einmal „Gregorianische Gesänge“) und die den Codex 121 der Stiftsbibliothek von Einsiedeln als „kopiertes Buch“ bezeichnen, was zumindest missverständlich ist. Diese Kleinigkeiten (und zweifelsohne sind es – wie die durchweg fehlende Unterscheidung zwischen Paginierungs- und Folierungsangaben – Petitessen, die leicht zu korrigieren sind) fallen ebendort ins Gewicht, wo ein Text knapp und deshalb präzise formuliert sein muss.

Bereits Peter Gülke stellte in seinem erstmals 1975 erschienenen Standardwerk „Mönche – Bürger – Minnesänger“ anfängliche Betrachtungen über Maß, Zahl und Proportion als Paradigma der spätmittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen musikalischen Komposition an. Spätestens aber seit der Veröffentlichung der geradezu aufregenden Forschungsergebnisse über die Dufay-Motette „Nuper rosarum flores“, die Hans Ryschawy und Rolf Stoll in den „Musik-Konzepten“ vorlegten (Heinz-Klaus Metzger/Rainer Riehn (Hgg.), Guillaume Dufay. Musik-Konzepte 60, München 1988), ist der enge Zusammenhang zwischen den nach Zahlen geordneten Proportionen in der musikalischen Faktur und in der Architektur erwiesen. Musik und Kirchenbau folgen den gleichen ästhetischen Prinzipien – ja, beide sind als nach Maß und Zahl geordnete Kunstwerke Indikatoren der göttlichen Schöpfungsordnung, des Kosmos. Diese Spur wird nun im vorliegenden Bd. ausgiebig weiter verfolgt: Die Artikel von *Vasco Zara* („Architektur und Musik: Ordo, Pondus et Mensura“) und von *Ettore Cirillo/Francesco Martellotta* („Die ‚himmlischen Harmonien‘ der gotischen Kathedralen“) gehören zweifelsohne zu den Höhepunkten des Buches und machen neugierig auf weitere Studien.

Die Reihe der detaillierten Betrachtung weiterer Themenfelder ist für den Rez. eine große Versuchung – der er zugleich aber auch nicht nachgeben darf. Denn es ist unmöglich, die insgesamt 68 Artikel umfassend zu würdigen. Die Herausgeberin, *Vera Minazzi*, verspricht in ihrer Vorbemerkung den Leserinnen und Lesern einen „facettenreichen, multiperspektivischen Blick auf die Musik des Mittelalters“. Sie, die Autorinnen und Autoren und auch der Verlag (dessen sorgfältiges Lektorat deutlich zu spüren ist) haben dieses Versprechen in weiten Teilen eingelöst und ein Buch vorgelegt, das informativ und zugleich fachlich fokussiert ist. So etwas gelingt wahrlich nicht oft. Es bleiben aber auch Desiderate und Defizite, die bei einem Buch dieser hohen fachlichen Qualität nicht sein müssten. Dies gilt vor allem für die Terminologie, gelegentlich aber auch für inhaltliche Aspekte. Unerwähnt darf auch nicht bleiben, dass ein solch vielfältig gestaltetes Buch natürlich nicht nur ein Personen- und Ortsregister, sondern auch ein Sachregister gut vertragen kann, das sich mit einem Glossar hervorragend hätte verbinden lassen. Letzteres wäre mehr als opportun gewesen, denn schließlich soll es ja ein Buch zum „lesen – blättern – betrachten – studieren – schmökern“ sein (*Vera Minazzi*). Wenn dieses Buch – vielleicht nach Anbringen einiger Korrekturen bei einer weiteren Auflage – Geschmack macht auf mehr „Musik des Mittelalters“, auf eine weitere und differenziertere Betrachtung der einzelnen Teilgebiete, dann hat es nicht nur einen wichtigen Zweck erfüllt, sondern wird sich in kurzer Zeit auch in Fachkreisen das Attribut „verdienstvoll“ erworben haben.

ST. KLÖCKNER

MEIN JENSEITS. Gespräche über Martin Walsers „Mein Jenseits“. Herausgegeben von *Michael Felder*. Berlin: University Press 2012. 238 S., ISBN 978-3-940432-77-3.

2010 ist Martin Walsers Novelle mit dem Titel „Mein Jenseits“ erschienen. Das „Mein“ schreibt Augustin Feinlein, Nachkomme des letzten Abtes eines Klosters, in dessen Baulichkeiten nun eine psychiatrische Anstalt untergebracht ist, und Chef dieser Klinik, kurz vor der Pensionierung, bedrängt vom Oberarzt, der seinen Platz einnehmen will – wie dieser schon jene Eva Maria geheiratet hat, mit der er seinerzeit wie verlobt war und nach der er

sich noch immer sehnt. Sein Vorfahr hat damals die Blutreliquie vor aufständischen Bauern gerettet, mit der alljährlich der Blut-Ritt stattfindet; und dem Reliquienkult gilt seit langem seine Privatforschung, zum Missfallen des jüngeren Kollegen. „Sein Jenseits“ ist das Reliquiar, sind aber auch kurze postalische Grüße Eva Marias („In Liebe“), ihrerseits Reliquien, und besonders die römische Kirche San Agostino mit dem dortigen Altarbild Caravaggios „Madonna dei Pellegrini“. Der Leser trifft auf seine Notate zu Glauben und Wissen und schließlich auf die „unerhörte Begebenheit“, dass Feinlein die Reliquie an sich nimmt – um erleben zu müssen, dass der Ritt, als sei nichts geschehen, mit einer Ersatzmonstranz durchgeführt wird. Er bekennt sich zu seinem Diebstahl und kommt als Patient in seine Klinik.

Unter Herausgeberschaft des Fribourger Moraltheologen nehmen zwischen dessen Vor- und Nachwort 13 Theologen Stellung. Den Schluss bildet ein „Poststudium“ des Schriftstellers und Theologen *Arnold Stadler* mit „Marginalien aus der Grenzgegend“ der beiden Disziplinen. Ein Präludium hat *Walser* (= W.) selbst beigesteuert. Er will natürlich nicht gern „benotet“ werden; dass er stattdessen einen Marienhymnus zitiert, zeigt, dass wir es mit einem Großschriftsteller zu tun haben. Und dessen sind sich auch die meisten Beiträger bewusst. – Immer wieder werden seine Sätze wiederholt; dass der Glaube eine Leistung sei: „Glauben heißt, Berge besteigen, die es nicht gibt.“ „Glauben, was nicht ist, dass es sei.“ Dass es das Wort Gott nur gebe, weil es ihn nicht gibt. Wäre er, hätten wir kein Wort für ihn. Ohne Klärungen zu Glauben wie Wissen. Oder, wo es geschieht, dann so eigentümlich ambivalent wie bei W. selbst. So etwa im Text *Karl-Josef Kuschels* (82 f.): Der Rez. darf zu Klärung und Beleg den ganzen Absatz zitieren: W. zeige gerade „die krankmachenden Reduktionen einer ‚europäischen Aufklärungskultur‘, die das Wahre mit dem Bewiesenen identifiziert und vernünftiges Wissen gegen irrationales Glauben auszuspielen pflegt. Das Urverhältnis des Menschen zum Leben beruht auf Vertrauen und Liebe und somit auf Akten nicht des Beweises, sondern des Glaubens. Glauben heißt Vertrauen in eine Wirklichkeit, die ‚es‘ für den nicht gibt, der sich an Beweise klammert. [Wünschenswert klar! Doch nun folgt, in Anapher des Satzanfangs bruchlos und ohne jedes Gänsefüßchen:] Glauben heißt Fiktionen vertrauen und damit sich auf das einlassen, was nicht ist. (Ich würde gerne wohlwollend Anführungszeichen zu „Fiktionen“ und „nicht ist“ mitlesen; aber Kuschel selbst fährt – neuer Absatz – fort:] „Besteht aber nicht gerade darin die entscheidende Entsprechung zur Literatur? Denn was ist Literatur anderes als Fiktion, der Menschen vertrauen, als gäbe es das, was hier erzeugt wird? Was vollzieht ein Schriftsteller anderes als Glaubensarbeit. [...] Wenn Glauben Berge besteigen heißt, die es nicht gibt, dann heißt Literatur Berge erfinden [...]“ (Ähnlich *Margit Eckholt*, 177: Nach dem W.-Zitat: „Wissen, dass das Blut nicht echt ist, aber glauben, dass es echt sei, da wäre das, was die Reliquie zu einem unvergänglichen Schatz machen würde,“ schreibt sie schlicht: „Aber die Verantwortlichen sagen nichts, sie versäumen diese Chance.“)

Zum Glück gibt es drei Beiträger, die sich trauen (wie 2006 Petra Morsbach in ihrer entlarvenden Analyse der Großen Alfred Andersch, Marcel Reich-Ranicki und Günter Grass [Warum Fräulein Laura freundlich war]), ihren Ruf zu riskieren und Klärungen einzubringen, behutsam, respektvoll, doch deutlich: *Martin Brüske*, *Rainer Bucher* und *Andreas Uwe Müller*. *Magnus Striet* merkt immerhin an (136), man könne W.s „amüsante Novelle auch als Provokation lesen, es sich mit dem Glauben ein wenig schwerer zu machen“. Doch bin jedenfalls ich etwas ratlos, wenn ich zum Schluss bei ihm lese (137): „Ob Gott existiert, weiß allein er selbst. Wenn er existiert. Dass er nicht hilft, ist Alltagserfahrung. Wird er nicht vermisst, so werden die Mysterien banal.“ Mysterien nur des Elends? Glaubensglück als Banalität? Vielleicht wird das der Provokation M. Walsers doch nicht ganz gerecht. (P.S. Formal stören in einem Buch für einen Sprachmeister die falschen Dative in Appositionen: 19: „für mich als einem Theologie treibendem Menschen“; 141: „die beiden zentralen Charaktere, dem postmodernen“).

J. SPLETT

RELLER, JOBST (HG.), „*Die Mission ist weiblich*“. Frauen in der frühen Hermannsbürger Mission. Berlin: LIT 2012. 203 S., ISBN 978-3-643-11547-8.

Erstmals befasste sich im November 2010 das „Ludwig-Harms-Symposium“ des Ev.-luth. Missionswerkes in Niedersachsen während seiner Jahrestagung mit dem Titel:

„Die Mission ist weiblich“ mit der Geschichte seiner Mitarbeiterinnen in der Mission im 19. Jhd. Zu diesem Zweck wählten einige Redner biographische Fallstudien aus den Archiven des Missionswerkes für ihre Darlegungen aus. Sie erkannten bei der Durchsicht drei verschiedene Frauenbilder „der ersten Generation“ (3): „Missionarsfrauen“ (Kap. II), „einheimische Agentinnen der Mission“ (Kap. III) und „Missionsfreundinnen“ (Kap. IV). Die jeweils unter den genannten Frauenbildern konzipierten Vorträge sind dem Leser im vorliegenden Buch als Aufsatzsammlung zugänglich.

Mit den Darbietungen in Kap. II wird der Leser über den sozial-gesellschaftlichen Stand von „Missionarsfrauen“ (Kap. II, 63–114) informiert. Es handelt sich um Ehefrauen deutscher Missionare; entweder fand die kirchliche Trauung vor der gemeinsamen Abreise ins nicht europäische Ausland statt (65), oder sie wurde dort möglichst schnell nachgeholt (76). Missionarsfrauen jener Zeit unterstützten ihre Ehemänner z. B. beim missionarischem Tun auf der jeweiligen Missionsstation, oder sie begleiteten sie bei Reisen ins Landesinnere. Dabei meisterten sie unter oft schwierigen Voraussetzungen „Pioniersituationen“ (66), also die Erfahrung von Fremdheit, Krankheit, körperlichen Beschwerden, Hunger, Abhängigkeit von der deutschen Missionsleitung. So half z. B. die Missionarsfrau Luise Wendlandt (1837–1932) ihrem Mann bei der Besiedelung einer gerade gegründeten Missionsstation. Im Landesinnern war sie Fremdheit ausgesetzt; zudem waren klimatische Strapazen und politische Unruhen zu überwinden (65). Als sie nach dem Tod ihres Mannes zurück nach Deutschland kam, erfuhr sie die bereits erwähnte Abhängigkeit: Weil sie nun „Missionarwitwe“ war, sah die Missionsleitung in ihr ein „Missionseigentum“. Luise Wendlandt wurde zur „Übernahme der Hausmutterstelle gedrängt“, denn ein eigenes bzw. selbst verantwortetes Leben sah ihr Status als Missionarwitwe nicht vor (67).

Unter der in Kap. III (115–132) formulierten Überschrift „Einheimische Agentinnen der Mission“ stellt *Frieder Ludwig* die Lebensgeschichte einer afrikanischen und *Gladson Jathanna* die einer indischen „Akteurin“ (4) vor. Zum Gegenstand der Ausführungen in Teil I (115–124) wählt Ludwig die von Paulina Dlamini (1856–1942), einer Frau aus dem Nordzululand, selbst verfasste Vita aus. Sie hatte diese unter der „Perspektive einer afrikanischen Frau“ (115) erstellt. Dem Hermannsburger Missionar Heinrich Filter diente ihr Lebensbericht als Vorlage zu einem Manuskript. Wegen der von Filter durchgeführten redaktionellen Bearbeitung der Vita erhielt dieser Teil I zusätzlich den Untertitel: „Das ge-filterte [sic] Leben der Paulina Dlamini“. Filter erkannte während der Erstellung des Manuskriptes im missionarischen Tun dieser Frau das einem Apostel ähnliche Wirken und nannte sie deshalb „Apostelin“ (116); denn sie arbeitete als lutherische Evangelistin und baute zwei Missionsstationen für die Hermannsburger Mission auf. Sie blieb unverheiratet, war furchtlos und scheute vor Konflikten mit „alten und neuen Machtstrukturen“ nicht zurück (123).

In Teil II (125–132) beschreibt *Jathanna* die Arbeit „indischer Akteurinnen“ (4), der Senana-Missionarinnen, in ausschließlich englischer Sprache. Lediglich aus dem Inhalt eines in deutscher Sprache verfassten und 1902 im „Lutherischen Missionsfreund für Ostfriesland“ erschienenen Artikels des amtierenden Missionsdirektors G. Haccius (166), „Eine Bitte für die Frauen-Mission in Indien“ (125, Anm. 2), wurden wenige Zeilen als knappe Information für einen der englischen Sprache unkundigen Leser in den englischen Text integriert. Er lautet: „... Es ist für die Missionare nicht möglich, in die ihnen verschlossenen Frauengemäcker einzudringen, ... mit den in der Finsternis des Heidentums geknechteten ... Frauen und Mädchen Indiens in Berührung zu kommen und es ist für sie mit den größten Schwierigkeiten verbunden, das Licht und den Trost des Evangeliums ihnen nahe zu bringen“ (125).

Unter dem Sammelwort „Missionsfreundinnen“ (Kap. IV, 133–164) stellen *Inge Mager*, *Hartwig Harms* und *Andrea Grünhagen* deutsche Frauen der damaligen gesellschaftlichen Oberschicht vor, von denen jede auf ihre individuelle Art und Weise zum Wohl der Hermannsburger Mission beigetragen hat. Die persönliche Ausstrahlung und die spirituelle Haltung des Missionsgründers Louis Harms waren die Grundlage für die jeweilige Entscheidung, die Mission mit Geld- oder Sachspenden zu unterstützen.

Die Ausführungen in den Kap. II, III und IV stellen das Zentrum des vorliegenden Buches dar. Um dieses auch äußerlich zu verdeutlichen, stellt der Herausgeber diese drei

Abschnitte in einen Rahmen. Das obere Rahmenteil setzt sich aus den zwei Teilen des ersten Kap.s zusammen (7–61). Hier werden die Rollen erörtert, welche Frauen in der Missionsgeschichte spielten. Die Autoren der Teile I und II, *Christine Lienemann-Perin* und *Jobst Reller*, geben dem Kap. die Überschrift: „Forschungsgeschichte“. Der untere Teil des Rahmens besteht aus dem von *Wolfgang Günther* „Varia“ genannten Kap. V (165–183). In ihm ist der Ablauf der Weltkonferenz in Edinburgh 1910 zusammengefasst. Kap. VI (184–203) subsumiert unter dem Stichwort „Anhänge“ als Nr. 1 „Abkürzungen, die sich im Grundsatz nach der Theologischen Realenzyklopädie 1994² richten (184), als Nr. 2 „Literatur zur weiblichen Mission“ (185–192), als Nr. 3 ein „Register der Personennamen“ (197–202), als Nr. 4 „Autorinnen und Autoren“ der jeweiligen Darbietungen (203) sowie als Nr. 5 ein „Frageraster für eine Historiographie der Frauenmission“ (o. S.).

Zur inhaltlichen Textvertiefung der insgesamt ausgesprochen interessanten Schilderungen stehen dem Leser fast auf jeder Seite zahlreiche Referenzen zur Verfügung. Eine kleine, in deutscher Sprache erstellte Zusammenfassung am Ende von Teil II in Kap. III wäre wünschenswert gewesen. In Teil II von Kap. I fehlt Abschnitt 4. R. MAIER

PFANNKUCHE, SABRINA, *Papst und Bischofskollegium als Träger höchster Leitungsvollmacht* (Kirchen- und Staatskirchenrecht; 12). Paderborn: Schöningh 2011. 199 S., ISBN 978-3-506-77118-6.

Das Verhältnis von Papst und Bischöfen ist offenbar nicht in Ordnung. Darum lohnt es sich, diesem Verhältnis immer wieder aufs Neue nachzudenken. Die vorliegende Arbeit tut das auf ihre Weise. Das Buch ist entstanden als Zulassungsarbeit für das Erste Staatsexamen. Dafür hat es ein sehr hohes Niveau. Die Arbeit hat vier Kapitel. Im ersten Kap. (Der Papst in der Sicht des Ersten Vatikanischen Konzils; 17–40) wird an Pius IX. erinnert, der am 8. Dezember 1869 in Rom das Konzil eröffnete. Zirka 1050 Bischöfe waren teilnahmeberechtigt, 774 Bischöfe nahmen tatsächlich teil. Im Verlauf des Konzils wurden nur fünf der 65 ausgearbeiteten Texte diskutiert, und es wurde nur über drei Texte abgestimmt, von denen jedoch lediglich zwei (die Dogmatische Konstitution „Dei Filius“ und die Dogmatische Konstitution „Pastor aeternus“) feierlich verabschiedet wurden. Wegen der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit kam es zu einem heftigen Streit unter den Konzilsvätern. Es konnte nicht verhindert werden, dass die Minderheit aus Protest über die Fassung der Konstitution „Pastor aeternus“ am 16. Juli 1870 abreiste. Die Konstitution wurde aber zwei Tage später ohne die Anwesenheit der Minderheit verabschiedet. Die Definition der Unfehlbarkeit hat folgenden Wortlaut (vgl. DH 3074): „Wenn der Römische Bischof ‚ex cathedra‘ spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, daß eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet sehen wollte; und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.“

Die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils zur Stellung des Papstes müssen in ihrem zeitlichen *Kontext* betrachtet werden. Die katholische Kirche sah sich sowohl von weltlichen Einflüssen als auch von innerkirchlichen, episkopalistischen Strömungen bedroht. Durch den Primat des Papstes sollen Spaltungen in der Kirche und Irrtümer in der Glaubenslehre ausgeschlossen werden; der Glaube soll durch den Papst bewahrt und treu ausgelegt werden.

Im zweiten Kap. (Die Rechtsstellung des Papstes und der Bischöfe im CIC/1917; 41–79) geht die Autorin der Frage nach, ob die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils in den CIC von 1917 eingegangen ist. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Untersuchung der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt. Hier gleich das Fazit: „Der Papst verfügt gemäß can. 218 über die höchste und volle Jurisdiktionsgewalt in Sachen des Glaubens und der Sitten und in Fragen der rechtlichen Ordnung und Leitung der Kirche“ (79). Can. 218 CIC/1917 sei hier in seiner vollen Länge zitiert: „§ 1. Romanus Pontifex, Beati

Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent. § 2. Haec potestas est vere episcopalis, ordinaria et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles, a quavis humana auctoritate independens.“ Die Abhängigkeit der Bischöfe vom Papst lässt sich an zwei Beispielen erläutern (vgl. 78). Beispiel 1: Weil die Bischöfe gewisse (an sich normale) Vollmachten nicht besitzen, werden ihnen diese durch die sog. Quinquennalfakultäten (vgl. can. 340) vom Papst für jeweils fünf Jahre erteilt. Beispiel 2: Ähnlich groß ist die Abhängigkeit der Bischöfe vom Papst hinsichtlich ihrer Dispensgewalt (vgl. die cc. 80–84). Von dem universalen Recht (sowie von jenen Gesetzen, die der Apostolische Stuhl für ein bestimmtes Gebiet erlassen hat) können die Oberhirten grundsätzlich nicht befreit werden.

Im dritten Kap. (Papst und Bischofskollegium in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils; 81–120) werden nun die Neuerungen bedacht, die das Zweite Vatikanum gebracht hat. Neu ist vor allem, dass der Papst nicht als (einzige und einsame) Spitze der Kirche gesehen wird, sondern in das Bischofskollegium integriert wird. So heißt es in LG 22a: „Wie nach der Verfügung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden.“ Die Sonderstellung des Papstes (innerhalb dieses Kollegiums) wird freilich nicht gelehrt. Deshalb heißt es (in LG 22b): „Das Kollegium oder die Körperschaft der Bischöfe hat aber nur Autorität, wenn das Kollegium verstanden wird in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, als seinem Haupt, und unbeschadet dessen primatialer Gewalt über alle Hirten und Gläubigen.“ – Auch für diese Neuerung ein Beispiel: Galt bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in der katholischen Kirche das (eng ausgelegte) Konzessionssystem (Vollmacht-zuweisung im Wege der Einzel- oder Sammelgewährung), so gilt jetzt das (wiederum eng ausgelegte) Reservationssystem (Einschränkung der den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel von selbst zukommenden Vollmacht durch päpstlichen Vorbehalt).

Die Dinge werden gleichsam auf den Kopf gestellt. War früher die Zuweisung der Vollmacht an die Bischöfe eng begrenzt, so ist jetzt die Reservation dieser Vollmacht (durch den Papst) eng begrenzt.

Im vierten Kap. (Die höchste Autorität der Kirche: Die Rechtsstellung des Papstes und des Bischofskollegiums im CIC/1983; 121–174) steht nun die Frage an, ob die Lehre von Vat. II in den Codex Iuris Canonici übernommen wurde. Fazit (vgl. 173): Der CIC/1983 (cc. 330–341) rezipiert die theologischen Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Rechtsstellung des Papstes und des Bischofskollegiums. Papst und Bischofskollegium sind Träger der höchsten Vollmacht für die gesamte Kirche. Freilich muss diese Aussage noch etwas präzisiert werden. Wie Papst und Bischofskollegium (bei der Ausübung ihrer Vollmacht) zusammenarbeiten, lässt sich institutionell und rechtlich nicht noch einmal normieren und absichern. Hier wird der Katholik darauf vertrauen müssen, dass der Geist Gottes die Kirche leitet. Von daher betrachtet sind Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsprimat letztlich keine Prerogative, die der Kirche bzw. dem Papst zukommen, sondern es sind Garantien, denen wir dahingehend vertrauen, dass der Geist Gottes sie uns (und seiner Kirche) schenkt. – Eine Bibliographie (177–194) und ein Quellenregister (195–199) schließen dieses sehr nützliche Buch ab.

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

87. Jahrgang · Heft 4 · 2012

ABHANDLUNGEN

Dieter Witschen

Was bedeutet: „Menschenrechte sind unverlierbar“? 481

Thorsten Lerchner

Analyse und Synthese: Descartes' „Meditationes“. Über die zwei Gottesbeweise, Gewissheit und Methode in Descartes' „Meditationes de prima philosophia“ 499

Paul D. Hellmeier OP

Leib, Anerkennung und Selbstbewusstsein
in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* 521

Christian Stoll

Die Öffentlichkeit der Kirche. Dogmatische Überlegungen
im Anschluss an Erik Peterson 534

BEITRAG

Ulrich Kropač

Rationalität: Trennlinie oder Verbindungsglied zwischen
Religion und Mathematik? 564

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:

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

DR. PHIL. THOMAS LERCHNER

Ruhr-Universität Bochum
Institut für Philosophie
GA 3/158
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
thorsten.lerchner@rub.de

DR. PHIL. PAUL D. HELLMEIER OP

Salvatorplatz 2a
80333 München
paul.hellmeier@hfph.de

**DIPL.-THEOL. CHRISTIAN STOLL,
UNIVERSITÄTSASSISTENT**

Institut für Systematische Theologie,
Dogmatik und Dogmengeschichte
Universität Wien
Schenkenstraße 8–10
A–1010 Wien
christian.stoll@univie.ac.at

PROF. DR. ULRICH KROPACĀ

Lehrstuhl für Didaktik der Religionslehre,
für Katechetik und Religionspädagogik
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6
85072 Eichstätt
ulrich.kropac@ku-eichstaett.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.

Was bedeutet: „Menschenrechte sind unverlierbar“?

VON DIETER WITSCHEN

1. Unverlierbarkeit der Menschenrechte – ein selten genanntes und noch seltener reflektiertes Merkmal

Seit ihren ersten Kodifizierungen im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts ist den Menschenrechten in den einschlägigen Erklärungen und Konventionen sowie in Verfassungen eine ganze Reihe von Merkmalen zugeschrieben worden.¹ Ebenfalls werden im Menschenrechtsdiskurs regelmäßig grundlegende Merkmale namhaft gemacht, um identifizieren zu können, was innerhalb des Genus der subjektiven Rechte² die Spezies der Menschenrechte auszeichnet. Diese Merkmale werden größtenteils wie selbstverständlich attribuiert; sie sind uns vollkommen vertraut, da sie uns im Kontext der Rede von den Menschenrechten immer wieder begegnen. Allerdings lassen sich auch Unterschiede beobachten. So ist bei einzelnen Merkmalen unstrittig, dass sie den Menschenrechten zukommen. Strittig kann beispielsweise nicht sein, dass diese Rechte in dem Sinne universale sind, dass alle Menschen ihre Träger sind. *Ex definitione* stehen sie jedem Menschen als Menschen zu. In anderen Fällen ist die Nennung eines bestimmten Kennzeichens zwar völlig geläufig, gleichzeitig gibt es jedoch eine ex- wie intensive Diskussion darüber, wie dieses Merkmal des Näheren zu verstehen, in welchem Sinne es zutreffend ist. Dies gilt etwa für die Attribution, Menschenrechte seien allgemeingültige Rechte. Sehr kontrovers wird darüber debattiert, ob sie vom Gehalt her ihren universalen, mithin globalen Anspruch einlösen können oder ob sie nicht doch kulturbedingt, des Näheren ein Projekt der westlichen Welt sind. Oder es gilt für die Charakterisierung, Menschenrechte seien präpositive Rechte. Je nach der zu Grunde gelegten Begründungstheorie wird sie als gerechtfertigt erachtet oder nicht. Bei einer weiteren Gruppe von Merkmalen ist uns die Attribution zwar ebenfalls vollkommen bekannt; es wird jedoch kaum (noch) bestimmt oder vergegenwärtigt, was sie der Sache nach bedeutet, oder darüber reflektiert, inwiefern sie für die Identifi-

¹ So ist, um nur einige Beispiele zu nennen, in der „Virginia Bill of Rights“ (1776) von angeborenen Rechten die Rede, in der „Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung“ (1776) von unveräußerlichen Rechten, in der „Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ (1789) von natürlichen, unveräußerlichen und geheiligten Menschenrechten, in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) von gleichen und unveräußerlichen Rechten aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen. Im Grundgesetz (1949) bekennt sich das deutsche Volk zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten.

² Unter ‚subjektiven Rechten‘ werden die Ansprüche und Befugnisse verstanden, die Individuen oder sozialen Entitäten aufgrund des objektiven Rechts zukommen. Unter ‚objektivem Recht‘ wird dabei die Gesamtheit der juristischen und damit sanktionsbewehrten Bestimmungen verstanden, mittels derer das menschliche Handeln vom Gesetzgeber verbindlich geregelt wird.

zierung der Menschenrechte bedeutsam oder gar unerlässlich ist. Ein Beispiel dafür scheint die Merkmalsbestimmung zu sein, Menschenrechte seien unveräußerlich. Weiterhin werden bestimmte Merkmale im Vergleich mit anderen selten genannt und offenbar noch seltener reflektiert, wofür das Merkmal der Unverlierbarkeit, das hier aus einer rechtsethischen Perspektive behandelt sei, ein Beispiel zu sein scheint.³

Die Merkmale, die den Menschenrechten in unterschiedlich großer Zahl zugeschrieben werden, lassen sich keineswegs nur in additiver Weise aneinanderreihen und je für sich erläutern, sondern lassen sich durchaus in eine sachlogische Ordnung bringen. Zu diesem Zweck dürfte es sich empfehlen, die Grundstruktur von Rechten zu Grunde zu legen. Ihre formale Grundstruktur lautet: x (= die Berechtigten) haben gegenüber y (= den Verpflichteten) auf z (= die Inhalte) einen bestimmten Anspruch (= Art des Anspruchs). Um hinsichtlich der Menschenrechte die einzelnen Variablen ausfüllen zu können, werden unter anderem Merkmalsbestimmungen benutzt. Mit ihrer Hilfe werden auf den vier Ebenen der Grundkomponenten – also auf denen der Träger, der Adressaten, der Inhalte sowie der Art des Anspruchs –, die *Propria* von Menschenrechten bestimmt. In den Reflexionen über die jeweiligen Grundmerkmale verdichtet sich brennpunktartig die Diskussion, was die Spezifika der Menschenrechte sind.

Was die Berechtigten betrifft, so werden diese Rechte als universale, gleiche und individuelle charakterisiert, womit im Kern gemeint ist, dass sie jedem Menschen als Individuum in gleicher Weise zustehen. Mit dem Attribut „universal“ wird jede Form eines Partikularismus, jede Exklusion von Menschen aufgrund bestimmter Merkmale ausgeschlossen. Mit dem Attribut „gleich“ wird jede Diskriminierung oder Gradualisierung bei der Inanspruchnahme dieser Rechte ausgeschlossen. Mit dem Attribut „individuell“ wird klargestellt, dass ihr Träger jedes Individuum, mithin nicht ein Kollektiv ist.⁴ Was die Verpflichteten betrifft, so sind die Menschenrechte im Un-

³ Als Indiz für diesen Befund sei genannt, dass sich nach meinen Recherchen in der – allerdings schlechterdings nicht mehr zu überschauenden – Literatur keine eigene Abhandlung zu diesem Merkmal finden lässt. Wenn gegenwärtige Autorinnen beziehungsweise Autoren auf die menschenrechtlichen Grundmerkmale eigens eingehen, dann kommt das Merkmal der Unverlierbarkeit vergleichsweise selten vor. So nennt etwa *K. P. Fritzsche*, Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten, Paderborn [u. a.] 2004, 16, als eines von zehn Merkmalen das der Unverlierbarkeit und erläutert es stichwortartig. Vgl. ebenfalls *J. W. Nickel*, Making Sense of Human Rights, Oxford 2007, 44 f.

⁴ Während die Merkmale der Universalität und der Gleichheit unbestritten sind, gilt dies für das Merkmal der Individualität nicht mehr. Seitdem insbesondere von den Staaten der sogenannten Dritten Welt eine dritte Generation von Menschenrechten postuliert worden ist, also nach der ersten Generation der individuellen Freiheits- und der politischen Mitwirkungsrechte und der zweiten Generation der sozialen Anspruchsrechte mit den Rechten auf Entwicklung, auf Frieden, auf eine intakte Umwelt, auf Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe, auf Selbstbestimmung der Völker eine dritte Generation, wird sehr kontrovers diskutiert, ob außer den Individuen nicht auch Kollektive wie Staaten oder Völker Berechtigte sein können. Vgl. zu dieser Debatte *D. Witschen*, Können Kollektive Berechtigte von Menschenrechten sein? Ein Aspekt des Themas „Extensionen von Menschenrechten“, in: *ThPh* 70 (1995), 245–258.

terschied zu spezifischen Rechten, bei denen – wie bei einem speziellen Vertrag – nur bestimmte Personen zu deren Beachtung verpflichtet sind, allgemeine Rechte, zu deren Respektierung jeder Staat verpflichtet ist und alle Menschen verpflichtet sind. Die Qualifizierung, Menschenrechte seien politisch-juridische Rechte, ist in dem Sinne zu verstehen, dass der jeweilige Staat ihr primärer Adressat ist und darüber hinaus die internationale Staatengemeinschaft. In ihrer politischen wie rechtlichen Praxis sind diese verpflichtet, die Menschenrechte zu achten, zu schützen und zu gewährleisten. Was die Art der Ansprüche betrifft, werden die Menschenrechte sowohl als moralische als auch als juridische Rechte qualifiziert. Typischer Ausgangspunkt von Menschenrechtspostulaten ist von staatlicher Seite begangenes oder zugelassenes elementares Unrecht, das die Opfer und ihre Advokaten moralisch empört. Aus moralischen Gründen wird die dauerhafte Verhinderung des Unrechts gefordert. Die moralischen Rechte werden in rechtliche Ansprüche transferiert, um ihre Durchsetzbarkeit zu garantieren. Wird von den Menschenrechten gesagt, sie seien unantastbar oder unverletzlich, dann kommt die grundsätzliche Art des Anspruchs, die mit den Menschenrechten verbunden ist, und ebenfalls die ihr korrelierende deontische Dimension zur Sprache.

Am häufigsten beziehen sich die menschenrechtlichen Merkmale allerdings auf den Inhalt. Innerhalb der Merkmale, die ihren Referenzpunkt im Gehalt haben, dürfte nochmals eine Differenzierung angebracht sein. Denn auf dieser Ebene ist zum einen zu klären, welche Rechte im Einzelnen zum Kodex der Menschenrechte gehören. Diese Frage betrifft die Ebene der ersten Ordnung; in der Moralphilosophie wird von der der normativen Ethik gesprochen. Bei den Menschenrechten hat sich, sieht man von denen der dritten Generation ab, die Dreiteilung in individuelle Freiheits-, politische Mitwirkungs- und soziale Anspruchsrechte eingebürgert. Mit den drei Attributen „individuell“, „politisch“ und „sozial“ werden die jeweiligen Lebensbereiche namhaft gemacht, in denen die spezifischen Menschenrechte zur Anwendung kommen. Um die Menschenrechte unter der Rücksicht des axiologischen Gewichts von anderen Arten von Rechten zu unterscheiden, werden sie ferner als fundamentale Rechte qualifiziert; denn sie haben die basalen Bedingungen für eine menschenwürdige Existenz zum Gegenstand. Werden sie weiterhin unter normativ-ethischer Rücksicht als „kritische“ qualifiziert, dann werden sie zum rechtsethisch vorgegebenen Maßstab für positives Recht erklärt. Zum anderen drängt sich die Frage auf, was überhaupt Menschenrechte sind. Diese Frage findet durch die Nennung und Begründung übergreifender Merkmale eine Antwort; sie betrifft die Ebene der zweiten Ordnung. In der praktischen Philosophie ist von der der Metaethik die Rede. Die metaethischen Kennzeichen sind wiederum unter sich von unterschiedlicher Art. Es lässt sich vielleicht von der jeweiligen Grundtendenz des einzelnen Merkmals her folgende Zuordnung vornehmen: Mit Merkmalen wie „angeboren, vor-

staatlich, präpositiv“ werden ontologische und auch epistemologische Voraussetzungen oder Implikationen der Menschenrechte namhaft gemacht. Mit Merkmalen wie „unveräußerlich, unverzichtbar, unverfügbar“ wird auf den Inhalt dieser Rechte Bezug genommen und wird – im Unterschied zur materialen Bestimmung der einzelnen Rechte auf der normativ-ethischen Ebene – in einer spezifischen Hinsicht ein übergreifendes Charakteristikum benannt. Es ist dann nicht zu bestimmen, welche Rechte im Einzelnen Menschenrechte sind, sondern zu klären, was Menschenrechte *in genere* auszeichnet.

Auf der letztgenannten Ebene ist ebenfalls das Merkmal „unverlierbar“ zu verorten, das hier, weil kaum reflektiert, in den Blick genommen werden soll. Reflexionen zu einem Grundmerkmal sind generell angezeigt, da mit diesem eines der Kriterien gewonnen werden kann, mittels derer eine Vergewisserung ermöglicht wird, wofür das mit großen Lettern geschriebene Wort ‚Menschenrechte‘ sinnvollerweise steht – plakativ formuliert: was überhaupt Menschenrechte sind. Da die Rede von den Menschenrechten inzwischen inflationär geworden ist, was zur unvermeidlichen Konsequenz hat, dass sie konturenloser und beliebiger wird, dass mit der ständigen Berufung auf sie in allen möglichen Kontexten eine „Entwertung“ einhergeht, ist es geraten, sich Rechenschaft darüber zu geben, was ihre spezifischen Merkmale ausmachen.

2. Grundsätzliches zur Unverlierbarkeit

Um eruieren zu können, was es mit der Unverlierbarkeit der Menschenrechte auf sich hat, empfiehlt es sich, sich in einem ersten Schritt ihren allgemeinen Geltungsgrund zu vergegenwärtigen. Dieser ist die inhärente Würde jedes Menschen. Bekanntlich ist diese von der kontingenten Würde zu unterscheiden,⁵ die einem Menschen etwa wegen seines herausgehobenen sozialen Status, z. B. wegen des von ihm ausgeübten Amtes oder wegen seiner besonderen Persönlichkeit oder wegen eines bestimmten expressiven Verhaltens zukommt. Die inhärente Würde hat der Mensch hingegen qua Mensch, kraft seines Menschseins, nicht wegen spezifischer Rollen oder Eigenschaften oder Persönlichkeitsmerkmale. Im Unterschied zur inhärenten Würde, die untrennbar mit der Zugehörigkeit jedes Individuums zur Gattung „Mensch“ verbunden ist,⁶ ist die kontingente Würde, die ja erworben

⁵ Vgl. dazu z. B. P. Balzer/K.P. Rippe/P. Schaber, Menschenwürde vs. Würde der Kreatur, Freiburg i. Br./München 1998, 17–20; A. G. Wildfeuer, Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?, in: M. Nicht/Ders. (Hgg.), Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput, Münster [u. a.] 2002, 19–116, hier: 31–36.

⁶ Des Näheren ist im Sinne Kants zu differenzieren: „Seinsgrund der Würde ist die Tatsache, daß der Mensch ‚Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft‘ ist [...], Erkenntnisgrund dafür, daß wir es mit einem solchen Subjekt zu tun haben, ist die Zugehörigkeit zur biologischen Spezies“ (F. Ricken, Allgemeine Ethik, Stuttgart 2003, 180).

oder verdient wird, prinzipiell verlierbar. So hat jemand etwa das Amt eines Bürgermeisters und die damit verbundene Würde für eine begrenzte Zeit inne. Oder jemand kann Fähigkeiten wie die, eine Krankheit oder einen Schicksalsschlag oder eine Niederlage in Würde zu ertragen oder würdevoll aufzutreten, verlieren.

Ist von der inhärenten Menschenwürde als Geltungsgrund der unverlierbaren Menschenrechte die Rede, dann sind allerdings zwei Grundbedeutungen unbedingt auseinanderzuhalten.⁷ Zum einen meint das Wort ‚Menschenwürde‘ die Fähigkeit des Menschen zur Moralität.⁸ Als Person hat der Mensch einen Selbststand, da er sich in ein Verhältnis zu sich selbst und seinen Handlungen setzen, über sich selbst reflektieren und seine Lebensformen und Grundhaltungen selbst frei bestimmen kann. Diese den Menschen auszeichnenden Fähigkeiten des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung ermöglichen ihm eine moralische Existenzform. Es macht, anders gesagt, seine besondere Würde aus, ein Gewissen zu haben und sich an diesem letztverbindlich orientieren zu können.⁹

Die grundsätzliche Fähigkeit zur Moralität, die in ihr sich manifestierende Würde, kann der Mensch nicht verlieren, was unter anderem impliziert, dass er für sich nicht beschließen kann, diese Fähigkeit nicht haben zu wollen. Diese Einsicht schließt weder aus, dass er wegen einer noch fehlenden Entwicklung oder einer erheblichen Beeinträchtigung seines kognitiven und/oder volitiven Vermögens aktuell von ihr keinen Gebrauch machen kann, noch schließt sie aus, dass der Mensch in seinem konkreten Handeln seiner Würde nicht gerecht wird.¹⁰ Urteilen wir, dass streng genommen nur die einzelne Person selbst ihre Würde verletzen könne, indem sie moralisch schlecht handle – beispielsweise verletze der Folterer, nicht der Gefolterte, der Unterdrücker, nicht der Unterdrückte, der Diskriminierende, nicht der Diskriminierte seine Menschenwürde –, dann meinen wir damit, dass sich der betreffende Mensch, obgleich er anders hätte handeln können, seiner Bestimmung zum moralisch Guten diametral entgegengesetzt verhalten hat, meinen aber nicht, er habe dadurch die Fähigkeit zur Moralität verloren. Wenn sich auch sagen lässt, jemand *verletze* seine eigene Würde, indem er

⁷ Vgl. auch C. Horn, Die verletzbare und die unverletzbare Würde des Menschen – eine Klärung, in: Information Philosophie 39 (2011), 30–41.

⁸ Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe IV 435: „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann [...]. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“

⁹ Im Arbeitspapier „Die Kirche und die Menschenrechte“ (Nr. 46) der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*, München/Mainz ²1977, 22, heißt es entsprechend: „Die Freiheit des Menschen, seinem Gewissen zu folgen, ist das wirkungsvollste Zeichen seiner unverlierbaren personalen Würde.“

¹⁰ „Als unverlierbare kann sie [= die Würde; D. W.] nicht davon abhängen, ob ein Mensch im Sinne seiner moralischen Würde handelt, sondern nur davon, dass er ein Wesen ist, das um gut und böse weiß“ (H. Bavanzke, Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht. Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs, in: Zeitschrift für Menschenrechte 4 [2010], Nr. 1, 18).

moralisch schlecht handle, so kann daraus aber nicht gefolgert werden, er *verliere* seine Würde in dem Sinne, dass er nicht mehr die Fähigkeit zur Moralität besitze.¹¹ Mit Kant gesprochen, besitzt der Mensch aufgrund dieser Fähigkeit eine Würde, die im Unterschied zu dem, was einen Preis hat – sei es einen Markt- oder einen Affektionspreis – nicht durch ein Äquivalent ersetzbar¹² und auf diese Weise nicht verlierbar ist. Wie das Individuum von der Fähigkeit zur Moralität Gebrauch macht, obliegt seiner freien Entscheidung. Es kann aber diese Fähigkeit als solche nicht von sich aus aufgeben wollen. Denn es ist nicht ohne Selbstwiderspruch möglich, dass jemand im Namen der freien Entscheidung das verlieren will, was den Kern der Entscheidungsfreiheit ausmacht, dass er im Namen seiner ureigenen Verantwortung seine Würde als Verantwortungssubjekt leugnen will.

Wegen der in der Fähigkeit zur Moralität begründeten unverlierbaren Würde empfindet der Mensch große Selbstachtung; „daraus, daß wir einer solchen inneren [= moralischen; D. W.] Gesetzgebung fähig sind,“ folgt für den Menschen „die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil ist und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt.“¹³ Im „Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage“ darf er in der Konsequenz nicht durch einzelne Verhaltensweisen wie etwa „Kriecherei, knechtisches Werben um Gunst“ seine eigene Würde verleugnen und damit eine moralische Pflicht sich selbst gegenüber verletzen.¹⁴

Dass er prinzipiell zur Moralität fähig ist und bleibt, das kann ihm nicht von anderen genommen, kann ihm nicht von außen streitig gemacht werden.¹⁵ Im Kontext der Menschenrechte wird diese Art von Menschenwürde durch das Recht auf Gewissensfreiheit anerkannt und geschützt. Bei diesem Recht verhält sich der Staat zur Gewissensüberzeugung beziehungsweise -entscheidung und den daraus resultierenden Handlungen eines Individuums. Es gilt der Grundsatz, dass niemand gezwungen werden dürfe, gegen

¹¹ Die Menschenwürde „ist unverlierbar, weil die Freiheit als mögliche Sittlichkeit unverlierbar ist. Der Mensch ist, solange er lebt, von der Art, daß wir ihm die Zustimmung zum Guten zumuten können und müssen. Diese Zustimmung kann aber nur in Freiheit geschehen“ (R. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: E.-W. Böckenförde/Ders. (Hgg.), Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987, 304). Man kann „nur der Meinung einer sehr langen Tradition sein, die immer davon ausging, dass es ein schlechthin unverlierbares Element unserer Freiheit gibt, die nicht einmal durch die Schandtaten des Subjekts selbst in seiner Existenz gefährdet ist. Der Mensch kann – mit I. Kant gesprochen – die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person ‚verletzen‘, er kann sie ‚verleugnen‘, aber nicht verlieren“ (T. Kobusch, Nachdenken über die Menschenwürde, in: AZP 31 [2006], 214).

¹² Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe IV 434 f.

¹³ I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, Akademie Ausgabe VI 436.

¹⁴ Ebd. 435.

¹⁵ Mit den Worten des Bundesverfassungsgerichts: „die unverlierbare Würde des Menschen besteht gerade darin, dass er als selbstverantwortliche Persönlichkeit anerkannt bleibt“ (BVerfGE 45, 187 [228]).

seine Gewissensüberzeugung zu handeln.¹⁶ Das genannte Recht schützt die Möglichkeit moralischen Subjektseins sowie die moralische Integrität der Person. Wird ein Verhalten in der Weise beschrieben, dass andere, seien es staatliche oder nichtstaatliche Akteure, in die Gewissensfreiheit eines Individuums eingreifen, dann kann es sich entweder um Eingriffe in das *forum internum* oder in das *forum externum* handeln. In beiden Fällen, in denen die Gewissensfreiheit des anderen weder geachtet noch geschützt wird, verliert die betroffene Person jedoch trotz dieser Übergriffe nicht ihre Fähigkeit zur Moralität und insofern nicht ihre Menschenwürde. Diese Würde ist der Grund dafür, dass andere, in Sonderheit die staatlichen Akteure, das Recht auf Gewissensfreiheit zu achten und zu schützen haben. Wo diesem Recht zuwidergehandelt wird, dort wird es durch andere verletzt; dadurch verliert jedoch nicht das Subjekt selbst seine Würde.

Zum anderen meint die Berufung auf die Menschenwürde den Anspruch des Menschen auf die Gewährleistung elementarer nicht-sittlicher Werte. Während die Realisierung sittlicher Werte allein in der freien Selbstbestimmung gründet – ob ich z. B. die Absicht habe, entsprechend meiner Gewissensüberzeugung zu handeln oder nicht, liegt allein in meinem freien Wollen –, hängt die Verwirklichung nicht-sittlicher Werte nur teilweise oder auch gar nicht von der freien Selbstbestimmung ab.¹⁷ Wenn Menschen beispielsweise Hunger leiden müssen, ihre Wohnverhältnisse katastrophal sind, ihnen eine medizinische Grundversorgung fehlt, sie ihrer Handlungsfreiheit beraubt, sie erniedrigt oder gedemütigt, misshandelt oder grausam bestraft werden, dann werden ihnen nicht-sittliche Übel zugefügt; und da es sich um Übel handelt, die Fundamente menschlicher Lebensführung betreffen, elementare nicht-sittliche Übel. In diesen Fällen ist es ebenfalls üblich, von einer Verletzung der Menschenwürde zu sprechen. Die weit überwiegende Zahl der Menschenrechte dient dem Schutz elementarer nicht-sittlicher Werte. Durch sie sollen als Basisrechte das Leben sowie die körperliche und seelische Integrität geschützt werden und sollen – legt man die mehr oder weniger eingebürgerte Dreiteilung der Menschenrechte zugrunde – mit den individuellen Freiheitsrechten elementare Formen der Handlungsfreiheit, mit den politischen Mitwirkungsrechten solche der Partizipation und mit den sozialen Anspruchsrechten solche der gerechten Verteilung von Grundgütern gesichert werden.

Mit dem Konzept der Menschenrechte wird entfaltet, was zur Achtung und zum Schutz der Menschenwürde – dieses Wort in beiden Grundbedeutungen verstanden – in einzelnen Lebensbereichen beziehungsweise Hand-

¹⁶ Zu den verschiedenen Möglichkeiten, sich zu der Gewissensentscheidung eines anderen zu verhalten vgl. *D. Witschen*, Gewissensentscheidung. Eine ethische Typologie von Verhaltensmöglichkeiten, Paderborn [u. a.] 2012.

¹⁷ Die Unterscheidung zwischen sittlichen und nicht-sittlichen Werten findet sich bei *B. Schüler*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf²1980, 73–78.

lungsfeldern erforderlich ist. Mit den menschenrechtlichen Merkmalen werden unter verschiedenen Hinsichten Spezifika dieser Rechte erläutert. Mit dem Merkmal „Unverlierbarkeit“ kommt die zeitliche Dimension in den Blick. Unter dieser Rücksicht wird eine Folgerung daraus gezogen, dass die Menschenwürde und die Menschenrechte dem Menschsein inhärent und daher nicht verfügbar sind. Die Konsequenz unter zeitlicher Rücksicht wird dadurch zum Ausdruck gebracht, dass von ihnen ausgesagt wird, der Mensch könne sie nicht verlieren.¹⁸ Wie es bei ihnen keine Beschränkung hinsichtlich der Berechtigten (etwa nach Gruppenzugehörigkeiten, Regionen oder Kulturräumen) geben kann, so auch keine zeitliche Beschränkung. Vom Beginn bis zum Ende seiner Existenz kommt jedem Menschen eine inhärente Würde zu.¹⁹ Sie ist gleichsam, wenn eine Analogie aus der Sakramententheologie herangezogen werden darf, ein *character indelebilis*.²⁰ Als „unauslöschliches“ Merkmal bleibt sie stets erhalten; weil sie nicht verloren wird, besteht keine Notwendigkeit, sie wiederholt zu verleihen. In der inhärenten Würde gründet die Persistenz des Besitzes von Menschenrechten.

Vom Grundverständnis dieser Rechte her ist ein Prozess nicht vorstellbar, wonach sie zunächst erworben, dann verloren und wiederum erworben und verloren werden und so fort, oder bei dem sie irgendwann durch einen bestimmten Akt zuerkannt, dann durch einen anderen Akt wieder aberkannt werden und so fort. Eine Abfolge von Verlust und Wiedererlangen, ein transitorisches Aneignen und Verlieren, eine Diskontinuität im Besitz sind nicht möglich. Dass dem unverlierbaren Anspruch, die Würde sowie die basalen Rechte des Menschen zu achten, faktisch immer wieder zuwidergehandelt wird, tut der permanenten normativen Geltung keinen Abbruch. Der normative Anspruch bleibt sowohl dann bestehen, wenn der Träger selbst würdelos handelt, was meint, dass er von seiner Fähigkeit zur Moralität einen schlechten Gebrauch macht, er mithin seiner eigenen Würde – seiner ‚Men-

¹⁸ „[Inherent; D. W.] dignity signifies a kind of intrinsic worth that belongs equally to all human beings as such, constituted by certain intrinsically valuable aspects of being human. This is a necessary, not a contingent, feature of all humans; it is permanent and unchanging, not transitory or changeable“ (A. Gewirth, *Human Dignity as the Basis of Rights*, in: *The Constitution of Rights*, ed. by M. M. Meyer/W. A. Parent, Ithaca/London 1992, 12).

¹⁹ „Mit Menschenwürde meinen wir [...] eine Auszeichnung des Menschen, die so untrennbar mit seinem Wesen verbunden ist, daß sie nicht verloren werden kann, solange dieser Mensch existiert, ja sogar im Tod und im Andenken über den Tod hinaus manifest sein kann“ (S. König, *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant*, Freiburg i. Br./München 1994, 317). Im Blick auf das, was die inhärente Würde im Kern ausmacht, ist zu beachten: „Wird die Fähigkeit zur Sittlichkeit [...] an eine bestimmte Phase der Entwicklung gebunden, dann kommt nicht mehr dem Dasein dieses Wesens an sich selbst ein absoluter Wert zu, vielmehr ist sein Wert bedingt durch dessen Entwicklungsstand und das Urteil derer, die ihm aufgrund seiner Entwicklung diesen Wert zusprechen. Damit ist der Gedanke einer von jeder menschlichen Setzung unabhängigen Würde aufgegeben“ (Ricken, *Allgemeine Ethik* [siehe Anmerkung 6], 181).

²⁰ Eine Analogie unter anderem deshalb, weil es außer der Ähnlichkeit eines nicht verlierbaren Merkmals auch die Unähnlichkeit gibt, dass bei den Sakramenten der Taufe, der Firmung und der Weihe das bleibende Prägemaß erst durch eine eigene sakramentale Handlung verliehen wird, die inhärente Würde hingegen bereits mit dem Menschsein als solchem gegeben ist.

schenwürde²¹ im Sinne der erstgenannten Grundbedeutung – nicht gerecht wird, als auch dann, wenn er in unwürdiger Weise behandelt wird, was meint, dass sein Anspruch auf fundamentale nicht-sittliche Werte, mithin seine ‚Menschenwürde‘ in der zweitgenannten Grundbedeutung, von anderen nicht beachtet wird.

Die Merkmalsbestimmung, Menschenrechte seien unverlierbar, steht in einem sachlogischen Konnex mit der Qualifizierung, sie seien „angeborene“ beziehungsweise präpositive Rechte. Wie der Mensch diese Rechte nicht erwirbt oder verliehen bekommt oder sich verdient, so können sie ihm nicht genommen oder aberkannt oder verwehrt werden, kann er sie nicht auf solche Weise verlieren.²¹ Sie sind mit dem Menschsein gegeben; logisch vorgängig zur Kodifizierung sind sie in Geltung. Würden sie hingegen durch einen Gesetzgeber geschaffen oder durch Vereinbarungen in Form von Verträgen erst gegenseitig zuerkannt, dann könnten sie durch die Legislative oder durch ein Gericht oder durch neue Vereinbarungen auch wieder entzogen werden, könnten mithin diese Rechte verloren werden. Mit einem kontraktualistischen Verständnis der Menschenrechte ist der Gedanke ihrer Unverlierbarkeit nicht vereinbar. Mit dieser Idee wird ein Kontrapunkt gesetzt zu der Vorstellung, Menschenrechte seien nicht als vorgegebene Rechte anzuerkennen, sondern durch Beschluss, der prinzipiell revidierbar sei, zuzuerkennen.

Die menschenrechtlichen Attribute haben ihren Bezugspunkt allgemein in alltäglichen Lebensvollzügen. Sie beziehen sich auf Handlungsweisen wie beispielsweise diese: etwas veräußern, auf etwas verzichten, etwas verletzen oder antasten, über etwas verfügen, etwas verwirken. Indem jeweils durch Hinzufügung des Präfix „un-“ negiert wird, dass mit den Menschenrechten in einer derartigen Weise umgegangen werden könne bzw. dürfe, wird geklärt, was es mit dieser Art von Rechten auf sich hat. *Via negationis* wird die Bedeutung eines Merkmals aufgezeigt, mittels dessen eine Profilierung der Idee der Menschenrechte erfolgt. Etwas verlieren setzt nun voraus, dass jemand im Besitz von etwas (gewesen) ist. Mit dem hier in Rede stehenden Attribut wird die Einsicht vermittelt, dass die Menschenrechte nicht etwas sind, was dem Menschen zeitweise oder nach einem Einschnitt permanent nicht mehr zukommt. Was der Träger an Menschenrechten besitzt, das kann er als begründete und fundamentale Ansprüche, die dem Menschsein inhärent sind, nicht verlieren.²² Das impliziert für den Adressaten, dass dieser

²¹ Vgl. Art. 1 der Virginia Bill of Rights: „Alle Menschen [...] besitzen bestimmte angeborene Rechte, welche sie ihrer Nachkommenschaft durch keinen Vertrag rauben oder entziehen können“ (zitiert nach *Fritzsche*, Menschenrechte [siehe Anmerkung 3], 183).

²² „Als Titel für das dem Menschen eigene sittliche Subjektsein verwendet, vermag das Prädikat der Menschenwürde [...] den Träger der Rechte [= der Menschenrechte; D. W.] näher zu identifizieren, und zwar als das individuelle Lebewesen, das die Fähigkeit zur moralischen Autonomie hat [...] Durch die Beziehung des Würdeprädikats auf den Menschen wird deutlich, dass diese Würde nicht nur axiologisch unbedingt und unverrechenbar ist, sondern dem Menschen dauerhaft und unverlierbar inhärent ist“ (*L. Honnefelder*, Theologische und metaphysische Men-

nicht bewirken kann, dass der Inhaber diese Rechte nicht mehr besitzt, er der Ansprüche verlustig geht. Die „Existenz“ der Rechte als solche, ihre normative Geltung, hängt nicht vom Verhalten anderer, seien diese staatliche oder nicht nicht-staatliche Akteure, ab. In diesem Kontext ist auf den genauen Sprachgebrauch zu achten.²³ Wir sprechen davon, dass ein Adressat, in Sonderheit ein Staat, Menschenrechte nicht achtet oder nicht schützt, dass er sie missachtet oder ignoriert oder sie „mit Füßen tritt“. Diese Redeweisen setzen voraus, dass die Ansprüche zu Recht bestehen, woran selbst größte Missachtung nichts ändern kann. Das Recht des Trägers auf Achtung seiner Menschenrechte bleibt bestehen, auch wenn die Adressaten diese seine Rechte *in concreto* nicht achten. Andere können die dem Menschsein inhärenten Rechte verletzen, aber nicht beseitigen. In dem Fall, dass eine Person durch zutiefst inhumanes Handeln ihre eigene Würde verletzt, sprechen wir davon, dass sie ihrer eigenen Menschenwürde nicht gerecht wird, aber nicht davon, dass sie dadurch ihre Menschenwürde im Sinne der Fähigkeit zur Moralität verloren habe.

Man kann mit einigem Recht fragen, ob es denn nicht in sich widersprüchlich sei, etwas achten oder schützen zu sollen, was ohnehin unverlierbar sei.²⁴ Der vermeintliche Widerspruch löst sich allerdings durch eine notwendige Differenzierung auf. Wird davon gesprochen, der Mensch *könne* seine Menschenrechte nicht verlieren, dann ist von dem begründeten Anspruch des Menschen auf Achtung seiner inhärenten Würde und seiner fundamentalen Rechte die Rede. Von dieser normativen Geltung wird erklärt, sie sei unverlierbar. Wird hingegen davon gesprochen, der Mensch *dürfe* seine Menschenrechte nicht verlieren, dann ist von der deontischen Dimension die Rede. Diese Redeweise bezieht sich nicht auf die Ansprüche des Inhabers, sondern auf die Verpflichtung des Adressaten. Erfüllt dieser seine ethische und rechtliche Verpflichtung nicht, dann wird die Konsequenz dieses Verhaltens bisweilen so beschrieben, als ob dadurch der Träger seine Rechte verloren habe, was – wie soeben gezeigt worden ist – eine ungenaue Qualifizierung ist. Denn ‚seine Rechte zu verlieren‘ meint hier, dass die Menschenrechte von anderen nicht geachtet werden, was eigentlich ihre moralische und rechtliche Pflicht ist, was sich in der Konsequenz für ihren Inhaber so ausnehmen mag, als ob er seine Rechte verloren hätte. Die faktische Missachtung seiner Rechte erlebt der Träger wie einen Verlust seiner Rechte. Da die Menschenrechte von ihrer normativen Geltung her unverlierbare Ansprüche sind, dürfen die Adressaten mithin nicht so handeln, dass die Inhaber das Erleben haben, als ob sie ihre Rechte verlören.²⁵

schenrechtsbegründungen, in: Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, herausgegeben von A. Pollmann/G. Lohmann, Stuttgart/Weimar 2012, 175).

²³ Vgl. die analogen Beobachtungen zur Rede von der unantastbaren Menschenwürde von W. Härle, Würde. Groß vom Menschen denken, München 2010, 51 f.

²⁴ Vgl. A. Pollmann, Würde nach Maß, in: DZPh 53 (2005), 611–619.

²⁵ Hinsichtlich dessen, worauf andere einen Zugriff haben, ist zwischen der inneren und der

Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, wollte man die Idee unverlierbarer Menschenrechte ausschließlich anhand der Differenz zwischen normativer und faktischer Geltung erklären. Es muss vielmehr auf der normativen Ebene einen Grund für die Unverlierbarkeit geben und somit dafür, dass mit gutem Grund auf dieser Ebene zwischen verlierbaren und unverlierbaren Rechten differenziert werden kann. Während es als berechtigt beurteilt wird, dass jemand beispielsweise sein erworbenes Recht auf Eigentum verliert, wenn er nicht mehr in der Lage ist, die Hypotheken für sein Eigenheim zu tilgen, wird die Auffassung als unberechtigt zurückgewiesen, wonach der Mensch etwa sein Menschenrecht auf Leben verlieren kann. Was ist nun der Grund dafür, dass der Mensch den normativen Anspruch auf Achtung und Schutz der Menschenrechte nicht verlieren kann? Der allgemeine Grund ist darin zu erkennen, dass der Kodex der Menschenrechte die konstitutiven, die unerlässlichen Bedingungen für eine menschenwürdige Lebensführung zum Inhalt hat.

Anhand des Begründungsschemas eines Rechts lässt sich dieser Grund erläutern: Etwas weist ein objektives Merkmal auf. Dieses Merkmal ist der Grund dafür, dass etwas von Wert ist. Der Wert begründet wiederum den Anspruch beziehungsweise das Recht darauf, geachtet zu werden. Im Falle der Menschenwürde ist die Fähigkeit zur Moralität das objektive Merkmal. Diese Fähigkeit ist ein intrinsischer Wert, der einen Anspruch auf Achtung begründet. Im Falle des Menschenrechts auf Leben ist für alles Entfalten und Streben die physische Existenz als Bedingung der Möglichkeit das objektive Merkmal. Die Existenz ist ebenfalls ein intrinsischer Wert, der einen Anspruch auf Achtung begründet. Was untrennbar zum Menschsein als solchem gehört, ist nicht verlierbar, ist nicht einem Prozess des Erwerbens oder Verleihens und des Wiederverlierens ausgesetzt. Mit der Rede von der Unverlierbarkeit der Menschenrechte kann zum einen dieser Begründungszusammenhang gemeint sein. Diesem zufolge *können* die Menschenwürde und Menschenrechte nicht verloren werden, weil diese ein ontologisches Fundament haben, das unaufhebbare Rechte begründet.²⁶ Diese Dimension ist von der deontischen Dimension zu unterscheiden, wonach die Menschenwürde und Menschenrechte nicht missachtet werden *dürfen*. Obgleich

äußeren Dimension zu unterscheiden. Was eine Person, um das Beispiel der Gewissensfreiheit aufzugreifen, im *forum internum* erwägt und entscheidet, darauf haben andere im strengen Sinne keinen unmittelbaren Zugriff; das nimmt sich selbstredend anders aus, wenn diese Person ihre innere Gewissensentscheidung im *forum externum* in äußere Handlungen, von denen andere betroffen sind, umzusetzen beabsichtigt. Vgl. W. Wolbert, Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster 1987, 91–94; J. Müller, Ein Phantombild der Menschenwürde: Begründungstheoretische Überlegungen zum Zusammenhang von Menschenrechte und Menschenwürde, in: G. Brüdermüller/K. Seelmann (Hgg.), Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte, Würzburg 2012, 131.

²⁶ Gegenüber dieser Begründung kann der Einwand eines naturalistischen Fehlschlusses nicht erhoben werden, da die Merkmale, die „right-making-properties“, eine axiologische Dimension haben.

der Mensch mit Hilfe seiner praktischen Vernunft in der Lage ist, den erstgenannten Begründungszusammenhang zu erfassen, bedarf er als volitives und emotionales Wesen eigens der Aufforderung, dieser Erkenntnis nicht entgegenzuhandeln.

3. In welchen Situationen zeigt sich die Unverlierbarkeit?

Wie mit der Attribution, Menschenrechte seien „angeboren“, der Vorstellung widersprochen wird, der Mensch sei unter bestimmten Bedingungen *noch nicht* im Besitz dieser Rechte, wird mit dem Attribut „unverlierbar“ Einspruch erhoben gegenüber der Auffassung, der Mensch sei unter bestimmten Voraussetzungen *nicht mehr* in ihrem Besitz. Indem nun in Kürze skizziert wird, in welchen Situationen der Gedanke aufkommen könnte, jemand sei nicht mehr im Besitz der Menschenrechte, kann in einem zweiten Schritt das Verständnis der Unverlierbarkeit konkretisiert werden. Derartige hypothetische Überlegungen können als Kontrastfolie dienen, um dem Merkmal der Unverlierbarkeit der Menschenrechte weitere Konturen zu verleihen.

Eine erste Situation ist folgende: Auch wenn jemand seine korrespondierenden Pflichten nicht einhält, verliert er nicht seine Menschenrechte. Diese Rechte sind nicht begründete Ansprüche, die nur unter der Voraussetzung weiter anzuerkennen sind, dass ihr Träger seine entsprechenden Pflichten, die näherhin moralischer, nicht rechtlicher Art sind,²⁷ erfüllt. Wenn Menschenrechte dem Menschsein inhärent sind, wenn sie präpositive Rechte sind, dann sind sie voraussetzungslos anzuerkennen. In der Konsequenz sind sie unverlierbar. Unabhängig von der jeweiligen Pflichterfüllung sind Menschenrechte in Geltung; der Mensch muss sich nicht fortdauernd durch sie als würdig für die Anerkennung von Menschenrechten erweisen. Um eine terminologische Unterscheidung von Rechtsphilosophen²⁸ aufzugreifen: Bei den Menschenrechten handelt es sich um Rechte *in rem*, nicht um Rechte *in personam*. Letztere gelten gegenüber bestimmten Personen und beruhen auf vertraglichen Vereinbarungen. Bei ihnen trifft in der Tat zu, dass derjenige, der seinen mit dem Vertrag eingegangenen Verpflichtungen nicht nachkommt, seine Rechte verliert. Menschenrechte als Rechte *in rem* gelten hingegen gegenüber jedermann und aufgrund ihrer objektiven Merkmale, nicht aufgrund einer freien Vereinbarung oder einer positiven Setzung. Wo in diesem Sinne herausgestellt wird, dass die Inanspruchnahme von Menschenrechten weder von einer vorgängigen oder gleichzeitigen noch von einer permanenten Erfüllung von Pflichten abhängt, sie also nicht

²⁷ Vgl. zum Verhältnis von Menschenrechten und Menschenpflichten D. Witschen, Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien, Münster [u. a.] 2002, 235–246.

²⁸ Vgl. J. Feinberg, Social Philosophy, Englewood Cliffs/New Jersey 1973, 59.

unter dem Vorbehalt einer Pflichterfüllung stehe, dort wird eine Dimension der Unverlierbarkeit zur Sprache gebracht.

Eine zweite Situation: Auch wenn jemandem bestimmte Fähigkeiten abhandengekommen sind, verliert er nicht seine Menschenrechte. Wie mit dem traditionell angeführten, metaphorisch zu verstehenden Merkmal, Menschenrechte seien angeboren, erfasst wird, dass diese Rechte ebenfalls dem zukommen, dem bestimmte Fähigkeiten aktuell noch nicht verfügbar sind, der aber von sich aus die aktive Potenz, also die reale, nicht die bloße Möglichkeit²⁹ zur Inanspruchnahme dieser Rechte hat, so wird mit dem Merkmal der Unverlierbarkeit erfasst, dass jemand seine Menschenrechte nicht verliert, wenn ihm bestimmte Fähigkeiten aktuell nicht mehr zur Verfügung stehen. Da basale Menschenrechte an keine Leistungen oder an keine Verdienste gebunden sind, bedeutet der Verlust bestimmter Fähigkeiten nicht den Verlust der Menschenwürde und der aus ihnen abzuleitenden Menschenrechte. Sind diese Rechte an das Menschsein geknüpft, dann hat der Verlust bestimmter Persönlichkeitsmerkmale nicht ein Verlieren dieser Rechte zur Folge. Wem Menschenrechte zukommen, ist nicht davon abhängig, welche persönlichen Eigenschaften ein Mensch besitzt oder nicht mehr besitzt, ob sich bei ihm erhebliche körperliche oder geistige Beeinträchtigungen eingestellt haben oder nicht. Die Menschenrechte anderer sind im Übrigen selbstredend auch dann zu achten, wenn diese nicht mehr selbst für ihre Rechte eintreten können.

Allerdings ist innerhalb des Kodex der Menschenrechte zu differenzieren. Denn in ihm wird bei der Wahrnehmung einzelner Rechte eine bestimmte Mündigkeit vorausgesetzt, was etwa bei den basalen Rechten auf Leben oder physische und psychische Integrität nicht der Fall ist. So wird beispielsweise bei der Inanspruchnahme des Rechts auf Religionsfreiheit die sogenannte Religionsmündigkeit vorausgesetzt, bei der Inanspruchnahme des Rechts auf freie Eheschließung die Fähigkeit zur eigenen Entscheidung in einem elementaren Sinne, bei der Inanspruchnahme des politischen Wahlrechts ein bestimmtes Lebensalter, das nicht mit dem Erreichen der Volljährigkeit in eins fallen muss. Unter strengen Bedingungen, mithin im Ausnahmefall, kann ein Individuum das Recht verlieren, eines von diesen aktuell wahrzunehmen. So kann durch richterlichen Beschluss jemandem, der bestimmte Straftaten (wie etwa Vorbereitung eines Angriffskrieges oder Verrat von Staatsgeheimnissen) begangen hat, für einen bestimmten Zeitraum das aktive und/oder passive Wahlrecht entzogen werden. Oder Eltern können die Wahrnehmung ihres Erziehungsrechts verlieren, wenn sie etwa infolge ihrer Suchterkrankung ihre Kinder verwahrlosen lassen oder wenn sie durch Misshandlungen das Kindeswohl aufs Größte verletzen.

²⁹ Vgl. L. Honnfelder, Person und Menschenwürde, in: *Ders./G. Krieger* (Hgg.), *Philosophische Propädeutik*. Band 2: Ethik, Paderborn [u. a.] 1996, 250 f.

Eine dritte Situation: Auch wenn jemand sich schuldig gemacht hat, verliert er nicht seine Menschenrechte. Wie der Mensch nicht durch den Verlust seiner geistigen oder körperlichen oder seelischen Fähigkeiten seine Würde verliert, so auch nicht durch ein moralisches Versagen oder durch eine Straftat. Wie bereits ausgeführt, verliert jemand seine Menschenwürde im Sinne der Fähigkeit zur Moralität nicht, wenn er durch ein ethisch schlechtes Handeln seiner Würde nicht gerecht wird, sie selbst verletzt.³⁰ Er büßt seine Würde und Rechte nicht ein, geht ihrer nicht verlustig, weil ihm die Möglichkeit der Änderung, der Umkehr, zugestanden wird, weil er trotz seines Fehlverhaltens – kantisch gesprochen – weiterhin als „Zweck an sich selbst“ zu behandeln ist.³¹ Auf der rechtlichen Ebene verwirkt jemand durch eine Straftat nicht seine Würde und seine Rechte. Für den Straftäter gilt, dass er zwar die Rechte anderer verletzt, er aber deshalb nicht seine Menschenrechte verliert. Letzteres dokumentiert sich unter anderem darin, dass justizielle Menschenrechte – wie etwa die auf rechtliches Gehör, auf ein Richter ohne Ansehen der Person oder wie die Unschuldsvermutung bis zum Beweis des Gegenteils in einem gesetzlichen Verfahren, das Verbot der willkürlichen Verhaftung beziehungsweise des willkürlichen In-Haft-Haltens oder das Rückwirkungsverbot (*nulla poena sine lege*), das Verbot der Doppelbestrafung (*ne bis in idem*) – ihm gegenüber beachtet werden. Es macht gerade den durch die Menschenrechte erbrachten zivilisatorischen Fortschritt aus, dass auch derjenige, der nachweislich eine schwere Straftat begangen hat, nicht dehumanisiert, ihm nicht der Status eines menschlichen Subjekts abgesprochen wird.³² Als Rechtssubjekt, das er bleibt, bewegt er sich infolge seiner Tat beziehungsweise seines Verbrechens nicht in einem rechtsfreien Raum, darf er auf keinen Fall etwa der Lynchjustiz durch die aufgebrauchte Menge überlassen werden. Im Strafprozess wird er, sofern zurechnungsfähig, als Verantwortungssubjekt anerkannt, indem er für seine Tat zur Rechenschaft gezogen wird. Im Strafvollzug werden Grundsätze der Humanität beachtet. Die unverlierbare Würde schützt ihn davor, in grausamer oder erniedrigender Weise bestraft zu werden; sie gewährleistet die Sicherung des Existenzminimums sowie der körperlichen und seelischen

³⁰ „Auch aus würdelosem Verhalten kann kein Rechtstitel darauf hergeleitet werden, einen Menschen für würdelos zu erklären“ (W. Huber, Menschenrechte/Menschenwürde, in: TRE 22 [1992] 582). Die Menschenwürde bleibt „unverlierbar, das heißt auch bei moralisch schändlichem, selbst lasterhaften Verhalten, zu eigen“ (O. Höffe, Prinzip Menschenwürde, in: *Ders.*, Medizin ohne Ethik?, Frankfurt am Main 2002, 54).

³¹ Auf der moralischen Ebene vertritt I. Kant die Ansicht: Der Vorwurf moralisch schlechten Handelns darf „nie zur völligen Verachtung und Absprechung alles moralischen Werths des Lasterhaften ausschlagen [...] weil er nach dieser Hypothese auch nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der als solcher (als moralisches Wesen) nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist“ (Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI 463 f.).

³² Menschenrechte sind „inalienable rights: one cannot stop being human, no matter how badly one behaves“ (J. Donnelly, Universal human Rights in Theory and Practice, Ithaca/London 2003, 10).

Integrität. Wer sich einer schweren Straftat schuldig gemacht hat, verliert zwar für die Zeit seiner Inhaftierung, zu der er nach rechtsstaatlichen Regeln verurteilt worden ist, seine Bewegungsfreiheit; er hat durch seine Tat aber nicht grundsätzlich seine Menschenrechte verwirkt.³³ Er wird nicht endgültig auf seine Straftat festgelegt, die Hoffnung auf seine „Resozialisierung“ wird nicht aufgegeben.³⁴

Eine vierte Situation: Selbst wenn jemand auf seine Menschenrechte verzichten wollte, verliert er sie nicht. Menschenrechte geben den Trägern nicht die Freiheit, sie von sich aus aufgeben zu wollen. In freier Selbstbestimmung können sie für sich nicht darüber befinden, ob sie auf die Existenz von Menschenrechten verzichten wollen oder nicht. Der Inhaber kann sich von diesen Rechten nicht distanzieren; er kann die Geltung dieser Rechte nicht außer Kraft setzen. Für ihn kann es keine Option sein, sie zur Disposition zu stellen; dem steht ihre Unverfügbarkeit entgegen. Menschenrechte sind unverzichtbar, weil sie fundamentale Bedingungen für eine menschenwürdige Existenz sind.³⁵ Sie sind „unverlierbare Rechte“, die ein Mensch „nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte“³⁶. Auf die eigene Menschenwürde verzichten und sie infolgedessen verlieren zu wollen, ist nicht möglich, weil die Selbstaufgabe als Verantwortungssubjekt kein legitimer Akt von Selbstverantwortung sein kann.³⁷ Insofern die Menschenwürde die wechselseitige Achtung fordert, begründet sie für jeden Menschen sowohl eine entsprechende Pflicht als auch „ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann“.³⁸ Was die Freiheitsrechte betrifft, bei denen am ehesten der Gedanke an einen Verzicht aufkommen könnte, kann jemand zwar freiwillig auf den Gebrauch eines Rechts verzichten, aber nicht

³³ Wenn gemäß Art. 18 des Grundgesetzes derjenige seine Grundrechte verwirkt, der die Freiheit der Meinungsäußerung, insbesondere die Pressefreiheit, die Lehrfreiheit, die Versammlungsfreiheit, die Vereinigungsfreiheit, das Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnis, das Eigentum oder das Asylrecht zum Kampf gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung missbraucht, dann deshalb, weil es in sich widersprüchlich ist, einzelne Menschenrechte dazu nutzen zu wollen, um eine menschenrechtlich verfasste Staatsordnung zu bekämpfen oder gar zu beseitigen, und nicht aus einem anderen Grund. Vgl. auch *W. Wolbert*, Kann man ein Recht verwirken?, in: *A. Bondolfi/H. J. Münk* (Hgg.), *Theologische Ethik heute*, Zürich 1999, 157–172, hier: 164–166.

³⁴ Vgl. *K. Hilpert*, Menschenrechte im Strafvollzug, in: *Ders.*, *Menschenrechte und Theologie*. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2001, 182–198.

³⁵ „Die Unverzichtbarkeit der Menschenrechte [...] rührt daher, daß sie zum Menschsein selbst gehören, das ohne sie nur in sehr defizitärer Weise realisiert werden kann. Solange man daher als minimalen Grundgedanken der Menschenrechte das Recht darauf, ein Mensch sein zu dürfen, ansieht, kann es keinen rechtsgültigen Verzicht auf diese Rechte geben“ (*M. Kaufmann*, Die Unverzichtbarkeit der Menschenrechte, in: *T. Göller* (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Göttingen 1999, 131). Vgl. auch *D. Witschen*, Warum Rechtsverzicht? Eine Skizze möglicher, insbesondere ethischer Gründe, in: *ThPh* 83 (2008), 81–92, hier: 85 f.

³⁶ *I. Kant*, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Akademie-Ausgabe VIII 304.

³⁷ Vgl. *H. Bielefeldt*, Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011, 129.

³⁸ *Kant*, Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI 464.

auf das Recht als solches. Wer beispielsweise keine Ehe eingehen oder keine Familie gründen oder wer keiner Vereinigung beitreten möchte, der verzichtet jeweils von sich aus bewusst auf den Gebrauch des ihm zustehenden Rechts,³⁹ jedoch nicht auf das jeweilige Recht als solches. Letzteres manifestiert sich unter anderen darin, dass jemand in derartigen Fragen seine Grundeinstellung ändern kann und er in diesen Fällen selbstverständlich davon ausgeht, beispielsweise das Recht auf Ehe und Familie oder auf Vereinigungsfreiheit zu haben. Für Kant ist ein Vertrag, durch den jemand – etwa ein Mitglied des „Gesindes“ oder analog ein Sklave – „auf seine ganze Freiheit Verzicht tut, mithin aufhört, eine Person zu sein, [...] in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig“⁴⁰.

Indem Menschenwürde wie Menschenrechte als unverlierbar qualifiziert werden, werden sie normativ geschützt vor möglichen Verletzungen seitens des Staates oder auch nichtstaatlicher Gruppen. Den potenziellen Tätern ist damit die Möglichkeit genommen, ihre Übergriffe damit zu rechtfertigen, dass eine der in den vier Hypothesen erfassten Situationen vorliege, wonach jemand durch Nichterfüllen einer Pflicht oder durch ein Abhandkommen von Fähigkeiten oder durch ein schuldhaftes Handeln oder durch Verzicht bestimmte Menschenrechte verloren habe. Die Unverlierbarkeit der Menschenrechte hat nicht nur Konsequenzen für den Adressaten, der nicht erklären kann, durch diese oder jene Handlungsweise oder Gegebenheit habe der Inhaber diese Rechte verloren, sondern auch für den Träger, der nicht von sich aus diese Rechte durch eigenen Verzicht verlieren kann. Unter ethischer Rücksicht enthält die Idee der Unverlierbarkeit der Menschenrechte sowohl eine Verantwortung gegenüber anderen als auch gegen sich selbst.⁴¹

Anhand der vier skizzierten Situationen kann zudem demonstriert werden, dass das Merkmal der Unverlierbarkeit im Ensemble der menschenrechtlichen Kennzeichen ein eigenständiges und notwendiges ist. Es ist nicht etwa deshalb überflüssig, weil die Menschenrechte als „angeborene“ qualifiziert werden. Denn dass der Mensch vom Beginn seiner Existenz an diese Rechte besitzt, sie nicht erst im Laufe seiner Entwicklung sich erwirbt oder verliehen bekommt, muss nicht *eo ipso* die Auffassung zur Konsequenz haben, dass er sie nicht mehr verlieren kann. Durch die Qualifizierung als unverlierbar ist vielmehr eigens zurückzuweisen, dass in Situationen der genannten Art der Besitz von Menschenrechten auch wieder verloren werden kann.

³⁹ Vom bewussten Verzicht ist die faktische Nichtinanspruchnahme zu unterscheiden. Es kann sich aufgrund bestimmter Umstände ergeben, dass ein Individuum von einem ihm an sich zustehenden Recht *de facto* keinen Gebrauch macht.

⁴⁰ Kant, Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI 282.

⁴¹ Diese beiden Dimensionen, wonach ein menschenrechtliches Attribut sowohl für den Adressaten als auch für den Träger von Relevanz ist, sind ebenfalls dem Merkmal der Unveräußerlichkeit eigentümlich. Vgl. dazu D. Witschen, Zur Rede von der Unveräußerlichkeit der Menschenrechte, in: *Ethica* 17 (2009), 219–231.

4. Klarstellungen

Im Übrigen sind die in diesen Hypothesen angeführten Situationen, was um der Klarheit willen angefügt sei, von anders gelagerten zu unterscheiden. So bedeutet erstens die Einschränkung eines Menschenrechtes nicht seinen grundsätzlichen Verlust. Wenn etwa innerhalb des Kodex der Menschenrechte zwischen notstandsfesten und nicht-notstandsfesten Menschenrechten unterschieden wird, dann bedeutet dies insbesondere, dass bei jenen selbst in Ausnahme- und Notsituationen keine Einschränkungen vorgenommen werden dürfen, sie bei diesen hingegen in begründeten Fällen erlaubt sind, was jedoch nicht mit einem grundsätzlichen Verlieren dieser Rechte gleichzusetzen ist. Ist der Ausnahmezustand beendet, dann können die nicht-notstandsfesten Menschenrechte wieder uneingeschränkt genutzt werden, was impliziert, dass sie nicht prinzipiell verloren worden sind. Oder wenn gemäß Art. 6 des Grundgesetzes das natürliche Recht der Eltern auf Pflege und Erziehung ihrer Kinder (Abs. 2) durch eine Trennung der Kinder von ihren Eltern eingeschränkt wird, „wenn die Erziehungsberechtigten versagen oder wenn die Kinder aus anderen Gründen zu verwahrlosen drohen“ (Abs. 3), dann wird mit einer derartigen Maßnahme nicht prinzipiell das Erziehungsrecht in Frage gestellt. Unverlierbarkeit der Menschenrechte meint nicht zugleich ausnahmslose Geltung.

Wenn zweitens in einem Konfliktfall ein Menschenrecht gegenüber einem anderen hintanzustehen hat, dann bedeutet dies ebenfalls keinen prinzipiellen Verlust desjenigen Rechtes, das nicht präferiert worden ist. Wird etwa in einer spezifischen Situation das Recht auf Meinungsfreiheit hintangestellt, weil durch seinen konkreten Gebrauch das Persönlichkeitsrecht anderer auf einen guten Ruf massiv verletzt wird, dann hat eine solche Präferenz nicht den generellen Verlust des erstgenannten Rechtes zur Folge. Liegt eine Konkurrenzsituation nicht vor, dann steht nämlich der Inanspruchnahme des erstgenannten Rechts nichts im Wege. Unverlierbarkeit der Menschenrechte meint nicht zugleich, dass jedes Menschenrecht einer Abwägung mit einem anderen dieser Rechte entzogen ist, dass unter den Menschenrechten unter axiologischer Rücksicht keine Gewichtungen vorgenommen werden dürfen.⁴²

Es können drittens die Mittel für die umfassende Umsetzung eines Menschenrechtes fehlen; dies trifft vor allem auf soziale Anspruchsrechte zu, die Leistungsrechte sind, deren Gewährleistung dem Staat obliegt. Wenn etwa in einem unterentwickelten Land die Infrastruktur sowie die finanziellen und personellen Mittel (noch) nicht zur Verfügung stehen, um beispielsweise die Rechte auf Bildung oder auf eine medizinische Grundversorgung flächendeckend sicherzustellen, dann verlieren diese Rechte deshalb nicht

⁴² Zur Frage der Gewichtung vgl. *D. Witschen*, Sind Menschenrechte in jeder Hinsicht gleichgewichtig? Differenzierungen zur Äquivalenz-These, in: SaThZ 13 (2009), 72–84.

ihre normative Geltung. Unverlierbarkeit der Menschenrechte meint nicht, dass jedes dieser Rechte vollständig an jedem Ort und zu jeder Zeit implementiert werden kann. Mit diesem Merkmal wird nicht ein faktischer Zustand erfasst, sondern auf eine bleibende Aufgabe hingewiesen.

Abschließend sei erwähnt, dass von der Unverlierbarkeit der Menschenrechte nicht nur in einer systematischen Perspektive gesprochen werden kann, sondern auch in einer historischen. Damit ist gemeint, dass der Kodex der Menschenrechte inzwischen als „Erbe der Menschheit“ betrachtet werden kann, dass mit ihm normative Maßstäbe gesetzt worden sind, hinter die nicht mehr zurückgefallen werden darf, die nicht mehr verloren werden dürfen. Das schließt weder aus, dass aufgrund neuartiger Gefährdungen der Humanität Weiterentwicklungen notwendig sind, noch ändert es etwas an der leidvollen Erfahrung, dass es immer wieder – zumal dann, wenn es erneut zu „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ kommt – eine beachtliche Diskrepanz zwischen der normativen Idee der Unverlierbarkeit der Menschenrechte und ihrer faktischen Anerkennung beziehungsweise ihrem effektiven Schutz gibt. Diese Diskrepanz kann aber nicht der Grund für die Aufgabe der normativen Idee der Unverlierbarkeit in der Zukunft sein, sondern Motivation, trotz aller Rückschläge im Rahmen des Möglichen durch entsprechende Maßnahmen und den Ausbau vorhandener Instrumentarien den Menschenrechtsschutz zu optimieren.



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

87. Jahrgang · Heft 4 · 2012

ABHANDLUNGEN

Dieter Witschen

Was bedeutet: „Menschenrechte sind unverlierbar“? 481

Thorsten Lerchner

Analyse und Synthese: Descartes' „Meditationes“. Über die zwei Gottesbeweise, Gewissheit und Methode in Descartes' „Meditationes de prima philosophia“ 499

Paul D. Hellmeier OP

Leib, Anerkennung und Selbstbewusstsein
in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* 521

Christian Stoll

Die Öffentlichkeit der Kirche. Dogmatische Überlegungen
im Anschluss an Erik Peterson 534

BEITRAG

Ulrich Kropač

Rationalität: Trennlinie oder Verbindungsglied zwischen
Religion und Mathematik? 564

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:

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

DR. PHIL. THOMAS LERCHNER

Ruhr-Universität Bochum
Institut für Philosophie
GA 3/158
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
thorsten.lerchner@rub.de

DR. PHIL. PAUL D. HELLMEIER OP

Salvatorplatz 2a
80333 München
paul.hellmeier@hfph.de

**DIPL.-THEOL. CHRISTIAN STOLL,
UNIVERSITÄTSASSISTENT**

Institut für Systematische Theologie,
Dogmatik und Dogmengeschichte
Universität Wien
Schenkenstraße 8–10
A–1010 Wien
christian.stoll@univie.ac.at

PROF. DR. ULRICH KROPACĀ

Lehrstuhl für Didaktik der Religionslehre,
für Katechetik und Religionspädagogik
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6
85072 Eichstätt
ulrich.kropac@ku-eichstaett.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.

Analyse und Synthese: Descartes' „Meditationes“

Über die zwei Gottesbeweise, Gewissheit und Methode in Descartes' „Meditationes de prima philosophia“

VON THORSTEN LERCHNER

1. Altes und Neues

Im Geleitwort zu den „Meditationes de prima philosophia“ an die Theologen der Sorbonne führt Descartes neben jeder Menge allzu offensichtlicher Schmeicheleien einen Satz an, dessen programmatischer Gehalt näherer Begutachtung wert ist: „[N]ihil“, so Descartes einschränkend zu seinen folgenden epochemachenden Ausführungen, „est veritate antiquius“¹: „Nichts ist älter als die Wahrheit.“ Das ist der Aufgriff einer großen Tradition des frühen Christentums, welches einerseits eine inkludierende Bewegung gegenüber allen nur vermeintlich anderen Philosophien vollführt;² welches andererseits – und darauf kommt es jetzt an – als „christliche Philosophie“ sich erklärt zum ganz Neuen, das aber zugleich das ganz Alte sei: Im Verständnis der Patristik bringt dieses Neue „nur deutlich zum Ausdruck, was die älteste philosophische Weisheit ist“³. Ein solches Statement erscheint im ersten Moment recht seltsam aus dem Munde des „Vater[s] der neuzeitlichen Philosophie“⁴, dessen System in einem Philosophie-Einführungsbuch gar den Beginn des „mentalistischen Paradigmas“ markiert.⁵ Wenn dasjenige, was Descartes in den „Meditationes“ sagt, in seinen eigenen Augen wenig unerhört Neues bietet; worin liegt dann das Epochemachende? – Nun, es liegt in dem, *wie* er es sagt: in philosophischer Methode und literarischer Gestaltung.

Ich möchte jedoch die allgemeine Begutachtung dieser beiden Dimensionen an Descartes' Werk – das Was und Wie des Inhalts – möglichst kurz halten (2); ihre eingehende Analyse ist anderen Ortes gründlich geleistet worden.⁶ Ich möchte vielmehr – wenngleich aus genau dieser methodolo-

¹ Œuvres de Descartes VII, herausgegeben von Ch. Adam/P. Tannery, Paris 1904, 3. Im Fortgang zitiert als „AT“.

² Vgl. Th. Kobusch, *Christliche Philosophie*, Darmstadt 2006, 52–53; 55. Das Christentum nennt konkurrierende Philosophien „προσπαυδεία“ – philosophische „Vorschule“. Das Christentum ist nach seinem Selbstverständnis überall dort, wo redlich nach der Wahrheit gesucht wird.

³ Kobusch, *Christliche Philosophie*, 53.

⁴ L. Oeing-Hanhoff, René Descartes: Die Neubegründung der Metaphysik, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit*; Band 1, Göttingen 1997, 35–73, 37.

⁵ Vgl. H. Schnädelbach, *Philosophie*, in: E. Martens/Ders. (Hgg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*; Band 1, Reinbek bei Hamburg 1998, 37–76, 58.

⁶ Vgl. zur Methode: L. Oeing-Hanhoff, *Analyse/Synthese*, in: HWPh; Band 1, Sp. 232–248; Oeing-Hanhoff, *Descartes*, 40–43; Th. Kobusch, *Descartes' Meditationen: Praktische Metaphy-*

gisch-formalistischen Perspektive – die beiden Gottesbeweise der „Meditationes“ beleuchten, über deren Bau und Zusammenhang nicht wenig Uneinigkeit herrscht.⁷ Die bemerkenswerte Grundproblematik, was nämlich Descartes mit gleich zwei Gottesbeweisen wollte, wurde bislang überhaupt nicht scharf umrissen; aber es bleibt doch die Doppelung, über die man sich wundern sollte. Geht es hier zu wie auf der Versammlung, die Søren Kierkegaard in „Die Wiederholung“ schildert?

Als Professor Ussing seinerzeit eine Rede in der 28.-Mai-Gesellschaft hielt und eine Äußerung in derselben mißfiel, was machte da der Professor, welcher damals stets resolut und redegewaltig war, er schlug auf den Tisch und sagte: Ich wiederhole. Er meinte also damals, was er sagte, würde durch Wiederholung gewinnen.⁸

Würden die kritischen Herrschaften der Sorbonne die Sache mit dem bewiesenen Gott viel wohlwollender aufnehmen, wenn er nur zweimal bewiesen wäre?

Zur versuchsweisen Klärung dieser Frage wird erstens die Einbindung des Gottesbeweises der III. Meditation in den Analysevorgang und seine partielle strukturelle Analogie zur „cogito“-Einsicht beleuchtet werden (3). Nach einem kurzen Exkurs zur Verbindung von Gewissheit und Gotteserkenntnis (4) werde ich zweitens Besonderheiten des Gottesbeweises der V. Meditation aufzeigen (5), die auf eine Diskussion verschiedener Statuszuschreibungen für den Beweis hinauslaufen (6). Diese beiden Untersuchungsschritte erlauben schließlich in einem dritten Schritt, panoramatisch zu begutachten, wie unter dem Blickwinkel der Methodenfrage die beiden Gottesbeweise der *Meditationes* zueinander stehen, was sie in ihrer je eigenen Situierung innerhalb der Textteile leisten – und warum Descartes Gott lieber zweimal bewies (7).

2. Die Analysis

Es ist eine Laborumgebung, in die Descartes den Leser führt: ein Ort des Ausschlusses verfälschender Umwelteinflüsse; ein Ort, an dem es allein um die zu untersuchende Sache geht; ein Kämmerlein mit spartanischer Ausstattung, frei von jeder Ablenkung. Den zu untersuchenden Gegenstand bildet die Frage danach, ob es irgendetwas „unerschütterlich Festes“ im

sik, im Erscheinen, 2; *Th. Kobusch*, Sein und Sprache, Leiden 1987, 217–218. – Vgl. zur literarischen Form *Kobusch*, Descartes' Meditationen, 1–4.

⁷ *D. Henrich*, Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen 1960, 21–22, attestiert dem Gottesbeweis der V. Meditation Selbstständigkeit. *F. Alquié*, Wissenschaft und Metaphysik bei Descartes, Würzburg 2001, 118–119, sieht ihn als dem der III. Meditation strukturell ähnlich und deswegen von letzterem untrennbar. *K. Fischer*, Geschichte der neueren Philosophie; Band 1: Descartes' Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1902, 317, trennt die beiden Beweise für das Dasein Gottes nicht einmal in ihrer Besprechung: Der Beweis der III. Meditation schaffe die ontologische Voraussetzung für den der V.

⁸ *S. Kierkegaard*, Die Wiederholung, in: *Ders.*, Die Wiederholung. Die Krise, Frankfurt am Main 1984, 23.

menschlichen Geist gibt, etwas, das „certum sit & inconcussum“⁹. Ist, anders gefragt, Gewissheit für den erkennenden Geist möglich?¹⁰ Der kleine abgeschlossene Raum wird gespiegelt in der Haltung des Denkers, der sich an die Beantwortung dieser Frage macht: Wir haben es hier mit einem Meditierenden zu tun. Der Meditierende wurde seit jeher verstanden als derjenige, der frei von störenden Umwelteinflüssen – alltäglichen Sorgen und Nöten,¹¹ aber auch Verwirrungen durch die Sinne¹² – sich der gründlichen Betrachtung eines Denkgegenstandes hingibt. „Aufmerksamkeit“ – „attentio“ – und „Umsicht“ – „circumspectio“ –,¹³ die Tugenden des meditierenden Mönchs im Christentum,¹⁴ werden zum inneren Komplement der äußeren Behutsamkeit und Vorsicht eines physikalischen Experimentators.

Die Parallelität von Natur- und buchstäblichem ‚Geistes‘-Wissenschaftler entspringt, neben der Abgeschiedenheit von Störfaktoren, weiterhin vor allem der in beiden experimentellen Settings angewandten Methode der Analyse: Wie Galilei als paradigmatischer Naturforscher jener Zeit die Wurfparabel in eine x- und eine y-Komponente schied, um in die komplexe Bewegung Einsicht zu erlangen,¹⁵ so zergliedert Descartes in seinen Zweifelschritten die komplexen Inhalte des menschlichen Geistes, um nach Gewissheit zu forschen: „Ich meinerseits“, teilt der Philosoph mit, „bin in den Meditationen ausschließlich den Weg der Analysis gegangen [...]“¹⁶ Man muss sagen, dass die naturwissenschaftliche Methode der Analyse in diesem Augenblick erstmals bewusst zur Durchforschung des Geistes angewandt wird und hier integral zur Tätigkeit des Meditierenden dazugehört. Die Analyse erfordert Aufmerksamkeit – und die passende praktische Haltung

⁹ AT VII, 24.

¹⁰ „[P]ergamque porro donec aliquid certi, vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo, nihil esse certi, cognoscam“: AT VII, 24 („Und ich will solange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses, oder, wenn nichts anderes, so doch zum mindesten das für gewiß erkenne, daß es nichts Gewisses gibt“ [Übersetzung R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg 1994, 17]).

¹¹ „Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, seriò tandem & libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo“: AT VII, 17–18 („Und da trifft es sich günstig, daß ich heute meinen Geist von allen Sorgen befreit habe, [...]“ [Übersetzung Descartes, Meditationen, 11]).

¹² „Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus [...], meque solum alloquendo & penitius inspicendo, meipsum paulatim mihi magis notum & familiarem reddere conabor“: AT VII, 34 („Ich will jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken, [...] ich will mich nur mit mir selbst unterreden, tiefer in mich hineinblicken und so versuchen, mich mir selbst nach und nach bekannter und vertrauter zu machen“ [Übersetzung Descartes, Meditationen, 27]).

¹³ Vgl. AT VII, 130; vgl. AT VII 35.

¹⁴ „Der christliche Philosoph schlechthin, der Mönch, muß in diesem Sinne besonders die Übungen der Aufmerksamkeit und der Umsicht pflegen, um wachsam sein Inneres hüten zu können“: Kobusch, Descartes' Meditationen, 3.

¹⁵ Vgl. zur „methodus resolutiva“ P. Schulthess, Die philosophische Reflexion auf die Methode, in: J.-P. Schobinger (Hg.), Die Philosophie des 17. Jahrhunderts; Band 1: Allgemeine Themen. Iberische Halbinsel. Italien, Basel 1998, 62–120, 89–90.

¹⁶ Übersetzung Descartes, Meditationen, 141. AT VII, 156: „Ego verò solam Analysisim [...] in Mediationibus meis sum sequutus [...]“

dazu, eine Analyse des Inneren durchzuführen, scheint die der Meditation zu sein: „Dies ist der Grund gewesen“, so Descartes weiter in den „Respon- siones secundae“, „weshalb ich lieber Meditationen geschrieben habe und nicht Abhandlungen [...], um nämlich dadurch zu bezeugen, daß es mir nur um die zu tun ist, die sich die Mühe geben wollen, mit mir den Gegenstand aufmerksam zu betrachten und über ihn nachzudenken.“¹⁷ Analyse und Meditation, Meditation und Analyse verweisen aufeinander, indem der Meditierende das mitbringt, was die ordentliche Analyse fordert. Die Analyse stellt sich als diejenige Beweisart vor, die den „wahren Weg“ zeigt, auf dem eine Sache „methodisch“ gefunden worden ist,¹⁸

wenn der Leser ihr folgen und sein Augenmerk darauf richten will [...]. Indessen ist diese Beweisart nicht geeignet, hartnäckige oder nicht recht aufmerksame Leser zu überzeugen; denn wenn man nur das Geringste von dem Vorgebrachten sich entgehen läßt, ohne darauf acht zu haben, so wird die Notwendigkeit ihrer Schlußfolgerungen nicht einleuchten, auch werden bei ihr häufig viele Dinge kaum berührt, weil sie für den, der genügend aufmerkt, klar sind, auf die man dennoch vorzüglich achten muß.¹⁹

Einzig die Analyse ist demnach der „Weg, den man nachgehen kann“ – μέθοδος –, wenn man nur „aufmerksam“ genug nachfolgt – und das heißt: wenn man mit dem Verfasser meditiert.

Diese im ersten Moment ungewöhnliche Verbindung zwischen wissen- schaftlicher Methode und praktischer Haltung nimmt weit weniger wunder, wenn man der Versuchung widersteht, die „Meditationes“ als teilnahmelose, gedankenblasse Abhandlung anzuschauen. Die erste Kontraindikation gegen eine solche Lektüre zeigt schon der bloße Titel der Schrift an. Eine andere, unmissverständlichere, ist der Zweifel, den Descartes bezüglich seines Werkes Huygens brieflich mitteilt; denn in Descartes' Augen wird niemand „weder Geschmack noch Gefallen“ daran finden, „es sei denn, daß man ganze Tage und Wochen darauf verwendet, über die von mir behandelten Gegenstände zu meditieren“²⁰. Beide Punkte verweisen auf ein Selbstver- ständnis des cartesischen Projekts der Gewissheitssicherung als einer „geis- tigen Übung“²¹. Anstrengend wird demnach die Lektüre – denn es „kann unser Geist nur unter Schwierigkeit und Ermüdung irgendwelchen Dingen

¹⁷ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 142. AT VII, 157: „Quae ratio fuit, cur Meditationes potius quam [...] Disputationes [...] scripserim: ut nempe hoc ipso testarer nullum mihi esse negotium, nisi cum iis qui mecum rem attente considerare ac meditari non recusabunt.“

¹⁸ AT VII, 155: „veram viam“; „methodice“.

¹⁹ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 140–141. AT VII, 155–156: „si lector illam sequi velit atque ad omnia satis attendere [...]. Nihil autem habet, quo lectorem minus attentum aut repugnantem ad credendum impellat; nam si vel minimum quid ex iis quae proponit non advertatur, ejus conclusionum necessitas non apparet, saepeque multa vix attingit praecipue sunt adver- tenda.“

²⁰ F. Alquié, *Descartes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, 79.

²¹ Vgl. P. Hadot, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Berlin 1999, 20: „Ich bezeichne mit diesem Begriff Praktiken, die körperlich sein können, wie die Ernährungs- weise, diskursiv, wie der Dialog und die Meditation, oder intuitiv, wie die Kontemplation, die aber alle dazu bestimmt waren, eine Modifizierung und eine Transformation in dem Subjekt zu bewirken, das sie praktizierte.“

Aufmerksamkeit schenken [...]“²². Dauerhafte Anspannung des Geistes verlangt der methodische Nachvollzug des Vorgedachten in den „Meditationes“. Nur dessen aufmerksames Nach- und Durchdenken garantiert, dass der Leser nicht solche unverständigen Bemerkungen gebe, wie sie gegen Ende der „*Objectiones sextae*“ seitens verschiedener Theologen, Philosophen und Geometer fallen: Es brauche gar keinen großen Geist für das Verständnis dieser Schrift, antwortet Descartes grob auf diese Einwände, – nur ein aufmerksamer möge es bitte sein.²³

Viel deutlicher noch als im Titel und in der geforderten anstrengenden Aufmerksamkeit des Lesers wird der Charakter der „Meditationes“ als der einer eminent praktischen Übung ziemlich am Anfang der Schrift angezeigt: Es ist ja keineswegs so, dass sich der Meditierende damit begnügt, dem Zweifelhafte mit Urteilsenthaltung zu begegnen – gänzlich „falsch“ wird all dasjenige genannt, an dem der Makel des Ungewissen haftet. Und zwar wird es willkürlich als „falsch“ durch den Meditierenden – und im Nachvollzug durch den aufmerksamen Leser – gesetzt:

Es wird daher, denke ich, wohl angebracht sein, wenn ich meiner Willkür die gerade entgegengesetzte Richtung gebe, mich selbst täusche und für eine Weile die Fiktion mache, jene Meinungen seien durchweg falsch [...].²⁴

Ich setze also voraus, daß alles, was ich sehe, falsch ist [...].²⁵

In der zweiten Meditation setzt der Geist, der von seiner eigenen Freiheit Gebrauch macht, voraus, daß alle die Dinge nicht existieren, an deren Dasein sich auch nur im geringsten zweifeln läßt [...].²⁶

„Praktisch“ aber: Das ist im mittelalterlichen Verständnis alles, wo der Wille eine Rolle spielt²⁷; wo es um die Freiheit geht, die hier im Vollzug durch die willkürliche Setzung „*suppono [...] omina [...] falsa*“ erfahren wird²⁸.

Und diese Freiheit zur Setzung steht wiederum im engsten Zusammenhang mit der gewählten analytischen Methode Descartes', die an der Analyse des alexandrinischen Mathematikers Pappus orientiert ist.²⁹ Für die Lö-

²² Übersetzung R. Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, Hamburg 2005, 85. Descartes, *Prinzipien*, 84: „*mens nostra non sine aliqua difficultate ac defatigatione potest ad ullas res attendere [...]*.“

²³ Vgl. AT VII, 446 f.

²⁴ Übersetzung Descartes, *Meditationen*, 15. AT VII, 22: „*Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versâ, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam [...]*.“

²⁵ Übersetzung Descartes, *Meditationen*, 17. AT VII, 24: „*Suppono igitur omnia quae video falsa esse [...]*.“

²⁶ Übersetzung Descartes, *Meditationen*, 7. AT VII, 12: „*In secundâ, mens quae, propriâ libertate utens, supponit ea omnia non existere de quorum existentia vel minimum potest dubitare [...]*.“

²⁷ Vgl. Kobusch, *Descartes' Meditationen*, 12.

²⁸ Vgl. L. Oeing-Hanhoff, *Descartes' Lehre von der Freiheit*, in: PhJ 78 (1971), 1–16.

²⁹ Vgl. zu Pappus: Oeing-Hanhoff, *Analyse/Synthese*, Sp. 235; Oeing-Hanhoff, *Neubegründung der Metaphysik*, 42–43; Schulthess, *Reflexion auf die Methode*, 79–80.

sung eines Problems setzt man es zunächst als gelöst, um daraufhin durch kleinschrittige Zerteilung von der gesetzten Lösung aus zu Bekanntem zu kommen oder zu bemerken, dass keine Lösung von der aktuellen Setzung aus existiert. Alle algebraischen Gleichungen mit mindestens einer Unbekannten – dem berüchtigten „ x^c “ – funktionieren so.³⁰ Die Setzung der „Meditationes“ nun lautet: Es gibt nichts Gewisses. Ganz gleich, wohin jemand blickt: ob Sinne, Traum oder Mathematik – alles ist falsch. – Jedoch diese Setzung strandet in der Analyse bekanntermaßen in erster Instanz an der Gewissheit des „cogito“, in zweiter an der Präsenz des Göttlichen und erweist sich damit als verkehrte Ausgangsposition. Damit gilt folglich schon einmal nicht: Alles ist falsch.³¹

Die Experimentalumgebung mit verschlossenen Ohren und Augen, das Verharren des Meditierenden in Aufmerksamkeit und Umsicht, die Freiheit und kleinschrittige Gründlichkeit fordernde Methode der pappusschen Analysis: Dies gehört sämtlich hier zusammen unter dem Banner einer „praktischen Metaphysik“³². Das Wie der cartesischen Philosophie bleibt das Neue an ihr: diese eigentümliche und vollkommene Synthese aus naturwissenschaftlichem Experimentalraum, mönchischer Haltung und analytischer Methode.

3. Der Gottesbeweis der III. Meditation

Im analytischen Duktus aufmerksamer und umsichtiger Betrachtung steht ebenfalls der Gottesbeweis der III. Meditation: Man kann gar nicht eindringlich genug betonen, dass die Analysis des Komplexen keinesfalls mit der Entdeckung des „cogito“ endet. Ich will an diesem Punkt einen Augenblick verweilen, weil er für das Verständnis des ersten Gottesbeweises – des „Hauptbeweis[es]“³³ für das Dasein Gottes – grundlegend ist.

Die Methode der Analyse dient, wie zuletzt dargestellt, der kleinschrittigen Aufdeckung dessen, was dem von „Gewohnheit“, „Vorurteilen“ und „Sinnen“³⁴ abgelenkten Geist in seiner eigenen Tiefe verborgen bleibt, was

³⁰ Vgl. *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 42–43.

³¹ Direkt gemäß Pappus' Anleitung appliziert: „In der problematischen Analysis setzen wir das Geforderte [hier: es gibt nichts Gewisses; Th. L.] als bekannt voraus und gelangen durch die daraus folgenden Folgerungen, die als wahr angenommen werden, zu irgendeiner Behauptung [hier: 1., die Sinne trügen, 2., die sinnliche Welt trägt, 3., die mathematischen Wahrheiten trügen, 4., man ist der eigenen Existenz nicht sicher; Th. L.]. Wenn nun das Behauptete möglich ist [...], so ist auch das Geforderte möglich, und der Beweis wird wiederum die Umkehr der Analysis sein. Ist aber das Behauptete unmöglich [hier: in seiner eigenen Existenz kann man ja gar nicht unsicher sein; Th. L.], dann wird auch das Geforderte unmöglich sein [hier: es gibt folglich keineswegs ‚nichts Gewisses‘; Th. L.]“: *Pappus*, zitiert nach *Schulthess*, Reflexion auf die Methode, 79.

³² Vgl. *Kobusch*, Christliche Philosophie, 142: „[...] praktische Annäherung an das göttliche Sein, das heißt, eine Form der Metaphysik, durch die der Mensch als ganzer umgewandelt wird.“

³³ AT VII, 14: „praecipuum argumentum“.

³⁴ Vgl. z. B. AT VII, 34: „veteris opinionionis consuetudo“; vgl. z. B. AT VII, 9: „mentemque [...] ab omnibus praedudiciis [...] abducere“; vgl. z. B. AT VII, 9: „mentemque a sensibus [...] abducere“.

aber dennoch implizit jederzeit anwesend ist. Die Analyse, anders gesagt, verhilft zur Entwicklung des Impliziten. Diese Fähigkeit hat sie bereits in der II. Meditation unter Beweis gestellt, indem im Faktum des Zweifels an den Sinnen, an dem Sinnlichen³⁵ und an den mathematischen Wahrheiten die Gewissheit der eigenen Existenz entdeckt wird: „Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er es doch fertig bringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei.“³⁶

Wir „bemerken“ – „animadverto“³⁷ – plötzlich, dass wir sind. Wir explizieren das bislang immerzu athematisch – ‚unbewusst‘ in einem nichtdynamischen, rein kognitiven Sinne – Miterkannte. Und wir können es explizieren, weil im Rahmen der Analyse die Aufmerksamkeit des Geistes auf das normalerweise Verborgene gerichtet ist. Das berühmte Wachsbeispiel veranschaulicht gerade diesen Zusammenhang, indem bei aller Betrachtung des merkwürdig amorphen Wachses doch zumindest die Klarheit des eigenen Daseins verbleibt:

Denn wenn ich urteile, daß das Wachs existiert, weil ich es sehe, so folgt doch eben daraus, daß ich es sehe, weit augenscheinlicher, daß ich selbst existiere, eben weil ich es sehe.³⁸

Das Beispiel vom Wachs stellt in dieser Hinsicht die Bebilderung der Kompression einer Erkenntnis dar: Wenn wir ganz aufmerksam sind, können wir in der Betrachtung des Wachses unsere eigene Existenz bemerken; um aber uns auf diese Begebenheit aufmerksam zu machen, dazu brauchte es die vo-

³⁵ Vgl. zur Aufnahme antiker skeptischer Topoi C. B. Schmitt, *The Rediscovery of Ancient Scepticism in Modern Times*, in: M. Burnyeat (Hg.), *The Sceptical Tradition*, Berkeley 1983, 225–251. Vgl. zur Rezeption von Montaignes Essay „Apologie für Raymond Sebond“ bei Descartes A. Hartle, *Montaigne and skepticism*, in: U. Langer (Hg.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge 2005, 183–206.

³⁶ Übersetzung *Descartes*, *Meditationen*, 18. AT VII, 25: „Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo.“

³⁷ Vgl. z. B. AT, VII, 28. Vgl. Kobusch, *Descartes' Meditationen*, 7: „Die innere Erfahrung, oder, wie Descartes auch sagt, die ‚innere Erkenntnis‘, die kein reflexives Erkennen ist, sondern aller Reflexion vorausliegt, ist das ‚Bemerken‘ (*advertere*) von etwas. So drückt auch das ‚Cogito‘ nicht eine reflexive Erkenntnis seiner selbst aus, sondern das ‚Bemerken‘ des eigenen Denkens und Seins.“ Oeing-Hanhoff, *Neubegründung der Metaphysik*, 54, spricht von „geistiger Erfahrung“ und „intellektueller Anschauung“ des Faktums der eigenen Existenz. Descartes selbst redet vom „intuitus“: „Per intuitum“, so Descartes, „intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquitur [...]. Ita unusquisque animo potest intueri se existere, se cogitare [...]“. R. *Descartes*, *Regulae ad directionem ingenii*, Hamburg, 1973, 16–18. („Unter Intuition verstehe ich nicht das schwankende Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung oder das trügerische Urteil der verkehrt verbindenden Einbildungskraft, sondern ein so müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, daß über das, was wir erkennen, gar kein Zweifel zurückbleibt [...]. So kann jeder intuitiv mit dem Verstande sehen, daß er existiert, daß er denkt [...]“ [Übersetzung *Descartes*, *Regulae*, 17–19].)

³⁸ Übersetzung *Descartes*, *Meditationen*, 25. AT VII, 33: „Nam, si iudico ceram existere, ex eo quod hanc videam, certe multo evidentius efficitur me ipsum etiam existere, ex eo ipso quod hanc videam.“

rangegangene kleinschrittige Analyse. Wer mitmeditiert hat, findet von nun an in jedem Bewusstseinsakt die eigene Existenz erfahrbar.³⁹

Indessen findet der Meditierende noch mehr: Die II. Meditation mit ihrem Bemerkten der eigenen Existenz erweist sich als strukturgleich zum letzten Teil der III. Meditation mit ihrem Beweis Gottes. Während der erste Teil der III. Meditation vom „cogito“-Gedanken Abstand nimmt und danach fragt, welche Ideen mit welchem repräsentativen Werte wir in unserem Geist entdecken können,⁴⁰ wendet sich der letzte Teil der III. Meditation wieder deutlich dem beliebigen Bewusstseinsakt zu, in dem, wie seit kurzem bekannt, die Gewissheit der eigenen Existenz verdichtet liegt. – Erfahren hat der Meditierende bis dato, dass seine eigene „formale Realität“ nicht dafür ausreicht, die „objektive Realität“ der Gottesidee in seinem Bewusstsein zu erklären:⁴¹ Endliche Wesen können Ursache von Ideen, die Unendliches repräsentieren, nie werden. Klar geworden ist aus der Analyse der Bewusstseinsinhalte daher – neben der Existenz Gottes – vor allem die Endlichkeit des Denkenden:

Denn wenngleich die Idee der Substanz in mir ist, eben darum, weil ich selbst eine Substanz bin, so wäre es doch nicht die Idee der unendlichen Substanz, da ich endlich bin, wenn sie nicht von irgendeiner Substanz herrührte, die in Wahrheit unendlich ist.⁴²

Das Thema ‚Endlichkeit‘ ist aber noch weiter ausgebreitet: Als endliches Wesen, wird im nächsten Schritt argumentiert, könne niemand sich selbst ins Dasein gerufen haben; und wem das als Beweis für seine Abhängigkeit von etwas Größerem noch nicht genügt, der überlege, ob er sich denn selbst im Dasein erhalten könne – und „eben daraus erkenne ich aufs klarste, daß ich von irgendeinem von mir verschiedenen Wesen abhänge“⁴³.

³⁹ Erfasst wird in der Erkenntnis des eigenen Daseins durch jeden Bewusstseinsakt auch das Allgemeine der Form „Alles, was denkt, existiert“. Explizit heißt es an anderer Stelle: „Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet“: AT VII, 140–141. („Denn es ist die Natur unseres Geistes, daß er die allgemeinen Sätze nur aus der Erkenntnis des Besonderen bildet“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 128].) Wer das „cogito“-Argument der *Meditationes* für einen Schluss hält, dem ein entsprechender Obersatz zukommt, verwechselt das im konkreten „Bemerkten“ eingefaltete Allgemeine, das sich als Obersatz explizieren lässt, mit einer formalen Schlussfigur. Vgl. *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 55; *Alquié*, *Descartes*, 62–63.

⁴⁰ „Nunc circumspiciam diligentius an forte adhuc apud me alia sint ad quae nondum resperi.“ AT VII, 35 („Nun will ich noch sorgfältigere Umschau halten, ob nicht vielleicht doch etwas anderes in mir ist, was ich bis jetzt nicht berücksichtigt habe“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 27]).

⁴¹ Vgl. AT VII, 41: „realitas [...] actualis sive formalis“; „realitas objectiva“. Zu den Termini „aktuale Realität“/„objektive Realität“ vgl. Kobusch, *Sein und Sprache*, 223–224. Zugrunde liegt die Auffassung, dass die Idee im menschlichen Geiste nicht Nichts ist. Sie besitzt eigenes Sein als „esse obiectivum“ (vgl. *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 63), als dasjenige, was dem Geist „entgegen-steht“. Nur deswegen gilt für sie ebenfalls der Satz, dass aus Nichts nichts wird und dass die Idee des vollkommenen Wesens ausschließlich vom vollkommenen Wesen erzeugt sein kann.

⁴² Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 37. AT VII, 45: „Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quòd sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliquà substantià, quae revera esset infinita, procederet.“

⁴³ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 40. AT VII, 49: „& ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere.“

Was nun folgt, kann als Höhepunkt und Kern der dritten Meditation gelten: Aufmerksam geworden ist der Meditierende mittlerweile bereits mehrfach auf seine Endlichkeit; nicht zuletzt in den zentralen Momenten des nagenden Zweifels und der tiefen Ungewissheit. Die erste Bestimmung der *Res cogitans* gar hat gelauret: „Ein denkendes Ding! Und was heißt das? Nun, – ein Ding, das zweifelt [...]“.⁴⁴ Von dieser umfassend erfahrenen Endlichkeit aus, so die letzte Aufdeckung Descartes', führt eine Einsicht direkt und unmittelbar zur Gewissheit der Unendlichkeit – gerade so, wie jeder Bewusstseinsakt implizit die Gewissheit der eigenen Existenz einschließt: Am Endpunkt des Analysevorgangs in den „Meditationes“ erweist sich jeder Bewusstseinsakt als die Kompression sowohl der Selbstgewissheit wie auch der Gottesgewissheit. Tatsächlich wird der Gottesbeweis der III. Meditation so zur Vertiefung des cogito. Denn

[d]as heißt, wenn ich den Blick meines Geistes auf mich selbst richte, so sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges, von einem anderen abhängiges Ding bin, ein Ding, das nach Größerem und Größerem oder nach Besserem ohne Grenzen strebt, sondern zugleich [und auf „zugleich“ liegt die Betonung; Th. L.] auch, daß der, von dem ich abhängе, dieses Größere nicht nur in einer stets ohne Ende fortschreitenden Weise und der Möglichkeit nach, sondern wirklich unendlich in sich enthält – und also Gott ist.⁴⁵

Das „Gespräch mit Burman“ wird dazu kommentiert:

Explizit können wir durchaus unsere Unvollkommenheit früher kennen als Gottes Vollkommenheit, weil wir unsere Aufmerksamkeit eher auf uns als auf Gott richten, und eher auf unsere Endlichkeit als auf seine Unendlichkeit schließen können. Dennoch muß aber implizit immer die Erkenntnis Gottes und seiner Vollkommenheit derjenigen vorangehen, die wir von uns und unseren Unvollkommenheiten haben.⁴⁶

Der Aufmerksame also, beziehungsweise der Meditierende, dessen Aufmerksamkeit durch die Methode in die Richtung des tiefsten Impliziten gelenkt worden ist, kann den Gottesbeweis in jedem Augenblick seines Denkens erfahren: Gott ist wie das „cogito“ immer schon unmittelbar athe-matisch miterfasst. Beide Male bedarf es bloß noch der umsichtigen Explikation. Die II. und die III. Meditation bilden in Bezug auf die Ausfaltung des automatisch Miterkannten eine Schachtelstruktur: Noch im aufmerksamen Gewisswerden der eigenen Erkenntnis liegt die Gewissheit der Exis-

⁴⁴ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 21. AT VII, 28: „Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans [...]“

⁴⁵ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 42. AT VII, 51: „hoc est, dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam & ab alio dependentem, remque ad majora & majora sive meliora indefinite aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendo, majora ista omnia non indefinite & potentiâ tantum, sed reipsâ infinite in se habere, atque ita Deum esse.“

⁴⁶ Übersetzung *R. Descartes*, Gespräch mit Burman, Hamburg 1982, 27. *Descartes*, Gespräch, 26: „Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quam Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quam ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quam illius infinitatem; sed tamen implicite semper praecedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quam nostri et nostrarum imperfectionum.“

tenz Gottes eingefaltet. Gott bildet den letzten Punkt der Analyse. Er ist das zutiefst Verborgene, die größte Herausforderung an die Aufmerksamkeit; einfach deswegen, weil seine Präsenz sich so sehr von selbst versteht. Denn Gott wird von Descartes als die unerlässliche Bedingung jedes als endlich erfahrbaren Bewusstseinsinhalts gedacht: jedes Zweifels, jeder Ungewissheit, jedes Bewusstwerdens eines Mangels und einer Einschränkung; kurz: die Bedingung des sich unabwendbar ständig als endlich erfahrenden menschlichen Denkens. Die gesamte mentale Grammatik des endlichen Wesens bleibt abhängig von der Präsenz des unendlichen Wesens; jede Denktion, jede Abgrenzung, jede Bestimmung geschieht nur auf der Kontrastfolie zum Unendlichen. Das Unendliche ist, nachdem man es gründlich nachgedacht hat, im „Ich existiere“ überdeutlich präsent. Denn „ich“: Das bleibt als solches einzeln, begrenzt und bestimmt. Das cartesische Gottesargument der III. Meditation ist transzendental. Unvollkommenheiten“, wie Kuno Fischer plakativ erklärt, „sieht nur der Kenner, sie sind nur im Lichte des Vollkommenen erkennbar [...]“⁴⁷. Wer das Endliche denkt, muss das Unendliche schon immer gedacht haben.

„Hieraus“ – und dieses „hieraus“ möge man im Gedächtnis behalten, insofern es „allein aus dieser Überlegung“ bedeutet – „erhellte zur Genüge, daß er [scil. Gott, Th. L.] kein Betrüger sein kann, denn es ist mir doch durch die natürliche Einsicht offenbar, daß aller Trug, alle Täuschung durch irgendeinen Mangel bedingt ist.“⁴⁸ Ich komme gleich darauf zurück.

4. Über Gewissheit

Die für den Fortgang der „Meditationes“ entscheidende Wichtigkeit der ständigen Gotteserkenntnis des Aufmerksamen wird erst ersichtlich, wenn man selbst recht aufmerksam Acht gibt auf den berühmten Einwand Arnaulds aus den „*Objectiones quartae*“. Wenn Descartes, so schreibt Arnould, erst in der IV. Meditation die Wahrheit klarer und distinkter Erkenntnisse zu erweisen versuche; und wenn er das auch noch im Rückgriff auf die klare und distinkte Erkenntnis der Idee eines guten – nichtbetrügerischen – Gottes in der III. Meditation probiere: Da könne ja nur allzu leicht diese Gotteserkenntnis selbst bereits korrumpiert sein. Und das ganze Meditieren, das wäre nichts als ein simpler Taschenspielertrick.⁴⁹ Diesen später so-

⁴⁷ Fischer, Descartes, 323

⁴⁸ Übersetzung Descartes, Meditationen, 43. AT VII, 52: „Ex quibus satis patet illum [scil. deum, Th. L.] fallacem esse non posse; omnem enim fraudem & deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est.“

⁴⁹ „Unicus mihi restat scrupulus, quomodo circulus ab eo non committatur, dum ait, *non aliter nobis constare, quae a nobis clare & distincte percipiuntur, vera esse, quam quia Deus est*. At nobis constare non potest Deum esse, nisi quia id a nobis clare & distincte percipitur; ergo, priusquam nobis constet Deum esse, nobis constare debet, verum esse quodcumque a nobis clare & evidenter percipitur“ (AT VII, 214). („Nur ein Bedenken bleibt mir noch, ob er nicht einen Zirkelschluß gemacht hat, wenn er sagt, es steht uns aus keinem anderen Grunde fest, daß das, was

genannten „Cartesischen Zirkel“, also den Erweis der Wahrheit klarer und distinkter Ideen mithilfe einer klaren und distinkten Idee, schien Descartes selbst allerdings für ziemlich unproblematisch zu halten.

Für die Erklärung dieser seltsamen Sorglosigkeit muss man weiter ausholen: In den *Objectiones secundae* erklärt Mersenne, gesunden Verstandes werde doch niemand leugnen, dass „ein Atheist klar erkennen kann, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind“⁵⁰. „[D]as“, so Descartes daraufhin, „leugne ich nicht; [...]“⁵¹ – denn darum geht es ihm gar nicht. Das Dreieck des Atheisten weist ebenso wie das des Gläubigen freilich 180 Grad auf. Der Atheist täuscht sich nicht bei der Begutachtung der Winkelsumme.

[A]ber ich behaupte nur, daß diese seine Erkenntnis nicht ein wahres Wissen ist, weil doch wohl keine Erkenntnis, die zweifelhaft gemacht werden kann, ein Wissen genannt werden darf.⁵² Denn wenn wir nicht wüßten, daß alle Wahrheit in Gott ihren Ursprung hat, würden wir, mögen dann unsere Ideen so klar sein wie sie wollten, nicht wissen, daß sie wahr sind und daß wir uns nicht täuschen; nämlich dann, wenn wir auf sie nicht Acht hätten und uns nur erinnerten, daß sie auf klare und deutliche Wahrnehmungen zurückgehen.⁵³

Die Erkenntnis des Atheisten bleibt gesichert, solange er seine Aufmerksamkeit auf den Gegenstand richtet; sobald er sie von ihm abwendet, verliert er diese Sicherheit. Also ist prinzipiell jede klare und distinkte Erkenntnis wahr, wenn nur die Aufmerksamkeit auf sie gerichtet bleibt. Diese Fallunterscheidung wurzelt in den Grundlagen der cartesischen Metaphysik.

Erstens nämlich unterscheidet Descartes zwischen geschaffenen und ungeschaffenen ewigen Wahrheiten:⁵⁴ Dass die Winkelsumme im Dreieck 180 Grad beträgt, bedeutet eine geschaffene und *per se* jederzeit änderbare

wir klar und deutlich erfassen, wahr ist, als dadurch, daß Gott ist'. Aber es kann uns nicht feststehen, daß Gott ist, es sei denn, daß es von uns klar und evident erfaßt wird. Also bevor es uns feststeht, daß Gott ist, muß es uns feststehen, daß wahr ist, was immer von uns klar und evident erfaßt wird“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 194]).

⁵⁰ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 128. AT VII, 141: „*Atheus possit clare cognoscere trianguli tres angulos aequales esse duobus rectis.*“

⁵¹ AT VII, 141: „non nego“.

⁵² Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 128. AT VII, 141: „[S]ed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nulla cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda [...]“

⁵³ Übersetzung *Descartes*, Gespräch, 115. *Descartes*, Gespräch, 114: „Si enim ignorarem veritatem omnem oriri a Deo, quamvis tum clarae essent ideae nostrae, non sciremur eas esse veras, nec nos non falli, scilicet cum ad eas non adverteremus, et quando solum recordaremur nos illas clare et distincte percipisse.“ Vgl. *Descartes*, Gespräch, 8: „[...] Scit se in iis non falli, quoniam ad ea attendit; quamdiu autem id facit, certus est se non falli, et cogitur illis assentiri.“ („Er weiß, daß er sich in jenen nicht täuscht, weil er ja seine Aufmerksamkeit auf sie richtet; solange er aber dies tut, ist er sicher, daß er sich nicht täuscht, und gezwungen, ihnen zuzustimmen“ [Übersetzung *Descartes*, Gespräch, 9].)

⁵⁴ Vgl. dazu *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 52–53; *K. Laudien*, Wahrheit, ewige, in: HWP; Band 12, Sp. 141–146; vgl. ebenso AT VII, 436, wo Descartes über die mathematischen Wahrheiten spricht („bis 4 esse 8“): „Nec proinde putandum est aeternas veritates pendere ab humano intelligi, vel ab aliis rebus existentibus, sed a solo Deo, qui ipsas ab aeterno, ut summus legislator, instituit.“ („Man darf daher nicht glauben, daß die ewigen Wahrheiten vom menschlichen Verstand oder von andern existierenden Dingen abhängen, sondern allein von Gott, der sie von Ewigkeit als höchster Gesetzgeber angeordnet hat.“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 378]) Ähnlich *R. Descartes*, Briefe. 1629–1650, Köln 1949, 49: „Man wird Ihnen

Wahrheit⁵⁵; dass einer, der denkt, ist, bleibt dagegen zeitlos wahr, da es entgegengesetzten Falles das in Gottes eigenem Wesen verankerte Widerspruchsprinzip verletzen würde⁵⁶.

Zweitens erhält Gott, wie bereits angedeutet, die Welt. Und er leistet dies in einer „*creatio continua*“.⁵⁷ Er erschafft die Welt in jedem Augenblick neu.⁵⁸ – Was also läge scheinbar näher, als die momentan neu erschaffene Welt, die ohne göttliche Stütze sogleich ins Nichts fallen müsste, nach Belieben mit neuen geschaffenen Wahrheiten zu versehen? In der späteren französischen und ab und an präzisierten Fassung der „*Meditationes*“ weist Descartes auf genau diese Denkmöglichkeit hin: „[K]ann man sich sicher sein, daß ‚zwei und drei zusammengezogen *immer* die Zahl fünf bilden *werden*, daß das Quadrat *nie* mehr als vier Seiten haben *wird*?“⁵⁹ So wäre zwar im Augenblick für jedermann klar und distinkt erkennbar, dass die Winkelsumme im Dreieck, sagen wir, wie gewöhnlich, 180 Grad beträgt; sobald man sich jedoch später ohne Prüfung auf die Erinnerung einer gehabten klaren und distinkten Erkenntnis des Dreiecks als einer Figur mit 180 Grad in der Winkelsumme berufen wollte – wäre diese erinnerte Erkenntnis vielleicht jetzt völlig falsch. Dass der Atheist diese Möglichkeit einer Spontanänderung von geschaffenen Wahrheiten nicht ausschließen kann, bewirkt nun, dass er über kein wahres Wissen verfügt. Seine erinnerten Überzeu-

sagen, daß Gott, wenn er diese Wahrheiten gestiftet hätte, sie wie ein König seine Gesetze würde ändern können; worauf man mit ja antworten muß, falls sein Wille sich ändern kann.“

⁵⁵ Vgl. *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 50: „Daß die mathematischen Wahrheiten, die Sie ewige nennen, von Gott gestiftet worden sind und gänzlich von ihm abhängen, ebenso wie alles übrige Geschaffene.“ Vgl. *Descartes*, Briefe, 49; „Sie fragen auch, wer Gott genötigt hat, diese Wahrheiten zu erschaffen; und ich sage, daß er ebenso frei gewesen wäre, zu bewirken, daß es nicht wahr wäre, daß alle vom Mittelpunkt zum Kreisumfang gezogenen Linien gleich sind [...]“ (*Descartes*, Briefe, 53).

⁵⁶ „Dieses Prinzip: es ist unmöglich, daß das, was ist, zugleich nicht ist, sowie ebenfalls der Satz vom Grund drücken ja nicht nur endliche Wesenheiten aus. Sie beziehen sich auf alles, was ist, auch auf Gott, dessen Sein ‚die erste und *ewigste* aller möglichen Wesenheiten ist und die einzige, von der alle übrigen ausgehen‘ (I, 150).“ *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 52. – Vgl. zur am Widerspruchssatz strandenden Macht Gottes *J. Stöhr*, Allmacht Gottes, in: HWP; Band 1, Sp. 193–194, Sp. 193: Gott könne traditionell alles bewirken, „was er wollen kann, d. h. was innerlich möglich ist.“

⁵⁷ Vgl. *J. Köhler*, Schöpfung V, in: HWP; Band 8, Sp. 1405–1413.

⁵⁸ „[...] non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet. Perspicuum enim est attendenti ad temporis naturam, eâdem plane vi & actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, quâ opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret; adeo ut conservationem solâ ratione a creatione differre, sit etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt.“ AT VII, 49 („Dann folgt also daraus, daß ich kurz zuvor existiert habe, keineswegs, daß ich jetzt existieren muß, es sei denn, daß irgendeine Ursache mich für diesen Augenblick gewissermaßen von neuem schafft, d. h. mich erhält. Betrachtet man nämlich aufmerksam die Natur der Dauer, so leuchtet ein, daß es durchaus derselben Kraft und Tätigkeit bedarf, um irgendein Ding von Augenblick zu Augenblick zu erhalten, wie um es von neuem zu erschaffen, wenn es noch nicht existierte. Es gehört somit zu dem, was durch die natürliche Einsicht offenbar ist, daß Erhaltung nur dem Gesichtspunkte des Denkens nach von Schöpfung verschieden ist“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 40].)

⁵⁹ *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 50.

gungen bleiben ob der stetigen Neuerschaffung der fragilen Welt zweifelhaft und können aus diesem Grunde nicht ‚Wissen‘ heißen.

Genau dies führt weiter in der Frage nach dem ‚Zirkel‘ in den „Meditationes“. Zuvor ist herausgestellt worden, dass die Erkenntnis Gottes komprimiert in jedem Erkenntnisakt vorliegt; sie wird dem Aufmerksamen unmittelbar in jeder geistigen Tätigkeit evident. Das heißt aber, dass im Gottesbeweis der III. Meditation an keiner Stelle auf Erinnertes zurückgegriffen wird, was ja allein der Unsicherheit verdächtig ist. Die göttliche Zuverlässigkeit, an der alles Weitere liegt, wird in der explizit gemachten Ersterkenntnis des Vollkommenen gleich mit aufgedeckt: denn „wer täuscht, hat's nötig“⁶⁰ – er könnte wohl nicht vollkommen sein. Das meint Descartes, wenn er umgehend nach der Aufdeckung der Kompressionsstruktur jedes Erkenntnisaktes – das Vollkommene ist überall das tiefste Implizite – den Satz folgen lässt: „... allein aus dieser Überlegung heraus wird klar, daß jener [Gott; Th. L.] kein Betrüger sein kann“⁶¹. Schon aus der Notwendigkeit des vorauszusetzenden Vollkommenen für jeden endlichen geistigen Akt folgt, dass Gott kein Betrüger ist. Zugleich bedeutet dies auch, dass die göttliche Zuverlässigkeit nicht die augenblickliche Wahrheit unserer aufmerksamen Betrachtungen garantiert – diese sind ja schon garantiert wahr: beim Atheisten wie beim Gläubigen, weil sie Evidenzerlebnisse darstellen. Hieraus folgt einzig, dass durch Gott die Erinnerung an evident Erkanntes gesichert wird; dass, anders ausgedrückt, die kontinuierlich neu erschaffene Welt nach denselben Regeln und Gesetzen läuft wie zuvor: Nur dafür braucht es einen Gott, der nicht betrügt. Und diesen Gott erfährt der Aufmerksame bereits in der Tiefenstaffelung seiner Erkenntnis. Der Aufmerksame bemerkt ja, wie seine Perzeption nicht nur das endliche, unvollkommene Objekt im Vordergrund begreift, sondern stetig auf ein Unendliches, Vollkommenes im Hintergrund hinausgegriffen hat.

Auf diesem Weg wird es Descartes möglich, dem Zirkelvorwurf Arnaulds zu entrinnen. Die Analysis der III. Meditation entwickelt nur weiter das Eingeschachtelte, Mitgewusste, Implizite und Unbewusste. Sie greift nicht zu Schlüssen, deren Prämissen die bis jetzt noch ungesicherte Zuverlässigkeit der Erinnerung voraussetzen würden. Alles, was im Hauptbeweis für das Dasein Gottes verhandelt wird, beäugt der Geist immer wieder aufmerksam: Der verdichtete Erkenntnisakt – im beliebigen Denkakt die Gewissheit des „cogito“, im „cogito“ die Gewissheit Gottes – muss als ein einziges ursprüngliches Evidenzerlebnis ohne Erinnerungsrückgriff verstanden werden, das, stetig als Ganzes erfahren, in seine Mehrgliedrigkeit erst durch die Sequenzialität der Explizierung, durch die Analysis, durch den Text selbst, gespalten wird.

⁶⁰ Ebd. 69.

⁶¹ AT VII, 52: „Ex quibus satis patet illum [scil. deum, Th. L.] fallacem esse non posse [...]“

5. Der Gottesbeweis der V. Meditation

Die beiden Elemente, auf die ich bei der inhaltlichen Besprechung des „ontologischen“⁶² Gottesbeweises in der V. Meditation vor allem hinweisen möchte, sind erstens seine Kopplung mit mathematischen Wahrheiten, deren archetypische Stellung in Fragen nach ultimativer Gewissheit sich zur Zeit Descartes' gerade eingebürgert hat⁶³; und zweitens die in ihm damit angeschnittene Diskussion der möglichen Gegenstände, die Diskussion um die „possibilia“, um „essentia“ und „existentia“⁶⁴. – Diese Dinge stellen, nebenbei bemerkt, gleichzeitig den größten Unterschied dar zum ontologischen Argument Anselms von Canterbury, der weder die mathematischen Gegenstände zum Vergleich erwähnt noch eine Diskussion der möglichen Gegenstände leistet.⁶⁵

Der Meditierende betrachtet also wieder einmal den Inhalt seines Geistes und entdeckt, „daß ich bei mir unzählige Ideen finde von gewissen Dingen, von denen man, wengleich sie vielleicht nirgendwo außer mir existieren, dennoch nicht sagen kann, sie seien Nichts“⁶⁶. Man steht wieder beim *esse objectivum*, nun allerdings nicht bei der repräsentativen Wertigkeit einer Vorstellung, sondern bei dem Faktum, dass bestimmte Dinge im Verstand dem Verstand diktieren, was bei ihnen zu denken sei: Es hängt keineswegs von einem selbst ab, dem Dreieck eine Winkelsumme von 180 Grad zuzu-

⁶² Die Bezeichnung stammt von Kant: Vgl. *I. Kant*, KrV, B 619.

⁶³ Vgl. *Schulthess*, Reflexion auf die Methode, 84. Vgl. dazu in den *Meditationes* den Satz: „*miniquam me semper [...] ejusmodi veritates, quae nempe de figuris, aut numeris, aliisve ad Arithmetica vel Geometria vel in genere ad puram atque abstractam Mathesim pertinentibus, evidenter agnoscebam, pro omnium certissimis habuisse*“ (AT VII, 65). („Auch entsinne ich mich, daß ich stets [...] solche einleuchtend erkannten Wahrheiten von den Figuren und Zahlen oder andere zur Arithmetik oder Geometrie oder überhaupt zur reinen und abstrakten Mathematik gehörende, für die allergewissesten gehalten habe“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 55].)

⁶⁴ Beide Gesichtspunkte, Gewissheitsfrage und Possibilienlehre, werden in den *Responsiones primae* nochmals explizit aufgegriffen: „*ac deinde, quia non distinguentes ea quae ad veram & immutabilem alicujus rei essentiam pertinent, ab iis quae non nisi per figmentum intellectus illi tribuuntur [...]*“ (AT VII, 116): „*primò, quia sumus tam assueti in reliquis omnibus existentiam ab essentia distinguere [...]*“ (AT VII, 116). Vgl. zum Möglichkeitsbegriff bei Descartes *H. W. Arndt*, Possibilien II, in: HWP; Band 7, Sp. 1135–1139.

⁶⁵ Das Argument Anselms gegen den „*insipiens in corde*“ (*Anselm von Canterbury*, Prosligion, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 84) besagt, dass aus der Notion Gottes als „*id, quo maius cogitari nequit*“ (*Canterbury*, Prosligion, 84) die Existenz Gottes *per se* folgt. Wer Gott die Existenz abstreitet, denkt nicht „Gott“: „*Nullus quippe intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest*“: *Canterbury*, Prosligion, 88. Die Diskussion über das als solches Mögliche beginnt ab dem 13. Jahrhundert. Erst seit dieser Zeit wird der Status möglicher Gegenstände an sich und in Hinsicht auf göttliche Allmacht durchdacht. Der Gedanke, die Existenz von einer an sich bestehenden Möglichkeit des Dinges abzutrennen, wird von Anselm nicht berührt. Das anselmianische Argument ist keine Diskussion über Wesenheit und Existenz wie der Gottesbeweis Descartes'. Vgl. zum Themenkomplex der „Possibilia“ *L. Honnefelder*, Possibilien I, in: HWP; Band 7, Sp. 1126–1135.

⁶⁶ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 54. AT VII, 64: „*apud me innumeras ideas quarumdam rerum, quae, etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse [...]*.“

schreiben; denn das besorgt das klar und deutlich vorgestellte Dreieck jederzeit selbst, indem es den Geist zur „Zustimmung“⁶⁷ – „assensus“ – zu dieser Zuschreibung innerlich leitet.⁶⁸ Aus dieser Unabhängigkeit der Vorstellungen von der Willkür, welche Letztere allein die Zustimmung zurückhalten kann – so wie der Mathematiker die Lösung einer Gleichung zurückhalten kann, aber dennoch jederzeit weiß, dass er das eigentlich Richtige zurückhält –, konzipiert Descartes jetzt einen zweiten Gottesbeweis. Und zwar läge es, so Descartes, ebenfalls nicht in unserem Ermessen, „Gott“ mit oder ohne Existenz zu denken:

Achte ich indessen sorgfältiger darauf, so wird offenbar, daß sich das Dasein von der Wesenheit Gottes ebensowenig trennen läßt wie von der Wesenheit des Dreiecks, daß die Größe seiner drei Winkel zwei rechte beträgt, oder von der Idee des Berges die Idee des Tales.⁶⁹

Der Unterschied zum Dreieck besteht darin, dass im Falle des Dreiecks dem menschlichen Geist eine Verbindung zwischen dem Subjekt und einer gewöhnlichen attributiven Eigenschaft – seiner Winkelsumme – nahegelegt wird; dass aber im Falle Gottes die Verbindung zwischen dem Subjekt und der Eigenschaft der Existenz⁷⁰ vor Augen gestellt wird.⁷¹ Gott lässt sich nicht anders als existent denken,

⁶⁷ Zur „Zustimmung“ vgl. *Th. Kobusch*, Zustimmung, in: HWP; Band 12, 1457–1465; *Kobusch*, Christliche Philosophie, 110: „Dem Satz ‚zwei mal zwei ist vier‘ müssen wir zustimmen, ‚ob wir wollen oder nicht‘. Daß der Mensch kein zweifüßiges Wesen ist, daß Feuer kalt ist und anderes mehr, können wir zwar sagen, aber eigentlich nicht meinen oder annehmen. [...] Da, wo es um die Wahrheit geht, unterliegen wir jener Notwendigkeit, die der Freiheit nicht entgegen gesetzt ist.“ Vgl. dazu AT VII, 57–58: „quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri & boni in eâ evidentem intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo [...]“. („je mehr ich nach der einen Seite neige, sei es nun, daß ich auf dieser Seite den Grund des Wahren und Guten mit Klarheit erkenne, sei es, weil Gott meine innerlichsten Gedanken darauf gestimmt hat, um so freier ist meine Wahl“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 48]).

⁶⁸ „ea certe est natura mentis meae ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltem quandiu ea clare percipio; [...]“ AT VII, 65 („[...] so ist es doch sicherlich die Natur meines Geistes, daß ich nicht umhin könnte, ihm [dem klar Erkannten, Th. L.] zuzustimmen, so lange wenigstens, als ich es klar erfasse“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 55]).

⁶⁹ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 55. AT VII, 66: „Sed tamen diligentem attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentiâ Dei separari, quàm ab essentiâ trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab ideâ montis ideam vallis [...]“.

⁷⁰ Die Kritik, dass Existenz keine Eigenschaft ist, wird zuerst von Gassendi behauptet, und nicht von Kant via „*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne“ (*Kant*, KrV, B 626). Gassendi mahnt in seiner „*Disquisitio Metaphysica*“ von 1647, dass, wenn Existenz eine Eigenschaft wie jede andere wäre, Körpern ohne Existenz nur etwas fehlen würde. Tatsächlich sind sie jedoch überhaupt nicht da (vgl. *Henrich*, Der ontologische Gottesbeweis, 78–80). Kants ureigenstes Argument gegen den ontologischen Gottesbeweis bleibt das transzendente. Unter dem Stichwort der „transzendenten Subreption“ (*Kant*, KrV, B 647) postuliert er einen Missbrauch der Vernunft, der bei der Behauptung eines existierenden vollkommenen Wesens begangen werde. Dieses Wesen sei tatsächlich nichts als die „hypostatisierte“ einheitsstiftende Ordnungsfunktion unserer Vernunft (vgl. *Kant*, KrV, B 644; B 647). Verstand und Vernunft ordnen beide das „Mannigfaltige“ in größere Einheiten. Der Erstere schafft die Objektwelt, die Letztere setzt den Rahmen der Objektwelt (vgl. *Kant*, KrV, B 709), um mit Hilfe des größten einheitsstiftenden Prinzips – der regulativen Idee „Gottes“ – systematische Erkenntnis der als homogen gesetzten Natur zu versprechen (*Kant*, KrV, B 696).

⁷¹ „Cùm enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentiâ distinguere, facile

weil ja die Notwendigkeit der Sache selbst, nämlich das Dasein Gottes, mich dazu bestimmt, dies zu denken. Denn es steht mir nicht frei, Gott ohne Dasein – d. h. das vollkommene Wesen ohne die ganze Vollkommenheit – zu denken, wie es mir freisteht, mir ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen.⁷²

Und diese Verbindung zwischen Gott und Existenz bleibt keine Erfindung des endlichen Geistes – eine „falsche Setzung“⁷³ –, sondern wird dem Geist diktiert; sie ist eine dem Menschen „eingeborene Idee“⁷⁴. Die „Responiones primae“ an Caterus präzisieren diesen Gedankengang außerordentlich:

Und wenn wir aufmerksam prüfen, ob dem höchst mächtigen Wesen das Dasein zukomme, und was für eines, werden wir klar und distinkt erfassen können, zunächst einmal, daß ihm das mögliche Dasein zukommt, wie auch allen übrigen Dingen, von denen eine distinkte Idee in uns ist [...].⁷⁵

Unsere Gewohnheit leitet uns auch im Fall Gottes zunächst zur Trennung von Essenz und Existenz. Aber durch die Entdeckung der Macht in der Wesenheit Gottes müssen wir zugeben, dass ein vollkommen mächtiges Wesen freilich auch durch seine eigene Kraft existieren kann: Wir entdecken, dass „die notwendige Existenz in der Idee des höchst mächtigen Wesens enthalten ist“⁷⁶ – „ohne jede Erdichtung unseres Verstandes“⁷⁷.

6. Die Abhängigkeit der Gottesbeweise

Das entscheidende Moment besteht offensichtlich darin, dass der ontologische Gottesbeweis Descartes' sich nicht als eine Entfaltung der in jeder Erkenntnis komprimierten Voraussetzungen darstellt. Gewiss bleibt zwar auch er in gewisser Weise eine „Aufdeckung“⁷⁸; gewiss bleibt zwar auch er allein dem „aufmerksamen“ Geist zugänglich⁷⁹; jedoch erblickt der Geist die Verknüpfung von Gottesidee und Existenzattribut bei Fokussierung auf diese Eine großartige Gottesidee und bei Fallenlassen aller Vorurteile, was die mögliche Verknüpfung einer Idee mit „Existenz“ angeht. Keineswegs

mihī persuadeo illam etiam ab essentiā Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari“ (AT VII, 66). („Da ich nämlich gewohnt bin, in allen anderen Dingen das Dasein [*existentia*] von der Wesenheit [*essentia*] zu unterscheiden, so rede ich mir leicht ein, daß jenes auch von der Wesenheit Gottes getrennt werden könne und so Gott sich als nicht aktuell existierend denken läßt“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 55].)

⁷² Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 56. AT VII, 67: „neque enim mihī liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari“.

⁷³ AT VII, 68: „falsas positiones“.

⁷⁴ AT VII, 68: „ideas [...] ingenitas“.

⁷⁵ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 107. AT VII, 119: „Atqui, si attente examinemus an enti summe potenti competat existentia, & qualis, poterimus clare & distincte percipere primò illi saltem competere possibilem existentiam, quemadmodum reliquis omnibus aliis rebus, quarum distincta idea in nobis est [...]“.

⁷⁶ AT VII, 119: „existentiam necessariam in ideā entis summe potentis contineri“.

⁷⁷ AT VII, 119: „absque ullo figmento intellectūs“.

⁷⁸ Vgl. AT VII, 68: „postquam tamen detecta sunt, haec non minus certa quàm illa existimantur“.

⁷⁹ Vgl. AT VII, 69: „attentā consideratione“.

erfährt der Geist hier das vollkommene, existente Wesen in jedem seiner eigenen endlichen Akte. Der Ausgangspunkt des ontologischen Gottesbeweises stellt eine singuläre Idee dar; den Ausgangspunkt des – *cum grano salis* – ‚transzendentalen‘ Gottesbeweises bildet die Mannigfaltigkeit jedes möglichen geistigen Aktes der endlichen Substanz. Der Kern des ontologischen Gottesbeweises besteht darin, von einem engen, singulären Grund – einer einzigen Idee – zu weitreichenden Folgen zu gelangen: „Jener andere Beweis aber der fünften Meditation läuft a priori und geht nicht von den Wirkungen aus.“⁸⁰ Zuerst gerät er so auf die Existenz des in dieser Idee vorgestellten vollkommenen Wesens und letztendlich davon ausgehend auf die sichere Existenz der Welt.⁸¹ Umgekehrt gerät der Gottesbeweis der III. Meditation von Wirkungen – der faktischen Erkenntnis unbegrenzt vieler endlicher Geistesinhalte – auf deren Ursache: die implizite Ersterkenntnis des Göttlichen. Während der letztere Gottesbeweis von breiter Basis zu den letzten Elementen zu gelangen sucht, strebt der erstere auf enger Basis zu weiter gefächerten Inhalten.

Diese Differenz jedoch, obgleich sie eine umgekehrte Symmetrie in den Argumentationsbewegungen erkennen lässt, erklärt noch keineswegs die Doppelung des Beweises für die Existenz Gottes. Verwirrender noch: Weit entfernt ist der Leser davon, dass der hiesige Gottesbeweis als fußend auf dem vorangegangenen Gottesbeweis der III. Meditation gelesen werden müsste und den Status als ‚Anhängsel‘ klärend reklamieren könnte. Die Behauptung nämlich, dass der Gottesbeweis in der V. Meditation auf der bleibenden Gewissheit von Einsichten basiere, welche zuvor erst in der III. und IV. Meditation zu erweisen war, entpuppt sich als unhaltbar. Man kann diesen Gottesbeweis durchaus für sich stehend rezipieren: In keiner Weise ist es nämlich so, dass der vergleichende Rückgriff auf *per se* veränderliche geometrische Wahrheiten, wie das Dreieck mit seiner Winkelsumme, notwendig implizieren würde, der Zweifel an der unveränderlichen Natur des Dreiecks könne ebenso auf die entdeckten Gottesattribute übergreifen. Denn

⁸⁰ Übersetzung *Descartes*, Gespräch, 25. *Descartes*, Gespräch, 24: „Aliud autem illus argumentum Medit. V^o procedit a priori et non ab effectu.“

⁸¹ Vgl. AT VII, 79–80: „Atqui, cum Deus non sit fallax, omnino manifestum est illum nec per se immediate istas ideas mihi immittere, nec etiam mediante aliquâ creaturâ, in quâ earum realitas objectiva, non formaliter, sed eminenter tantum contineatur. Cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contra magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video quâ ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur. Ac proinde res corporeae existunt.“ („Da nun Gott aber kein Betrüger ist, so ist es ganz offenbar, daß er diese Ideen nicht unmittelbar von sich oder auch durch Vermittlung irgendeines Geschöpfes in uns sendet, in dem die objektive Realität derselben nicht in formaler, sondern nur in eminenter Weise enthalten wäre. Denn da Gott mir durchaus keine Fähigkeit gegeben hat, dies zu erkennen, sondern im Gegenteil einen großen Hang zu glauben, sie würden von körperlichen Dingen entsandt, so sehe ich nicht ein, in welcher Art man erkennen könnte, daß er nicht ein Betrüger sei, wenn sie anderswoher, als von den körperlichen Dingen kämen. – Folglich existieren die körperlichen Dinge“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 68].)

mit der Existenz des vollkommenen Wesens ist es zweifellos eine sehr besondere Sache. Sie erscheint der Erkenntnis keinesfalls als ein vielleicht nur temporales Attribut im Raum geschaffener Wahrheiten, die dem Atheisten den Schlaf rauben, weil sich des Morgens bereits die Ordnung seiner Welt geändert haben könnte. Es wird unmittelbar die bleibende – anders gesagt: die notwendige⁸² – Verknüpfung von Wesenheit und Existenz in Gott erkannt. Das vollkommene Wesen könne weder einmal nicht existiert haben noch irgendwann einmal aufhören zu existieren:

Und setze ich einmal, daß jetzt einer [von möglichen vollkommenen Wesen; Th. L.] existiert, so sehe ich die offenbare Notwendigkeit ein, daß er schon von Ewigkeit her gewesen ist und in Ewigkeit bleiben wird.⁸³

Sobald nur für einen Moment erfahren wird, dass das vollkommene Wesen notwendig existiert, sind alle Zweifelsgründe aufgehoben. Zwar gilt keineswegs für ausgemacht, dass vier und vier immer acht ergibt. Aber dass das vollkommene Wesen existiert, besitzt den Status einer ungeschaffenen ewigen Wahrheit, indem das nicht existente göttliche Wesen dem Widerspruchssatz entgegensteht und daher keinerlei Änderungsspielraum an seiner Eigenschaft bietet: An der einmal eingesehenen Existenz Gottes aus seiner Attributstruktur als „vollkommenes Wesen“ ist gar kein Betrug möglich. – Indessen: Widerlegte Abhängigkeit der Gottesbeweise schließt noch lange nicht ihre mögliche Verbindung aus, salopp, dass der eine irgendetwas mit dem anderen zu schaffen hat. Für diese Perspektive, und die Ausgangsfrage, warum eigentlich zwei Gottesbeweise in den „Meditationes“ stehen, muss einmal mehr und ein letztes Mal zu formal-methodischen Gesichtspunkten gegriffen werden.

7. Altes im Neuen

Descartes trennt in den Methodenpassagen der „Responiones secundae“ den „ordo demonstrandi“, die „Denkordnung“, von der „ratio demonstrandi“, der „Beweisart“ oder „Darstellungsweise“:⁸⁴

Die [Denk-]Ordnung besteht allein darin, daß die zuerst vorgebrachten Gegenstände ohne Hilfe der folgenden erkannt werden müssen und alles Folgende derart anzuordnen ist, daß es allein durch das Vorhergehende bewiesen wird.⁸⁵

Der *ordo demonstrandi* entspricht exakt der berühmten dritten Regel des „Discours de la Methode“,

⁸² Vgl. AT VII, 67: „necesse est ut illi omnes perfectiones attribuum“ („es ist notwendig, dass ich [Gott] alle Vollkommenheiten zuschreibe“).

⁸³ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 57. AT VII, 68: „posito quòd jam unus existat, plane videam esse necessarium ut & ante ab aeterno extiterit, & in aeternum sit mansurus [...]“.

⁸⁴ Vgl. AT VII, 155.

⁸⁵ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 140. AT VII, 155: „Ordo in eo tantum consistit, quòd ea, quae prima proponuntur, absque ullâ sequentium ope debeant cognosci, & reliqua deinde omnia ita disponi, ut ex praecedentibus solis demonstrantur.“

in der gehörigen Ordnung zu denken, d. h. mit den einfachsten und am leichtesten zu durchschauenden Dingen zu beginnen, um so nach und nach, gleichsam über Stufen, bis zur Erkenntnis der zusammengesetztesten aufzusteigen [...].⁸⁶– In den Meditationen habe ich mir wahrlich Mühe gegeben, diese Ordnung so genau als nur möglich zu befolgen [...].⁸⁷

Der *ordo demonstrandi* als die Denkkordnung besorgt allein die Kontinuität und Linearität des Aufstiegs vom Einfacheren zum Komplexeren; in den „Meditationes“ spiegelt er sich darin wider, dass die verhandelten Gegenstände nicht in ihrer natürlichen ontologischen Valenz – Gott, Seele, Welt –, sondern in der Ordnung ihrer expliziten Erkennbarkeit – Ich, Gott, Welt – aufsteigend abgehandelt werden.⁸⁸ Es herrscht von jetzt an offen die „ordre des raisons“ statt der „ordre des matières“.⁸⁹

Von der *ratio demonstrandi*, der Darstellungsart, dagegen „gibt es zwei, die eine vermittelt der Analysis, die andere vermittelt der Synthesis“⁹⁰. Wir wissen schon lange, dass Descartes' favorisierter Weg in den „Meditationes“ die Analysis ist, in der speziellen Kolorierung des Pappus, bei dem ihr ein analytisches und ein synthetisches Element zukommt.⁹¹ Der synthetische Teil innerhalb der Analysis der „Meditationes“ beginnt an der Stelle, wo die bezweifelte und als „falsch“ gesetzte Außenwelt zu rekonstruieren unternommen wird: in der IV. Meditation mit der Erklärung des Irrtums als Übereilung⁹² und der programmatischen Erklärung, dass durch vorsichtigen Gebrauch des Urteils sich dieser zukünftig vermeiden lasse.⁹³ Bei allem, was ich sorgsam klar und distinkt erkenne: Dort wird kein Irrtum zu befürchten sein. Und bei allem, was ich einst sorgsam klar und distinkt erkannt habe: Dort bleibt der Zweifel ausgeschlossen. Gott ist der Garant der Zuverlässigkeit meiner Erinnerung an Evidentes.⁹⁴ Für den Menschen wichtig ist das methodische Durcharbeiten und Darstellen von komplexen Problemen. Die pappussche Analysis wird gespiegelt in der zweiten und vierten Regel des „Discours“: Komplexes in kleine, dem Geist unmittelbar

⁸⁶ R. Descartes, Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, Hamburg 1960, 31.

⁸⁷ Übersetzung Descartes, Meditationen, 140. AT VII, 155: „Atque profecto hunc ordinem quam accuratissime in Meditationibus meis sequi conatus sum [...]“

⁸⁸ Gewährleistet sein muss durch den *ordo demonstrandi* die Sprungfreiheit im Aufstieg zum Komplexeren, was ich die ‚Kontinuität‘ der Einzelergebnisse nennen möchte, und die Stetigkeit des Aufstiegs zum Komplexeren, was ich als die ‚Linearität‘ der Einzelergebnisse bezeichne. Vgl. zum *ordo demonstrandi*, der „Denkkordnung“, die nicht durch die erkannte Sache, sondern durch unser Erkenntnisvermögen bestimmt wird, indem das *für uns* am leichtesten Erkannte zuerst in der Ordnung auftritt, nicht aber die erste und vornehmste Sache: *Schulthess*, Reflexion auf die Methode, 97.

⁸⁹ Vgl. ebd. 91–93

⁹⁰ AT VII, 155: „duplex est, alia scilicet per analysim, alia synthesim“.

⁹¹ Vgl. *Kobusch*, Descartes' Meditationen, 2.

⁹² Vgl. AT VII, 61: „quòd istà libertate non bene utar, & de iis, quae non recto intelligo, iudicium feram“.

⁹³ Vgl. AT VII, 62: „voluntatem in iudiciis ferendis [...] contineo“.

⁹⁴ Vgl. *Kobusch*, Descartes' Meditationen, 10.

fassbare Einheiten aufzulösen⁹⁵; und abschließend in Übersichten zu prüfen, dass dem Gedächtnis kein Element der Untersuchung ungeprüft entschlüpft ist⁹⁶.

Durch die Trennlinie zwischen einem analytischen und einem synthetischen Part der pappusschen Analysis, welche die „Meditationes“ zentral nach der III. Meditation durchzieht, wird ein grundlegender Unterschied zwischen dem Gottesbeweis der III. und dem der V. Meditation ersichtlich. Die Gottesbeweise befinden sich in unterschiedlichen Methodenkontexten: der eine im analytischen Element der Analysis, der andere im synthetischen. Daher entspringt auch die umgekehrte Symmetrie in ihrem Aufbau: Der erste bewegt sich von breiter Basis zu einer basalen Erkenntnis – Analysisbewegung –, der zweite von schmaler Basis zu weiter gefächertem Inhalt – Synthesisbewegung. Descartes' diesbezüglicher Kommentar impliziert aber noch einen zweiten grundlegenden Unterschied der beiden Beweise. Er betont im „Gespräch mit Burman“, dass „der Autor beide Beweise so fand, daß der zuerst kommt, den er in dieser Meditation [III. Meditation; Th. L.] führt, der andere aber folgt“⁹⁷. Die nachfolgende Begründung für diese Einschätzung des Autors ist höchst aufschlussreich:

In den ‚Prinzipien‘ dagegen hat er jenen [den Gottesbeweis der V. Meditation; Th. L.] vorangestellt, denn der Weg und die Reihenfolge des Findens sind anders als die des Lehrens. In den Prinzipien aber hebt der Verfasser auf lehrreiche Darstellung ab und geht synthetisch vor.⁹⁸

Das heißt: Wenn – wie in den „Meditationes“ klar intendiert – der Leser den genauen Weg des Autors ernsthaft nachdenken soll und die Analysis allein diese Möglichkeit bietet, indem sie „veram viam“⁹⁹ bleibt, so geht der Gottesbeweis der III. Meditation dem der V. Meditation voran, und zwar nach der favorisierten Darstellungsordnung und der Denkordnung. Den zweiten Gottesbeweis, den ontologischen, dagegen in den „Principia“ vorzuziehen¹⁰⁰, bleibt eine Konzession an die didaktische Darstellung, für welche die

⁹⁵ „Die zweite [Regel lautet, Th. L.], jedes Problem, das ich untersuchen würde, in so viele Teile zu teilen, wie es angeht und wie nötig ist, um es leichter zu lösen.“ *Descartes, Methode*, 31. – „Jene langen Ketten ganz einfacher und leichter Begründungen [...], erweckten in mir die Vorstellung, daß [...] nichts so verborgen sein kann, daß man es nicht entdeckte.“: *Descartes, Methode*, 33.

⁹⁶ „Die letzte [Regel lautet, Th. L.], überall so vollständige Aufzählungen und so allgemeine Übersichten aufzustellen, daß ich versichert wäre, nichts zu vergessen.“: *Descartes, Methode*, 33.

⁹⁷ Übersetzung *Descartes, Gespräch*, 25. *Descartes, Gespräch*, 24: „auctor illa duo ita invenit ut hoc [der Gottesbeweis der III. Meditation, Th. L.] praecedat, quod in hac MEDITATIONE deducit, aliud autem sequatur“.

⁹⁸ Übersetzung *Descartes, Gespräch*, 25. *Descartes, Gespräch*, 24: „In PRINCIPIIS autem illud praemisit, quia alia est via et ordo inveniendi, alia docendi; in PRINCIPIIS autem docet et synthetice agit.“

⁹⁹ AT VII, 155.

¹⁰⁰ Vgl. *Descartes, Prinzipien*, 23–24.

rein synthetische Methode, mit all der notwendig einhergehenden didaktischen Reduktion, bestens brauchbar ist¹⁰¹.

Die Darstellungsordnung der „Meditationes“, anders als die der „Principia“, entspricht also bei den Gottesbeweisen der Denkkordnung. Die analytische Methode des Pappus erscheint deswegen als „wahrer Weg“, weil sie die Denkkordnung der aufsteigenden Kontinuität aus dem Einfachsten in ihrer Darstellungsform bewahrt. Die „Meditationes“ sind ein ernstes Denkspiel mit dem Einfachsten: Das explizit, aber nur scheinbar Einfache – die sinnliche Wahrnehmung, die Sinnenwelt, die mathematischen Wahrheiten – wird verabschiedet zugunsten einer Besinnung auf das implizit, indessen wahrhaft Einfache: Ich und Gott. Auf diesen wahrhaft einfachsten Elementen, die erst freigelegt werden mussten, erhebt sich der Syntheseteil der „Meditationes“, der auf diesem Fundament die cartesischen Forderungen an die Denkkordnung wirklich einlösen kann. Die Struktur der „Meditationes“, in die die Gottesbeweise eingebettet sind, lautet: Entlarvung des scheinbar Einfachen, Aufstellung des wahrhaft Einfachen und Konstruktion der komplexen Elemente aus dem wahrhaft Einfachen. Abgerechnet den vorbereiteten Platzverweis für die nur scheinbar einfachen Wahrheiten, manifestiert sich in den „Meditationes“ die menschliche Denkkordnung nach Descartes *par excellence*: aus dem Einfachen zum Komplexen aufzusteigen, während dieser Aufstieg durch sorgames Erörtern des Einfachen vorbereitet sein muss. Darum, und nur darum, muss der Gottesbeweis in der III. Meditation, der aus der Abtragung von Vorurteilen über das Einfache hervorsieht, dem Gottesbeweis in der V. Meditation, der im ordentlichen Aufbau entsteht, vorangehen.

Entsprechend geht es gar nicht darum, ob der Gottesbeweis der V. Meditation als solcher eigenständig gegenüber oder abhängig vom Beweis der III. Meditation ist. Die Frage bleibt in Anbetracht der methodisch-formalen Durchformung der Schrift ohne Relevanz. Die Verknüpfung der Gottesbeweise besteht in ihrer Einbettung in den methodischen, wahrheitssuchenden Vorgang. Der ontologische Gottesbeweis macht unvermeidlich einen Teil einer Synthesis aus, der nach cartesischem Konzept eine Analysis vorgegangen sein muss, wenn die Syntheseleistung einen Wahrheitswert für sich beanspruchen will; und das heißt: wenn sie der menschlichen Denkkordnung vom wahrhaft Einfachen zum Komplexen in der Beweisführung Gönne tun will. „Ganz im Gegenteil macht bei den metaphysischen Gegenständen nichts so große Mühe, als die ersten Begriffe klar und distinkt zu erfassen.“¹⁰² Es ist demnach die Denkkordnung, die die Methode des Pappus

¹⁰¹ „[...] cū e contra ex modo scribendi synthetico plura sibi videri soleant didicisse, quā̄m revera didicerunt; [...]“ (AT VII, 159). („[...] während sie [die Leser, Th. L.] im Gegenteil aus der synthetischen Art der Darstellung gewöhnlich mehr *glauben* gelernt zu haben, als sie wirklich gelernt haben“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 144].)

¹⁰² Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 142. AT VII, 157: „Contra verò̄ in his Metaphysicis de nullā̄ re magis laboratur, quā̄m de primis notionibus clare & distincte percipiendis.“

anempfiehlt, und es ist die Denkkordnung, die die Gottesbeweise positioniert. Im Syntagma der „Meditationes“, dessen Form durch Pappus' zweigliedrige Analysis bestimmt wird, bleiben die Gottesbeweise im praktischen Vollzug miteinander verbunden, da einzig der fortgeschrittene Meditierende den Wert des zweiten, ontologischen Gottesbeweises wirklich zu würdigen weiß. Nur ihm fällt die Eigenständigkeit des zweiten Beweises auf, indem nur er den Unterschied zwischen geschaffenen und ungeschaffenen Wahrheiten konzentriert nachvollzieht. Jedem, der die Unterscheidung zwischen zwei distinkten Typen von Wahrheit nicht verinnerlicht hat, wird der ontologische Beweis unweigerlich uneigenständig erscheinen. Nur wer den Beweis in seiner Abhängigkeit nachgedacht hat, erfährt paradoxerweise dessen Eigenständigkeit, die einzig dem konzentriert Mitmeditierenden kommunizierbar bleibt.

Im Bild der Versammlung, vor der Professor Ussing zur besseren Aufnahme seiner Aussagen diese einfach wiederholte, steckt als Allegorie zu Descartes' Hauptschrift mehr Wahrheit, als auf den ersten Blick ersichtlich: Auch Descartes wiederholt. Aber er wiederholt zu der bestimmten Zeit, als der Meditierende bereits fortgeschritten und zur Aufnahme neuer Gedanken nach Verlassen der alten Meinungen bereit ist. Zu wiederholen produziert Altes und Neues zugleich: „[N]ichts ist älter als die Wahrheit“¹⁰³ auf der einen Seite verbindet sich mit auf der anderen Seite: „[d]er Weg aber, den ich bei der Erörterung derselben verfolge, ist noch so wenig beschränkt“¹⁰⁴. Die Wiederholung des Gottesbeweises zeigt die Programmatik des cartesianischen Wahrheitsverständnisses in aller Kürze auf. Man muss dem Altherwürdigen nur Gehör verschaffen, indem man seine Aufnahme durch Anpassung vorbereitet. Die Wiederholung des Gottesbeweises ist kein Problem in den „Meditationes“; seine Nichtwiederholung wäre es. Denn etwas Neues muss man in diesem Text nicht erwarten. Nur das Alte; das jedoch in neuer Form.

¹⁰³ AT VII, 3: „nihil est veritate antiquius“.

¹⁰⁴ Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 3. AT VII, 7: „viamque sequor ad eas explicandas tam parum tritam“.



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

87. Jahrgang · Heft 4 · 2012

ABHANDLUNGEN

Dieter Witschen

Was bedeutet: „Menschenrechte sind unverlierbar“? 481

Thorsten Lerchner

Analyse und Synthese: Descartes' „Meditationes“. Über die zwei Gottesbeweise, Gewissheit und Methode in Descartes' „Meditationes de prima philosophia“ 499

Paul D. Hellmeier OP

Leib, Anerkennung und Selbstbewusstsein
in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* 521

Christian Stoll

Die Öffentlichkeit der Kirche. Dogmatische Überlegungen
im Anschluss an Erik Peterson 534

BEITRAG

Ulrich Kropač

Rationalität: Trennlinie oder Verbindungsglied zwischen
Religion und Mathematik? 564

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:

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

DR. PHIL. THOMAS LERCHNER

Ruhr-Universität Bochum
Institut für Philosophie
GA 3/158
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
thorsten.lerchner@rub.de

DR. PHIL. PAUL D. HELLMEIER OP

Salvatorplatz 2a
80333 München
paul.hellmeier@hfph.de

DIPL.-THEOL. CHRISTIAN STOLL,
UNIVERSITÄTSASSISTENT

Institut für Systematische Theologie,
Dogmatik und Dogmengeschichte
Universität Wien
Schenkenstraße 8–10
A–1010 Wien
christian.stoll@univie.ac.at

PROF. DR. ULRICH KROPACĚ

Lehrstuhl für Didaktik der Religionslehre,
für Katechetik und Religionspädagogik
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6
85072 Eichstätt
ulrich.kropac@ku-eichstaett.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.

Leib, Anerkennung und Selbstbewusstsein in Fichtes *Grundlage des Naturrechts*

VON PAUL D. HELLEMEIER OP

Vorbemerkung

In den ersten beiden Hauptstücken der *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796) trägt Johann Gottlieb Fichte einige im Vollsinn innovative¹ und im weiteren Fortgang der Philosophie immer wieder bedachte Gedanken vor. Beispielsweise führt er darin eine strenge, allein vom Ich ausgehende Deduktion der Leiblichkeit des Menschen und der Vielzahl menschlicher Wesen durch. Diese beiden vom Ich abgeleiteten Wirklichkeiten stehen für ihn nicht einfach unverbunden nebeneinander (für ihn wäre das bloße „Formularphilosophie“); vielmehr haben sie ihren genauen Platz im Gesamt seines Systems und sind darin auch in entscheidender Weise aufeinander bezogen. Denn die Leiblichkeit des Menschen und sein „Vorkommen“ im Plural (einschließlich des dadurch erst möglichen Geschehens der interpersonalen Aufforderung und Anerkennung) stellen für Fichte fundamentale Bedingungen der Möglichkeit von Selbstbewusstsein dar.² Dieser zentrale Begriff des fichteschen Systems ist es also, der die beiden genannten Wirklichkeiten miteinander verbindet.

Ebendiesem Zusammenhang zwischen Selbstbewusstsein, Interpersonalität und Leiblichkeit, der die ersten beiden Hauptstücke des *Naturrechts* über weite Strecken hin beherrscht, wird der vorliegende Aufsatz nachgehen.³ In kritischer Auseinandersetzung soll dabei immer wieder in zwei Hauptrichtungen gefragt werden:

¹ Vgl. die sich auf das *Naturrecht* beziehende Einschätzung von Emerich Coreth: „Auch bemüht sich Fichte, interpersonales Sein und Geschehen zu analysieren. Damit bricht etwas durch-aus Neues und Bedeutsames durch.“ Zitat aus: E. Coreth/P. Ehlen/J. Schmidt, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1997, 26.

² Vgl. G. Zöller, *Die zweite Person. Fichtes systematischer Beitrag*, in: C. Asmuth (Hg.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld 2007, 135: „Insbesondere sind für das Zustandekommen von voll ausgebildetem Selbstbewusstsein zwei weitere grundsätzliche Bedingungen zu erfüllen: das Ich muss individuiert werden, und das individuierte Ich muss zum Bewusstsein über seine eigene Existenz und Wesenart und ineins damit zur Tätigkeit in Übereinstimmung mit dieser Wesensnatur gebracht werden. Fichte zufolge wird das Erfordernis der Individuation des Ich durch dessen Selbstzuschreibung eines ihm exklusiv zugehörigen Körpers („Leib“) erfüllt, während der transzendente Weckruf des Ich ein anderes schon ausgebildetes (erwachtes) Ich involviert.“

³ Zu diesem Themenkomplex vgl. auch H. Schönendorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München 1982 (zur *Grundlage des Naturrechts* dort besonders 39–54). Vgl. ferner B. Bisol, *Der Leib ist ein Bild des Ich. Transzendentalphilosophische Grundlegung der Leiblichkeit bei J. G. Fichte*, in: Asmuth, 45–64 (mit vielen Literaturhinweisen auf S. 46) und *dies.*, *Körper, Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Lehre J. G. Fichtes*, Würzburg 2011.

1.) Geschichte der Übergang von der transzendentalen Ebene auf die empirische (und umgekehrt) bei aller genialen Intuition Fichtes in den einzelnen Schritten der Argumentation wirklich immer präzise und konsistent?⁴

2.) Bleibt bei der Thematisierung des Leibes durch Fichte zuletzt nicht doch ein ontologisch-anthropologischer Rest zurück, der sich einer logisch schlüssigen Deduktion aus dem bloßen Ich entzieht und von Fichte ungewollt vorausgesetzt werden muss?

Gerade von Fichtes Gesamtwerk her scheint ein solcher kritischer Zugang gerechtfertigt zu sein. Denn in seinem Spätwerk (*Die Bestimmung des Menschen* [1800], *System der Sittenlehre* [1812] etc.) entwirft er ja ein neues Bild z. B. von Interpersonalität und Individuation.⁵ Dies berechtigt zu der Annahme, dass Fichte selbst gewisse Mängel an seiner *Grundlage* festgestellt haben muss.

1. Der transzendente Gesichtspunkt (§§ 1 und 2)

In den ersten beiden Paragraphen des *Naturrechts* legt Fichte noch einmal seine fundamentalen Hauptgedanken dar. Es handelt sich dabei um die „Principien der Wissenschaftslehre“ nach denen die *Grundlage des Naturrechts* ja ausdrücklich, d. h. ihrem vollständigen Titel gemäß, vorgelegt werden soll. Die Kernfrage, um die es dabei geht, formuliert Fichte selbst eindringlich in einer „Note“ für „die flüchtigen und zerstreuten“ Leser, die gebeten werden, „dieselbe allenthalben zu suppliren, wo sie ihrer wieder bedürfen werden“⁶. Diese Kernfrage lautet also: „Für dieses reflectirende

⁴ Vgl. P. Robs, Johann Gottlieb Fichte, München 1991, 102: „Die Details der Fichteschen Argumentationen sind allerdings durchgängig unbefriedigend; es gelingt ihm nicht, das Eingesehene mit der gebotenen analytischen Sauberkeit durchzuführen.“ Vgl. ebd. 110: „An intuitivem Gehalt, an allgemeiner Einsicht gehört seine Sittenlehre ohne Zweifel zu dem bedeutendsten, was die Geschichte der Philosophie kennt. Das diskursive Element, die analytische Sauberkeit in den Details der Argumentationen, ist nicht von gleichem Rang.“ Robs behandelt an diesen Stellen seines Buches zwar die Sittenlehre. Gleichwohl kann sein Urteil auch für die Grundlage die Frage richtung vorgeben.

⁵ Vgl. E. Düsing, Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre, in: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie 3 (1991), 48–50. Prägnant fasst Düsing zusammen (ebd. 48): „Die Genesis des individuellen Ich, insbesondere der Aufbau seines persönlichen Selbst- und Freiheitsbewusstseins, erfolgt nach der Theorie des späten Fichte nicht mehr wie in den Frühschriften durch originäre Selbsttätigkeit, erweckt und angeregt etwa durch die Aufforderung von Seiten des alter ego. Vielmehr gewinnt nun die einzelne Person ihr Selbstbewusstsein, ihr individuelles Dasein sowie ihren sittlichen Charakter durch ununterbrochene seinsmäßige Teilhabe an dem absoluten Gehalt, den die intelligible Welt, das Reich aller Vernunftwesen darstellt, und damit letztlich durch Teilhabe am göttlichen Willen.“ Vgl. auch ebd. 49: „Die Charakterisierung des Verhältnisses von Individuum und Vernunftwelt nach dem Modell von Teil und Ganzem zeichnet sich schon in der Wissenschaftslehre von 1801 ab; dort ersetzt Fichte dasjenige, was zuvor für ihn systematisch in der Aufforderung des einen durch ein anderes Individuum zu freier Selbsttätigkeit gelegen war, durch eine Wechselwirkung jedes Einzelwesens mit dem Ganzen der intelligiblen Welt, wodurch jedes sein bestimmtes individuelles Sein empfängt.“

⁶ J. G. Fichte, *Die Grundlage des Naturrechts*, in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, I, 3, 333 (= GNR).

Ich nun soll ein anderes Ich, d. h. dieses Ich soll für sich selbst Objekt sein. Wie ist dies möglich? davon wird hier geredet.“⁷ Es geht demnach um die Erklärung der Möglichkeit von Selbstbewusstsein.

Vom transzendentalen Gesichtspunkt⁸ aus gesehen vollzieht sich dessen Erklärung in drei Schritten: Zunächst wird ein Vernunftwesen als ein solches charakterisiert, dessen letzter Grund schlechthin in ihm selbst liegt. Für Fichte kann ein Vernunftwesen, ein Ich, nicht irgendein Ding sein, das auch noch zufälligerweise denkt. Vielmehr muss es seinen Selbststand in sich selbst haben, es setzt sich selbst in freier Wirksamkeit: „*In sich selbst zurückgehende Thätigkeit überhaupt* (Ichheit, Subjektivität) *ist Charakter des Vernunftwesens*. Das Setzen seiner selbst (die Reflexion über sich selbst) ist ein Akt dieser Thätigkeit.“⁹ Eine *Reflexion* findet aber immer nur über ein Objekt statt. Für das wie oben bestimmte Vernunftwesen kann dieses Objekt nun kein ihm äußeres Ding sein, sonst würde es gerade nicht rein in sich stehen. Es muss sich daher selbst Objekt sein: „Das letzte höchste Substrat (B) seiner Reflexion auf sich selbst muss demnach auch seyn, *in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Thätigkeit*.“¹⁰ Für Fichte ist jedoch klar, dass das von ihm behandelte Vernunftwesen ein endliches ist. Ein solches kann aber auch nur auf Begrenztes reflektieren.

Aus dieser Tatsache folgt nun der zweite Schritt: Es muss etwas außerhalb dieser Tätigkeit geben, das dieselbe begrenzt. Dieses ist die „Außenwelt“, die das Ich selbst als Bedingung seiner Möglichkeit setzt.¹¹

Die beiden Schritte müssen nun noch in einem dritten Schritt zur Synthese gebracht werden: Wenn die freie Tätigkeit des Ich der scheinbar unabhängig von ihr existierenden Welt gegenübertritt, z. B. in der Anschauung, so tut sie das nur, insofern sie sich selbst durch die von ihr gesetzte Welt beschränkt, gebunden hat.¹² Denn diese Beschränkung ihrer selbst ist ja Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit, damit Selbstreflexion als die Reflexion eines Begrenzten möglich wird.¹³

In den Corollaria zum ersten Paragraphen gibt Fichte dann u. a. noch einen wichtigen Hinweis, der helfen soll, ein Missverständnis zu vermeiden. Man darf nämlich nicht meinen, dass das Wollen als Antrieb zu den Setzungen des Ich diesem vorausgehe. Ebenso wenig darf man glauben, dass das Anschauen erst danach folge. Das würde zu dem folgenden Missverständnis führen: „[...] im Ich soll etwas seyn, das in Wechselwirkung

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. beispielsweise ebd. 334; 340.

⁹ Ebd. 329.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. ebd. 330.

¹² Ebd. 331: „Sie ist mithin *Wirksamkeit* auf die Objekte, und die Anschauung ist aufgehobene, durch das Vernunftwesen selbst freiwillig aufgegebene *Wirksamkeit*.“

¹³ Vgl. die Zusammenfassung Fichtes ebd.

steht, ehe das Ich selbst ist; und dies sey widersprechend.“¹⁴ Fichte tritt diesem falschen Vorwurf vehement entgegen:

Das Anschauen und Wollen geht dem Ich weder vorher noch nachher, sondern es ist selbst das Ich; es geschieht beides nur, inwiefern das Ich sich selbst setzt, es geschieht nur in diesem Setzen und durch dieses Setzen, dass es geschehe [...].¹⁵

Die Tätigkeiten des Ich sind also das Ich selbst, sie sind nicht als bloße Potenzen an einem Substrat vorzustellen. „Es ist zum wenigsten unphilosophisch, zu glauben, dass das Ich noch etwas anderes sei, als zugleich seine That und sein Produkt.“¹⁶ Dasselbe gilt auch in Bezug auf die Objekte der „Außenwelt“. Auch sie bleiben Formen des Handelns des Ich. Die Einheit von Handeln und Behandeltem begreifen heißt für Fichte schließlich, den „Gesichtspunkt aller transzendentalen Philosophie“ einzunehmen.¹⁷

Im zweiten Paragraphen, der mit einem bloßen „Folgesatz“ des „Ersten Lehrsatzes“ aus dem ersten Paragraphen beginnt, macht Fichte schließlich noch einige Bemerkungen zur Setzung und Beschaffenheit der äußeren Sinnewelt. Für uns ist hier nur noch die Bestimmung des Realitätscharakters der beschriebenen Tathandlungen interessant: als transzendente Prinzipien und Bedingungen von Bewusstsein liegen sie zwar außerhalb „des Umkreises alles Bewusstseyns.“¹⁸ Trotzdem kommt ihnen aber als solchen Realität zu, weil ein Vernunftwesen sie notwendig zur Ordnung seiner Erfahrungen zu einer einheitlichen Realität braucht.¹⁹

2. Die anderen Vernunftwesen (§§ 3 und 4)

Paragraph 3 beginnt mit einem Problem. Es stellt sich nämlich die Frage, ob Fichtes Sicht des Ich nicht in einen Zirkel hineingerät.²⁰ Gemäß dem bisher Ausgeführten kann ein vernünftiges Wesen nämlich kein Objekt setzen, ohne sich selbst gleichzeitig eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben. Letzteres kann es aber – wie wir gesehen haben – nur vermittelt über ein Objekt. Es müsste also jeder Wirksamkeit je neu ein Objekt vorausgehen – bis in den infiniten Regress.

Also ist jeder mögliche Moment des Bewusstseyns, durch einen vorhergehenden Moment desselben, bedingt, und das Bewusstseyn wird in der Erklärung seiner Möglichkeit schon als wirklich vorausgesetzt.²¹

Es war aber doch die Aufgabe „zu zeigen, wie das Selbstbewusstseyn möglich sey“²². Eine Lösung kann es nur geben, wenn das Ich „in einem und

¹⁴ Ebd. 333.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. 334.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Ebd. 336.

¹⁹ Vgl. ebd. 336 f.

²⁰ Vgl. ebd. 340 (Fichte verwendet selbst das Wort „Cirkel“).

²¹ Ebd.

²² Ebd. 341.

demselben Momente sich eine Wirksamkeit zuschreiben²³ und ein Objekt setzen kann. Nur durch ein Zugleich wären der Zirkel zu durchbrechen und der Regress zu vermeiden. Das kann dann geschehen, wenn die Wirksamkeit des Subjekts im selben Moment ihr eigenes Objekt wird.²⁴ Auf dem ersten großen Höhepunkt des ersten Hauptstückes formuliert Fichte nun in aller Schärfe den Widerspruch, den eine solche Identität in sich zu bergen scheint:

Das durch sie [die Synthesis; P. D. H.] aufgestellte soll seyn ein Objekt; aber es ist der Charakter des Objekts, dass die freie Thätigkeit des Subjekts bei seiner Auffassung gesetzt werde, als gehemmt. Dieses Objekt aber soll seyn eine Wirksamkeit des Subjekts; aber es ist der Charakter einer solchen Wirksamkeit, dass die Thätigkeit des Subjekts absolut frei sey und sich selbst bestimme.²⁵

Die berühmte Lösung Fichtes für diesen Widerspruch liegt in der *Aufforderung* durch ein anderes Subjekt. In wenigen Worten kann man diese Lösung wohl folgendermaßen wiedergeben: Wenn ein anderes vernünftiges Subjekt das Ich zu freier Tätigkeit auffordert und das Ich diese Aufforderung als solche begreift, dann hat es damit ein Objekt begriffen, das wirklich in einer äußeren Empfindung gegeben ist (das Selbstbewusstsein ist so nicht etwa wieder vorausgesetzt, wie es bei einer inneren Empfindung der Fall wäre).²⁶ Andererseits begreift das so aufgeforderte Ich damit nichts ihm Äußeres oder Fremdes, sondern sein eigenes Wesen, nämlich die freie Tätigkeit. Sobald es nun der von ihm begriffenen Aufforderung zum freien Handeln nachkommt (oder auch nicht, aber auch das ist eine freie Entscheidung), realisiert, d. h. setzt es sein Wesen, eben die freie Tätigkeit. Dies geschieht eben *im selben Moment*, in dem es dieses Wesen als Objekt begreift, d. h. setzt.²⁷ So kann die Aufforderung also die Frage beantworten: „wie vermag das Subjekt sich selbst zu finden als ein Objekt?“²⁸ Der Vorgang der Aufforderung wird so zu einer notwendigen Bedingung des Selbstbewusstseins,²⁹ und so wird auch der *Zweite Lehrsatz*, mit dem der dritte Paragraph begann, klar:

Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen.³⁰

An dieser notwendigen Bedingung des Selbstbewusstseins kann nun dessen „Faden angeknüpft“³¹ werden, d. h., das Selbstbewusstsein hat einen festen Punkt gefunden, nämlich seinen Ursprung, von dem aus nun alles Weitere, v. a. die Sinnenwelt, deduziert werden kann.³²

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. ebd. 342.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. ebd. 343.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. ebd. 344.

³⁰ Ebd. 340.

³¹ Vgl. ebd. 344.

³² Im weiteren Fortgang der Argumentation (344–347) leitet Fichte dann noch einige Folge-

Alois K. Soller hat richtigerweise darauf hingewiesen, „daß nach Fichte hier nur ausgesagt wird, wie die Sache ‚dem zu untersuchenden Subjekte vorkommen müsse“³³. Fichte sagt ja selbst ausdrücklich: „[...] wie die Sache an sich, von dem transcendentalen Gesichtspunkte aus, seyn möge, davon ist hier nicht die Frage, sondern nur, wie sie dem zu untersuchenden Subjekte vorkommen müsse.“³⁴ Auf der transzendentalen Ebene dürfte das ganze geschilderte Problem auch gar nicht bestehen, denn gemäß dem ersten Paragraphen finden die Tathandlungen ja ohnehin in einem Zugleich statt. Es gibt da ja kein Vorher und Nachher,³⁵ also auch keinen Zirkel oder Regress, die durchbrochen oder vermieden werden müssten. In den Corollaria des dritten Paragraphen geht es aber zunächst noch deutlich um das „empirische“ Ich, um individuelle Personen. Hier fallen dann sogleich die berühmten Worte, dass *der Mensch nur unter Menschen ein Mensch werde* und: „sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn.“³⁶ Aber auch auf dieser Ebene bleibt der Verdacht bestehen, dass die Vermittlung nicht recht gelingen will. Weil die Frage nach dem auffordernden Subjekt strenggenommen immer zurückweisen muss auf ein anderes, jenes wiederum aufforderndes usw., sucht Fichte schließlich bei der Offenbarungstheologie Zuflucht: „ein Geist nahm sich ihrer [des ersten Menschenpaares³⁷; Hinzufügung P. H.] an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt [...]“³⁸ Der Punkt, an dem man den „Faden des Bewußtseins anknüpfen“ muss, wäre somit ein theologischer und (heils-)geschichtlicher Ort.

Eine weitere Frage ließ Fichte bislang bewusst offen: Was ist eigentlich das Kriterium, aufgrund dessen ein Subjekt ein anderes zur freien Tätigkeit auffordert? Woher weiß ein Subjekt, dass eine solche Aufforderung sinnvoll ist, was berechtigt zu der „problematischen Erkenntnis“, dass das andere Wesen möglicherweise frei und vernünftig sei?³⁹ Die Grundlage für die Antwort hierauf bildet der folgende fünfte Paragraph, die Antwort selbst erfolgt in den Paragraphen 6 und 7, die zusammen das *Zweite Hauptstück* des *Naturrechts* bilden.

rungen aus der beschriebenen Aufforderung ab, so noch vor allem den scharfsichtigen Nachweis, dass das auffordernde Subjekt notwendig selbst ein freies und vernünftiges sein muss. In diesem Nachweis findet sich auch Erstaunliches zum Kausalbegriff Fichtes, mit dem er weit über Kant hinausgeht.

³³ A. K. Soller, Die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung der Geister. Das Problem einer „Interpersonalitätslehre“ bei Fichte, in: Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie 6 (1994), 216.

³⁴ GA I, 3, 343 (GNR).

³⁵ Siehe Anmerkung 15.

³⁶ GA I, 3, 347 (GNR).

³⁷ Was zwingt eigentlich zur Annahme ausgerechnet eines „Paares“? Warum nicht einer Gruppe oder eines Zwitterwesens?

³⁸ GA I, 3, 348 (GNR).

³⁹ Vgl. ebd. 351.

3. Die Setzung des Leibes (§ 5)

Das vernünftige Wesen setzt, nach dem oben geführten Beweise, sich als vernünftiges Individuum, statt welches Ausdruckes wir uns, von nun an, des *der Person* bedienen werden, dadurch, dass es sich *ausschliessend zuschreibt eine Sphäre für seine Freiheit*.⁴⁰

In diesem Anfangssatz des Beweises des vierten Lehrsatzes kommt die Weise zur Sprache, in der sich das Vernunftwesen *individuiert*, sich eben als vernünftiges Individuum, d. h. für Fichte: als Person, setzt. Es geht darum, wie „aus dem absolut formalen ein bestimmtes materiales Ich“⁴¹ wird. Gemäß dem angeführten Zitat geschieht dies schlichtweg dadurch, dass sich das vernünftige Wesen selbst eine Sphäre zuschreibt, in der allein es als diese bestimmte Person frei handelt, freie Entscheidungen trifft („wählt“); es allein und kein anderes Subjekt. Dadurch nun bestimmt sich die Person zu ebenderjenigen, die sie ist.

Was mit der Zuschreibung dieser Sphäre genau gemeint ist, muss nun *nur noch analysiert* werden.⁴² Zunächst *bestimmt sich* das Subjekt hierin *selbst*. Dies bedeutet aber: es setzt diese Sphäre sich selbst entgegen. Eine echte Entgegensetzung verlangt aber, dass diese Sphäre wirklich *außerhalb* des Subjekts gesetzt wird und dadurch zu einem *Teil der Welt* wird. In einem kleinen Exkurs betont Fichte natürlich sogleich, dass diese Sphäre freilich nicht als ein in der realen Welt einfach vorliegender Stoff oder als ein Ding aufzufassen sei. Sie komme vielmehr durch die bloße Tätigkeit des Subjekts zustande (Fichte benutzt das Beispiel eines Malers, der durch sein Anschauen das Angeschaute entwirft). Es werden hiermit also noch einmal allgemeine Grundsätze der Wissenschaftslehre eingeschärft. Dieses Entwerfen hat aber gleichwohl seine Grenzen, und so wird die genannte Sphäre auch erst eigentlich als ein *Bestimmtes gesetzt*:

Diese Sphäre ist ein *Bestimmtes*; also das Produciren hat irgendwo seine Grenzen, und das Product wird als ein vollendetes Ganzes im Verstande, dem Vermögen des Festhaltens, aufgefasst, und erst dadurch eigentlich gesetzt (fixirt und gehalten).⁴³

Die Person also, d. h. das vernünftige Individuum, setzt sich selbst in dieser Sphäre. Es muss daher diese Sphäre als fortdauernd und als ein Ganzes setzen. Dies ist nur möglich durch räumliche Ausdehnung; sie wird daher gesetzt „als ein im Raume ausgedehnter und seinen Raum erfüllender beschränkter Körper [...]“⁴⁴. Ganz zu Anfang des Beweises wurde die genannte Sphäre, die jetzt schon als materieller Körper bestimmt ist, dadurch charakterisiert, dass sie Sphäre für die Freiheit, Bereich für die freien Handlungen des Subjekts ist. Daher gilt: „Der abgeleitete materielle Körper ist gesetzt als

⁴⁰ Ebd. 361.

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Vgl. zum Folgenden ebd. 362 f.

⁴³ Ebd. 362 f. Man kann sich hier allerdings mit gutem Recht fragen, was Fichte mit dem einigmaßen unphilosophischen Wörtchen „irgendwo“ meint.

⁴⁴ Ebd. 363.

Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person; und nichts weiter. Darin allein besteht sein Wesen.“⁴⁵ Der Körper ist so die Sphäre, in dem sich das endliche freie Subjekt durch sein bloßes Wollen selbst realisiert. Er kommt also zustande allein durch freies Wollen dieser Person. Umgekehrt kann auch aus einer äußeren Veränderung des Körpers auf ein Wollen, auf eine freie Person, auf ein Vernunftwesen geschlossen werden. Dieser letzte Sachverhalt hat für den Gesamtentwurf des *Naturrechts* entscheidende Bedeutung. Fichte deutet dies selbst in einer kleinen Bemerkung an: „Der letztere Satz wird erst in der Zukunft seine gehörige Bestimmtheit und seine volle Bedeutung erhalten.“⁴⁶

Am Ende des Paragraphen stellt sich Fichte dann noch die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Veränderung. Wie ist eine solche Veränderung eines materiellen und fortdauernden Körpers möglich, wenn doch im Begriff der Materie enthalten ist, dass sie weder weniger noch mehr werden kann und vom genannten Körper selbst ein ununterbrochenes Fortdauern verlangt wird? Die Antwort liegt für Fichte in einer Veränderung der *Teile* des Körpers, nämlich der Glieder. Die Teile können sich zueinander und auch zum *Ganzen* des Körpers verändern, ohne dass der Körper ein anderer wird. Von dieser Teil-Ganzes-Beziehung kommt Fichte schließlich dazu, den genannten Körper als ein „artikuliertes Ganzes“⁴⁷ zu bezeichnen. Dieses ist *unser Leib*.

4. Die Rolle des Leibes für das Selbstbewusstsein (§§ 6 und 7)

Der sechste Paragraph beginnt ausdrücklich mit einer Neuaufnahme des Gedankens des Zweiten Lehrsatzes: Eine Person kann sich selbst nicht setzen, ohne gleichzeitig zu setzen, dass eine Einwirkung auf sie geschehen sei.⁴⁸ Angespielt ist damit wieder auf die berühmte „Aufforderung“ durch ein anderes Subjekt. Im sechsten Paragraphen soll dieser Gedanke allerdings noch einmal vertieft werden und sein letztes Fundament erhalten. Hier wird nämlich das Kriterium bestimmt werden, demgemäß das andere Subjekt die Person überhaupt zu freier Wirksamkeit auffordert. Dieses Kriterium, soviel sei hier schon vorweggenommen, wird der Leib sein. Er ist sozusagen Aufforderung zur Aufforderung.

Fichte behandelt auf den ersten Seiten des neuen Paragraphen zunächst die Art und Weise der „Einwirkung“ des anderen Subjekts. Eine solche stellt ja ein Problem dar, da Fichte nicht einfach einen simplen sinnlichen Anstoß aus einer realen Außenwelt darunter verstehen kann. Er legt daher zuerst eine elaborierte idealistische Theorie der Sinneswahrnehmung mit

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. 365.

⁴⁸ Vgl. ebd.

Unterscheidungen wie derjenigen zwischen „zäher, haltbarer Materie“ und einer „feineren und subtileren Materie“ vor.⁴⁹ Diese Unterscheidung und vieles andere mehr werden postuliert und gesetzt – ein Vorgehen, das Fichte unter seinen Zeitgenossen ebenso wie in der philosophischen Nachwelt immer wieder Spott und Hohn einbrachte. Für Fichte allerdings (zumindest für den Fichte des *Naturrechts*) muss all das in dieser Weise aus Freiheitsgründen gefordert werden.⁵⁰ Uns kann an dieser Stelle die Feststellung genügen, dass die Einwirkung, nämlich die Aufforderung, vermittelt über den Leib des Individuums, an dieses herantritt. Dies geschieht auf folgende Weise: „Einwirkung von außen“ bedeutet für das vernünftige Individuum immer, dass es seine eigene Tätigkeit hemmt, aufhebt. Als Umfang seiner Tätigkeit wurde aber sein Leib bestimmt. Durch den bloßen Willen muss nun das Subjekt seine Tätigkeit einschränken und hemmen; es muss sich selbst freiwillig „ruhig halten“, damit ein Eindruck auf das niedere Organ des Leibes entstehen kann, der vom höheren Organ sodann innerlich nachgebildet wird.

Inwiefern das Verhältnis ist, wie das beschriebene, so ist der artikulierte Leib des Menschen *Sinn*. Aber er ist es, wie jeder einsieht, nur Sinn, in Beziehung auf ein in ihm vorhandenes Produkt seiner Wirksamkeit, die allerdings Wirksamkeit des Subjekts seyn könnte, aber im gegenwärtigen Falle es nicht ist, sondern Wirksamkeit einer Ursache ausser dem Subjekte.⁵¹

Sehr deutlich wird hier eine Schwierigkeit Fichtes mit der „Einwirkung“: Sie darf ja nicht realiter von außen kommen, also muss sie zumindest potenziell vom aufgeforderten Subjekt hervorgebracht werden können. Wenn dem aber wirklich so wäre – wozu bedürfte es dann überhaupt einer „äußeren Einwirkung“ eines anderen Subjekts? Auf der rein transzendentalen Ebene ist eine solche in der Tat nicht erforderlich. Das Problem stellt sich erst da, wo die Vermittlung von der transzendentalen Ebene zur empirischen beginnt, ein Übergang, der m. E. nie ganz schlüssig, d. h. für Fichte: nie ganz ohne ontologische Voraussetzungen, gelingt (s. u.).

Zunächst aber leitet Fichte noch einmal ab, warum das auffordernde Subjekt wirklich ein vernünftiges und freies sein muss, nämlich deshalb, weil es mit seiner Aufforderung sich selbst beschränkt, indem es *nur* auf das Erwachen des anderen Subjekts als solches hin tätig ist und außerdem voraussetzt, dass jenes dazu fähig ist.⁵² Fichte fragt nun scharfsinnig nach dem *Grund* zurück, der das Auffordernde zu solchem Handeln bewegt. Um diesen Grund zu finden, beschreibt er zuerst die Handlungsweise des anderen Subjekts, die der eben beschriebenen entgegengesetzt ist: Das andere Subjekt wirkt auf mich ein unter Missachtung meiner Freiheit. Diese Hand-

⁴⁹ Ebd. 370 und öfter.

⁵⁰ Vgl. beispielsweise ebd. 374.

⁵¹ Ebd. 368.

⁵² Vgl. ebd. 369.

lungsweise muss es für Fichte als Gegensatz zur freien, vernünftigen Handlungsweise notwendig geben. Sie besteht für ihn darin, dass auf meinen materiellen Leib ein Zwang ausgeübt wird, ohne dass ich dies mit meiner Freiheit verhindern könnte. Der andere hat mich als bloßes materielles Ding behandelt. So deduziert Fichte hier nochmals, dass der Leib (der meine und der des anderen ebenfalls) aus „zäher, haltbarer Materie“ bestehen muss.⁵³ Auf dieser Negativfolie deutet sich nun schon langsam der *Grund* an, warum der andere mich in der Aufforderung zur Selbsttätigkeit als ein freies und vernünftiges Wesen behandelt: weil er eben *voraussetzt*, dass ich ebenso frei und vernünftig bin wie er selbst, d. h., dass ich die Aufforderung verstehen kann.

Es ist hiermit das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Wesen, als solcher, aufgestellt. Sie wirken nothwendig unter der Voraussetzung aufeinander ein, *dass der Gegenstand der Einwirkung einen Sinn habe*; nicht wie auf bloße Sachen, um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modificiren.⁵⁴

Nun bleibt nur noch zu klären, *warum* diese Voraussetzung gemacht wird. Denn sie darf nicht etwa einfach zufällig vom anderen gemacht werden, sonst wäre letztlich meine ganze Subjektwerdung nur ein Zufallsprodukt, nur ein Akzidenz eines anderen, und dieser wiederum nur Akzidenz eines dritten usw. *in infinitum*.⁵⁵ An dieser Stelle befinden wir uns auf dem argumentativen Höhepunkt der bisherigen Gedankengänge des *Naturrechts*. Er soll nun in aller Kürze und sehr gerafft dargestellt werden, um dann umgehend in seiner Problematik kritisch beleuchtet zu werden.

Die Frage lautete: Was an mir *nötigt* den anderen, mich in seiner Aufforderung als freies Wesen anzuerkennen und damit allererst meine Subjektwerdung einzuleiten?⁵⁶ Die Frage wird aber dadurch eine so schwierige, weil gilt:

Aber vor jener Einwirkung vorher *bin ich gar nicht Ich*; ich habe mich nicht gesetzt, denn das Setzen meiner selbst ist ja durch diese Einwirkung bedingt, nur durch sie möglich. Doch soll ich wirken. Ich soll sonach wirken, ohne zu wirken; wirken ohne Thätigkeit. Wir wollen sehen, wie dies sich denken lasse.⁵⁷

Fichte sieht die Lösung im Leib, im „bloßen Daseyn im Raume“. Allein durch dieses Dasein im Raume, das der andere im Medium des Lichts erblickt, ist er genötigt, mich als vernünftiges Wesen anzuerkennen. Um dies

⁵³ Ebd. 370.

⁵⁴ Ebd. 371.

⁵⁵ Vgl. ebd. 375: „So kann es nicht seyn: denn dann bin ich als Person zuerst doch nicht selbstständig, sondern nur ein Accidenz eines anderen, welcher wieder ist ein Accidenz eines dritten, und so ins unendliche.“

⁵⁶ Zur Bedeutung und zum tieferen Sinn des wichtigen Begriffs der Anerkennung vgl. Zöller, 141: „In Fichtes spezifischer Verwendung beinhaltet der Ausdruck ‚Anerkennung‘ aber nicht nur die kognitive Leistung der Gewärtigung des Vernunftpotentials in einem anderen Wesen, sondern auch das mit solcher Einsicht einhergehende, ihr gemäße Verhalten dem anderen Wesen gegenüber.“

⁵⁷ GA I, 3, 375 (GNR).

zu zeigen, fügt Fichte eine längere Digression über eine „eigene Wissenschaft“, nämlich über die Anthropologie, ein.⁵⁸ Am Leib des Menschen könne man erkennen, dass er nicht auf etwas Bestimmtes festgelegt sei wie etwa ein Tier, sondern „Bestimmbarkeit ins Unendliche“, also Repräsentation von Freiheit sei. Der Auffordernde ist daher beim Anblick eines menschlichen Leibes genötigt, ihm denselben Begriff zu unterlegen, den er sich selbst gibt.⁵⁹ Andernfalls kann er gar nicht begreifen, was er da sieht.

Für Fichte war an der geschilderten Argumentation der „schwierigste Punct“: „Wie kann überhaupt etwas durch sein bloßes Daseyn im Raume, ohne alle Bewegung, wirken?“⁶⁰ Meines Erachtens verschleiert diese „schwierigste Frage“, die Fichte mittels Licht und Luft leicht lösen kann, eine ganz andere: Was soll das bloße Dasein eines Leibes im Raume sein: das Dasein eines Leibes, der streng genommen vor der Aufforderung überhaupt nicht existieren dürfte, weil es das Ich selbst noch gar nicht gibt, das diesen Leib doch erst einmal setzen muss? „Nun soll ich, im gegenwärtigen Falle, noch gar nicht *Ich*, demnach auch nicht thätig seyn, demnach ist auch mein Leib nicht thätig.“⁶¹ Dieser Satz müsste richtigerweise enden: „demnach ist mein Leib noch gar nicht gesetzt“. Wie soll nun dieser noch nicht gesetzte Leib durch „sein bloßes Daseyn im Raume“ zu einer Aufforderung nötigen, die doch erst das Ich hervorrufen wird? Hier liegt offensichtlich eine zirkuläre Argumentationsstruktur vor. Und Fichte kann diesen „Cirkel“ auch nur dadurch unterbrechen, dass der Leib einfach schon da ist, ein Naturprodukt⁶² ist, „aus den Händen der Natur kommt“⁶³.

Man vergleiche hierzu folgende Aussagen Fichtes:

[...] denn nur unter der Bedingung, dass eine Bestimmung durch den blossen Willen in ihm möglich sey, setzt sie etwas als ihren Leib.

Ferner:

Alles Seyn [...] ist eine bestimmte Modification des Bewusstseyns; und ohne ein Bewusstseyn giebt es kein Seyn. Wer das Gegentheile behauptet, nimmt ein Substrat des Ich an, das ein Ich seyn soll, ohne es zu seyn und widerspricht sich selbst.⁶⁴

Ohne ein „Leib-Ding“ scheint der „Faden des Bewusstseyns“ aber wohl nicht anknüpfbar. Auf der transzendentalen Ebene mag man vieles aus dem reinen Ich deduzieren, aber die Vermittlung mit der empirischen Ebene scheitert. Zog sich Fichte im dritten Paragraphen noch auf Gott zurück, so

⁵⁸ Vgl. ebd. 378.

⁵⁹ Vgl. ebd. 379: „Der vernünftige Beobachter kann die Theile gar nicht vereinigen, ausser in dem Begriffe *seines gleichen*, in dem ihm durch sein Selbstbewusstseyn gegebenen Begriffe der Freiheit. Er muß den Begriff von sich selbst unterlegen, um etwas denken zu können, weil gar kein Begriff gegeben ist; nach jenem Begriff aber kann er nun alles erklären.“

⁶⁰ Ebd. 376.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. ebd. 378.

⁶³ Ebd. 383 und öfter.

⁶⁴ Ebd. 366; 314.

müssen jetzt „die Natur“, und damit ein ontologisch-anthropologischer Restbestand erhalten.⁶⁵ Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich Fichte schon sehr bald von einer solchen Konzeption der Interpersonalität getrennt hat, so bereits in der *Sittenlehre*, dann nochmals in der *Bestimmung des Menschen*.⁶⁶ Doch auch die dort vorgebrachten Lösungen des Problems können m. E. letztlich nicht befriedigen.

Fazit

Der folgende Satz von Peter Rohs zur *Sittenlehre* kann sicher auch auf die *Grundlage* hin gelesen werden: „Die Details der Fichteschen Argumentation sind allerdings durchgängig unbefriedigend; es gelingt ihm nicht, das Eingesehene mit der gebotenen analytischen Sauberkeit durchzuführen.“⁶⁷ Gewiss, der großartigen Ideen und Denkanstöße wie etwa der Versuch einer Rechtfertigung des Satzes „Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch“ finden sich viele in Fichtes *Grundlage*.⁶⁸ Doch der offensichtliche Zirkel in der Argumentation, aus dem nur Gott oder die Natur befreien, verhindert die Einlösung des hohen Anspruchs, mit dem Fichte seine Theorie präsentiert.

Ferner ist festzuhalten, dass der transzendente und der „gemeine“ Gesichtspunkt letztlich nicht miteinander vermittelbar sind. Transzendentes und empirisches Ich stehen immer wieder unverbunden nebeneinander.

Es ist sicher der Hauptmangel der Fichteschen Philosophie, daß der Status des Ich und – wenn man denn ein überindividuelles annehmen will – das Verhältnis zwischen diesem und den individuellen Personen niemals befriedigend geklärt wird.⁶⁹

⁶⁵ Auch der Versuch, den fichteschen Entwurf an diesem kritischen Punkt durch Rekurs auf eine „klandestine Selbstkonstitution des Ich“ zu retten, kann m. E. nicht überzeugen. Vgl. Zöller, 137: „Vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet ist das ursprüngliche praktische Selbstverhältnis des Ich samt der damit verbundenen Ausstattung mit einem Leib und der Korrelierung mit einem personalen Gegenüber nicht etwas, das sich ursprünglich vorfindet, sondern dessen Vorfindlichkeit aus einer vor aller Findlichkeit liegenden ursprünglichen Einschränkung der absoluten Selbstsetzung des Ich resultiert und das die klandestine Selbstkonstitution des Ich bildet. Auch die *Einschränkung* der Setzung des Ich ist eingeschränkte *Setzung* des Ich.“

⁶⁶ Siehe hierzu den bereits angeführten Aufsatz von Düsing (sie scheint übrigens die Wichtigkeit des Zusammenhangs von Aufforderung und Leiblichkeit im *Naturrecht* gänzlich zu unterschätzen).

⁶⁷ Rohs, 102; ganz ähnlich nochmals 110.

⁶⁸ Vgl. auch Soller, der zunächst die (auch im Spätwerk fortbestehende) Unklarheit der Interpersonalitätslehre Fichtes kritisiert, dann aber anerkennend fortfährt (227): „Fichtes frühe ‚Interpersonalitätslehre‘ wird dadurch noch nicht bedeutungslos. Zu Recht kann man sie als dynamischen Faktor in seinem Philosophieren verstehen und ihr darüber hinaus einen eigenständigen Erklärungswert beimessen, da sie versucht, die empirische Tatsache, daß der Mensch nur unter Menschen ein Mensch wird, mit philosophischen Kategorien zu begreifen.“

⁶⁹ Rohs, 127. Vgl. eine ähnliche Bewertung: C. Senigaglia, Die Strukturen der Intersubjektivität beim frühen Fichte, in: *Asmuth*, 171 f.: „Dennoch bleiben durch die Behandlung des Naturrechts einige theoretisch-spekulative Fragen noch offen. In erster Linie handelt es sich um die Problematik des Verhältnisses zwischen Individuum und absolutem Ich, das hier als vorausgesetzt gilt.“

Oder aber noch schlimmer – die beiden Standpunkte vermischen sich unbe-merkt und unreflektiert in der Argumentation:

Fichte erörtert viele Themen, die nur bezüglich individueller Personen Sinn machen – wie Gefühl, Streben, Anschauung usw. –, bevor die Individualität abgeleitet ist. Diese wird gerade mit Hilfe jener Begriffe deduziert.⁷⁰

Eine solche zirkuläre Ableitungskette besteht, wie bereits erwähnt, im *Naturrecht* auch zwischen Leib und Selbstbewusstsein. Fichte sah wohl selbst den großen Nachbesserungsbedarf und bemühte sich um immer neue Entwürfe.⁷¹ In seinem Spätwerk finden sich schließlich interessante Neuansätze, die er aber wieder nicht schlüssig durchführen konnte. Trotz dieses Mangels an letzter Konsistenz wird man sich im Blick auf Fichtes Leibreflexion Hegels hartem Urteil, der diesem bekanntlich ein „bloß äußerliches Fortgehen“ vorwarf, nicht anschließen können. Dazu war Fichtes Reflexion über den Leib zu innovativ und zu wirkmächtig.⁷²

⁷⁰ *Robbs*, 82.

⁷¹ Zu den Unterschieden der Jenaer Konzeption und der Berliner Vorlesungen siehe *Bisol*, *Der Leib ist ein Bild des Ich*, 60 f. Sie erblickt darin jedoch „keine doktrinale radikale Neuheit, vielmehr eine transzendentalphilosophisch strengere Ableitung des Leibesbegriffes“.

⁷² Vgl. auch *Bisol*, *Körper, Freiheit und Wille*, 169: „Die Ergiebigkeit der Fichteschen Reflexion zum Körper hat sich [...] in vielerlei Hinsichten gezeigt.“ Problematisch ist jedoch *Bisols* folgende Einschätzung (ebd.): „Innerhalb der transzendentalphilosophisch fundierten Auffassung der Subjektivität erfüllt der Begriff des Körpers bei Fichte – *vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie* – eine spezifische Rolle in der philosophischen Bestimmung der Verfasstheit endlicher Vernunftwesen [Hervorhebung durch den Autor].“ Problematisch ist diese Einschätzung deshalb, weil bereits Thomas von Aquin (aufbauend auf Aristoteles, Avicenna, Albertus Magnus u. a.) Jahrhunderte vor Fichte zu ebendieser Rolle des menschlichen Körpers eine vollständig ausgearbeitete und viele Aspekte einbeziehende Theorie vorgelegt hat. Vgl. hierzu beispielsweise *P. D. Hellmeier*, *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*, Münster 2011.



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

87. Jahrgang · Heft 4 · 2012

ABHANDLUNGEN

Dieter Witschen

Was bedeutet: „Menschenrechte sind unverlierbar“? 481

Thorsten Lerchner

Analyse und Synthese: Descartes' „Meditationes“. Über die zwei Gottesbeweise, Gewissheit und Methode in Descartes' „Meditationes de prima philosophia“ 499

Paul D. Hellmeier OP

Leib, Anerkennung und Selbstbewusstsein
in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* 521

Christian Stoll

Die Öffentlichkeit der Kirche. Dogmatische Überlegungen
im Anschluss an Erik Peterson 534

BEITRAG

Ulrich Kropač

Rationalität: Trennlinie oder Verbindungsglied zwischen
Religion und Mathematik? 564

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:

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

DR. PHIL. THOMAS LERCHNER

Ruhr-Universität Bochum
Institut für Philosophie
GA 3/158
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
thorsten.lerchner@rub.de

DR. PHIL. PAUL D. HELLMEIER OP

Salvatorplatz 2a
80333 München
paul.hellmeier@hfph.de

DIPL.-THEOL. CHRISTIAN STOLL,
UNIVERSITÄTSASSISTENT

Institut für Systematische Theologie,
Dogmatik und Dogmengeschichte
Universität Wien
Schenkenstraße 8–10
A–1010 Wien
christian.stoll@univie.ac.at

PROF. DR. ULRICH KROPACĚ

Lehrstuhl für Didaktik der Religionslehre,
für Katechetik und Religionspädagogik
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6
85072 Eichstätt
ulrich.kropac@ku-eichstaett.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.

Die Öffentlichkeit der Kirche

Dogmatische Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson

VON CHRISTIAN STOLL

Von der Öffentlichkeit der Kirche zu sprechen, ist für den katholischen Theologen zunächst ungewohnt, kommt der Ausdruck doch in den geläufigen Darstellungen der Ekklesiologie kaum vor. Eine Annäherung gelingt am besten, indem man zunächst nach der Bedeutung des Begriffs „Öffentlichkeit“ im Allgemeinen fragt, um dann zu sichten, in welcher Form er derzeit in der Theologie eine Rolle spielt. Dabei ist festzustellen, dass der Begriff in der katholischen Theologie in Bezug auf die Kirche kaum noch verwendet wird. Meist bezeichnet „Öffentlichkeit“ den gesellschaftlichen Raum des kritischen Gesprächs, an dem die Kirche teilhaben kann. Gegen diese Auslagerung des Begriffs aus der Ekklesiologie werden vor allem in der protestantischen Theologie in jüngerer Zeit Einwände laut. Von einer Öffentlichkeit der Kirche selbst ist wieder die Rede (1).

Die folgenden Überlegungen wollen einen Schritt auf diese neueren Ansätze zugehen, indem sie an die Ekklesiologie Erik Petersons (1890–1960) anschließen. Der streitbare Konvertit hat die Frage nach der Öffentlichkeit der Kirche bereits in den 1920er-Jahren neu gestellt. Tut man dies heute, sollte am Pionier dieser theologischen Fragestellung ohnehin kein Weg vorbeiführen. Entscheidend ist jedoch, dass Petersons Überlegungen eine Fülle von Anregungen bieten, die aus katholischer Sicht besonders fruchtbar scheinen, um diese Frage neu aufzunehmen. Der zeitliche Abstand zum geistigen und politischen Umfeld Petersons wirkt dabei zunächst trennend. Ein Klima der Verunsicherung und Bedrohung ließ Petersons Frage scharf hervortreten. Als Problemanzeige ist Petersons Theologie jedoch dadurch besonders geeignet: Von der Öffentlichkeit der Kirche zu sprechen, heißt, ihre Freiheit zu sichern (2). Manche polemische Äußerung Petersons irritiert heute. Sein für heutige Ohren steiles Pathos sollte jedoch nicht den Blick dafür trüben, dass seine Rede von der Öffentlichkeit der Kirche nicht für restaurative Unternehmungen Pate stehen kann. Dies gilt zum einen für die Kirche in ihrer inneren Struktur. Seit kurzem sind Petersons Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff umfangreicher zugänglich.¹ Sie verleihen prägnanten Lehrstücken katholischer Ekklesiologie wie Amt, Dogma und Liturgie eine neue Sprachfähigkeit als Artikulationen einer spezifisch kirchlichen Öffentlichkeit, die über den Juridizismus der damals gängigen Theologie weit hinausgeht (3). Auch im Außenverhältnis der Kirche schließt Peterson nicht an überkommene katholische Bestimmungen des Verhältnisses

¹ E. Peterson, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, Würzburg 2010.

von Kirche und Staat an. Er wollte nicht den alten Lenkungsanspruch einer hierarchischen Kirche über Staat und Gesellschaft repristinieren, sondern wählte den Konflikt zwischen öffentlichen Sphären immer wieder zum Ausgangspunkt seiner Betrachtung. Insbesondere seine politischen Schriften lassen sich dadurch auf ein Modell rivalisierender Öffentlichkeiten hin lesen, wie es in neueren protestantischen Ansätzen vorgeschlagen wird (4). Peterson bietet einen fruchtbaren Ausgangspunkt, um die Frage nach einer kirchlichen Öffentlichkeit in der katholischen Theologie neu aufzunehmen, indem er überkommene Theologumena weiterzuentwickeln und neu zu beleben vermag. Dass er freilich auch vor manche offene Frage stellt, soll nicht übergangen werden (5).

1. Die Öffentlichkeit der Kirche in der Theologie

Was bedeutet der komplexe Begriff „öffentlich“ beziehungsweise „Öffentlichkeit“ überhaupt?² Im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet „öffentlich“ zunächst das Gegenteil von „privat“ und „geheim“.³ Was öffentlich wird, dringt nach außen, in einen Raum der Gemeinschaft, und kommt einem Publikum zu Gehör. Öffentlichkeit ist also eine soziale und vor allem eine räumliche Kategorie. Etwas Geheimes oder Privates wird nicht allein dadurch öffentlich, dass andere davon erfahren. Auch die Zahl der Mitwisser hat keine Bedeutung. Wesentlich ist, dass etwas in einen gemeinschaftlichen Raum gelangt und dort betrachtet oder vernommen werden kann, wie es auch im Wort „Publikum“ angezeigt wird. Diese Merkmale gelten im Grunde für alle drei Kontexte, in denen „Öffentlichkeit“ eine geprägte Bedeutung erhalten hat.

Zum einen ist „öffentlich“ in der abendländischen Geistesgeschichte mit der öffentlichen Sache (*res publica*), der Idee des Staates, eng verwoben. In diesem ersten Bedeutungsfeld bezeichnet das Abstraktum „Öffentlichkeit“ eine politische Form, die mit dem Konzept der Repräsentation eng verknüpft ist. Eine politische Einheit wird danach durch einen oder mehrere Repräsentanten verkörpert. Dies geschieht *vor* den anderen Gliedern des politischen Gebildes.⁴ Das *Gegenüber* von Repräsentant und Publikum er-

² Die Begriffsgeschichte des Adjektivs „öffentlich“ reicht viel weiter zurück als die des Abstraktums „Öffentlichkeit“. Heute beeinflussen sich beide Begriffe jedoch wechselseitig, sodass sie im Folgenden parallel gebraucht werden. Vgl. L. Hölscher, Art. Öffentlichkeit, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*; Band 4, Stuttgart 1978, 413–467.

³ Vgl. zu diesem Zusammenhang L. Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1979.

⁴ Carl Schmitt bringt dies bündig zum Ausdruck: „Die Repräsentation kann nur in der Sphäre der Öffentlichkeit vor sich gehen. Es gibt keine Repräsentation, die sich im geheimen und unter vier Augen abspielt, keine Repräsentation, die ‚Privatsache‘ wäre“: C. Schmitt, *Verfassungslehre*, 3. Auflage, Berlin 1954, 208. Im Übrigen genügt Schmitts statischer Repräsentationsbegriff von „oben“ kaum einer parlamentarischen Demokratie. Vgl. zu Schmitts Etatismus und seiner Abkunft von der wilhelminischen Staatsrechtslehre C. Schönberger, „Staatlich und politisch“. Der

zeugt eine *repräsentative Öffentlichkeit*⁵, die alle politische Symbolik der Repräsentation (in Wappen, Flaggen, Architektur) zu verstetigen sucht.

Als Abstraktum trat „Öffentlichkeit“ zuerst jedoch in einem ganz anderen Sinn auf. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts firmierte es als Kampfbegriff des Liberalismus im Sinne einer bürgerlichen *kritischen Öffentlichkeit*. „Öffentlichkeit“ bleibt hier zwar auf die Sphäre der staatlichen Repräsentation bezogen, jedoch in Form einer gesellschaftlichen Gegensphäre, die das staatliche Handeln im Modus eines öffentlichen „Räsonnements“ begleitet, indem es seine Machtansprüche diskursiv relativiert. Dies wurde besonders durch eine freie Presse möglich, deren gesellschaftlichen Träger ein aufstrebendes Bürgertum bildete.⁶ Auch hier ist Öffentlichkeit sozial und räumlich gedacht. In Kants programmatischer Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“ wird der Ausgang aus der Unmündigkeit über den „öffentlichen Gebrauch“ der Vernunft gewiesen, nämlich „denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht“⁷.

Ebenso geläufig ist die dritte Bedeutung: Auch die kritische Öffentlichkeit braucht einen Raum, der nach Habermas mit dem Entstehen einer *medialen Öffentlichkeit* zusammenhängt. Ob in der modernen Mediendemokratie dieser Zusammenhang gewahrt bleibt, ist jedoch umstritten.⁸

„Öffentlichkeit“ ist also in allen drei Fällen eine räumliche und soziale Kategorie – ist sie aber auch eine theologische? Ein flüchtiger Blick in die jüngere theologische Literatur bietet einen interessanten Befund: In die katholische Theologie hat der Begriff vor allem als kritische Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft Eingang gefunden.⁹ Theologisch wird gefragt, inwiefern die Kirche an einer solchen Öffentlichkeit teilhaben oder sie bereichern

Begriff des Staates in Carl Schmitts *Begriff des Politischen*, in: R. Mebring (Hg.), Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar, Berlin 2003, 21–44.

⁵ So gekennzeichnet bei J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 4. Auflage, Neuwied 1969, 14–23. Habermas sieht in diesem Konzept jedoch einen Anachronismus, der lediglich in den liturgischen Formen der Kirche fortbesteht und allenfalls einige Spuren bis in die „jüngste Verfassungslehre“ hinein hinterlassen habe. Er bezieht sich hier auf Carl Schmitt. Vgl. ebd. 16–18.

⁶ Vgl. Habermas, *Strukturwandel* (siehe Anmerkung 5), 31–35.

⁷ I. Kant, *Beantwortung der Frage ‚Was ist Aufklärung?‘*, Akademie-Ausgabe; Band 8, 35–42, hier 37.

⁸ Habermas bezweifelt dies: „Publizität wird gleichsam von oben entfaltet, um bestimmten Positionen eine Aura von *good will* zu verschaffen. Ursprünglich garantierte Publizität den Zusammenhang des öffentlichen *Räsonnements* sowohl mit der legislativen Begründung von Herrschaft als auch mit der kritischen Aufsicht über deren Ausübung. Inzwischen ermöglicht sie die eigentümliche Ambivalenz einer Herrschaft über die Herrschaft der nichtöffentlichen Meinung: sie dient der Manipulation *des* Publikums im gleichen Maße wie der Legitimation *vor* ihm. Kritische Publizität wird durch manipulative verdrängt“: Habermas, *Strukturwandel* (siehe Anmerkung 5), 195. Für Habermas rückt die Öffentlichkeit des Medienbetriebes damit in die Nähe bereits überwunden geglaubter repräsentativ-öffentlicher Formen von „oben.“

⁹ Vgl. etwa K. Gabriel, *Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen*, in: E. Arens/H. Hoping (Hgg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg i. Br. 2000, 16–37. Bereits der Titel dieses Sammelbandes zeigt an, dass hier nicht nach der Öffentlichkeit der Kirche gefragt wird, sondern nach dem Verhältnis der Kirche zu einer gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit.

könne. Die Frage nach einer Öffentlichkeit der Kirche liegt dabei kaum im Blickfeld.¹⁰ Ähnliches gilt für Reflexionen, die das Verhältnis von Kirche und Medien unter dem Schlagwort „Öffentlichkeitsarbeit“ verhandeln.

Dagegen wird vor allem in der protestantischen Theologie wieder vermehrt nach der Öffentlichkeit der Kirche selbst gefragt. Der Akzent liegt in diesen Ansätzen nicht darauf, eine öffentliche Sphäre außerhalb der Kirche zu erzeugen oder zu stützen. Die Vorbehalte, die diesem Unternehmen gegenüber geäußert werden, sind unterschiedlich eingefärbt. Teils wird eine Krise der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wahrgenommen und die Kirche als Raum einer kritischen Gegenöffentlichkeit erwogen.¹¹ Teils wird das Paradigma einer kritischen Öffentlichkeit zunehmend als hegemonial und religiöse Wahrheitsansprüche und Lebensformen verdrängend wahrgenommen.¹² Angesichts dessen wird versucht, einen genuin kirchlichen Öffentlichkeitsanspruch zu reformulieren, der den Sprach- und Praxisformen einer repräsentativen Öffentlichkeit – vor allem der Liturgie und der Lehrverkündigung – besondere Aufmerksamkeit schenkt.¹³ Beide Stränge grenzen sich somit vom Paradigma einer einzigen herrschenden Öffentlichkeit der Gesellschaft ab, integrieren jedoch Elemente eines kritischen Öffentlichkeitsbegriffs in unterschiedlich starker Weise in ihre Ekklesiologie. Auch Vertreter des zweiten Stranges, die an Formen einer repräsentativen Öffentlichkeit interessiert sind, bilden hier keine Ausnahme. Beide Stränge sind also nicht restaurativ, sondern – wenn man so will – postliberal¹⁴. Den

¹⁰ Gabriel konzipiert die Kirche als besonders leistungsfähiges Segment der Zivilgesellschaft: „Kirchen lassen sich als ein wichtiges Element des organisatorischen Substrats der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit begreifen. Voraussetzung ist, daß sie ihre Tradition als staatsanaloge, anstaltsförmige Zwangsinstitution hinter sich gelassen haben. Sobald sie sich konsequent auf den Boden Religionsfreiheit stellen, kommen sie automatisch in die Rolle freiwilliger Assoziationen bzw. Organisationen der Zivilgesellschaft“: ebd. 33.

¹¹ In diese Richtung geht mittlerweile etwa *W. Huber*, dessen große Studie (Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973) das Thema „Öffentlichkeit“ erstmals umfassend monographisch behandelt hat. Dass die Kirche ein bloß gesellschaftliches Subsystem sei, kennzeichnet Huber inzwischen als „Außenperspektive“. Vgl. schon dem Titel nach *ders.*, Öffentlichkeit Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, in: *EvTh* 54 (1994), 158–180. Eine Gegenöffentlichkeit der Kirche zur medialen Öffentlichkeit fordert der katholische Theologe *H. Klingen*, *Gefährdete Öffentlichkeit. Zur Verhältnisbestimmung von Politischer Theologie und medialer Öffentlichkeit*, Berlin 2008. Klingen versteht die Kirche als öffentlich, um einen Raum kritischer Öffentlichkeit vor der Hegemonie der Medienöffentlichkeit zu retten. Er will ihr eine „gezielte Öffentlichkeitsverweigerung und mediale Absentierung“ verordnen, um sich „den kolonialisierenden Systemimperativen“ der Medien zu entziehen, vgl. 208.

¹² In diesen Zusammenhang fällt auch die in den USA heftig geführte Debatte um die Selbstbeschränkung religiöser Überzeugung in der Öffentlichkeit. Vgl. dazu die umfassende Darstellung von *St. Grotefeld*, *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*, Stuttgart 2006. Grotefeld plädiert für eine „öffentliche Rechtfertigung“ religiöser Ansprüche aus dem Inneren religiöser Überzeugungen, die nicht dazu nötig, die Bindung an ein christliches Ethos aufzugeben.

¹³ Dazu lassen sich bei allen Unterschieden etwa zählen *St. Hauwerwas*, *In good company: the Church as polis*, London 1995; *R. Hütter*, *Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie*, Gütersloh 1997; *B. Wannernwetsch*, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*, Stuttgart 1997.

¹⁴ Der Begriff ist gemeinhin mit der Yale School in der amerikanischen Theologie verbunden,

genannten Ansätzen ist gemeinsam, dass sie die Trennung von kirchlicher und staatlicher Sphäre sowie die Religionsfreiheit nicht in Frage stellen. Angezielt ist ein *Modell rivalisierender Öffentlichkeiten*¹⁵, in dem Christen ihre Überzeugungen aus der Kirche als ihrer primären Öffentlichkeit heraus formulieren können, ohne in den Bereich der gesellschaftlichen Öffentlichkeit überzugreifen, aber auch ohne ihre Geltungsansprüche dem Diktat einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit unterwerfen zu müssen, indem sie diese selbst als lediglich private einklammern. Während das liberale Paradigma immer nur *eine* öffentliche Sphäre gelten lassen will, die alle anderen Ansprüche nur als private duldet, betont ein Modell rivalisierender Öffentlichkeiten den Konflikt verschiedener Sphären, deren Verhältnis ständig neu austariert und beiderseitige Übergriffe korrigiert werden müssen.

In der katholischen Theologie ist diese Debatte bisher kaum wahrgenommen worden. Kann sie sich daran beteiligen? Man wird die hinter diesen Überlegungen stehende Frage jedenfalls nicht dadurch abweisen können, dass man sie als spezifisch protestantisches Problem einklammert und annimmt, die katholische Kirche habe es längst gelöst. Die gegenwärtige Verwendung des Wortfeldes „öffentlich – Öffentlichkeit“ spricht eine andere Sprache. Wird es lediglich im Sinne einer kritischen Öffentlichkeit der Gesellschaft aufgenommen, ist damit das die protestantische Debatte antreibende Problem einer hegemonialen Öffentlichkeit der Gesellschaft noch gar nicht berührt. Öffentlichkeit ist dann auch kein Prädikat der Kirche. Andererseits gilt, dass der Verweis auf Autorität und Tradition zwar faktisch helfen kann, den kritischen Anspruch einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit zurückzuweisen, sich dabei aber gerade nicht auf ein in der Tradition theologisch fundiertes Konzept rivalisierender Öffentlichkeiten berufen kann. Im Hintergrund mancher traditionalistischer Kritik der Gegenwart melden sich vielmehr überkommene Formen eines katholischen Öffentlichkeitsanspruches an, die ein der kirchlichen Hierarchie umfassend unterworfenen katholischen Gemeinwesen einschließen. Nicht der Konflikt rivalisierender Öffentlichkeiten, sondern die Hegemonie einer staatsanalogen Kirche über andere gesellschaftliche Größen bildet hierbei den systematischen Ausgangspunkt. Wie mit dieser Tradition der katholischen Rede von einer kirchlichen Öffentlichkeit umzugehen ist, soll am Ende dieses Aufsatzes ausdrücklich gefragt werden.¹⁶ Zunächst soll ein Blick auf die Ekklesiologie Erik Petersons jedoch Anstöße bieten, um auf ein Modell rivalisierender Öffentlichkeiten katholischerseits zuzugehen.

insbesondere mit George Lindbeck. Vgl. dazu *Hütter*, Kirchliche Praktik (siehe Anmerkung 13), 64–98. Eine Reihe weiterer sehr unterschiedlicher Vertreter nennt *Tb. Schärtl*, Postliberale Theologie und die Standortbestimmung von Fundamentaltheologie, in: ZKTh 132 (2010), 47–64.

¹⁵ Vgl. dazu *Wannervwetsch*, Gottesdienst (siehe Anmerkung 13), 253–274.

¹⁶ Vgl. weiter unten Kap. 5.

Erik Peterson – so soll deutlich werden – kommt neueren Überlegungen, die von rivalisierenden Öffentlichkeiten ausgehen, nahe.¹⁷ Er war seiner Zeit weit voraus, indem er aus den Quellen der Dogmatik – vor allem der Kirchenväter und der Schrift – ein neues theologisches Argument für eine genuin kirchliche Öffentlichkeit entwickelte. Auch seine Konversion zur katholischen Kirche im Jahr 1930 war Ausdruck seiner Suche nach einer kirchlichen Öffentlichkeit, die er schließlich vor allem in der amtlichen Form der *ecclesia romana* verkörpert sah. Dabei war Petersons Interesse an der katholischen Ekklesiologie nicht restaurativ. Bei näherem Hinsehen zeigt sich die eigentümliche Verschränkung von kritischem und repräsentativem Öffentlichkeitsbegriff in seinen ekklesiologischen und politischen Schriften. Sein Interesse galt den Formen einer kirchlichen repräsentativen Öffentlichkeit, zielte aber weder auf die alte Staatskirche noch bildete sie – vielleicht anders als er zunächst selbst dachte – den Öffentlichkeitsanspruch der damals gängigen katholischen Ekklesiologie einfach ab. Ein Blick auf Peterson hilft daher, sich aus der katholischen Tradition heraus einem Modell rivalisierender Öffentlichkeiten anzunähern: Einerseits vermochte Peterson den hohen Stellenwert repräsentativer Formen in der katholischen Ekklesiologie zu integrieren; gleichzeitig ließ er alte Leitbilder einer überholten Verschränkung von kirchlicher und staatlicher Macht hinter sich. Von Petersons Ekklesiologie geht also weit mehr als eine bloße katholische Selbstvergewisserung aus. Dies gilt schließlich auch aufgrund ihres historischen Kontextes. Peterson fragte nach der Öffentlichkeit der Kirche in einer Zeit der theologischen Neuorientierung, aber auch der Gefahr. Gegen die Bedrohung – und Versuchung – durch den Nationalsozialismus verwies er auf den von ihrem Ursprung her gegebenen öffentlichen Charakter der Kirche. Diese Situation ist uns heute glücklicherweise fremd. Dass es einen Verlust, in manchen Fällen auch eine Gefahr bedeutet, den öffentlichen Charakter der Kirche zu übersehen, lässt sich dennoch von Erik Peterson lernen.

2. Die verlorene Öffentlichkeit der evangelischen Kirche als Frage der Zeit

Das geistige und politische Umfeld der 1920er-Jahre führt zum Ursprung der Frage Petersons nach der Öffentlichkeit der Kirche.¹⁸ Mit dem Inkraft-

¹⁷ Dass in dieser Rivalität das Spezifikum des Öffentlichkeitsbegriffs Petersons liegt, hat erstmals Barbara Nichtweiß in ihrer monumentalen Peterson-Studie herausgearbeitet. Vgl. *B. Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i. Br. 1992, 746–753; sowie ausführlich zum Thema *dies.*, *Offenbarung und Öffentlichkeit. Herausforderungen der Theologie Erik Petersons*, in: JGG (1993), 77–106. Noch nicht verfügbar war mir die Arbeit von *R. Mielke, Eschatologische Öffentlichkeit. Öffentlichkeit der Kirche und Politische Theologie im Werk von Erik Peterson* (für 2012 angekündigt).

¹⁸ Vgl. zu den historischen Umständen und ihrer Wirkung auf Peterson *H. Maier, Erik Peterson und der Nationalsozialismus*, in: *B. Nichtweiß* (Hg.), *Das Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, Münster 2001, 240–253; sowie im selben Band *W. Löser,*

treten der Weimarer Reichsverfassung endete in Deutschland das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment, in dem der regierende Landesfürst stets Oberhaupt seiner Landeskirche war. Die enge Verbindung von landesherrlicher Staatsgewalt und evangelischem Kirchenwesen fand damit ein Ende. Vor diesem Hintergrund führte Peterson 1928 einen bemerkenswerten Briefwechsel mit Adolf von Harnack, der die in der Luft liegende Frage nach der Öffentlichkeit der Kirche auf den Punkt bringt.

Der Briefwechsel entzündete sich an der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Peterson war sich mit Harnack darin einig, dass es keinen strengen Biblizismus geben könne. Damit trat für Peterson das Problem der Autorität in der Kirche jedoch deutlich hervor: „Aber ohne jede dogmatische Autorität kann es keine Kirche – und was schlimmer ist – keine Wirksamkeit der Kirche geben.“¹⁹ Die „Wirksamkeit der Kirche“ sei bedroht, wenn sie sich als freiwilliger Verband von Schriftlesern verstehe. In der alten staatlich-anstaltlichen „Landeskirche“ sei die Kirche „prinzipiell von einem religiösen Freiwilligkeitsverband unterschieden“ gewesen.²⁰ Die Form ihres öffentlich-verbindlichen Sprechens erhielt sie als Leihgabe vom Staat:

Dem Staat verdankte sie es ja, daß sie als ‚Landeskirche‘ mit dem dogmatischen Prädikat der ‚Kirche‘ ausgezeichnet war, während andererseits der Staat es wiederum war, der dem religiösen Freiwilligkeitsverband das dogmatische Stigma der Sekte aufdrückte.²¹

Peterson schien hier noch mit der Restauration früherer Verhältnisse zu rechnen. Gegen die Rückkehr zum alten Staatskirchentum mit einem „konfessionellen Territorium“ verweist Peterson lediglich nüchtern aufs Faktische: „Dieser Weg ist zur Zeit durch die Trennung von Staat und Kirche in der Verfassung versperrt.“²² Harnacks letzter Brief endet daher mit der Mahnung: „Aber nur nicht kleinmütig-reaktionär werden und die alten ägyptischen Fleischtöpfe zurückwünschen.“²³

Man verkennt jedoch Petersons theologische Absicht, wenn man seine Frage nach einem Lehramt in der Kirche als restauratives Schielen nach der alten Staatskirche ansieht. Er beklagt zunächst die Zersplitterung der evangelischen Theologie, die es der Kirche verwehrt, mit *einer* Stimme zu sprechen.²⁴ Es geht jedoch um mehr als mangelnde Einheit unter den Gläubigen

Inkulturation nicht um jeden Preis! Erik Petersons Auseinandersetzung mit der Deutschen Evangelischen Kirche 1933, 254–264.

¹⁹ E. Peterson, „Briefwechsel mit Adolf von Harnack und ein Epilog“, in: *Ders., Theologische Traktate*. Mit einer Einleitung von B. Nichtweiß, Würzburg 1994, 175–196, hier 178.

²⁰ Ebd. 187.

²¹ Ebd.

²² Ebd. 186.

²³ Ebd. 184.

²⁴ „Ich bin so oft von Medizinern, Juristen, Nationalökonomern und Politikern nach der Stellung der evangelischen Kirche zur Fragen der betreffenden Sachgebiete angegangen worden. Ich habe immer wieder feststellen müssen, daß die evangelische Kirche zu den betreffenden Fragen

oder um die Auflösung bestimmter dogmatischer Lehrbestände. Mit dem Wegfall einer Lehrautorität gehe vielmehr eine *Privatisierung des Glaubens* einher, die die Kirche als freikirchlichen Verband erscheinen lasse – was Harnack als Vision auch offen zugesteht.²⁵ Peterson warnt: „Die Kirche hört auf, eine ‚öffentliche‘ Größe zu sein, wenn sie auf eine dogmatische Stellungnahme verzichtet.“²⁶ Ein kirchlicher Akt wie die Verkündigung eines Dogmas bannt sein Interesse, da er für ihn *formal* zum Wesen der Kirche führt. Das lehramtliche Sprechen lässt sich als ein Akt repräsentativer Öffentlichkeit deuten, der die Kirche von einer Versammlung Privater unterscheidet.²⁷

Dass diese formale Beobachtung kein bloß akademisches Problem bezeichnet, zeigt sich bereits im vier Jahre später verfassten Nachwort des Briefwechsels mit von Harnack. Der Nachtrag wendet sich nicht mehr gegen den liberalen Protestantismus, sondern gegen eine neue „objektiv-religiöse“ Linie, die den „Öffentlichkeitscharakter der Kirche“ durch politische Agitation „zu erweisen“ suche.²⁸ Das hält Peterson für ein aussichtsloses Unterfangen, ja für eine Gefahr: „Keine noch so große Aktivität kann den Öffentlichkeitscharakter der Kirche erweisen, wenn sie ihn nicht von vornherein schon hat.“²⁹ Öffentlichkeit lässt sich weder per staatlicher Leihgabe auf die Kirche übertragen noch durch politisches Handeln herstellen. Kirche ist öffentlich. In einer politischen Situation, die in Gestalt totalitärer Ideolo-

keine Stellung nehmen konnte, weil ihr infolge des Fehlens einer dogmatischen Grundlage ein ‚Standpunkt‘ nicht möglich war“: ebd. 178.

²⁵ Er sieht die Zukunft des Protestantismus in einem independentistischen Modell freiwilliger Glaubensgemeinschaften. Das Quäkertum gilt ihm in letzter Konsequenz als die dem Protestantismus angemessene kirchliche Form. Vgl. ebd. 179; 183 f. Peterson bemerkt: „Das heißt aber, protestantische Theologie wird immer, mehr oder weniger, eine private Angelegenheit der Theologieprofessoren bleiben ...“: ebd. 187.

²⁶ Ebd. 178.

²⁷ Über Petersons ausgeprägtes Interesse an der Kategorie des Dogmas wäre vieles zu sagen. Das ist hier nicht möglich. Zu beachten ist jedoch, dass es Peterson vor allem um die *Form* des Dogmas geht, da sich von dort aus ein Begriff kirchlicher Öffentlichkeit gewinnen lässt. Auch nach seiner Konversion findet Peterson nicht zu einer Dogmatik nach damaligem katholischem Muster. Das Streben nach einem systematischen Lehrgebäude geöffnbarer Sätze liegt ihm ganz fern. Dass es Dogma und Häresie gebe, führte Peterson in seinem wirkmächtigen Vortrag „Was ist Theologie?“ jedoch auf das Faktum der Offenbarung selbst zurück. Von Menschen betriebene Theologie liegt dadurch zwar „noch in der Elongatur der Logosoffenbarung“. Die implizierte Nähe von Dogma und Offenbarung steht jedoch in augenfälligem Kontrast zu Petersons Desinteresse an einer systematischen Dogmatik. Bemerkenswert ist auch, dass Peterson das Dogma an dieser Stelle in Opposition zur „menschlichen Neigung zum Dogmatisieren“ stellt. Wie auch für andere repräsentative Formen, etwa in der Amtstheologie, noch deutlich werden wird, gelangt Peterson trotz scheinbar steilster Identifikationen immer auch zu dialektischen Aussagen, die das objektive Gegenüber der repräsentativen Form als Infragestellendes erscheinen lassen. Vgl. *E. Peterson, Was ist Theologie?*, in: *Ders., Theologische Traktate*, Würzburg 1994, 1–22, hier 13; 15.

²⁸ *Peterson*, Briefwechsel (siehe Anmerkung 19), 185. Peterson erkennt dieses Bemühen u. a. bei dem nationalistischen General-Superintendenten Otto Dibelius, dem „Theoretiker einer neuen Kirchenbewegung“. Dibelius hat sich davon später abgewandt.

²⁹ Ebd. 186. Vgl. aus katholischer Sicht zur Versuchung neuer gesellschaftlicher Relevanz in der Weimarer Zeit *Th. Ruster*, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn/Wien 2004.

gien eine neue Versuchung für das Christentum bereithielt, warnt eine solche Feststellung vor der absorptiven Macht anderer Öffentlichkeiten. Ziel der Frage nach einer kirchlichen Öffentlichkeit ist für Peterson also von Anfang an, die Kirche auf ihr eigenes Wesen zu stoßen, auch, um sie vor dem Pakt mit Mächten zu bewahren, die ihr irdische Macht versprechen. Wenn Peterson also eine bestimmte repräsentative Formensprache der Kirche einfordert, ist es ihm nicht um eine restaurative Einflussicherung in Staat und Gesellschaft zu tun. Er deutet diese Formen – das Dogma ist ein Beispiel hierfür – vielmehr so, dass sie einen genuinen kirchlichen Öffentlichkeitsanspruch artikulieren,³⁰ der vor totalitärer Machtausübung gerade bewahren soll. Diesen Zusammenhang hat Peterson immer wieder und an verschiedenen theologischen Lehrstücken aufgezeigt.

3. Die öffentliche Form der Kirche in Petersons Kirchenmanuskripten

Besonders reichhaltig ist das Material, das sich in Petersons Manuskripten zur altkirchlichen Ekklesiologie findet. Offenbar hat er in den 20er-Jahren an einer umfassenderen Monographie über den Kirchenbegriff gearbeitet,³¹ die nun in Gestalt einiger Vorstudien vorliegt. Wie schon seine Dissertation „Heis Theos“³², aber auch viele weitere kleinere Publikationen zur Ekklesiologie, so behandeln diese Manuskripte Sprachformen patristischer und neutestamentlicher kirchlicher Vollzüge. Wie spricht die alte Kirche und welche ihrer Sprachformen zeigen den Öffentlichkeitscharakter der Kirche? Akribisch wertet Peterson solche Formen aus und versucht, sie zu einer öffentlichen Formenlehre der Kirche zusammenzufügen.³³ Sie sollen nicht nur aus dem historischen Umfeld heraus verständlich werden, sondern zum Wesen der Kirche führen. Peterson dringt dabei tiefer zum theologischen

³⁰ „Nimmt man jedoch seine Zuflucht zu dem Begriff einer spezifisch kirchlichen Öffentlichkeit, dann erhebt sich notwendigerweise die Forderung nach einer Dogmenbildung im Sinne des Katholizismus und nach einer dogmatischen Lehrautorität in der Kirche ...“: ebd. 186.

³¹ Peterson kündigt „ein größeres Buch über die Kirche“ im Aufsatz „Die Kirche“ an, der zuerst 1928 erschien. Vgl. E. Peterson, Die Kirche, in: *Ders.*, Ekklesia (siehe Anmerkung 1), 93–104, hier 103. Zu den Umständen des Nichterscheinens vgl. B. Nichtweiß, Der altchristliche Kirchenbegriff Erik Petersons. Anmerkungen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte sowie zur Edition der Ekklesia-Texte, in: Peterson, Ekklesia (siehe Anmerkung 1), 111–151, besonders 120–130. Peterson hatte demnach durchaus Bedenken, ob seine Ekklesiologie, besonders in der Frage der Kirchenstiftung, tatsächlich der katholischen Position entspreche.

³² Vgl. den gerade erschienenen Nachdruck zur Ausgabe Göttingen 1926 (mit Ergänzungen und Kommentaren von Ch. Markschies): E. Peterson, Heis Theos: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchung, Würzburg 2012. Peterson geht hier entlang einer Fülle von Material der Bedeutung der „Heis-Theos“-Akklamation nach.

³³ Hierin kam Peterson auch mit Carl Schmitt überein. Beide waren in der Bonner Zeit befreundet. Zu ihrem Verhältnis vgl. Nichtweiß, Erik Peterson (siehe Anmerkung 17), 727–762. Ein gutes Zeugnis für dieses gemeinsame Interesse ist Schmitts Schrift: Römischer Katholizismus und politische Form, Hellaerau 1923. Die Pointe von Petersons Begriff einer repräsentativen Öffentlichkeit in der Kirche ist, wie unten im Text deutlich wird, jedoch gerade die Verschränkung von repräsentativer und kritischer Öffentlichkeit, die Peterson im Konfliktfall zu ganz anderen Konsequenzen führt als Schmitt. Vgl. dazu unten Kap. 4.

Fundament einer kirchlichen Öffentlichkeit vor, wenn er die untersuchten Sprachformen bis in die zentralen biblischen Zeugnisse des Offenbarungsgeschehens hinein verfolgt.

3.1 Die Kirche als öffentliche Form in Analogie zur *ekklesía* der hellenistischen *pólis*

Den ersten Teil der nachgelassenen Manuskripte zur Kirche hat Peterson mit „Synagoge und Ekklesia“ überschrieben. Das Verhältnis von Judentum und Christentum beschäftigte Peterson immer wieder, weshalb er als einer der Wiederentdecker der unauflösbaren Zusammengehörigkeit beider Größen gelten kann.³⁴ Zugleich kommt sein Nachweis des öffentlich-rechtlichen Charakters der frühchristlichen Kirche in seiner – historisch fragwürdigen – Abgrenzung von der Synagoge nicht ohne antijüdische Klischees aus.³⁵

Sein eigentliches Thema ist aber auch hier der öffentliche Charakter der Kirche nach dem Zeugnis der biblischen und patristischen Quellen. Peterson polemisiert zunächst gegen die Übersetzung des Begriffs *ekklesía* als „Gemeinde“ bei Luther oder – was er für noch irreführender hält – als „Versammlung“ in einem allgemeinen und unspezifischen Sinne.³⁶ Dagegen ist Peterson überzeugt, dass *ekklesía* aus guten Gründen im Lateinischen zu einem Lehnwort geworden sei, da der Begriff einem spezifisch rechtlich-institutionellen Kontext der hellenistischen Welt entstamme. Als Merkmale der antiken *ekklesía*, der Bürgerversammlung einer *pólis*, hebt Peterson drei Punkte hervor: (1) „Die *ekklesía* setzt voraus, dass es die *pólis* gibt.“ (2) „Die *ekklesía* setzt voraus, dass es ihr übergeordnete Instanzen gibt ...“ (3) Sie setzt „als ihr immanentes *télos* eine Rechtshandlung“ voraus.³⁷ Hieraus zieht Peterson den Schluss: „Die *ekklesía* ist nicht einfach das Volk schlechthin, auch nicht einfach ein zusammengelaufener Volkshaufen, ein *óchlos*, konstitutiv für sie ist vielmehr der Begriff des Institutionellen.“ Juristisch gesehen ist sie eine öffentlich-rechtliche, keine privatrechtliche Institution:

³⁴ Vgl. besonders E. Peterson, Die Kirche aus Juden und Heiden, in: *Ders.*, Theologische Traktate (siehe Anmerkung 19), 141–173.

³⁵ Peterson erklärt z. B. mit Blick auf Augustinus: „Er hat wiederholt darauf hingewiesen, daß in dem Wort *synagogé*, das er im Lateinischen mit *congregatio* übersetzt, eine Beziehung zu dem Begriff der *grex* liegt, also auch von Tieren gebraucht werden konnte, während in der *ekklesía* dagegen der Gedanke der *convocatio* von Menschen zum Ausdruck komme.“ Vgl. E. Peterson, Ekklesia, in: *Ders.*, Ekklesia (siehe Anmerkung 1), 9–86, hier 12. Zur Korrektur der Ansicht, das Konzept der *ekklesía* sei dem Judentum fremd gewesen, vgl. auch H. -U. Weidemann, Die Ekklesia aus Juden und Heiden. Bemerkungen zur Veröffentlichung von Erik Petersons Kirchenmanuskripten, in: *IkaZ* 39 (2010), 630–644, besonders 635 f.

³⁶ „Die Bäcker versammeln sich zu einer Tagung, die Kirchgänger versammeln sich am Sonntag in einer Kirche ...“: Peterson, Ekklesia (siehe Anmerkung 35), 13. Dieser Übersetzung zieht er die Luthers vor: „... das Wort „Gemeinde“ bezeichnet im Gegensatz zu „Versammlung“ doch immerhin eine öffentliche und konkrete Größe ...“: ebd. 15 [Hervorhebung Ch. St.].

³⁷ Vgl. ebd. 17.

„Ihr öffentlich-rechtlicher Charakter unterscheidet sie vielmehr deutlich von dem privatrechtlichen Charakter eines Vereins.“³⁸

Dieses Verständnis der profanen antiken *ekklesia* nehme auch die frühchristliche Kirche für sich in Anspruch. Analog zu den drei Merkmalen gelte: (1) Die *ekklesia* sei Teil einer *pólis*, jedoch einer himmlischen Stadt, des himmlischen Jerusalem. In dieser Zugehörigkeit zeigt sich für Peterson ihre Herausnahme „aus einem natürlichen Zusammenhang“, den es „immer nur“ „in der Form einer Institution“ geben könne.³⁹ (2) Des Weiteren hebt Peterson hervor, dass sich die *ekklesia* von ihrem Wesen her nicht als Demokratie verstanden habe, sondern die Autorität der Bischöfe auf die Apostel und nicht auf den demokratischen Willen der Versammelten zurückgeführt habe. (3) Die Hinordnung der *ekklesia* auf das Setzen gemeinschaftlicher Rechtsakte zeige sich in den Akklamationen der Liturgie, insbesondere der Eucharistie, die Peterson als gemeinschaftliche Handlung der *ekklesia* bezeichnet.⁴⁰

Mit dieser Analogie der profanen *ekklesia* der antiken Stadt zur frühen Kirche tritt Petersons Interesse an der Kirche als Institution, ihrer etablierten sichtbaren Form, erneut hervor. Der Charakter dieser Form soll durch den semantischen und historischen Vergleich mit dem antiken Umfeld wiedergewonnen werden. Andererseits ist mit der Zugehörigkeit der *ekklesia* zur Himmelsstadt angedeutet, dass ihre öffentliche Form profanen Institutionen analog gestaltet, ihre Materie aber eine ganz andere ist. Dass Peterson einen inneren Zusammenhang zwischen Form und Inhalt sieht, erweist sich in der zuvor erwähnten Behauptung, die Unterbrechung eines „natürlichen Zusammenhangs“ trete ausschließlich in Form einer Institution auf. Diesen Zusammenhang gilt es nun, in Petersons Theologie der „Himmelsstadt“ hinein zu verfolgen.

3.2 Die Konstitution der *ekklesia* aus der öffentlichen Himmelsstadt

Was ist also bei aller Gemeinsamkeit in der öffentlichen Form das materiale Spezifikum der christlichen *ekklesia*? Von ihrer Zugehörigkeit zu einer Himmelsstadt sprechen verschiedene biblische Texte. Paulus verwendet das Motiv im Galaterbrief⁴¹ sowie in politischem Vokabular im Brief an die Philipper: „unser Bürgerrecht (*políteuma*) ist im Himmel“ (Phil, 3,20). Der Hebräerbrief kennt das Motiv des Hinzutretens zur Kultversammlung des himmlischen Jerusalem, in der auch den Engeln eine besondere Bedeutung zukommt (vgl. Hebr 12, 22–24).⁴² In der Offenbarung des Johannes spielen

³⁸ Ebd. 18.

³⁹ Vgl. ebd. 22.

⁴⁰ Vgl. ebd. 23–25.

⁴¹ „Das obere Jerusalem aber ist frei und dies ist unsere Mutter“: Gal 4,26 zitiert nach Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 27.

⁴² Peterson hat sich der Liturgie als Ort der spezifischen Sichtbarkeit der Zugehörigkeit von

die Himmelsstadt und ihr „Herabkommen“ eine bedeutende Rolle. Diese Wendung nimmt Peterson immer wieder auf.

Was bedeutet aber die eschatologische Herabkunft der Himmelsstadt? Da ist zunächst die Frage nach ihrem zeitlichen Verhältnis zur *ekklesia*. Ist es die ewige Himmelsstadt als immer schon in einer übergeschichtlichen Sphäre bestehende Ewigkeit Gottes, die im Christusereignis in die Zeit einbricht und so den Grund der *ekklesia* legt? Oder wird diese göttliche Sphäre durch das Christusereignis selbst als himmlischer Thronsaal des erhöhten Christus erst geschaffen? Für Ersteres sprechen Petersons Ausführungen zur Funktion der Engel als Träger des ewigen Lobpreises. Auch fällt das Wort vom Herabkommen der „Ewigkeit selber, in der die Zeit zur Ruhe eingeht“⁴³. Dem entgegen steht jedoch das zentrale Motiv von der *Neuheit* des in Christus anbrechenden Äons. Diese Neuheit bricht nicht nur die Zeit der Menschheitsgeschichte, sondern die des ganzen Kosmos einschließlich der himmlischen Sphäre. So ist auch der Lobpreis der Engel in Petersons Auslegung der Johannesapokalypse eucharistisches Lob des erhöhten Opferlammes.⁴⁴ Folglich liegt der Ursprung der Himmelsstadt im Christusgeschehen:

Die Himmelsstadt ist mit Christus und den zwölf Aposteln gegründet. Seitdem es die Himmelsstadt gibt, seitdem gibt es auch eine Ekklesia. Die Himmelsstadt ist eine ewige Stadt und sie ist als ewige Stadt der Mittelpunkt eines Äons.⁴⁵

In dieser Aussage laufen alle zentralen Bestimmungen zusammen, wenn vorausgesetzt wird, dass die Himmelsstadt mit Christus und den Aposteln ihren Anfang nimmt. Ihre Ewigkeit meint also nicht, dass sie aus einer zeit- und weltenthobenen Sphäre herabkommt. Vielmehr beruht die Ewigkeit der Himmelsstadt auf dem machtvollen Ein-für-alle-Mal ihrer Errichtung durch den erhöhten Christus.⁴⁶ Die „eschatologische Grundlage des christlichen Glaubens“ bedeute, dass „alles entschieden ist und zwar mit einem Mal, mit der Ankunft Christi“⁴⁷.

Mit dem eschatologischen Anbruch des neuen Äons ist gleichzeitig der Grundstein gelegt für die irdische *ekklesia*. Hierin liegt ihr eigentliches Wesen, das sie trotz ihrer analogen Form von der profanen *ekklesia* unterschei-

ekklesia und himmlischer *pólis* später, vor allem im „Buch von den Engeln“, eingehend gewidmet. Diese Verbindung wird in der Liturgie in besonderer Weise aktualisiert, wenn im Sanctus die versammelte *ekklesia* zum himmlischen Lobgesang der Engel hinzutritt. Vgl. E. Peterson, Von den Engeln, in: *Ders.*, Theologische Traktate (siehe Anmerkung 27), 195–243, hier 211 f.

⁴³ Vgl. Peterson, Ekklesia (siehe Anmerkung 35), 42 f.

⁴⁴ „Der Kosmos preist also nicht einfach seinen Schöpfer, sondern auch den Erlöser, ‚das Lamm‘: Peterson, Von den Engeln (siehe Anmerkung 42), 205.

⁴⁵ Peterson, Ekklesia (siehe Anmerkung 35), 41.

⁴⁶ Indem Peterson die Offenbarung in Christus als eschatologisches Ereignis versteht, erhält seine Offenbarungstheologie einen geschichtlichen Charakter. Die Rede von der Entscheidung und dem *ephapax* verweist auf die Singularität des Offenbarungereignisses, das sich trinitätstheologisch im Sinne Karl Barths weiterdenken ließe. Die Entscheidung Gottes in seiner Offenbarung bedeutet dann seine Treue in der Zeit, nicht sein ungeschichtliches Immer-so-Sein. Vgl. dazu E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 2. Auflage, Tübingen 1967, 68; 80 f.

⁴⁷ Peterson, Ekklesia (siehe Anmerkung 35), 43.

det. Dass dies eine keineswegs selbstverständliche Aussage ist, wird im Vergleich mit der damals gängigen Handbuchdefinition zur sogenannten Kirchenstiftung deutlich. Dort hieß es: *Iesus Christus instituit ecclesiam* – ein Satz, der im Antimodernisteneid in verschärfter Fassung zu beschwören war.⁴⁸ Peterson wendet dagegen ein, dass die Kirche zwar auch *institutio*, aber noch weit mehr sei:

Fasst man das „institut ecclesiam“ im Sinne einer theoretischen Aussage, so würde man den Versuch machen, mit Hilfe der Formeln eines am Begriff der Gesellschaft geschulnten Kirchenrechts den Ursprung der Kirche bestimmen zu wollen, das heißt aber, man würde einen sinnlosen, einen in sich widerspruchsvollen Weg einschlagen, denn das Kirchenrecht setzt seinerseits wohl den Begriff der Kirche voraus ...⁴⁹

In der überkommenen Rede von der Einsetzung der Kirche sieht Peterson das Spezifikum der Kirche an einen profanen juristischen Formalismus verspielt.⁵⁰ Dagegen schlägt er den Begriff der „Konstituierungsweise“ vor. Die *ekklesia* konstituiert sich mit und von der himmlischen *pólis* her, die mit der Erhöhung Christi errichtet wird. Daher gilt auch für die *ekklesia*:

Kirche im strengen Sinne gibt es erst seit der Himmelfahrt Christi. Erst seit seiner ‚Erhöhung‘ ist Christus der *Kýrios*. Erst seit diesem Augenblick hört er auf, Mystagoge seines Mysteriums zu sein, erst in diesem Moment wird er aus einer Privatperson eine öffentliche Person, eine Rechtsperson ...⁵¹

Die Kirche hat damit auch als öffentliche Kirche ihren Grund in der durch Christi Erhöhung errichteten Himmelsstadt. Welche Rolle spielen dann aber die sichtbaren repräsentativen Formen der irdischen Kirche? In einer Schlüsselpassage reflektiert Peterson explizit das Verhältnis dieser Formen zur „materialen“ Öffentlichkeit des Offenbarungsgeschehens:

Eine innere Verbindungslinie verläuft zwischen den Worten „Kyrios“ und „Ekklesia“ hin und her. Beide Begriffe gehören dem Staatsrecht an, insofern „Kyrios“ eine staatsrechtliche Akklamation und „Ekklesia“ eine staatsrechtliche Institution ist. Beide Begriffe hätten sich aber nicht zu gleicher Zeit im Urchristentum einstellen können, wenn nicht das allgemeine Bewußtsein dahin gegangen wäre, daß die Christen einer neuen Ordnung angehören, die *nur durch staatsrechtliche Begriffe versinnbildlicht* werden kann. Hätten die Christen nur eine Förderung ihrer privaten Religiosität durch Jesus erhalten, dann wären solche Worte wie „Kyrios“ und „Ekklesia“ niemals in ihrem Vokabular aufgetaucht.⁵²

⁴⁸ „Fest glaube ich, dass die Kirche, die Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes, durch den wahren und geschichtlichen (*historicum*) Christus selbst, während seines Lebens unter uns, unmittelbar oder direkt (*proxime ac directe*) eingesetzt, und dass sie auf Petrus, den Fürsten der apostolischen Hierarchie, und auf seine steten Nachfolger gebaut wurde“: DH 3540.

⁴⁹ E. Peterson, Zur Konstituierung der Kirche, in: *Ders.*, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 68), 87–92, hier 89.

⁵⁰ Dies betrifft auch die im Umkreis des *Ius Publicum Ecclesiasticum* anzutreffende Begründung kirchlichen Rechts durch den bekannten Satz „ubi societas, ibi ius“. So wird die Öffentlichkeit der Kirche stets analog zum Staat als natürliche Vereinigung gedacht, vgl. kritisch R. Sebott, Artikel „Ius Publicum Ecclesiasticum“, in: A. v. Campenhausen [u. a.] (Hgg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*; Band 2, Paderborn 2004, 340.

⁵¹ Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 45.

⁵² Ebd. [Hervorhebung Ch. St.].

Hier ist ganz deutlich: Die öffentliche Form der *ekklesia* dient der „Versinnbildlichung“ jener eschatologischen Öffentlichkeit, die mit der Errichtung der himmlischen *pólis* um den erhöhten *kýrios* ihren Anfang nimmt. Die repräsentative Form bildet den unterbrechenden Charakter der Logos-Offenbarung ab. Es zeigt sich damit erneut, dass die Analogie zwischen repräsentativen Formen in der Kirche und im staatlich-monarchischen Bereich für Peterson eine rein formale ist. Er erkennt in solchen Vollzügen formal analoge Artikulationen einer Öffentlichkeit, die profane Machtformen material übersteigt, ja in Frage stellt. Dies wirkt sich auch auf die innere Struktur der irdischen Kirche aus. Liegt der Grund der kirchlichen Öffentlichkeit nicht in ihren Akten selbst, sondern in der ihr vorausliegenden Öffentlichkeit der Himmelsstadt, öffnet sich ein Spielraum, der insbesondere das kirchliche Amt zwar als Manifestation himmlischer Öffentlichkeit verstehen kann, es aber nicht zu einem exklusiven öffentlichen Ort werden lässt. Petersons Skizzen zur Amtstheologie und Kirchenverfassung zeigen, dass er – weit mehr als damals in der katholischen Theologie üblich – in der Lage war, dem charismatischen Wirken in der Kirche Rechnung zu tragen.

3.3 Amt und Charisma in einer öffentlichen Kirche⁵³

Um den Ort des Amtes in der kirchlichen Öffentlichkeit zu verstehen, ist es wichtig, sich das Verhältnis von Pneuma und Institution zu vergegenwärtigen, wie es aus Petersons Theologie der Himmelsstadt folgt. Indem er die Konstituierung der *ekklesia* als Beziehungsgeschehen deutet, gelingt es ihm einerseits, den klassischen *locus* der Kirchenstiftung zu dynamisieren. Die Kirche baut sich von der himmlischen *pólis* her prozesshaft auf. Die Himmelfahrt, die Peterson als eschatologische Erhöhung des Gekreuzigten versteht, bildet den Grund für Himmelsstadt und Kirche. Sie entzieht sich dabei der historischen Anschauung, während die überkommene Lehre von der Kirchenstiftung in ihrer verschärften Form den Ursprung der Kirche in einem identifizierbaren und unmittelbaren historischen Akt aufsuchen wollte. Durch diese Dynamisierung gewinnt Peterson die Freiheit, den Ursprung der Kirche als Werk des Heiligen Geistes zu verstehen.⁵⁴

Die *ekklesia* ist jedoch keine völlig freie charismatische Größe. Eine „Bewegung“ charismatischer Individualisten allein kann für Peterson keine öff-

⁵³ Vgl. zu diesem Zusammenhang grundlegend B. Nichtweiß, Geist und Recht: Wie konstituiert sich Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons, in: *Dies.* (Hg.), Vom Ende der Zeit (siehe Anmerkung 18), 164–193.

⁵⁴ Im Aufsatz „Die Kirche“ kann Peterson die Kirche daher wesentlich vom Pfingstereignis aus deuten: „Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, dass die zwölf Apostel im Heiligen Geiste berufen sind und aus dem Heiligen Geiste heraus die Entscheidung, zu den Heiden zu gehen, getroffen haben“: Peterson, Die Kirche (siehe Anmerkung 31), 97 f. Der Aufbruch zur Heidenmission, der nach Peterson auch mehrere Jahre nach dem Pfingstereignis gestanden haben könnte und konstitutiv für den Charakter der Kirche als Heidenkirche ist, verdankt sich dem Wirken des Heiligen Geistes.

fentliche Form annehmen. Über diese Feststellung hinaus integriert Peterson hier nun Elemente katholischer Amtstheologie einschließlich der Figur der apostolischen Sukzession in sein Modell einer öffentlichen Kirche. Es genügt nicht allein, dass sich die *ekklesia* irgendwelcher repräsentativer Formen bedient, sich etwa zum gemeinsamen Hören des Wortes Gottes versammelt, sondern die öffentliche Form der *ekklesia* besteht in spezifischer Weise als *amtliche Versammlung*.⁵⁵ Hier wirkt sich aus, dass Peterson die Öffentlichkeit der himmlischen *pólis* mit „Christus und den Aposteln“ beginnen sieht. Die Zwölf gehören als Grundsteine zum Bau der Himmelsstadt und bilden so „eine kosmische Größe“.⁵⁶ Diese Bestimmung ist für das Zueinander von Institution und Charisma in der Kirche maßgebend. Peterson zeigt dies am Verhältnis des Paulus zum Zwölferkreis.

Indem Paulus nach dem Zeugnis des Neuen Testaments niemals zum Kreis der von Jesus selbst bestimmten Zwölf hinzugetreten ist, werde die Besonderheit seiner charismatischen Legitimation ebenso sichtbar wie ihre Grenzen. Paulus ist für Peterson der „Apostel der Ausnahme“⁵⁷, der in eigener charismatischer Sendung aufgrund „heiligen Rechts“ handelt. Diese direkte Legitimationsform durch den Geist bleibt nach Peterson jedoch auf den ordentlichen Weg rechtlicher Legitimität bezogen: „Die sogenannte charismatische Ordnung oder, wie wir gesagt haben, das ‚Heilige Recht‘,

⁵⁵ Hier geht Peterson wesentlich weiter als Karl Barth, der im Übrigen Petersons Überlegungen zu einer öffentlichen Kirchenverfassung nahekommt. In der *Kirchlichen Dogmatik* spielt der Begriff der Öffentlichkeit zwar keine bedeutende Rolle. Barth behandelt das Thema aber im Rahmen der Frage nach einer „Ordnung“ in der Kirche. Entschieden hält er mit Blick auf die Kirche fest: „Die ihr wesensnotwendige Form ist die der Ordnung“: KD IV, 2, § 67, 765. Wie Peterson hält Barth dies für eine direkte Folge ihrer Partikularität, die sie als Bekennerin einer kontingenten und singulären Offenbarung kennzeichnen muss. Diese geordnete Kirche unterscheidet sich nach Barth – gegen Rudolf Sohm – von „Person- und Brudergemeinschaften, Geist- oder Liebesgemeinschaften“, die „private Freundschaftsbünde“ seien. Vgl. ebd. 769. Ebenfalls wie Peterson findet Barth diese Ordnungsform wesentlich im „besonderen Geschehen“ der liturgischen Versammlung ausgedrückt: „Sie verzichtet jetzt auf die Anonymität des ihr Eigentümlichen und ihren Gliedern Gemeinsamen, auf die Zufälligkeit und die Unverbindlichkeit, auf den Privatcharakter, in welchem die Äußerungen dieses Gemeinsamen sonst auftreten. Sie existiert und handelt jetzt konkret wirklich und sichtbar als Versammlung ...“: ebd. 788. In der liturgischen Form drückt sich also auch für Barth eine öffentliche Sphäre aus, die der staatlichen Öffentlichkeit „gegenübersteht“, dem Staat „gegenüber bekennen“ muss, vgl. ebd. 778. Es ließe sich demnach von einer repräsentativen Öffentlichkeit sprechen, da auch die lediglich das Wort hörende Versammlung ohne repräsentative Formen nicht auskommt. Grundsätzlich ist die Bedeutung solcher Formen bei Barth jedoch stark zurückgenommen. In der Verstetigung der liturgischen Öffentlichkeit sieht er stets die Gefahr, dass sich der Leib Christi mit dem Haupt verwechselt. Die repräsentative Form wird auf den Punkt eines Ereignisses verdichtet: „Die christliche Gemeinde ist kein noch so ausgezeichnetes Etwas, sie ist Ereignis, oder sie ist nicht christliche Gemeinde“: ebd. 789. Die amtliche Verfassung der Kirche, die Peterson in den Kirchenmanuskripten die Erlösungswirklichkeit verstetigen sieht, hat Barth entschieden abgelehnt: „... in der christlichen Gemeinde sind entweder Alle Amtsträger oder Keiner ...“: ebd. 787. Man erkennt hier, wie sich die in „Was ist Theologie?“ aufgebrochene Differenz hinsichtlich der konkreten Präsenz der Offenbarungswirklichkeit in die spezielle Ekklesiologie hinein fortsetzt. Die Verwandtschaft der Denkformen beider Theologen bleibt jedoch deutlich erkennbar.

⁵⁶ Vgl. Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 30.

⁵⁷ Nachgewiesen bei *Nichtweiß*, Erik Peterson (siehe Anmerkung 17), 633.

schließt das Kirchenrecht nicht aus, sondern setzt es im Gegenteil voraus.⁵⁸ Für Paulus gilt daher:

Nur als Durchbrechung der kirchenrechtlichen Ordnung existiert der paulinische Apostolat. Auf seinem Apostolat kann sich ebensowenig eine Ordnung erheben, wie auf den Propheten, von denen die *Didache* handelt. Das Heilige Recht kann eine Korrektur am Kirchenrecht sein, aber es kann das Kirchenrecht nicht ersetzen.⁵⁹

Das Verhältnis von öffentlicher Form und pneumatischer Vergegenwärtigung der Himmelsstadt bleibt also spannungsreich. Zwar gibt es, wie wir gesehen haben, für Peterson die Möglichkeit eines unmittelbaren charismatischen Apostolates in der Kirche und damit auch eine Öffentlichkeit des Heiligen Geistes. Dies folgt aus Verortung des Ursprungs der Kirche in der sich pneumatisch vergegenwärtigten Himmelsstadt. Aber auch das Amt der öffentlichen Form geht zurück auf die eschatologische Himmelsstadt und erwächst nicht bloß einem „natürlichen Bedürfnis nach einer Ordnung“.⁶⁰ Die ekklesiale Form verfügt damit über eine eigene unhintergehbare Legitimität.

Wie Peterson sich im Einzelnen das Zusammenspiel von Amt und Charisma vorstellt, ist schwer zu sagen.⁶¹ Erkennbar ist jedoch, dass er nicht als amtstheologischer Maximalist gelten kann. Das Amt hat für ihn eine zwar wichtige, aber begrenzte Aufgabe, eine mehrstufige hierarchische Organisation, in der alle Entscheidungen von „oben“ getroffen werden, ist nicht sein ekklesiologisches Leitbild.⁶² Dies lässt sich an zwei wichtigen amtstheologischen Bestimmungen zeigen.

Zum einen bestimmt Peterson die öffentliche Form der *ekklesia* und damit auch die Rolle des Amtsträgers primär von der Liturgie aus.⁶³ Der Amtsträger ist der Leiter der zum Kult Versammelten. Alle anderen Handlungsformen der *ekklesia*, wie etwa die altkirchlichen Synoden, variieren nach Peterson nur das „Schema der gottesdienstlichen *ekklesia*“⁶⁴. Die Form der

⁵⁸ Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 64. Der Ausdruck „Kirchenrecht“ wird bei Peterson hier und andernorts – etwas irreführend – für die amtliche und in apostolischer Sukzession stehende Kirchenverfassung gebraucht, die mit dem Zwölferkreis ihren Anfang nimmt.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd. 76.

⁶¹ Zu beachten ist dabei auch, dass Peterson eine patristisch-biblische Studie vorlegt und keine dogmatische Ekklesiologie. Dies erschwert es, normative Aussagen von rein historischen zu unterscheiden. Grundsätzlich ist es jedoch Petersons Anliegen, in einer Art historischer Phänomenologie dem Wesen der Kirche nahezukommen. Bereits gegenüber von Harnack klagt er ein, dass aus den exegetischen Erkenntnissen zum biblischen Kirchenbegriff auch dogmatische Konsequenzen zu ziehen seien. Vgl. Peterson, *Briefwechsel* (siehe Anmerkung 19), 178, sowie im Wortlaut fast gleich die Nachbemerkung in: *Ders.*, *Die Kirche* (siehe Anmerkung 31), 103.

⁶² Dies gilt schon deshalb, weil Peterson die Theologie des Petrusamtes in den Kirchenmanuskripten nur streift. Vgl. dazu Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 35 f. Hierarchie bedeutet also zuvorderst Episkopalverfassung.

⁶³ „Nicht die Verfassungsgeschichte, sondern die Liturgie und die Sprache der Liturgie ist also [...] der gegebene Einsatzpunkt für eine Darstellung des Wesens und der Geschichte des altchristlichen Kirchenbegriffs und Kirchenrechts“: ebd. 66.

⁶⁴ Ebd. 69.

liturgischen Versammlung bestimmt also auch die Form des lehrhaften, dogmatischen Sprechens der Kirche. Ähnliches gilt für das Kirchenrecht im eigentlichen Sinne. Zwar stellt Peterson heraus, dass das Kirchenrecht durch die von Christus an das kirchliche Amt übertragene apostolische Gewalt legitimiert ist: „Alles Kirchenrecht ist apostolisches Recht.“⁶⁵ In seiner Vorlesung zum Ersten Korintherbrief fügt er aber auch diese Bestimmung in die ekklesiale Form der liturgischen Versammlung ein.

Das Schema des kirchenrechtlichen Denkens ist ganz einfach. Vorausgesetzt ist das Vorhandensein von übergeordneten Instanzen wie Aposteln und Bischöfen. Bei diesen liegt die eigentliche Gewalt. Sie handeln aber nicht diktatorisch, sondern im Einverständnis mit dem Volk. Der *consensus populi* ist nötig für die Gültigkeit der Rechtsgeschäfte. Der *consensus* des Volkes kommt in den Akklamationen zum Ausdruck, die es in der rechtsgültigen Versammlung einer kultischen *Ekklesia* ruft.⁶⁶

Die in der liturgischen Versammlung abgebildete Form der Kirche kommt für Peterson besonders im Akt der Akklamation zum Ausdruck. Dieses „liturgische Modell“ öffentlicher Akte in der Kirche enthält immer auch ein konsensuales Moment auf Seiten der Versammelten. Dies bedeutet zwar keine Demokratie. Aber der geäußerte Konsens ist für die Gültigkeit des vollzogenen Rechtsaktes entscheidend. Wie die profane *ekklesia* umfasst auch die sakrale nicht bloß die Rechtsfigur eines vorgeordneten Amtsträgers, sondern auch die Hinordnung der Gesamtgröße *ekklesia* auf einen Rechtsakt. Amtsträger bedürfen des in der Akklamation geäußerten Konsenses, damit vom Handeln der *ekklesia* als Ganze die Rede sein kann. Gegen ein Kirchenmodell, das ausschließlich von der Steuerung durch den vorgeordneten Amtsträger aus konstruiert wird, steht die sichtbare Konfrontation des Amtsträgers mit der Versammlung. Dem Modell des Fäden ziehenden Regierens durch einen unsichtbaren Machthaber steht die öffentliche Einholung des Konsenses der Versammelten gegenüber.⁶⁷

Noch in einer anderen Hinsicht wendet Peterson sich schließlich gegen die Überziehung amtlicher Legitimationsansprüche. In den Kirchenmanuskripten unterscheidet Peterson durchgängig zwischen Aposteln und Bischöfen: Bischöfe sind keine Apostel.⁶⁸ Ihre Handlungen haben zwar an der

⁶⁵ Ebd. 76.

⁶⁶ Ebd. 70; von der Herausgeberin zitiert in Fußnote 185.

⁶⁷ Unweigerlich schließt sich hier auch die Frage an, wie die *ekklesia* außerhalb ihres liturgischen Versammlungsmodells agiert. Petersons Würdigung des paulinischen Apostolats deutet an, dass außerhalb der in der Akklamation kulminierenden Rechtshandlung der versammelten *ekklesia* charismatische Freiheit walten kann. Nichts entschieden ist damit auch hinsichtlich der Einflussmöglichkeiten der Versammelten auf die vom amtlichen Versammlungsleiter vorgelegten Beschlüsse. Dabei sind dialogische Entscheidungsfindungen denkbar. Peterson geht darauf allerdings nicht ein.

⁶⁸ „Der Bischof ist weder mit einem Apostel identisch, denn er ist ja nicht, wie dieser, von Christus direkt gewählt und ausgesandt worden. Vielmehr Stabilität, das heißt Bindung an einen Ort, und Wahl unter Mitwirkung der *ekklesia* zeigen an, dass der Bischof kein Apostel sein kann. Auf der anderen Seite ist der Bischof jedoch trotz Stabilität und trotz Wahl nun auch wieder kein bloßer Beamter der Gemeinde, sondern von dem Apostel und damit indirekt von Christus her empfangen“: Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 73. Es wird deutlich, dass die Bestellung

Gewalt der Apostel durch die apostolische Sukzession teil. Damit wird ihre nicht aus der Versammlung abgeleitete Legitimationsbasis herausgestellt. Was Peterson jedoch vom Apostel sagen kann – dass er nämlich „wie Christus nicht eigentlich in die Kirche eingeht“⁶⁹ – weist er für die Bischöfe und auch das von ihnen gesetzte Kirchenrecht zurück.

Es ist ein merkwürdiges und noch kaum gewürdigtes Faktum, dass man in der Geschichte der christliche Überlieferung doch eigentlich niemals behauptet hat, Christus habe Bischöfe geweiht, Priester eingesetzt, Diakone bestellt usw. Niemand ist Christus in eine so direkte Beziehung zur Hierarchie und zum Kirchenrecht gebracht worden. Zwischen Christus und dem Kirchenrecht stehen immer die Apostel.⁷⁰

Mit dem Form gebenden Modell der liturgischen Versammlung im Hintergrund kennzeichnet Peterson die Stellung des Bischofs wiederum in Analogie zur profanen *ekklesia*: „Wie in den antiken Vereinen der Vertreter nicht selbständig den Vertretenen gegenübersteht, vielmehr ein Teil desselben ist, so gilt das Gleiche vom Bischof in seinem Verhältnis zur *ekklesia*.“⁷¹ Der Bischof ist also nicht aus der *ekklesia* herausgehoben, indem seine Akte wie Blitze in die Immanenz der Versammlung einbrächen.⁷² Er ist als Amtsträger wie die Versammelten auf das Charisma verwiesen.⁷³

der Bischöfe im Unterschied zu der der Apostel schon ein Akt der *ekklesia* und nicht Christi selbst ist. Dass der Modus der Auswahl eines Bischofs nicht an seine amts theologische Legitimation auf der Basis der apostolischen Sukzession gekoppelt ist, wird an den im deutschsprachigen Raum verbreiteten Bischofsbestellungen durch die (mitwirkende) Wahl des Domkapitels deutlich. Zum Bischof geweiht werden kann ein ausgewählter Kandidat freilich nur durch einen Bischof.

⁶⁹ Ebd. 71.

⁷⁰ Ebd., 78. Der qualitative Unterschied zwischen Bischöfen und Aposteln wird auch dadurch deutlich, dass nur die Apostel in besonderer Weise in der Himmelsstadt als Grundsteine erscheinen. Die irdische *ekklesia* – und das heißt auch ihre Amtsstruktur – steht, wie Peterson es wohl erstmalig ausgedrückt hat, unter einem „eschatologischen Vorbehalt“. Nach der zweiten Ankunft Christi wird es keinen Unterschied zwischen *ekklesia* und himmlischer *pólis* mehr geben, sondern nur noch Letztere wird existieren. Das Amt kommt in ihr nicht mehr vor. Vgl. ebd. 44. Vgl. zum Begriff die Studie von K. Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt: Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn 2001. Der Begriff bezieht sich zunächst auf die Zukunft, auf die die Kirche zwischen Christi erstem und zweitem Kommen zuläuft. Unter Vorbehalt ist dadurch alles Geschöpfliche gestellt, aber auch kontingente Erscheinungsformen der Kirche, die nach Peterson nicht in die Öffentlichkeit der Himmelsstadt aufgehoben werden.

⁷¹ Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 70 [Hervorhebung Ch. St.].

⁷² Hier zeigt sich bereits eine grundlegende Differenz zum Denken Carl Schmitts. Schmitt konstruiert den Souverän des politischen Gebildes nämlich als Einfallstor des Transzendenten und wendet sich scharf gegen politische Formen, die ausschließlich mit „Immanenzvorstellungen“ arbeiten. Vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 6. Auflage, Berlin 1993, 63. Bei Peterson wird ein solches „Einfallstor“ jedoch nur der Offenbarung zugestanden, und auch die Kirche, die sie repräsentiert, kann dies nur, indem sie sich als Ganze auf den die eschatologische Öffentlichkeit vergegenwärtigenden Geist verlässt.

⁷³ An dieser Grundgestalt kirchlicher Öffentlichkeit ändert auch der Gedanke der apostolischen Sukzession nichts, selbst wenn er ihr ein weiteres Formelement hinzufügt, das die pneumatisch vergegenwärtigte Wirklichkeit der eschatologischen Himmelsstadt noch weiter verdeutlicht. Die amtliche Form der Kirche gründet danach selbst, was ihre apostolischen Grundsteine betrifft, im Willen des irdischen Jesus. Daher findet sich die Vollform kirchlicher Öffentlichkeit für Peterson nicht schon überall dort, wo die ekklesiale Form der amtlichen liturgischen Versammlung eingehalten ist, sondern erst, wo sich dieses Amt auf die Apostel selbst zurückführt. Dadurch wird die Bedeutung des Pneumas jedoch nicht zurückgenommen, indem die Vergegenwärtigung des Offenbarungsgeschehens nun exklusiv an das Amt gebunden und lediglich in einer

3.4 Die Ordnung einer eschatologischen Öffentlichkeit

Versuchen wir die Kerngedanken der Kirchenmanuskripte zusammenzutragen. Der Ursprung der Öffentlichkeit der Kirche ist das Offenbarungsgeschehen selbst, das Peterson christologisch als Erhöhung des geopferten Lammes, geschichtstheologisch als Anbruch eines neuen Äons oder liturgisch-ekklesiologisch als Herabkommen der Himmelsstadt kennzeichnet. Die drei Theologumena betonen die den ganzen Kosmos erfassende Neuheit des Geschehens. Der Ursprung der Öffentlichkeit liegt wesentlich in der Unterbrechung eines „natürlichen Zusammenhanges“⁷⁴, in einer „neuen Schöpfung“⁷⁵. Damit ist auch gesagt, dass Öffentlichkeit primär „Öffentlichkeit des Heiligen Geistes“ ist, da der erhöhte Gekreuzigte nur im Geist erkannt wird.⁷⁶

Auf diese pneumatische Wirklichkeit bleiben auch die sichtbaren repräsentativen Vollzüge der irdischen Kirche rückbezogen. Ihre Sprachfähigkeit verdanken sie der Tatsache, dass sie dem Offenbarungsgeschehen und seiner Wirklichkeit adäquat sind. Der zentrale Vorgang der Offenbarung, den Peterson immer wieder als „Erhöhung“ bezeichnet, hat selbst eine öffentliche Form, die in den Praxis- und Organisationsformen der jungen Kirche ihren Niederschlag findet. Zentral ist dabei, dass die Erhöhung Christi die juristisch-aktthafte Stiftung einer neuen Wirklichkeit, die Einsetzung des *kýrios* ist. Auf diesen Einsetzungsakt, der keine Wahl durch eine Versammlung, sondern Gottes Tat ist, antwortet die um den *kýrios* versammelte Gemeinde in der Akklamation. Im Zentrum des Offenbarungsgeschehens steht also eine Wirklichkeit, die – als himmlische Liturgie der in der Himmelsstadt um Christus Versammelten – in der Form der irdischen *ekklesía* zur Erscheinung gelangt. Petersons wiederholter Hinweis, dass dies nur im „Institutionellen“ oder durch „staatsrechtliche Begriffe“ geschehen kann, rührt von seiner Einsicht in die innere Logik politischer Institutionen her. Der aktthafte, entscheidungsförmige Grund sowie die soziale Integrationskraft, die das Wesen einer Institution ausmachen, treffen theologisch auch auf die Kirche zu. Auch sie gründet im Handeln, dem Handeln Gottes, auch sie ist eine gemeinschaftliche Verbindung von Individuen. So kann die *ekklesía* das Of-

formalen Kette übertragen würde. Petersons Skizzen zum Bischofsamt lehnen den Gedanken, dass in jeder Bischofsweihe die Erwählung der Apostel fortgesetzt werde, gerade ab. Die apostolische Gewalt geht zwar auf die Bischöfe über und versinnbildlicht so die unabgeleitete Gewalt des Amtsträgers, ebenso wie Jesu Erwählung der Zwölf die eschatologische Gemeinschaftsform der Versammlung um einen nicht demokratisch bestimmten *kýrios* abbildet. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass diese Versinnbildlichung in der pilgernden Kirche nach der Himmelfahrt Christi stets Gabe des Heiligen Geistes ist und die Unmittelbarkeit des Handelns Jesu an den Zwölfen nicht einfach wiederholen kann.

⁷⁴ Vgl. Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 22.

⁷⁵ Vgl. ebd. 46.

⁷⁶ Den Ausdruck verwendet – allerdings in Abgrenzung zu Peterson – Hütter, *Kirchliche Praktik* (siehe Anmerkung 13), 219; 225; 228 f.

fenbarungsgeschehen – soweit es überhaupt möglich ist – nur in dieser Form abbilden.

In der Amtstheologie hält Peterson freilich auch daran fest, dass die Apostel von Christus selbst eingesetzt wurden, wodurch neben dem zentralen Christusgeschehen Raum für die Figur der „Kirchenstiftung“ bleibt. Peterson weist jedoch auf die Grenzen dieses Argumentes deutlich hin, wenn er der klassischen Lehre von der Kirchenstiftung Formalismus vorwirft. Mit dieser Kritik wird deutlich, dass alle Überlegungen, die Peterson zur juristischen Form der *ekklesia* anstellt, dem Ziel dienen, der pneumatischen Öffentlichkeit des erhöhten *kýrios* zur Wirksamkeit und Präsenz zu verhelfen. Die ekklesiale Form bleibt mithin an ein inhaltlich bestimmbares theologisches Datum rückgebunden. Dadurch erhält auch die Amtstheologie soteriologische Aussagekraft. Die um den Amtsträger versammelte Gemeinde bildet die gemeinschaftliche Freude über die in Christi Erhöhung gründende neue Schöpfung ab. Diese Freude bedeutet eine Freiheit, die alle „natürlichen“ Zusammenhänge aufricht. So wie die Wirklichkeit der eschatologischen Vollendung in diesem Sinne unterbrechend und gemeinschaftlich ist, so bildet die *ekklesia* in ihrer amtlich-liturgischen Form diese Wirklichkeit ab. Sie gehört so einer „neuen Ordnung“, einem „neuen Staat“, einem „neuen Volk“ an.⁷⁷ *Ekklesia* und Himmelsstadt bilden eine *eschatologische Ordnung*; sie sind nicht identisch, aber die irdische Kirche erhält Anteil an der „eschatologischen Gewalt“ der Himmelsstadt.⁷⁸ Was bedeutet dies nun aber für das Verhältnis der Kirche zu anderen Öffentlichkeiten?

4. Die Inversion repräsentativer und kritischer Öffentlichkeit in Petersons politischen Schriften

In den Kirchenmanuskripten ist der Blick ganz auf die Kirche und ihren eschatologischen Grund gerichtet. Wenn anfangs behauptet wurde, Peterson sei ein Vordenker für das Konzept rivalisierender Öffentlichkeiten, so ist mit der theologischen Begründung einer spezifisch kirchlichen Öffentlichkeit der erste Schritt getan. Die Frage ist nun, wie sich diese Öffentlichkeit zu anderen Öffentlichkeiten verhält. Zu beachten ist dabei, dass die Rivalität öffentlicher Sphären nur dann zum Angelpunkt der Betrachtung werden kann, wenn keiner der Größen ein von vornherein und prinzipiell feststehender Primat zuerkannt wird. Hier scheint Petersons starker kirchlicher Öffentlichkeitsbegriff auf den ersten Blick in eine Sackgasse zu führen. Peterson interessiert sich – ganz und gar Theologe – nicht für andere öffentliche Arenen als solche, etwa den Staat als Staat. Sein Interesse gilt allein der Öffentlichkeit der Kirche, von ihr aus wird die Rolle anderer Öffentlichkeiten erst bestimmbar. In diesem Primat der Kirche, die auf den

⁷⁷ Vgl. Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 45.

⁷⁸ Vgl. ebd. 81.

Primat der Offenbarung in Jesus Christus zurückverweist, mag man eine theokratische Versuchung ausmachen.⁷⁹ Neben mancher Einlassung, die diesen Eindruck stützt, stehen jedoch einige entscheidende Weichenstellungen, die deutlich machen, dass Peterson nicht als Restaurator eines hierarchischen *orbis catholicus* in Betracht kommt. Ausschlaggebend hierfür ist die *Inversion kritischer und repräsentativer Aspekte* innerhalb seines kirchlichen Öffentlichkeitsbegriffs, der sich auf ein dynamisches Konzept rivalisierender Öffentlichkeiten hin weiterdenken lässt.

In den Kirchenmanuskripten ist diese Dynamik, die Elemente eines kritischen Öffentlichkeitsbegriffs aufgreift, bereits angeklungen. Im Unterschied zum liberalen Konzept der kritischen Öffentlichkeit gelten für die kritische Öffentlichkeit der Kirche zwar verbindliche Grenzen: Gottes Heilshandeln, wie es die Kirche bezeugt, darf selbst nicht zur Disposition stehen oder zur privaten Überzeugung herabsinken. Die Kirche muss den Grund ihrer Öffentlichkeit bleibend bezeugen – auch indem sie sich einer öffentlichen Formensprache bedient. Allerdings besteht die Pointe der repräsentativ-öffentlichen Formen der Kirche nach Peterson gerade darin, die Unverfügbarkeit der Heilstat Gottes in Jesus Christus zur Sprache zu bringen. Die irdische Kirche ist daher nur dadurch öffentlich, dass sie die bleibende Entzogenheit der Öffentlichkeit der Himmelsstadt zugesteht. Ihre Vollendung hat sie Gott allein anzuvertrauen; nur als empfangende Kirche kann sie geben. Eine – im falschen Sinne – hierarchische Kirche, in der verschiedene Ordnungen von Amtsträgern die Offenbarung wie ihren Besitz verwalten und umfassende Steuerungsansprüche in Staat und Gesellschaft anmelden, hat nach Peterson mit der *ekklesia* des Neuen Testaments nichts gemein.⁸⁰ Die im Willen Gottes begründete Ausständigkeit der eschatologischen Vollendung verhängt einen „eschatologischen Vorbehalt“ über die Welt, aber auch über die irdische Kirche und öffnet sie so für eine kritische Selbsterneuerung, die als pilgernde Kirche zu ihrem Wesen gehört.⁸¹

Kritisch ist die Öffentlichkeit der Kirche jedoch vor allem im Verhältnis zu anderen Öffentlichkeiten. In den repräsentativ-öffentlichen Formen der Kirche artikuliert sich das entschiedene Ein-für-alle-Mal der Heilstat Christi

⁷⁹ Dazu zählt Petersons demonstratives Verständnis für die leibliche Ketzerbestrafung im Vortrag „Was ist Theologie?“ (siehe Anmerkung 27), 13, oder seine Faszination für das geschichtstheologische Konzept der *translatio imperii*, das Peterson zwar in kritischer Absicht anführt, schließt es doch das Auftreten eines heilsrelevanten „neuen Reiches“ aus. Im Raum steht aber durchaus auch die Möglichkeit eines christlichen Imperiums nach mittelalterlichem Vorbild. Vgl. E. Peterson, Politik und Theologie: Der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts, in: *Ders., Johannesevangelium und Kanonstudien*, 238–248; sowie: *Translatio Imperii*, ebd. 247–248.

⁸⁰ Vgl. zu Petersons Unterscheidung von „eschatologischer Institution“ und bürokratischer „Organisation“ Nichtweiß, Erik Peterson (siehe Anmerkung 17), 870. Dort ist auch von kritischen Äußerungen Petersons über die Kurie die Rede.

⁸¹ Auch wenn Petersons Augenmerk nicht auf der Erneuerung der Kirche liegt, ergibt sich dieser Gedanke doch aus der „Konstruktionsrichtung“ seiner Ekklesiologie, die die irdische Kirche immer auf die beständige Erneuerung durch das Pneuma angewiesen sieht. Vgl. oben Anmerkung 70.

als Krise des Geschöpflichen. In den Kirchenmanuskripten heißt es: „Wo man sich aber als neues Volk und als *Ekklesia* bezeichnet, wo man von einer Himmelsstadt und von einem *Kyrios* redet, da muss man sich von allen bisherigen Bindungen losgesagt haben.“⁸² Die Öffentlichkeit der Kirche, die von Gottes Heilshandeln her empfangen wird, artikuliert sich in einer Loyalitätsbekundung der Christen gegenüber ihrem *kyrios*. Sie ist zugleich eine radikale Absage an irdische Macht. So erklärt sich, dass Petersons kyriologische Zuspitzung des Heilshandelns Gottes in der Geschichte nicht zu einem analogen hierarchischen Denken in der politischen Welt führt. Petersons Theologie der Himmelsstadt stellt die Unverfügbarkeit der machtvollen Tat Gottes und die Neuheit des angebrochenen Äons derart heraus, dass sie jeden irdischen Repräsentationsanspruch sprengen muss. Hier liegt auch der entscheidende Unterschied zum konkreten Ordnungsdenken Carl Schmitts, der sich insbesondere in der Kontroverse um Petersons Traktat „Der Monotheismus als politisches Problem“ gezeigt hat.⁸³

Jüngst wurde von dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben der Versuch unternommen, Peterson und Schmitt als Abkömmlinge desselben Ordnungsdenkens auszuweisen.⁸⁴ Ohne die Auseinandersetzung zwischen Schmitt und Peterson hier nachzeichnen zu können, sollte deutlich geworden sein, dass Peterson so an einem entscheidenden Punkt missverstanden wird. Agambens wissensarchäologische Rekonstruktion des abendländischen Regierungsdenkens konzentriert sich auf den patristischen Begriff der „oikonomia“, der die Weltregierung Gottes mittels „beamteter“ Kräfte bezeichnen soll, während Gott selbst hinter dem Räderwerk der Regierungsmaschine ruhe. Dagegen umreißt Agamben mit dem Begriff des „ewigen Lebens“ einen Zugang zur Ruhe Gottes, der die Betriebsamkeit der Regierungsmaschine sprengt. Seine Vorbehalte gegenüber der Kategorie des Handelns Gottes verwehren ihm jedoch die Einsicht, dass das Heilshandeln Gottes nach Peterson ebenfalls einen unterbrechenden Charakter hat und sich nicht einfach analog zur „Weltregierung“ Gottes durch irdische Repräsentanten verstehen lässt. Der Kerngedanke des Monotheismustraktats besteht gerade darin, dass ein in der Geschichte unüberbietbar handelnder Gott nicht in die Totalität einer irdischen Repräsentation gezwungen werden kann. „Le

⁸² Peterson, *Ekklesia* (siehe Anmerkung 35), 45.

⁸³ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, in: *Ders., Theologische Traktate* (siehe Anmerkung 19), 23–81. Peterson hat später geäußert, dass er mit seinem Traktat der sogenannten „Reichstheologie“, die sich im Umfeld der nationalsozialistischen Machtergreifung herausbildete, einen „Stoß versetzen“ wollte. Vgl. *Nichtweiß*, *Zur Einführung*, XIX, im selben Band. Sein Interesse an den Formen repräsentativer Öffentlichkeit zielt also gerade nicht auf eine Analogie zwischen der vollendeten Himmelsstadt und einem irdischen *regnum*. Vgl. zu unterschiedlichen Konzepten der politischen Analogie P. Koslowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre*, in: J. Taubes (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*; Band 1: *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen, München 1983, 26–44.

⁸⁴ Vgl. G. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt am Main 2007, 20–31.

roi règne, mais il ne gouverne pas“ – dieser Satz drückt nach Peterson das Gottesbild aus, das eine politische Theologie im Sinne Schmitts ermöglicht. Gegen den Vergleich Gottes mit dem persischen Großkönig, der in seinem Palast verborgen bleibt, während seine Beamten regieren, setzt Peterson den in seiner Schöpfung „trotzig und plastisch Hervortretenden“⁸⁵, der Antagonismen handelnd versöhnt. Beruht die politische Theologie Schmitts wesentlich darauf, dass Gott selbst nicht in der Geschichte handelt, sondern seinen Beamten die Exekution seines ewigen Ratschlusses überlässt, versetzt das Trinitätsdogma nach Peterson – indem es den Glauben an einen geschichtlich handelnden Gott festhält – dieser politischen Theologie den Todesstoß.⁸⁶

Eine solche Absage – und mit ihr die Rede von rivalisierenden Öffentlichkeiten – ist andererseits nur dann sinnvoll, wenn das Trinitätsdogma und die diesem verpflichtete Kirche selbst eine politische Wirkung entfalten,⁸⁷ wenn kirchliche und staatliche Öffentlichkeit also nicht von vornherein völlig getrennten Sphären zugeordnet werden. Peterson vermerkt ausdrücklich, das Reich Gottes dürfe nicht „rein supranatural“ verstanden werden.⁸⁸ Die exklusive Verpflichtung der Christen auf den himmlisch erhöhten *kyrios* kann nicht bedeuten, die Kategorie des Politischen spiritualistisch zu negieren. Trägt die Erlösungswirklichkeit als Himmelsstadt eine politische und öffentliche Form, vergeht diese Form nicht mit der Vielgestaltigkeit der Welt

⁸⁵ Vgl. Peterson, Monotheismus (siehe Anmerkung 83), 27. Peterson kennzeichnet so zunächst die Position des Aristoteles. Hierin drückt sich aber wohl auch Petersons eigener Standpunkt aus, insofern er aus der nicht leicht zugänglichen Abhandlung erschließbar ist. Der Ausdruck könnte ebenso von Karl Barth stammen. Auch Barth versteht das Trinitätsdogma als Aussage über die Einheit des Wesens Gottes mit seinem konkreten, geschichtlich offenbaren Willen, also gerade nicht – wie Agamben behauptet – als unsichtbar bleibendes Machtzentrum hinter der Heilsökonomie. Vgl. Jüngel, Gottes Sein (siehe Anmerkung 46), 45–47.

⁸⁶ Diese Differenz zeigt sich auch in der gegensätzlichen Bewertung einer Figur wie Thomas Hobbes. Schmitt preist in seinem Buch über Hobbes dessen absolutistisches Ordnungsdenken und den Kampf gegen jede politische Einflussnahme der Kirche. Hobbes' Polemik gegen den scholastischen Begriff der *potestas indirecta*, der eine mittelbare Einflussnahme der Kirche auf staatliche Belange bezeichnet, ist ganz in Schmitts Sinne. Vgl. C. Schmitt, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes – Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Hamburg 1938, 116 f. Wie Hobbes kann Schmitt in der *potestas indirecta* kein spannungsreiches Nebeneinander rivalisierender Öffentlichkeiten sehen, sondern nur die Gefahr des Bürgerkriegs oder den Machtanspruch eines fremden ebenfalls staatlichen Souveräns. Hobbes' wie Schmitt kennen nur die Hegemonie einer einzigen staatlich-repräsentativen Öffentlichkeit über ein Territorium, also die absolute Herrschaft über einen sozialen Raum. Vgl. C. Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963, 20. Petersons Kommentar zum Hobbes-Buch Schmitts in Form einer Postkarte lautet: „Die typische judenchristliche ‚Aufspaltung der politischen Einheit‘ [...] scheint mir auf ein Wort Jesu zurückzugehen, und die Polemik gegen die *potestas indirecta* hat nur dann einen Sinn, wenn man darauf verzichtet, ein Christ zu sein und sich für das Heidentum entschieden hat.“ Beleg bei Nichtweiß, Erik Peterson (siehe Anmerkung 17), 735, Fußnote 119.

⁸⁷ Darauf hat Peter Koslowki hingewiesen: „Das Homousie-Dogma und die Trinitätslehre hatten solche politischen Analogien zur Inkarnation Gottes bzw. einen solchen politischen Arianismus theologisch unmöglich gemacht. Seitdem war mit dem Christentum nicht mehr viel Staat zu machen. Dies ist aber eine politische Wirkung der Trinität“: *Ders.*, Politischer Monotheismus (siehe Anmerkung 83), 44.

⁸⁸ Vgl. Peterson, Christus als Imperator, in: *Ders.*, Theologische Traktate (siehe Anmerkung 19), 83–93, hier 91.

oder stellt nur einen Schatten dar, der *sub specie aeternitatis* immer schon vergangen ist. Die Erhöhung des *kýrios*, die als Gottes Tat zugleich die Menschen erlöst, begründet ein bleibend neues Reich. Lebt die irdische Kirche aus der Öffentlichkeit dieses Reiches, so verfügt sie über eine eigentümliche Widerständigkeit gegenüber den Totalitätsansprüchen politischer Repräsentation. Petersons kleine Schrift „Christus als Imperator“ zeigt, wie das junge Christentum seinen *kýrios* zum Gegenkaiser ausruft, und sich so gegen die Sakralisierung politischer Institutionen, gegen Siegerkult und Gesinnungsterror wendet.⁸⁹ Nur durch die Anrufung des *kýrios* als öffentlicher Vollzug der Kirche kann ausgedrückt werden, dass der Öffentlichkeitsanspruch des vermeintlichen Gottkaisers bereits gebrochen ist und doch noch gebrochen werden wird.⁹⁰

Eine öffentliche Kirche im Sinne Petersons ist also ein Ort des Konflikts und der Krise. Sie trägt in ihrer sichtbaren Verfassung als *ekklesia per se* eine polemische, machtkritische Form.⁹¹ Dies gilt nicht nur für die aktuelle liturgische Versammlung, sondern bleibt darüber hinaus unsichtbar und in jedem einzelnen Glied der Kirche präsent. Diesen Gedanken hat Peterson vor allem in seinen Überlegungen zum Martyrium zum Ausdruck gebracht. Ein wichtiges Motiv, das in den Märtyrerakten oft erwähnt wird, ist der offene Himmel, den der Märtyrer während seines Bekenntnisses vor den Verfolgern schaut. Das Martyrium wird in Konfrontation mit der staatlichen Gewalt selbst zu einem öffentlichen Geschehen, das zwar von außen nicht als solches anerkannt wird⁹², sich aber aus Sicht der Kirche in der Öffentlichkeit des Hei-

⁸⁹ „Der Kult der alten Staatsgötter konnte tolerant sein, der Kaiserkult mußte notwendigerweise intolerant werden, war doch das Göttliche im Kaiser präsent geworden und forderte als ein *numen praesens* seine Anerkennung. [...] Wer das kaiserliche Bild nicht ehrt, wird notwendigerweise zum Gegner der politisch-aktuellen Gewalt. Jeder kann durch das Bild auf seine Untertanentreue hin geprüft werden.“ Überdies werde es zur Pflicht, an den Sieg des Kaisers zu glauben: „Niederlagen kann es nicht geben. Der *princeps* siegt immer; *semper victor* lauten die Akklamationen, die man ihm zuruft“: ebd. 89 f. Der politische Subtext dieser Studie aus dem Jahr 1936 ist leicht lesbar. Im Blick auf den damals noch bevorstehenden Krieg ist er hellsichtig.

⁹⁰ „Dann wird es begreiflich, daß Christus nicht nur als König der zukünftigen Welt in Hymnen gepriesen wird, sondern daß ihm auch in den Akklamationen der Kirche Majestät und Macht *schon jetzt* übertragen wird“: ebd., 91 [Hervorhebung Ch. St.]. Dieses „schon jetzt“ ist nur denkbar, wenn die eschatologische Erlösungswirklichkeit selbst eine räumliche und soziale Gestalt hat und mit der Sprache einer repräsentativen Öffentlichkeit zumindest analog ausgedrückt werden kann.

⁹¹ Peterson spricht von einer „metaphysischen Entmächtigung menschlicher Macht“: „Seitdem Christus Priester und König ist, ist also die irdische Macht ihres dämonischen Charakters entkleidet und kann nicht mehr, wie es das Heidentum will, den Anspruch darauf erheben, Trägerin sakraler Funktionen zu sein“: Peterson, Zeuge der Wahrheit, in: *Ders.*, Theologische Traktate (siehe Anmerkung 19), 93–129, hier 125 f.

⁹² Im Gegenteil: Eine Tyrannis wird versuchen, den eigenen politischen Totalitätsanspruch so durchzusetzen, dass sie alle anderen öffentlichen Formen zerstört. Wer Widerstand leistet, verschwindet in der dunklen Stummheit der Gefängnisse. Die Öffentlichkeit des Heiligen Geistes, wie sie sich in den Haftnotizen und Gefängnistagebüchern der Märtyrer oft niederschlägt, kann jedoch keine menschliche Macht unterdrücken. In der Enzyklika *Spe salvi* (Nr. 37) zitiert Papst Benedikt XVI. einen Brief des vietnamesischen Märtyrers Paul Le-Bao-Thin: „Wie dieses entsetzliche Schauspiel ertragen, bei dem ich jeden Tag Herrscher, Mandarine und ihre Höflinge se-

ligen Geistes vollzieht⁹³. Am Beispiel des Martyriums zeigt sich mithin besonders eindrücklich, dass die repräsentativen Formen einer kirchlichen Öffentlichkeit nicht im Geringsten mit irdischer Macht verbunden sein müssen.

Die Inversion kritischer und repräsentativer Öffentlichkeit führt somit einerseits zu einer erneuerungsfähigen, pneumatologisch verankerten kirchlichen Öffentlichkeit, die abseits eines juridischen Formalismus den repräsentativen Formen der Kirche ihren Platz zuweist. Andererseits verkörpert die Kirche die eschatologische Krise des Geschöpflichen, indem sie totalitäre Machtansprüche anderer Öffentlichkeiten sprengt. Zwei Probleme bleiben mit Blick auf die Fortschreibung der Theologie Petersons zu einer Theologie rivalisierender Öffentlichkeiten jedoch offen.

Erstens ist mit diesen Grundbestimmungen die Frage, wie die Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft – über die Abwehr von Totalitätsansprüchen hinaus – konstruktiv wirken kann, kaum beantwortet. Peterson schweigt dazu weitgehend.⁹⁴ Dies mag man ihm angesichts seiner politischen Situation zugutehalten. Man kann sich des Eindrucks jedoch nicht erwehren, dass Peterson den Eigenwert der staatlichen Gewalt so weit deponiert, dass ihre christliche Bestimmung als Teil der Schöpfungsordnung aus dem Blick gerät. Um den konstruktiven Beitrag einer kirchlichen Öffentlichkeit zu ermesen, wäre bei der räumlich-sozialen Wirklichkeit anzusetzen, die in der Öffentlichkeit der Kirche zum Ausdruck kommt. Die bildlich beschriebene Wirklichkeit der himmlischen Stadt bietet Grundbestimmungen, die für eine politische Ethik aus der Öffentlichkeit der Kirche heraus fruchtbar gemacht werden können, ohne dass dadurch die Unfähigkeit der Geschichte, sich aus sich selbst heraus zu vollenden, verwischt würde.⁹⁵ Auszugehen wäre davon, dass die Erhöhung des *kýrios* den Grund

hen muß, die deinen heiligen Namen verfluchen, der du über den Cherubinen und Seraphinen thronst? Sieh – dein Kreuz wird von den Heiden mit Füßen getreten. Wo ist deine Herrlichkeit? Wenn ich dies alles sehe, ziehe ich in der Glut deiner Liebe vor, in Stücke gehauen zu werden, um zum Zeugnis deiner Liebe zu sterben. Zeige mir, Herr, deine Macht! Komm mir zu Hilfe und rette mich, damit in meiner Schwachheit deine Kraft vor allen Völkern offenbart und verherrlicht werde.“ Dem totalitären Anspruch der Verwalter des Terrors steht hier die ersehnte Öffentlichkeit der Himmelsstadt gegenüber.

⁹³ „Mag die Welt auch in den Worten des Bekenners nur ein Geständnis und kein Bekenntnis sehen, die Kirche weiß, daß in dem schlichten Bekenntnis: Ich bin ein Christ, das vor den Vertretern der staatlichen Gewalt abgelegt wird, Gottes Heiliger Geist spricht, indem sich der Öffentlichkeitsanspruch der Herrschaft Jesu Christi anmeldet, und die Kirche weiß, daß, wenn der Märtyrer für Christus als Zeuge auftritt, der Himmel sich öffnet, wie bei der Steinigung des Stephanus, der sich im Himmel vor den Engeln nicht nur feierlich zu seinem Bekenner bekennt, sondern auch, wenn er zur Rechten Gottes steht, das zukünftige Tribunal erkennen läßt, vor dem einst die Richter dieser Welt, seien es Juden oder Heiden, ihren Richterspruch empfangen werden.“: Peterson, Zeuge der Wahrheit (siehe Anmerkung 91), 102.

⁹⁴ Eine der wenigen Ausnahmen findet sich im Vortrag „Der Kaiserkult“, den Peterson als Einführung in die Auslegung der Johannesapokalypse hielt. Darin findet sich eine ausdrückliche Würdigung der republikanischen Institutionen Roms, die dann von einer imperialen „Massenherrschaft“ abgelöst werden. Vgl. Peterson, Der Kaiserkult, in: *Ders.*, Johannesoffenbarung und Kanonstudien (siehe Anmerkung 79), 7–12, hier 8 f.

⁹⁵ Vgl. als Entwurf einer Ethik aus der christlichen Liturgie *Wannenwetsch*, Gottesdienst

für eine soziale Wirklichkeit bereit, in der Menschen mit Gott und unter sich in der Ordnung sind – oder anders gesagt: in Frieden und Gerechtigkeit leben.

Zweitens stellt sich trotz des auch die Kirche betreffenden eschatologischen Vorbehalts die Frage, ob in der beständigen Erneuerung der Kirche durch das Pneuma Raum für weltliche Vernunft und Urteilskraft besteht. Anders gefragt: Wie beurteilen die Kirche und ihre Glieder, wann die Herrschaft Christi in ihrer polemischen, machtkritischen Form öffentlich zu Geltung zu bringen ist und wann nicht? Letzteren Fall hat Peterson in seiner doppelten Front gegen einen privatistischen Liberalismus und einen öffentlichen Totalitarismus nicht im Blick. Gerade dieser historische Kontext verdeutlicht jedoch, dass Petersons Theologie ohne ein Gespür für die *loci alieni* in der jeweiligen Zeit gar nicht denkbar ist. Somit wäre die Frage, wann Kooperation und wann Konflikt angebracht ist, wohl auch für Peterson eine „Frage der Zeit“ – in welchen auch Christen verschiedener Meinung sein können.⁹⁶ Wenn hier und andernorts also Weltliches, Geschichtliches, Zeitliches in das theologische Urteil einfließen, darf dies nicht als Nachlässigkeit Petersons aufgefasst werden. Man erlauge einem – freilich bisweilen von ihm selbst genährten – gnostischen Missverständnis seiner Ekklesiologie, wenn man die Kirche als esoterischen, vernunftfernen Ort ansähe. Ähnlich wie sein Gegner Karl Barth wollte er jedoch zuallererst Theologe sein, was für ihn hieß, an erster Stelle von der Offenbarung und ihrer Gegenwart in der Kirche zu sprechen, erst dann vom Menschen, seiner

(siehe Anmerkung 13), besonders 241–338.

⁹⁶ Erhellend ist hier eine frühe Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Heinrich Schlier, der von Peterson wesentlich beeinflusst wurde. Schlier hatte 1932 in einem Beitrag für das Zentralorgan der Dialektischen Theologie – die Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ – auf die Widerständigkeit der kirchlichen Sphäre gegenüber den Ansprüchen des Staates abgehoben und mit Blick auf das von Jesus verkündigte Reich Gottes vermerkt: „Der irdische Staat hat keine Möglichkeit, über dieses Reich und seine Vertreter ein Urteil abzugeben“: *H. Schlier*, Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament, wieder abgedruckt in: *Ders.*, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg i. Br. 1956, 1–15, hier 1. Ausdrücklich weist Schlier darauf hin, dass das Neue Testament auch die Möglichkeit einer dämonischen Staatsgewalt kenne. Dagegen hebt Karl Barth selbst 1938 noch auf die göttliche Legitimation der staatlichen Macht ab, der auch Jesus nach dem Willen des Vaters unterworfen sei. Vgl. *K. Barth*, Rechtfertigung und Recht, Zürich 1998, besonders 12–14. Diese Frage lässt sich kaum im Grundsatz beantworten, will man nicht in eine eschatologische Depotenzenierung des Staatlichen oder umgekehrt in eine autoritäre politische Theologie verfallen. Das Paradigma rivalisierender Öffentlichkeiten lässt hier einen Spielraum, der für Kooperation und für Konflikt offen ist. So auch *B. Nichtweiß*, Analogien und Gegensätze. Die „Theologischen Traktate“ Erik Petersons in der Perspektive des Verhältnisses von Staat und Kirche, in: *IKaZ* 32 (2003), 189–200, hier 197. Vgl. auch *Ch. Schmidt*, Apokalyptischer Strukturwandel der Öffentlichkeit. Von der Politischen Theologie zur Theopolitik: Anmerkungen zu Erik Petersons Buch von den Engeln – Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus von 1935, in: *Ders.*, Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne, München 2009, 113–142, hier 124. Die eschatologische Depotenzenierung des Staatlichen hindere Peterson an einem realistischen politischen Urteil, wenn er die „feinen Unterschiede“ zwischen dem politischen Liberalismus der Moderne und dem nationalsozialistischen Totalitarismus nicht in den Blick bekomme.

Geschichte und Vernunft.⁹⁷ Bei näherem Hinsehen muss Petersons Schweigen darüber, wie diese Gegenstände *in concreto* zu vermitteln seien, nicht als Aporie oder Inkonsequenz erscheinen. Es lässt sich, ähnlich wie dies für Barth diskutiert wurde,⁹⁸ auch als Selbstbeschränkung des Theologen lesen, der nicht beansprucht, über alle Weltzusammenhänge sicher Auskunft geben zu können. Seine Gewissheit beschränkt sich auf Christi angebrochene öffentliche Herrschaft in seiner Kirche.

5. Peterson als Wegbereiter einer erneuerten Rede von der Öffentlichkeit der Kirche in der katholischen Theologie

Trotz manch offener Frage eignet sich Petersons Theologie einer kirchlichen Öffentlichkeit, um aus der katholischen Tradition heraus einen Schritt auf ein Modell rivalisierender Öffentlichkeiten zuzugehen. Entscheidend ist zunächst, dass Peterson das Paradigma einer einzigen kritischen Öffentlichkeit der Gesellschaft insofern überwindet, als er ihr einen eigenen kirchlichen Öffentlichkeitsanspruch gegenüberstellt, der sich der Formensprache einer repräsentativen Öffentlichkeit bedient. So kommt Peterson der katholischen Tradition dadurch entgegen, dass er die kontinuierliche Präsenz der unverfügbaren Offenbarungstat in geschichtlichen Formen wie Dogma, Amt und Sakrament herausstellt. Dies grenzt die Kirche gegen ein Hegemoniestreben ab, das religiöse Überzeugungen und Vollzüge ins Private verdrängen will. Gleichzeitig setzt die kirchliche Öffentlichkeit eine eigene kritische Kraft frei, die sich politischen Totalitätsansprüchen entgegenstellt, indem sie sich als öffentliche Kirche um ihren erhöhten *kyrios* versammelt weiß. Peterson integriert in seinen kirchlichen Öffentlichkeitsbegriff mit der Kritik an totalitären Repräsentationsformen ein wesentliches Element des liberalen Paradigmas, ohne die Singularität einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit anzuerkennen. Die Denkfigur des eschatologischen Vorbehalts stellt überdies sicher, dass die Unverfügbarkeit des eschatologischen Handelns Gottes auch in der Kirche gewahrt bleibt, indem die irdische Kirche auf das Pneuma verwiesen bleibt, das sie immer auch korrigierend erreicht.

Es kann abschließend nur angedeutet werden, dass Petersons Theologie einer kirchlichen Öffentlichkeit auf diese Weise auch Elemente des traditionellen katholischen Öffentlichkeitsanspruchs aufnehmen kann – allerdings nicht, ohne einige problematische Ausprägungen zu überwinden. So steht

⁹⁷ In der Absage an jede natürliche Theologie liegt daher auch eine wesentliche Gemeinsamkeit Petersons mit seinem Gegner Barth. Ihr oft beschriebener Streit kann das deutlich protestantische Profil Petersons hinsichtlich des Verhältnisses von Glaube und Vernunft nicht überdecken. Zu bleibenden konfessionelle Differenzen in dieser Frage vgl. *M. Knapp*, Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 2009, 100–118.

⁹⁸ Vgl. z. B. *Th. Gundlach*, Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen. Karl Barths kirchliche Dogmatik als Modernisierungsschritt evangelischer Theologie, Frankfurt am Main 1992.

Petersons Ekklesiologie offensichtlich quer zu einer individualistischen Frömmigkeit und Theologie, die den Blick auf den sozial-räumlichen Charakter der Kirche – und damit auf die Erlösungswirklichkeit selbst – verschüttet.⁹⁹ Gleiches gilt bei allem Interesse Petersons an der katholischen Amtstheologie für eine Engführung der Öffentlichkeit der Kirche auf den Klerus. Die liturgische Versammlung der Laien unter Leitung eines Amtsträgers bleibt stets Petersons ekklesiologisches Leitbild.¹⁰⁰

Zum überkommenen katholischen Öffentlichkeitsanspruch, wie er seit der konstantinischen Ära immer weiter ausgebaut wurde, steht Petersons Entwurf schließlich in einer produktiven Spannung. Greift man eine – freilich recht späte – Station dieser facettenreichen Entwicklung heraus, die mit dem in Verruf geratenen Begriff der *societas perfecta* verbunden ist, fällt dies deutlich ins Auge. Der Begriff trägt einerseits polemische Züge, indem er eine räumliche Gemeinschaftssphäre für die Kirche beansprucht.¹⁰¹ Mit dem Begriff verband sich jedoch auch das Bestreben, eine umfassende Harmonie von Religion, Staat und Gesellschaft unter der Führung der römischen Kirche zu erreichen.¹⁰² In der Neuscholastik wurde der umfassende Lenkungsanspruch der hierarchischen Amtskirche – vielfach aus der Defensive heraus – noch einmal profiliert.¹⁰³

Erik Peterson kannte diese theologischen Lehrstücke, und seine Konversion folgte gewiss auch einer Faszination für den darin artikulierten kirchlichen Öffentlichkeitsanspruch. Spricht aus seinem eigenen Entwurf eine ähnlich polemische, die Verbindlichkeit des Glaubens in seiner objektiven Gestalt betonende Haltung, so unterscheidet sie sich doch auch in unverkennbarer Weise. Zum einen macht die öffentliche Offenbarung, die als Krise das Geschöpf erreicht, auch vor den Gliedern der Kirche nicht halt. Der eschatologische Vorbehalt erschüttert jeden selbstgewissen Gestus.

⁹⁹ Vgl. zum Stichwort „Heilsindividualismus“ *H. de Lubac*, Glaube aus der Liebe, Einsiedeln 1970, 13–15.

¹⁰⁰ Vgl. zur Entwicklung der mittelalterlichen Kirche hin zu einer Klerikerkirche *Y. Congar*, Handbuch der Dogmengeschichte; Band III, Fasz. 3c: Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma, Freiburg i. Br. 1971. Damit steht Peterson der Liturgietheologie von *Sacrosanctum Concilium* oder der im Anschluss an das Zweite Vatikanum ausgebauten *Communio*-Ekklesiologie durchaus nahe.

¹⁰¹ Siehe unter dem Stichwort *societas perfecta* noch *L. Ott*, Grundriss der Dogmatik, 3. Auflage, Freiburg i. Br. 1957, 334: „Die Kirche hat nach dem Willen ihres göttlichen Stifters einen vom Staatszweck verschiedenen, selbständigen Zweck, die Heiligung und das ewige Heil der Menschen. [...] Die Kirche verwirft darum alle Übergriffe der staatlichen Gewalt in das kirchliche Gebiet.“

¹⁰² Vgl. *Sebott*, *Ius Publicum Ecclesiasticum* (siehe Anmerkung 50), 340. Bellarmin spricht noch von einer „*res publica christiana tota*“ „*cum suis rectoribus spiritualibus et temporalibus*“. Die kanonistische Schule des *Ius Publicum Ecclesiasticum* entwickelt später die Lehre von der Kirche als vollständiger Gesellschaft mit eigenem Rechtsanspruch gegenüber dem aufgeklärten protestantischen Modell der Kirche als „Kollegialsystem“ und damit in polemischer Absicht gegen die staatliche Reglementierung kirchlicher Belange, aber auch gegen die Glaubensfreiheit *in dogmaticis*.

¹⁰³ Vgl. nur die Verurteilungen – nicht nur der Religionsfreiheit – im Syllabus Papst Pius' IX.: DH 2901–2980.

Zum anderen sucht man trotz Petersons Leidenschaft für die juristische Verfassung der Kirche das Leitbild einer hierarchisch gesteuerten Organisation in seinem Entwurf vergeblich. Die mit der eschatologischen Öffentlichkeit verbundene Macht ist keine bürokratische Steuerungsmacht, keine psychologische Pastormacht, auch keine akademische Wissensmacht, der alle möglichen Weltzusammenhänge intellektuell verfügbar wären. Sie ist die Macht des Christus *kýrios* über Sünde und Tod. Sie begegnet in der Liturgie oder im Martyrium und richtet sich meist von „unten“ gegen Verfolgung und Bedrohung, sie dient nicht der Steuerung von „oben“. Peterson kann somit den prinzipiellen Anspruch, der sich mit der überkommenen Rede von einer öffentlichen Kirche verband, aufnehmen, ohne ihrem hegemonialen, sozusagen administrativen Drang zu folgen.¹⁰⁴

Diese Weichenstellung dürfte auch in der durch das Zweite Vatikanische Konzil erneuerten Kirche noch sprechend sein. Es hat bisweilen den Anschein, als lebten institutionelle Ausprägungen des überkommenen Öffentlichkeitsanspruchs als Petrefakte teils offen, teils in verwandelter Form fort. Eine erneuerte Rede von der Öffentlichkeit der Kirche im Sinne Petersons ist jedoch nicht an der Restauration überkommener Einflussmöglichkeiten und Privilegien interessiert. Das Konzil hat den Weg dazu frei gemacht, ohne auf die theologische Frage nach einer Öffentlichkeit der Kirche eine klare Antwort zu geben. Es übergeht den Begriff der *societas perfecta*, auch weil er mit der Anerkennung der Religionsfreiheit unvereinbar schien¹⁰⁵, bietet jedoch kaum Ansätze zu einer erneuerten Rede von einer öffentlichen Kirche¹⁰⁶. Hier mag die Theologie Erik Petersons weiterführen. Freilich sind damit nicht alle Probleme gelöst. Offene Fragen bleiben – ne-

¹⁰⁴ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch *Wannenwetsch*: Die Wahrheit des liberalen Öffentlichkeitsparadigmas liege darin, den Konflikt zum Ausgangspunkt der Betrachtung zu machen. „Die Wahrheit der *vormodernen* Betrachtung hingegen besteht in der Einsicht in den *grundsätzlichen Charakter* dieses Konfliktes“: *Ders.*, Gottesdienst als Lebensform (siehe Anmerkung 13), 242.

¹⁰⁵ Dies wird am Widerstand seines letzten großen Verfechters, Alfredo Ottaviani, gegen die Erklärung über die Religionsfreiheit deutlich. Er blieb letztlich dem Leitbild eines katholischen Staates verhaftet. Vgl. *A. Ottaviani*, *Institutiones juris publici et ecclesiastici*; Band II: *Ecclesia et Status*, 4. Auflage, Rom 1960, 72 f.

¹⁰⁶ Eine Ausnahme bildet der Begriff des *cultus publicus* in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*. Dieser Terminus, der sich im CIC von 1917 im Sinne eines kirchenamtlich anerkannten Gottesdienstes findet, war mit der Enzyklika *Mediator Dei* von 1947 zu einer neuen Bedeutung gelangt. Im Anschluss daran ließe sich die Liturgie als Vollzug einer öffentlichen Kirche auf pneumatologischer Basis denken und die soteriologische Sprachkraft der Formen einer repräsentativen Öffentlichkeit abseits eines juristischen Positivismus freilegen. Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von *A. Stenzel*, *Cultus Publicus*. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie, in: *ZKTh* 75 (1953), 174–214. Stenzel stellt heraus, dass nur dann von einem *cultus publicus* gesprochen werden kann, wenn sinnvoll zwischen einem privaten und einem öffentlichen Bereich des Glaubens zu unterscheiden ist. Dies aber setzt voraus, dass es eine Sphäre des Einzelnen gibt, die nicht immer schon in eine kirchliche Gemeinschaftssphäre aufgehoben ist (193 ff.). Um dies zu verdeutlichen, zieht er das ekklesiologische Bild des Volkes Gottes dem des Leibes Christi vor und bestimmt die Liturgie – ähnlich Peterson, wenn auch ohne Verweis auf ihn – als Kult des versammelten Gottesvolkes, das auf die *revelatio publica*, die „Offenbarung an und für das Volk Gottes“, antwortet (183).

ben den erwähnten Schwierigkeiten mit Petersons Vernunft-, Welt- und Geschichtsverständnis¹⁰⁷ – auch vom Konzil her. Obwohl Peterson die eschatologische Macht der kirchlichen Öffentlichkeit meist gewaltlos und von „unten“ beschreibt, sind gelegentliche Einlassungen – wie die berüchtigten zur Ketzerbestrafung – doch Anlass genug zu fragen, wie Peterson sich zur Konzilerklärung über die Religionsfreiheit gestellt hätte.¹⁰⁸ Es dürfte jedoch deutlich geworden sein, dass Petersons Theologie auch in dieser Hinsicht positiv weitergeführt werden kann. Sie bietet die Chance, die Frage nach einer kirchlichen Öffentlichkeit neu aufzunehmen und in Richtung eines Modells rivalisierender Öffentlichkeiten fortzuschreiben. Dass dieses Modell bisher vor allem in der protestantischen Theologie entwickelt wurde, sollte die katholische Theologie nicht von dieser Aufgabe entbinden. Erik Peterson, der katholische Protestant, spornt dazu an.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Vgl. oben Kap. 4; sowie die Kritik Schärthls am Ausfall einer vernünftigen Glaubensverantwortung in postliberalen Theologien: *Ders.*, Postliberale Theologie (siehe Anmerkung 14), 54–59.

¹⁰⁸ Dabei müsste man den Kontext dieser Provokation sicherlich beachten. Lohnend wäre es aber überdies, den Machtbegriff, der in Petersons Theologie einer kirchlichen Öffentlichkeit impliziert ist, einmal systematisch auf sein Verhältnis zur Gewalt zu befragen.

¹⁰⁹ Die im vorliegenden Aufsatz angestellten Überlegungen sollen im Rahmen meiner Dissertation, die sich mit der öffentlichen Denkform Petersons und Heinrich Schliers befasst, weitergeführt 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

87. Jahrgang · Heft 4 · 2012

ABHANDLUNGEN

Dieter Witschen

Was bedeutet: „Menschenrechte sind unverlierbar“? 481

Thorsten Lerchner

Analyse und Synthese: Descartes' „Meditationes“. Über die zwei Gottesbeweise, Gewissheit und Methode in Descartes' „Meditationes de prima philosophia“ 499

Paul D. Hellmeier OP

Leib, Anerkennung und Selbstbewusstsein
in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* 521

Christian Stoll

Die Öffentlichkeit der Kirche. Dogmatische Überlegungen
im Anschluss an Erik Peterson 534

BEITRAG

Ulrich Kropač

Rationalität: Trennlinie oder Verbindungsglied zwischen
Religion und Mathematik? 564

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:

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

DR. PHIL. THOMAS LERCHNER

Ruhr-Universität Bochum
Institut für Philosophie
GA 3/158
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
thorsten.lerchner@rub.de

DR. PHIL. PAUL D. HELLMEIER OP

Salvatorplatz 2a
80333 München
paul.hellmeier@hfph.de

DIPL.-THEOL. CHRISTIAN STOLL,
UNIVERSITÄTSASSISTENT

Institut für Systematische Theologie,
Dogmatik und Dogmengeschichte
Universität Wien
Schenkenstraße 8–10
A–1010 Wien
christian.stoll@univie.ac.at

PROF. DR. ULRICH KROPACĀ

Lehrstuhl für Didaktik der Religionslehre,
für Katechetik und Religionspädagogik
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6
85072 Eichstätt
ulrich.kropac@ku-eichstaett.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.

Rationalität: Trennlinie oder Verbindungsglied zwischen Religion und Mathematik?

VON ULRICH KROPAČ

Religion – Mathematik – Rationalität: Vorurteile und Vereinfachungen

Was ist Religion? Der große protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher (1768–1834) gab auf diese Frage in seinem Werk mit dem bemerkenswerten Titel „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ folgende Antwort: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“¹ Mit anderen Worten: Die emotionale Dimension nimmt in der Religion den zentralen Platz ein. Dem stimmt auch heute noch mancher Theologe zu, so z. B. Joachim Kunstmann in einem Aufsatz aus dem Jahr 2011, in dem er schreibt: „Religion [...] ist wesentlich Gefühl – nicht Überzeugung, nicht Sittlichkeit.“² Damit wäre die im Titel formulierte Frage im Grunde schon beantwortet: Insofern nämlich Gefühle gemeinhin als Antipode von Vernünftigkeit gelten, wird Rationalität zum Scheidewasser zwischen Religion und Mathematik.

Dieser verkürzten Sicht ist umgehend zu widersprechen: Es gibt in der abendländischen Geistesgeschichte einen breiten und tiefen Strom, dem es darum zu tun ist, Vernunft und Glaube in ein rationales Verhältnis zu setzen. Ich erinnere nur – um einen besonderen Verdichtungspunkt namhaft zu machen – an die mittelalterlichen Programmformeln *fides quaerens intellectum* und *credo ut intelligam* Anselms von Canterbury (1033–1109) sowie an seine Bestrebungen, die Christologie und die Trinitätslehre mit den Mitteln der Vernunft zu demonstrieren.³ Dieser Strom reicht bis in die erste Dekade des dritten Jahrtausends; verwiesen sei – wiederum exemplarisch – auf den Disput zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger über Vernunft und Religion 2004 in München.⁴ Bereits diese kurzen Hinweise machen augenfällig, dass Rationalität und Religion – unter der ich, um die Thematik einzugrenzen, die christliche verstehe – nicht so leicht dissoziiert werden können.

Was ist Mathematik? Zweifelsohne *das* Paradigma einer beweisenden Wissenschaft und damit eine Disziplin, die, wie es scheint, zu absolut sicherem Wissen gelangt. Ursprünglich aus praktischen Aufgaben des Rechnens und Zählens hervorgegangen, wurde die Mathematik unter griechischem Einfluss zu einer Wissenschaft ausgebaut, deren fundamentale Methode der Beweis ist. In der Neuzeit erlangte sie Modellcharakter für philosophisches Denken. So beabsichtigte René Descartes (1596–1650), eine neue, streng wissenschaftliche Philosophie nach dem Vorbild der Mathematik zu begründen. Seinen Spuren folgte Benedictus de Spinoza (1632–1677) mit seinem Programm, wahre Erkenntnis ausschließlich über die mathematische Denkweise (*more geometrico*) zu gewinnen. Die Aufklärungsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts schließlich forderte die methodische Ausrichtung aller Wissenschaften an der Axiomatik der Geometrie Euklids.

¹ F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In der Ausgabe von R. Otto, Göttingen 71991, 49.

² J. Kunstmann, Zum Verhältnis von Religion und Gefühl, in: rhs 50 (2007) 181–194, 240. Ähnlich: „Wo eine Religion meint, in rationalen Deutungen bei ihrer Sache zu sein oder gar in ihr aufgehen zu können, beschreitet sie einen letztlich irreligiösen Weg“ (ebd. 248).

³ Vgl. J. Schmidt, Glaube und Vernunft. Der Beitrag des Deutschen Idealismus, in: J. Herzgell/J. Perčić (Hgg.), Religion und Rationalität, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011, 49–78, 50.

⁴ Vgl. J. Habermas/J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von F. Schuller, Bonn 2005.

Wenn, einer langen philosophischen Tradition folgend, der Ausweis von Rationalität in Beweisbarkeit liegt,⁵ dann ist Mathematik die rationale Disziplin schlechthin. Ein Blick in ihre Geschichte verrät allerdings, dass sie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in schwere Wasser geriet.⁶ Bis weit in die 1930er-Jahre hinein wurde die Mathematik von einer Grundlagenkrise erschüttert, die sich in eine intensive Grundlagendiskussion hinein fortsetzte. Auch wenn diese mittlerweile kaum mehr spürbar sind, so gilt auch heute: Die Fundamente der Mathematik sind nicht wirklich gesichert – „für eine strenge, die strengste aller Wissenschaften [...] ein etwas eigenartiger Zustand“⁷, über den es sich nachzudenken lohnt.

Ich gehe wie folgt vor: Im ersten Abschnitt befaße ich mich ganz allgemein mit dem Begriff der Rationalität; der zweite thematisiert das Verständnis von Rationalität im Bereich der Religion; im dritten gehe ich auf Rationalität in der Mathematik ein. Der vierte Abschnitt schließlich fasst die gewonnenen Erkenntnisse kurz zusammen.

1. Begriffsklärung und Positionierung: Was ist Rationalität?

1.1 Rationalität: erste Konturierungen

„Rationalität“ ist kein feststehender Begriff⁸, sondern begegnet in vielen Zusammenhängen und in unterschiedlichen Differenzierungen⁹. Vier Beispiele hierzu:

- Immanuel Kant (1724–1804) unterscheidet zwischen theoretischer und praktischer Vernunft.
- Von Max Weber (1864–1920), dem großen Theoretiker der Rationalität, stammt ein Differenzierungsschema, das drei Gegensatzpaare umfasst: wert- und zweckrational; material- und formal-rational; theoretisch- und praktisch-rational.¹⁰
- Karl-Otto Apel (*1922) grenzt (formal-)logische (und mathematische) Rationalität von (transzendentalreflexiver) philosophischer Rationalität ab.¹¹
- Jürgen Habermas (*1929) wiederum zeichnet dem Rationalitätsbegriff eine kognitive, eine moralisch-praktische, eine evaluative, eine expressive und eine hermeneutische Dimension ein.¹²

⁵ Vgl. *Ch. Böttigheimer*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i. Br. [u. a.] 2009, 88.

⁶ Bereits vorher gab es Grundlagenkrisen in der Mathematik: Die erste wurde im 5. Jahrhundert v. Chr. durch die Entdeckung inkommensurabler Strecken (d. h. irrationaler Zahlen) und zum Teil durch die zenonischen Aporien (d. h. die Problematik unendlicher Reihen) ausgelöst. Die zweite fundamentale Krise hängt mit Grundlegungsfragen der Infinitesimalrechnung zusammen. Im 17. und 18. Jahrhundert hatten sich als Folge davon, dass der Grundbegriff der Analysis, nämlich der Begriff der unendlich kleinen Größe, nicht richtig gefasst werden konnte, verschiedene Irrtümer und Widersprüche angesammelt, die einer tiefgehenden Klärung bedurften.

⁷ *Th. Bedürftig/R. Murawski*, Philosophie der Mathematik, Berlin/New York 2010, 190.

⁸ Vgl. *A. G. Wildfeuer*, Vernunft, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe; Band 3, Freiburg i. Br./München 2011, 2333–2370; ferner die Artikel „Rationalität; Rationalisierung“ und „Vernunft; Verstand“ im HWP.

⁹ Vgl. hierzu *H. Lenk/H. F. Spinner*, Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick. Zur Rationalismuskritik und Neufassung der „Vernunft heute“, in: *H. Stachowiak* (Hg.), Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens; Band 3, Hamburg 1989, 1–31.

¹⁰ Vgl. *W. Schluchter*, Rationalität – Das Spezifikum Europas?, in: *H. Joas/K. Wiegandt*, Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt am Main 2005, 237–264, 241.

¹¹ Vgl. *K.-O. Apel*, Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: *H. Schnädelbach* (Hg.), Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main 1984, 24 f.

¹² Vgl. *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns; Band 1: Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main 1988, 72.

Der Begriff Rationalität ist vom Vernunftbegriff abgeleitet und damit von einem der wichtigsten Grundbegriffe der okzidentalen Philosophie überhaupt. Ersterer ist seit Max Weber in philosophischen Kontexten geläufiger als Letzterer.

Wurde Vernunft früher substanzial, also im Sinne eines spezifisch geistigen Erkenntnisorgans, gefasst, so hat sich heute ein *dispositionelles* Verständnis durchgesetzt. Das heißt: Vernunft wird weniger als Vermögen gedeutet, sondern vielmehr Vernünftigkeit als Kriterium, Verfahren oder Regulativ.¹³

Es ist schwierig, den Begriff exakt zu bestimmen. Vernunft zeigt sich als „ein Faktum, das unhintergebar ist, folglich auch nicht im klassischen Sinne definiert werden kann und das sich in Ansprüchen äußert, denen wir nicht entkommen können“¹⁴. Hilfreich erscheint der Weg Hans Michael Baumgartners (1933–1999), Vernunft als eine *Struktur* zu fassen. Als solche ist sie „ein Beziehungsgefüge von Denk-, Reflexions- und Argumentationsoperationen“, bezogen „auf ein Ganzes (Zweck) von Welt- und Selbsterkenntnis (Wahrheit)“.¹⁵

1.2 Domänenspezifische Rationalität

Die im vorhergehenden Abschnitt erwähnten Differenzierungen von Rationalitätstypen veranlassen mich, den Begriff Rationalität domänenspezifisch zu verwenden. Rationalität ist dann die *innere Logik* eines bestimmten Bereichs menschlicher Kultur. Als Systemlogik legt sie die Erkenntnis- und Handlungsordnung in diesem Bereich fest. Bei meinen Überlegungen zu Rationalität in Religion und Mathematik habe ich mich von bildungstheoretischen Überlegungen Jürgen Baumerts inspirieren lassen. Er unterscheidet verschiedene Modi der Weltbegegnung. Diese interpretiert er als spezifische Formen von Rationalität. Sie „eröffnen jeweils eigene Horizonte des Weltverstehens, die für Bildung grundlegend und nicht wechselseitig austauschbar sind“¹⁶. Im Einzelnen ergibt sich folgende Zuordnung:¹⁷

Kognitive Rationalität:	Mathematik, Naturwissenschaften
Ästhetisch-expressive Rationalität:	Sprache/Literatur, Musik/Malerei/ Bildende Kunst, physische Expression
Normativ-evaluative Rationalität:	Geschichte, Ökonomie, Politik/ Gesellschaft, Recht
Konstitutive Rationalität:	Religion, Philosophie

Baumert zufolge ist die kognitive Rationalität nur *eine* Form innerhalb eines mehrdimensionalen Gefüges von Rationalitäten:

Kunst, Literatur, Musik und körperliche Übung um ihrer selbst willen folgen einer eigenen Logik, die nicht mit der kognitiv-instrumentellen Modellierung der Welt zusammenfällt, die Mathematik, Naturwissenschaften oder Technik auszeichnet. Sie teilen vielmehr eine spezifische Rationalität des Ästhetisch-Expressiven. Davon unterscheidet sich wiederum die Logik evaluativ-normativer Fragen, die Recht, Wirtschaft oder Gesellschaft aufwerfen. Ebenso sind die Fragen des Ultimativen – also Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu des menschlichen Lebens – anders zu behandeln als mathematische und naturwissenschaftliche Probleme.¹⁸

¹³ Vgl. *Wildfeuer*, Vernunft (wie Anmerkung 8), 2360.

¹⁴ Ebd. 2363.

¹⁵ *H. M. Baumgartner*, Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst, Bonn/Berlin 1991, 119.

¹⁶ *J. Baumert*, Deutschland im internationalen Bildungsvergleich, in: *N. Killius/J. Kluge/L. Reisch* (Hgg.), Die Zukunft der Bildung, Frankfurt am Main 2002, 100–150, 107.

¹⁷ Vgl. ebd. 106–108; 113.

¹⁸ Ebd. 107.

Das von Baumert vorgelegte Gerüst rekurriert auf neuhumanistisches Bildungsgut. Gegen den Totalitätsanspruch der Vernunft, wie ihn der deutsche Idealismus – und hier in erster Linie Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) – vertrat, hielten Wilhelm von Humboldt (1767–1835) und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) an der Differenz unterschiedlicher Rationalitätsformen fest und setzten so Grundzüge der kantischen Philosophie erneut ins Recht. Die heutigen Gegner einer in unterschiedliche Rationalitätsformen aufgefächerten pluralisierten Vernunft haben andere Namen, aber ähnliche Ansprüche: So reduziert der Szientismus Vernünftigkeit auf naturwissenschaftlich-mathematische Rationalität, während Konzepte ökonomischer Optimierung und Maximierung Vernunft in Zweckrationalismus auflösen.

1.3 Einheit der Vernunft?

Die Option für einen domänenspezifischen Rationalitätsbegriff impliziert ganz offenkundig eine Absage an einen einheitswissenschaftlichen Vernunftbegriff. Dafür ist ein Preis zu entrichten: Dieser besteht darin, dass Wissen und Methoden in unterschiedlichen Bereichen schwer miteinander vergleichbar sind. Dass damit ein transdisziplinärer Gedankenaustausch unmöglich gemacht wird, wie von Bernulf Kanitscheider behauptet,¹⁹ darf allerdings bezweifelt werden.

Umgekehrt ist das Modell einer in unterschiedliche Rationalitätsformen aufgefächerten Vernunft aber nicht – wie in manchen postmodernen philosophischen Strömungen²⁰ – als Auflösung des Gedankens von der Einheit der Vernunft zu lesen. Ich gehe vielmehr „von einer Einheit und einer Notwendigkeit des A-Priori der Vernunft und dadurch der Rationalität“²¹ aus. Unterschiedliche Teilrationalitäten sind als Binnendifferenzierungen der einen Vernunft zu verstehen.²²

2. Religiöse Rationalität

Rationalität, so ein Kernergebnis der vorangegangenen Überlegungen, lässt sich domänenspezifisch entfallen. Mithin ist es sinnvoll, im Blick auf Religion von religiöser Rationalität zu sprechen.²³ Wie aber ist diese genauer zu fassen? Ein naheliegender Weg besteht darin, das Augenmerk auf religiöse Überzeugungen zu lenken. Dies ist aus zwei Gründen von Vorteil: Mit dem Begriff „religiöse Überzeugungen“ ist erstens ein zentrales Moment von Glauben erfasst, auch wenn sich Glaube nicht in Überzeugungen erschöpft.²⁴ Der Terminus „Überzeugung“ erlaubt zweitens einen Brückenschlag zu

¹⁹ Vgl. B. Kanitscheider, Rationalität in der Analytischen Philosophie, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 6/2011, 18–20, 19.

²⁰ Vgl. Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard, Michel Foucault und Wolfgang Iser.

²¹ J. Herzog/J. Perić, Einleitung, in: *Dies.*, Religion (wie Anmerkung 3), 7–21, 10.

²² Zur Diskussion des Verhältnisses zwischen der einen Vernunft und den vielen Rationalitäten vgl. K.-O. Apel/M. Kettner (Hgg.), Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt am Main 1996.

²³ Die baumertische Terminologie legt den Schluss nahe, lediglich die Mathematik und die Naturwissenschaften verfügten über eine Rationalitätsform, die das Attribut „kognitiv“ verdient. Das freilich würde dem Modus religiöser Rationalität nicht gerecht. Diese verfügt über eine theoretische, eine ästhetische und eine praktische Dimension. Vgl. hierzu ausführlicher U. Kropanč, Religion und Rationalität. Eine ungewöhnliche Allianz im religionspädagogischen Legitimationsdiskurs, in: *Ders./G. Langenhorst* (Hgg.), Religionsunterricht und der Bildungsauftrag der öffentlichen Schulen. Begründung und Perspektiven des Schulfaches Religionslehre, Babenhäuser 2012, 66–83, 72–81.

²⁴ Über den Terminus „Überzeugung“ lässt sich im Übrigen das Unterrichtsfach Religionslehre konzeptualisieren: Religionsunterricht als Überzeugungsfach. Abzuwehren ist dabei ein verkürztes Verständnis in dem Sinne, dass hier lediglich feststehende Wahrheiten als von den Kirchen garantierte Überzeugungen „weitergegeben“ würden. Religionsunterricht dient vielmehr dazu, religiöse (und nicht-religiöse!) Überzeugungen zu verstehen und im Diskurs zu be-

anderen Lebensbereichen. Zunächst soll bedacht werden, in welchem Verhältnis religiöse Überzeugungen und Überzeugungen anderer Herkunft im Hinblick auf Vernünftigkeit stehen.

2.1 Religiöse Überzeugungen – andere Überzeugungen: ein Vergleich

Das Verhältnis zwischen religiösen Überzeugungen und solchen anderer Art lässt sich in dreifacher Weise denken:²⁵

1. Religiöse Überzeugungen unterscheiden sich grundsätzlich von Überzeugungen anderer Art. Der Maßstab der (wissenschaftlichen) Vernunft kann auf sie nicht angewandt werden (Inkommensurabilitätsthese).

2. Religiöse Überzeugungen sind nicht wesentlich verschieden von anderen Überzeugungen. Infolgedessen können sie nach denselben (wissenschaftlichen) Vernunftstandards beurteilt werden (Identitätsthese).

3. Religiöse Überzeugungen haben eine eigene Qualität. Es gibt aber Gemeinsamkeiten zwischen ihnen und Überzeugungen, die in anderen Bereichen gelten. Deshalb kann hier wie dort von (wissenschaftlicher) Vernunft die Rede sein (Analogiethese).

Ich selbst plädiere für das dritte Modell. Es wahrt den besonderen Status religiöser Überzeugungen und gesteht ihnen eine eigene Gestalt von Rationalität zu; diese ist nicht mit (natur-)wissenschaftlicher Rationalität identisch. Andererseits wird in dem Modell das Religiöse nicht von anderen Lebensbereichen des Menschen isoliert. Es legt einen weiten Vernunftbegriff zugrunde, so dass sowohl auf religiösem als auch auf (natur-)wissenschaftlichem Gebiet von Vernünftigkeit die Rede sein kann. Anders gesagt: Rationalität stellt keine Trennlinie zwischen (Natur-)Wissenschaft und Religion dar.

2.2 Zur Eigenart religiöser Überzeugungen

Wie lassen sich religiöse Überzeugungen von Überzeugungen anderer Art abheben? Ich meine, vier Charakteristika religiöser Überzeugungen ausmachen zu können.

(1) Nichtrationale und rationale Momente

In religiösen Überzeugungen überschneiden sich nicht rationale und rationale Momente. So wird man das christliche Credo, dass Jesus Christus von den Toten auferstanden ist, als eine Aussage werten, die erstens aller Erfahrung widerspricht und die zweitens auch nicht Produkt rationaler gedanklicher Operationen ist. Etwas anders sieht es beispielsweise mit der christlichen Vorstellung einer Belohnung jener Menschen im jüngsten Gericht aus, die zu Lebzeiten das Gebot der Nächstenliebe praktiziert haben.²⁶ Ähnliches kann nämlich auch die säkulare Vernunft denken. Immanuel Kant zufolge ist die Existenz Gottes notwendiges Postulat der praktischen Vernunft, wenn sittliches Handeln gegen alle Widerstände und Misserfolge durchgehalten werden soll. Das kann nämlich nur dann sinnvoll geschehen, wenn „schlussendlich die durch sittliches Leben erwiesene Glückswürdigkeit mit realer Glückseligkeit“²⁷ durch eine göttliche Instanz in Einklang gebracht wird.

Dass „religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist“²⁸, können im Üb-

arbeiten (vgl. *M. Meyer-Blanck*, Religion im Kanon der anderen Fächer, in: *U. Baumann/R. Englert/B. Menzel [u. a.]*, Religionsdidaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II, Berlin 2005, 35–47, 35 f.; 41–43).

²⁵ Vgl. hierzu *Tb. Schärfl*, Die Rationalität religiöser Überzeugungen, in: *StZ* 227 (2009) 257–271, 259.

²⁶ Vgl. Mt 25,31–46.

²⁷ *K. Müller*, Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise, Regensburg 2001, 83.

²⁸ *J. Habermas*, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: *Ders./Ratzinger*, Dialektik (wie Anmerkung 4), 15–37, 35.

rigen auch Philosophen der Gegenwart konzedieren, die sich selbst als „religiös unmusikalisch“ bezeichnen, wie z. B. Jürgen Habermas.

(2) Inadäquatheit des Falsifikationsprinzips und des Hypothesenbegriffs

Nach Karl Popper (1902–1994) zeichnen sich wissenschaftliche Aussagen dadurch aus, dass sie empirisch falsifizierbar sind. Das Falsifizierbarkeitsprinzip verfehlt allerdings die Eigenart religiöser Überzeugungen. Gott als das eigentliche Ziel religiöser Aussagen fällt per definitionem nicht in die Klasse falsifizierbarer Begriffe.²⁹ Andernfalls wäre Gott lediglich ein Gegenstand des Weltprozesses oder begriffener Verstandesinhalte.

Darüber hinaus gab und gibt es von theologischer Seite Versuche, im Rationalitätsdiskurs dadurch Stand zu gewinnen, dass religiöse Aussagen als Hypothesen betrachtet werden.³⁰ Dieses Unternehmen wird aber religiösen Überzeugungen nicht wirklich gerecht. Für religiöse Menschen ist Gott keine Hypothese.³¹ Und überhaupt: Kein „vernünftiger“ Mensch macht seinen Lebensentwurf an einer Hypothese fest. Wer glaubt, ist sich seiner Überzeugung gewiss, auch wenn diese Gewissheit keine Gewissheit des Wissens ist.

Religiöse Überzeugungen zeichnen sich wie andere grundlegende Überzeugungen durch Permanenz und Tiefe aus.³² Zudem betreffen sie nicht nur die kognitive Dimension des Menschen, sondern alle Schichten seiner Person. Dazu ein kurzer Seitenblick auf das Feld des Politischen: Hier gehört es zum Selbstverständnis von Parteien, sich durch die Differenz in grundlegenden Überzeugungen programmatisch zu positionieren. Deshalb wird es in der Regel kaum gelingen, einen überzeugten Politiker einer bestimmten Partei zum Übertritt in eine andere Partei zu bewegen. Prinzipiell ausgeschlossen ist das nicht, jedoch tritt der Fall selten ein. In einer noch viel tieferen Weise prägen religiöse Überzeugungen das Verständnis eines Menschen von seiner Existenz, von Wert und Würde anderer Personen, von Staat und Gesellschaft, von Welt und Wirklichkeit überhaupt. Sie nehmen Einfluss auf seine emotionale und motivationale Konstitution sowie auf sein Handeln in allen Bereichen seines Lebens.

(3) Objektivität und Subjektivität

Empirische Wissenschaften stehen unter dem Ideal der Objektivität. So werden der Forscher und seine Subjektivität in naturwissenschaftlichen Experimenten und Theorien ausdrücklich ausgeklammert. Der religiöse Bereich kann nicht in derselben Weise vom Subjekt, vom Besonderen absehen – im Gegenteil: „In der Religion ist das Einzelne, die Einzelne, der Einzelne wichtig [...]“.³³ Das Credo wird nur dann mit Sinn erfüllt, wenn ein Mensch sein „Ich“ davor setzt. Andererseits löst sich Religion nicht in Subjektivität auf. Es braucht eine religiöse Gemeinschaft, die sich im Diskurs über den Glauben verständigt („Intersubjektivität“).³⁴ Denn: „Wer sich allein auf seine subjektive Glaubensgewissheit verlässt, kann nicht wissen, ob er die Stimme Gottes oder die seines Unterbewusstseins hört.“³⁵

²⁹ Vgl. W. Beinert, „Ratio de ea quae in vobis est spe“ (1 Petr 3,15). Rationalität und Christentum, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 6 (2011) 21–23, 23.

³⁰ Vgl. hierzu z. B. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main 1987, besonders 329–348. – Ph. Clayton, Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie, Paderborn [u. a.] 1992, pointiert: 233–234. – Beinert, Ratio (wie Anmerkung 29), 23.

³¹ Vgl. Schärtl, Rationalität (wie Anmerkung 25), 261 f.

³² Vgl. ebd. 262 f.

³³ St. Bauberger, Wahrheit ohne Objektivität: Was kennzeichnet religiöse Wahrheit?, in: Herzogell/Perič, Religion (wie Anmerkung 3), 100.

³⁴ Allerdings lehrt ein Blick in die wechselvollen Prozesse der Kirchengeschichte, dass theologische Kontroversen bis hin zur Festlegung von Dogmen oftmals alles andere als diskursiven Charakter hatten, sondern von politischen Machtkämpfen und menschlichen Verfehlungen geprägt waren.

³⁵ K. Lehmann, Religionsunterricht als „Anwalt der Vernunft“, in: rhs 50 (2007) 184–194, 191.

(4) Religiöse Wahrheit zwischen nichtsystematischer und systematischer Ausformung
 Typisch für physikalische und – noch mehr – für mathematische Erkenntnis ist ihr hoher Grad an Systematik und Formalisierung. Formalisierbarkeit ist geradezu ein Ausweis für die Qualität einer Theorie. Im religiösen Bereich liegen die Verhältnisse anders.³⁶ Die Bibel (und auch die heiligen Schriften anderer Religionen) ist (sind) kein systematisches Lehrwerk, sondern eine über Jahrhunderte gewachsene Sammlung von Texten ganz unterschiedlicher Gattungen, die in komplexen Verweisungszusammenhängen stehen. Glaubensaussagen wiederum kennen vielfältige Ausdrucksformen in Texten, Bildern, Sinnsprüchen, Riten, Symbolen und Lebensvollzügen gläubiger Menschen. Gemäß der narrativen Theologie lassen sich bestimmte religiöse Aussagen leichter in erzählenden als in deklarativen Texten ausdrücken.

Es gehört also zur Religion, dass ihre Wahrheit „in einer unpräzisen und bunten Vielfalt ausgesagt wird“³⁷. Dies bedeutet wiederum nicht, dass der Religion Systematik völlig fremd ist. In der christlichen Theologie beschäftigt sich ein Teilbereich, die Systematische Theologie, mit der zusammenhängenden Darstellung der christlichen Lehre und der Erörterung ihres Wahrheitsanspruchs.

2.3 Zur Rationalität religiöser Überzeugungen

Nach der Erarbeitung von Charakteristika religiöser Überzeugungen sollen im Folgenden Rationalitätskriterien entfaltet werden.³⁸ Ich bündele sie in drei Gruppen:

(1) Logische Aspekte

Religiöse Überzeugungen, die Rationalität beanspruchen, müssen bestimmte logische Mindeststandards erfüllen:

1. Sie müssen dem Kriterium der inneren Widerspruchsfreiheit (Konsistenz) genügen. In der Theologie obliegt eine entsprechende Prüfung der Systematischen Theologie beziehungsweise der Dogmatik.

2. Religiöse Überzeugungen müssen sich darüber hinaus am Kriterium der externen Widerspruchsfreiheit (Kohärenz) messen lassen. Das Kriterium ist erfüllt, wenn religiöse Überzeugungen „allgemein gültigen nichtreligiösen Überzeugungen nicht widersprechen“³⁹. Die Geschichte des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaft und Theologie zeigt, dass es gerade an diesem Punkt in der Vergangenheit zu erheblichen Verwerfungen gekommen ist. Ein aktueller Konflikttherd ist die (an sich überflüssige) Kontroverse „Schöpfung oder Evolution?“.

(2) Explikative Aspekte

„Rational ist, was begründet erklärt werden kann, wenn jemand eine Warum-Frage stellt.“⁴⁰ Unter dieser Prämisse sind religiöse Überzeugungen mit Rationalitätsanspruch daraufhin zu befragen, inwieweit sie Erklärungsmuster für die Erschließung der Wirklichkeit anbieten.⁴¹

1. Religiöse Überzeugungen geben auf die großen Fragen des Menschseins und der Menschheit nach dem Woher und Wohin, nach dem Sinn und Ziel des Lebens, nach dem Leid, nach Gut und Böse, nach Gott usw. wenn auch nicht unumstrittene, so doch plausible Antworten; Antworten, die möglichst mehr Erklärungspotenzial besitzen als pro-

³⁶ Zum Folgenden vgl. *Bauberger*, Wahrheit (wie Anmerkung 33), 110 f.

³⁷ Ebd. 111.

³⁸ Vgl. hierzu *Herzgsell/Perčić*, Einleitung (wie Anmerkung 21), 11 f.; sowie *Schärtl*, Rationalität (wie Anmerkung 25), 267 f.

³⁹ *Herzgsell/Perčić*, Einleitung (wie Anmerkung 21), 11.

⁴⁰ *Beinert*, Ratio (wie Anmerkung 29), 22.

⁴¹ Explikative Rationalitätskriterien besagen, „dass religiöse Überzeugungen dann als rational gelten dürfen, wenn sie bestimmte (nichtreligiöse) Phänomene, Ereignisse oder Sachverhalte am besten erklären oder begründen können“ (*Herzgsell/Perčić*, Einleitung [wie Anmerkung 21], 11).

fane Überzeugungen. In ganz besonderer Weise hat sich Religion übrigens an der Theodizee-Frage abzuarbeiten.⁴² „Keine Antwort mehr auf das Theodizee-Problem zu versuchen“, hieß nämlich, so Armin Kreiner, „sich aus dem rationalen Diskurs zu verabschieden.“⁴³

Den Sinngehalt religiöser Überzeugungen hat auch Jürgen Habermas betont. In seiner Friedenspreisrede 2001 spricht er den Gedanken aus, dass die religiöse Sprache „der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn“⁴⁴ in postsäkularen Gesellschaften entgegenwirken könne. In den Religionen seien Potenziale verwahrt, denen sich moderne Gesellschaften zur tieferen Deutung der Wirklichkeit und zur tieferen Begründung von Sittlichkeit nicht ent schlagen sollten.

2. Religiöse Überzeugungen sind in der Lage, den vielfältigen, durchaus auch widersprüchlichen Erfahrungen eines Menschen einen Ordnungsrahmen zu geben, der diese zusammenhält und ihnen eine Sinnrichtung einzeichnet. Wenn Religion Antworten auf die großen Fragen von Menschen gibt, so vermögen diese nicht nur ein informatives, sondern auch ein existenzielles Bedürfnis zu befriedigen.

(3) Pragmatische Aspekte

Zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen gehört nicht nur das intellektuelle Moment, sondern wesentlich auch die gelebte Glaubenspraxis. Das bedeutet:

1. Religiöse Überzeugungen prägen die Lebenspraxis eines Menschen und tragen wesentlich dazu bei, dass sein Leben für ihn selbst und für andere fruchtbar wird. Die Passung zwischen dem Geglauten und der persönlichen Lebensführung ist ein Kriterium für die Vernünftigkeit der religiösen Haltung eines Menschen.

2. Die Rationalität religiöser Überzeugungen erweist sich ferner in ihrer befreienden Wirkung.⁴⁵ Anders als die theoretische Erkenntnis der empirischen Wissenschaften hat religiöse Erkenntnis mit konkreten Menschen und ihren Erfahrungen von Befreiung und Erlösung zu tun. Befreiung schließt dabei die individuelle wie die gesellschaftliche Dimension ein.

3. Mathematische Rationalität

Mathematik ist eine rationale Wissenschaft, ein Vorbild wissenschaftlicher Stringenz und Exaktheit. Dadurch kann sie geradezu als Gegenteil zum religiösen Glauben erscheinen. Welche Eigenschaften sind es nun genau, die diesen exzeptionellen rationalen beziehungsweise wissenschaftlichen Status der Mathematik begründen?

3.1 Kennzeichen mathematischer Rationalität – in traditioneller beziehungsweise konventioneller Sicht

Gemeinhin, d. h. von der Tradition überkommen und zugleich im Durchschnittsbewusstsein präsent, werden drei Kriterien angeführt, die den rationalen Charakter der Mathematik garantieren:⁴⁶

1. Mathematisches Wissen ist *apriorisches* Wissen: Es konstituiert sich nicht durch Erfahrung, sondern im reinen Denken.

⁴² Vgl. dazu exemplarisch aus der unüberschaubaren Literatur A. Loichinger/A. Kreiner, Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch, Paderborn 2010.

⁴³ A. Kreiner, Kein theologischer Luxus. Was steht beim Theodizee-Problem auf dem Spiel?, in: HerKorr Spezial: Streitfall Gott. Zugänge und Perspektiven 2 (2011) 19–22, 19 (hier kursiviert).

⁴⁴ J. Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 29.

⁴⁵ Vgl. Bauberger, Wahrheit (wie Anmerkung 33), 104.

⁴⁶ Vgl. B. Heintz, Die Innenwelt der Mathematik. Zur Kultur und Praxis einer beweisenden Disziplin, Wien/New York 2000, 17 f.

2. Mathematisches Wissen ist *absolut sicheres* Wissen: Während die empirischen Wissenschaften fehleranfällig sind, generiert die Mathematik universell gültige und unwiderlegbare Erkenntnisse.

3. Mathematisches Wissen beruht auf Beweisen: Schon immer war die Axiomatik *die* Methode der Mathematik. Etwa seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts wird sie zur Steigerung ihrer Präzision mit Formalisierbarkeit verbunden. Im Beweis liegt das stärkste Fundament der mathematischen Rationalität.

3.2 Grundlagenkrise und Grundlagendiskussion in der Mathematik

1903 publizierte der berühmte Mathematiker und Philosoph Bertrand Russell (1872–1970) eine von ihm entdeckte Antinomie, die die aufstrebende Mengenlehre, schließlich aber die gesamte Mathematik und Logik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in eine schwere Krise stürzen sollte.⁴⁷ Recht besehen war das Antinomienproblem aber nur der Zündfunke, der einen schon länger schwelenden Streit zwischen unterschiedlichen Auffassungen über das Wesen der Mathematik zum Ausbruch brachte. Üblicherweise unterscheidet man drei große Richtungen in der mathematischen Grundlagendiskussion, die als Logizismus, Intuitionismus bzw. Konstruktivismus und Formalismus bezeichnet werden. Holzschnittartig lassen sich diese Strömungen folgendermaßen charakterisieren:

- Das Profil des *Logizismus* ist ganz von seiner Grundthese bestimmt, dass es möglich sei, die Mathematik zur Gänze auf die Logik (und Mengenlehre) zurückzuführen.
- Die *intuitionistische* beziehungsweise *konstruktivistische* Mathematik wird von der Idee beherrscht, dass ein mathematischer Gegenstand nicht schon Existenzrecht besitzt, wenn seine Existenz abstrakt dargelegt ist, sondern erst dann, wenn für ihn ein effektives Konstruktionsverfahren angegeben werden kann.
- Unter *Formalismus* versteht man das von David Hilbert (1862–1943) verfochtene Konzept, die Widerspruchsfreiheit der Mathematik mit mathematischen Mitteln zu beweisen, wobei hierzu in einem ersten Schritt die inhaltliche Mathematik vollständig axiomatisiert und formalisiert wird.

Die moderne mathematische Grundlagenforschung wurde wesentlich von den leidenschaftlich geführten Auseinandersetzungen zwischen diesen drei Strömungen geprägt. Im Verlauf dieses Streits wurden neue, zum Teil völlig überraschende und tiefgehende Einsichten über das Wesen und die Grenzen der Mathematik gewonnen.

3.3 Drei mathematische Erkenntnisse mit Auswirkungen auf die Rationalitätsfrage

Von den folgenden drei mathematischen Theoremen wurden zwei im Zuge der mathematischen Grundlagendiskussion erzielt;⁴⁸ ein weiteres stammt aus den 1970er-Jahren.

1. 1931 konnte Kurt Gödel (1906–1978) in seinem zweiten Unvollständigkeitstheorem zeigen, dass – vereinfacht gesagt – die Mittel einer mathematischen Theorie wie der Zahlen- oder Mengentheorie nicht ausreichen, um deren Widerspruchsfreiheit zu beweisen. Das hat einschneidende Folgen für die gesamte Mathematik: Wir „wissen [...] nicht und werden es nie wissen, ob die Mathematik widerspruchsfrei ist. Mit mathematischen Mitteln ist die Widerspruchsfreiheit der Mathematik nicht nachweisbar.“⁴⁹

2. Aus systemimmanenten Gründen haften an der axiomatischen Methode zwei unbehebbar Schwachpunkte. Zum einen sind, wie Gödel in seinem ersten Unvollständig-

⁴⁷ Zum Folgenden vgl. U. Kropač, Naturwissenschaft und Theologie im Dialog. Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch, Münster [u. a.] 1999, 166–169; vertiefend: 169–219.

⁴⁸ Vgl. ebd. 221–237.

⁴⁹ *Bedürftig/Murawski*, Philosophie (wie Anmerkung 7), 271.

keitstheorem bewiesen hat, bestimmte mathematische Theorien wie die Zahlentheorie unvollständig (syntaktische Schwäche). Dies bedeutet: In diesen Theorien gibt es wahre Sätze, die mit den Mitteln dieser Theorie aber niemals bewiesen werden können. Zwischen Wahrheit und Beweisbarkeit klafft also eine nicht zu schließende Schere. Zum anderen zeigte Thoralf Skolem (1887–1963) die Nichtcharakterisierbarkeit der Zahlentheorie (semantische Schwäche). Damit ist gemeint, dass es neben den eigentlich intendierten natürlichen Zahlen noch ganz andere Objekte geben kann, die das Axiomensystem der Arithmetik erfüllen.

3. 1976 wurde der Vier-Farben-Satz bewiesen: Demnach genügen vier Farben, um jede Landkarte so zu färben, dass benachbarte Länder verschieden gefärbt sind.⁵⁰ Zum Beweis wurde erstmals ein Computer herangezogen. Damit ist der Vier-Farben-Satz der erste mathematische Satz, für den man keinen „normalen“ Beweis kennt. Das aber rüttelt an der überkommenen Vorstellung apriorischen Wissens in der Mathematik.

Fazit: Die drei Resultate treffen die vorher vorgestellten Rationalitätskriterien der Mathematik – Apriorität, absolut sicheres Wissen aufgrund von Widerspruchsfreiheit, axiomatische Methode – im Kern.

3.4 Konsequenzen für den Wissenschaftscharakter von Mathematik

Auf drei Auswirkungen der mathematischen und philosophischen Entwicklungen im 20. Jahrhundert sei kurz eingegangen.

(1) Entidealisierung der paradigmatischen Stellung der Mathematik innerhalb der Wissenschaften

Mit den Grundlegendiskussionen und den daraus hervorgegangenen Theoremen verlor die Mathematik natürlich nicht ihren Status als Rationalitätsform und als strenge Wissenschaft, aber es kam zu einer deutlichen Ernüchterung. Die Mathematik hat ihre Aura verloren, eine absolut sichere und unwiderlegbare Wissenschaft zu sein. Wissenschaftstheoretische Untersuchungen seit den 1960er-Jahren stützen diesen Prozess einer Entidealisierung. Seither tritt noch deutlicher vor Augen, dass die Mathematik kulturell gebunden ist; dass sie mit geschichtlichen Prozessen zu tun hat; dass zu ihr eine Forschungspraxis gehört, die sich von der anderer Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, nicht grundlegend unterscheidet – bis dahin, dass jene genauso fallibel ist wie diese. Kurz gesagt: Es ist nicht mehr angemessen, „die Mathematik von vornherein als Wissenschaft eigener Art anzusehen, sie von anderen Wissenschaften abzugrenzen und ihren Objekten einen anderen ontologischen und erkenntnistheoretischen Status zuzuschreiben“⁵¹.

Aber eine Besonderheit ist ihr geblieben: Auch wenn es ihr nicht gelungen ist, die absolute Gewissheit ihres Wissens zu beweisen, so hat sie „mit absoluter Sicherheit die Grenzen dieses Wissens bestimmt“⁵².

(2) Korrelationen zwischen mathematischer und „konstitutiver“ Rationalität

Die Anfänge der Mathematik wurzeln in der Philosophie. Über Jahrhunderte gab es stets tiefgehende Verflechtungen zwischen beiden Gebieten. Erst im 19. Jahrhundert begann sich die Mathematik von der Philosophie zu lösen, indem sie die Reflexion auf ihre Grundlagen als eigene Aufgabe in die Hand nahm. Gleichwohl ließen die intensiven Wechselwirkungen zwischen beiden Gebieten nicht nach. So schlug sich vor allem platonisches, kantisches und nominalistisches Gedankengut in der Mathematik nieder. Dies spiegelt sich markant in den mathematischen Richtungen des Logizismus, Intuitionismus/Konstruktivismus und Formalismus.

⁵⁰ Zum Folgenden vgl. ebd. 134.

⁵¹ Ebd. 127.

⁵² Ebd. 280.

Bestimmte Grundfragen der Mathematik haben sich über die Jahrhunderte gehalten, auch wenn sie heute meist in einer eigenen Philosophie der Mathematik⁵³ verhandelt werden: Was ist eine Zahl? Wie sind unendliche Mengen beziehungsweise das Unendliche in der Mathematik zu denken? Welchen Status haben mathematische Begriffe? Woher rührt die faszinierende innere Kohärenz beziehungsweise Einheit der Mathematik? Wie ist die immer wieder überraschende „Passung“ zwischen Mathematik und Realität zu deuten?

Philosophie und Mathematik, so ist zu resümieren, sind sich sehr nahe, wenn Grundbegriffe und Grundlegungsfragen der Mathematik im Fokus des Interesses stehen. Aus diesem Grund ist die Rationalität der Mathematik eng mit jenem Vernunfttyp verschwistert, den Jürgen Baumert „konstitutiv“ nennt: dem Rationalitätsmodus der Domäne „Philosophie“.

(3) Überzeugungen als Fundierungsmoment mathematischer Rationalität

Bei aller Bedeutsamkeit grundlagentheoretischer und philosophischer Reflexionen über Mathematik: Die Agenda des mathematischen Alltags sieht ganz anders aus. Hier spielen etwa die gödelschen Theoreme so gut wie keine Rolle. Ich zitiere einen Mathematiker – der wohl für sehr viele seiner Kolleginnen und Kollegen stehen könnte:

Ich bin sehr komfortabel mit dem Gedanken, dass man nie imstande sein wird, die Widerspruchslosigkeit der Mathematik zu beweisen. Wir haben etwas geschaffen, die Mathematik. Wir können nicht beweisen, dass sie widerspruchsfrei ist. Das bedeutet: da ist etwas mächtiger als wir. [...] Ich habe völliges Vertrauen, aber ich kann es nicht beweisen. Niemand kann es beweisen. Niemand wird je fähig dazu sein, das zu beweisen – denn ich glaube an den Beweis der Gödelschen Sätze!⁵⁴

Noch eine andere Stimme:

Das Gebäude [der Mathematik; Hinzufügung J. K.] ist solid. Das wird allem widerstehen. Da bin ich mir sicher, aber ich kann das natürlich nicht beweisen. Das ist psychologisch. Das beruht auf Erfahrung. Man *glaubt* an die Kohärenz der ganzen Geschichte.⁵⁵

Beide Statements spielen ein bemerkenswertes Vokabular ein: Vertrauen, persönliche Sicherheit, Erfahrung, Glaube. Kein Mathematiker weiß um die Konsistenz und Kohärenz der Mathematik, aber wohl alle sind davon überzeugt. Damit komme ich auf einen Terminus zurück, der im zweiten Abschnitt eine Schlüsselrolle eingenommen hatte: Überzeugung. Grundlegende Überzeugungen sind Einstellungen, die mit der Ganzheit einer Person zu tun haben: mit ihrer Kognition, aber auch mit ihren Gefühlen, Erfahrungen und ihrer Lebenspraxis.

Mathematische Rationalität, so viel ist deutlich geworden, kann sich nicht selbst begründen, sondern weiß sich an einen Bereich außerhalb ihrer selbst verwiesen: an einen Ort, wo Überzeugungen geltend gemacht werden. Wissenschaftstheoretisch betrachtet geht damit die Sicherungsstrategie mathematischer Rationalität auch in jenem Gebiet vor Anker, in dem grundsätzliche persönliche Einstellungen, Weltanschauungen und Weltbilder ihren Platz haben. Im Begriff der Überzeugung ist im Übrigen eine Gelenkstelle zwischen Religion und Mathematik gegeben.

⁵³ Vgl. *Cb. Thiel*, Philosophie und Mathematik. Eine Einführung in ihre Wechselwirkungen und in die Philosophie der Mathematik, Darmstadt 1995; sowie *Bedürftig/Murawski*, Philosophie (wie Anmerkung 7).

⁵⁴ Text zitiert nach *Heintz*, Innenwelt (wie Anmerkung 46), 69 (hier kursiviert).

⁵⁵ Ebd. 275 (hier kursiviert; die Unterstreichung des Wortes „glaubt“ wurde durch Kursive ersetzt).

4. Resümee

Mit Religion und Mathematik scheinen prima vista zwei einander diametral entgegengesetzte Gebiete vorzuliegen, deren Scheidelinie Rationalität heißt. Wissenschaftstheoretische Reflexionen zeigen jedoch, dass dieser Antagonismus unhaltbar ist. Es ist nämlich möglich – vermittelt über den Begriff der religiösen Überzeugung –, Rationalitätskriterien in das religiöse Feld zu induzieren. Damit kann die im Titel aufgeworfene Frage beantwortet werden: Bei aller Verschiedenheit von Religion und Mathematik spannt der Begriff Rationalität zwischen beiden eine Brücke.

Dies aber ist nicht das einzige Resultat: Die mathematische Grundlagendiskussion und neuere wissenschaftstheoretische Studien zur Mathematik haben einsichtig gemacht, dass diese einem überzogenen beziehungsweise einseitigen Rationalitätsideal nicht standhalten kann. Die Mathematik verfügt über eine spezifische Rationalitätsform; sie ruht aber auch auf Fußpunkten im Bereich der „konstitutiven“ beziehungsweise philosophischen Rationalität und im Bereich der individuellen Weltanschauung. Insofern ergeben sich Berührungen mit der Religion.

Die Schnittmenge zwischen Religion und Mathematik ist also keineswegs leer, auch wenn naturgemäß die „Dosierungen“ des Rationalen, des Philosophischen und des Personalen in ihnen sehr unterschiedlich ausfallen. Die ausgemachten Gemeinsamkeiten laden zum Dialog und zur weiteren Reflexion ein.



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

87. Jahrgang · Heft 4 · 2012

ABHANDLUNGEN

Dieter Witschen

Was bedeutet: „Menschenrechte sind unverlierbar“? 481

Thorsten Lerchner

Analyse und Synthese: Descartes' „Meditationes“. Über die zwei Gottesbeweise, Gewissheit und Methode in Descartes' „Meditationes de prima philosophia“ 499

Paul D. Hellmeier OP

Leib, Anerkennung und Selbstbewusstsein
in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* 521

Christian Stoll

Die Öffentlichkeit der Kirche. Dogmatische Überlegungen
im Anschluss an Erik Peterson 534

BEITRAG

Ulrich Kropač

Rationalität: Trennlinie oder Verbindungsglied zwischen
Religion und Mathematik? 564

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:

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
Witschen@gmx.net

DR. PHIL. THOMAS LERCHNER

Ruhr-Universität Bochum
Institut für Philosophie
GA 3/158
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
thorsten.lerchner@rub.de

DR. PHIL. PAUL D. HELLMEIER OP

Salvatorplatz 2a
80333 München
paul.hellmeier@hfph.de

DIPL.-THEOL. CHRISTIAN STOLL,
UNIVERSITÄTSASSISTENT

Institut für Systematische Theologie,
Dogmatik und Dogmengeschichte
Universität Wien
Schenkenstraße 8–10
A–1010 Wien
christian.stoll@univie.ac.at

PROF. DR. ULRICH KROPACĀ

Lehrstuhl für Didaktik der Religionslehre,
für Katechetik und Religionspädagogik
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6
85072 Eichstätt
ulrich.kropac@ku-eichstaett.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 SOCRATES. Edited by *Donald R. Morrison*. Cambridge: Cambridge University Press 2011. XVIII/413 S., ISBN 978-0-521-83342-4 (Hardback); 978-0-521-54103-9 (Paperback).

Sokrates begründet eine philosophische Tradition, die bis heute lebendig ist. Er hat selbst nichts geschrieben; die wichtigsten Quellen für seine Lehre sind die „*Wolken*“ des Komödiendichters Aristophanes, die frühen und mittleren Dialoge Platons, Xenophons sokratische Schriften und einige Stellen bei Aristoteles. Anhand welcher Quellen und mit welchen Methoden lässt sich die Lehre des historischen Sokrates rekonstruieren? Der erste der 15 Beiträge dieses Bandes, die von Philosophen und klassischen Philologen aus den USA, Kanada, England und Deutschland verfasst sind, gibt einen Überblick über die Geschichte des „sokratischen Problems“ im 19. und 20. Jhd. (*Louis-André Dorion*). Schleiermacher (1818) weist hin auf den Widerspruch in der Bedeutung, die Sokrates für die griechische Philosophie zugeschrieben wird, und der Banalität des zu Beginn des 19. Jhdts. dominierenden, vor allem auf Xenophon zurückgehenden Sokrates-Bildes. Seine Kritik an Xenophon führt dazu, dass dessen sokratische Schriften um 1915 vollständig diskreditiert sind. 1895–1896 erscheint eine Arbeit von K. Joel über den Begriff *logos Sokraticos* bei Aristoteles, d. h. des literarischen Genus, unter das die sokratischen Schriften Platons und Xenophons fallen. Dieses Genus gestattet eine große Freiheit; es schließt erfundene Geschichten nicht aus. Die Konsequenzen aus dieser Entdeckung zieht mit aller Deutlichkeit O. Gigon (1947). Das sokratische Problem beruht auf der falschen Voraussetzung, dass Platon und Xenophon die Absicht hatten, die Gedanken des Sokrates getreu wiederzugeben. Man kann jedoch nicht den fiktionalen Charakter der *logoi Sokratikoi* zugeben und dennoch hoffen, das sokratische Problem lösen zu können. Als Beispiele einer solchen inkonsistenten Position werden G. Vlastos (1991) und Ch. Kahn (1996) kritisiert. Das sokratische Problem sei eine Engführung, die aufzugeben sei; als neue Aufgabe schlägt Dorion die Analyse und den Vergleich der verschiedenen *logoi Sokratikoi* und die Erforschung des Sokrates-Bildes in der nacharistotelischen griechischen Philosophie vor.

Die Nachfolger des Sokrates, so berichtet Diogenes Laertios, wurden Sokratiker genannt. „Die wichtigsten sind Platon, Xenophon und Antisthenes; von den überlieferten Zehn sind die vier bedeutendsten Aischines, Phaidon, Eukleides und Aristipp“ (II 47). Alle, die hier genannt werden, haben Bücher geschrieben, aber nur die von Platon und Xenophon sind erhalten. Wären uns auch die Schriften der anderen fünf überliefert, dann hätten sie, so urteilt *Klaus Döring*, als Zeugnisse für den Einfluss des Sokrates dasselbe Gewicht wie die Schriften Platons und Xenophons. Welches Ausmaß dieser Einfluss hatte, zeige sich an den unterschiedlichen Lehren des Antisthenes, Aristipp und Platon über die Lust. Döring stellt dar, was wir aufgrund der indirekten Überlieferung über diese fünf Sokratiker wissen. – *David K. O'Connor* will Xenophon rehabilitieren. Alexander der Große hatte auf seinem Zug gegen das Perserreich Xenophons „*Anabasis*“ bei sich; von Cicero bis Rousseau wurde Xenophon hoch geschätzt. Xenophon vergleicht das sokratische Leben mit dem des Politikers; bei beiden kommt es darauf an, ein unabhängiges, erfolgreiches Leben zu führen und zugleich den Neid der anderen Menschen zu vermeiden. Dem Politiker gelingt dies dadurch, dass er seine Macht gebraucht, um den Menschen Gutes zu tun; Sokrates überwindet den Neid der anderen durch seine Frömmigkeit, die ihn die Grenzen der menschlichen Selbstgenügsamkeit erkennen lässt. – Sokrates wurde nicht nur in den „*Wolken*“ des Aristophanes, sondern auch im „*Konnos*“ des Ameipsias, der ebenfalls 423 v. Chr. aufgeführt wurde, verspottet (*David Konstan*). Das Sokrates-Bild der „*Wolken*“ ist inkonsistent. Aristophanes verbindet in ihm verschiedene Züge der

Aufklärung des 5. Jhdts.; der Hass gegen Sokrates spiegelt die Angst der Athener vor der Aufklärung.

Paul Woodruff erläutert fünf Themen der Aufklärung, des „new learning“, und stellt ihnen die Antwort des Sokrates gegenüber. Sokrates war kein Generalist; für ihn stand, unter Ausschluss der anderen Bereiche, die Ethik im Mittelpunkt; von hier aus entwickelte er seine Kritik an den Göttern des Mythos und an überkommenen Bräuchen. „Socrates swam in the river of the new learning, but he redirected it to purely moral ends, and in the process transformed it into the seed of the august Platonic tradition of philosophy” (109). – *Marc L. McPherran* analysiert das Rätsel der Religion des Sokrates in der Weise, dass er fünf für die Religiosität des Sokrates wesentliche Merkmale formuliert und nach deren Vereinbarkeit fragt: Rationalität, Nichtwissen, göttlicher Auftrag, Glaube an das Orakel, das Daimonion. Sokrates sah in seinen religiösen Überzeugungen einen integralen Bestandteil seiner philosophischen Sendung, und umgekehrt gebrauchte er seine rationalen Überzeugungen, um die religiösen Konventionen seiner Zeit im Sinne seiner neuen Philosophie umzuformen. Das Erbe dieses Projekts ist die rationale Theologie Platons und der Stoiker. – *Josiab Ober* geht Fragen nach, die sich aus dem Prozess des Sokrates ergeben: Wie konnte Sokrates, das philosophische Ideal eines guten Menschen, öffentlicher Vergehen angeklagt werden? Warum wurde er schuldig gesprochen, und warum mit einer so knappen Mehrheit? Warum hat er Athen nicht verlassen, um sich dem Prozess und der Hinrichtung zu entziehen und weiter seiner philosophischen Sendung zu leben? Wie kam eine demokratische Gemeinschaft, die auf den Wert der Meinungsfreiheit verpflichtet ist, dazu, ihren berühmtesten Philosophen zu verurteilen und hinzurichten?

Gibt es eine „sokratische Methode“? In der „Apologie“ spricht Sokrates von der „gewohnten Weise“, in der er seine Gespräche führt (27b2), und Aristoteles spricht von zwei Dingen, die man Sokrates mit Recht zuschreiben könne: „die Induktionsbeweise und die allgemeinen Definitionen“ (Met.1078b28 f.). In der neueren Forschung wird jedoch bestritten, dass es sie gibt. Dagegen vertritt *Hugh H. Benson* die These: „Plato’s Socratic dialogues coherently present Socrates practicing a distinctive philosophical method featuring a common form, a common strategy, and a common epistemological presupposition“ (179). Ein Streitpunkt in dieser Kontroverse ist, ob die These von der „priority of definitional knowledge“ (195) (d. h. um überhaupt etwas über F wissen zu können, muss ich zunächst die Definition von F kennen) gilt. – Anhand von Apol.37e3–38a6 und Phdr.229e4–230a6 untersucht *Christopher Rowe*, was Sokrates unter Selbstprüfung oder Selbsterkenntnis (*self-examination*) versteht. „[T]here is no trace of that thoroughly modern idea that the key to life lies in identifying our *personal* histories and coming to terms with whatever it is that makes us *uniquely* ourselves“ (214). Es geht vielmehr um die Erkenntnis, dass die irrationalen Teile der Seele nicht Teil ihres Wesens sind und dass folglich unser Selbst mit unserem vernünftigen Selbst identisch ist. Die Erkenntnis, was das vernünftige Selbst ist, hängt aber wiederum damit zusammen, dass wir erkennen, was wir wissen und was wir nicht wissen. – Sokrates’ Bekenntnis seines Nichtwissens wirft eine Reihe von Fragen auf (*Richard Bett*). Was ist der Gegenstand seines Nichtwissens? Welchen Begriff des Wissens hat er? Bedauert er sein Nichtwissen oder sieht er es positiv? Bett beschränkt seine Untersuchung auf den platonischen Sokrates und hier auf die „Apologie“ und die aporetischen Dialoge. Es sind, so die These, zwei Arten des Wissens zu unterscheiden. Es gibt Dinge, von denen Sokrates annimmt, dass er sie weiß; dieses Wissen hält er jedoch nicht für wertvoll. Eine andere Art des Wissens würde Sokrates als wertvoll betrachten, wenn er sie hätte, aber er hat sie nicht, oder er nimmt zumindest an, dass er sie nicht hat. Dieses Wissen ist die Kenntnis der Definition der Tugend, die uns ein umfassendes, systematisches Verständnis des Ethischen im Sinne einer *technê* erschließen würde. Der Wert dieses Wissens beruht auf seinem Gegenstand; es ist die Kunst, richtig zu leben. Auch in diesem Zusammenhang wird die „Priority of Definition thesis“ diskutiert. Ist Platons Sokrates, so die abschließende Frage, in den Dialogen, in denen er sein Nichtwissen bekennt, ein Skeptiker? Das hängt davon ab, was man unter einem Skeptiker versteht. – Auf Aristoteles, Cicero und Quintilian geht die verbreitete Auffassung zurück, dass Sokrates ein Ironiker war. *Melissa Lane* zeigt,

wie unterschiedlich diese Aussage verstanden wurde. Was also ist sokratische Ironie? In den Analysen dieses Begriffs werden drei verschiedene Elemente angeführt: (a) die Selbstherabsetzung (*self-deprecation*) des Sokrates; (b) die Bedeutung von *eirōneia*, wenn diese von Gesprächspartnern (Kallikles, Thrasymachos, Alkibiades) dem Sokrates zugeschrieben wird; (c) das „ironische Lob“, das Sokrates anderen spendet. Keines dieser Elemente, so Lanes These, macht es notwendig, Sokrates Ironie zu unterstellen. Vielmehr haben alle drei eine rhetorische Funktion; sie sind Mittel, um das für das dialektische Gespräch notwendige „dynamische Gleichgewicht“ (251) zwischen den Gesprächspartnern herzustellen, damit keiner von ihnen sich unterlegen fühlt.

Sokrates' Psychologie der Handlung (*Terry Penner*) ist durch die Interaktion von zwei Elementen bestimmt: (a) ein allgemeines Verlangen (*desire*) nach dem Guten oder Glück; (b) ein Urteil (*belief*), welche einzelne Handlung dieses Gute oder Ziel am besten hervorbringt. Für Sokrates ist die Ethik eine Wissenschaft wie jede andere, die Wissenschaft von dem, was für Menschen gut ist. „Like any other science or expertise, what the end is, is a purely factual matter. It is not a matter of moral truth, or norm, or values, and not a matter of what is intrinsically good“ (269). Sokrates kennt nur einen funktionalen Begriff des Guten, d. h., gut kann etwas nur sein als Mittel zu einem Zweck. „When Socrates says that virtue is the only thing good in itself, the context is a discussion of means to happiness“ (271). Beide Elemente der Handlung, so folgert Penner, sind determiniert; niemand hätte also anders handeln können, als er tatsächlich gehandelt hat. Hat der naturalistische Sokrates, der hier gezeichnet wird, noch Gemeinsamkeiten mit dem Sokrates etwa der „Apologie“ oder des „Gorgias“? Was berechtigt uns, einen derart radikalen Bruch anzunehmen? – *Christopher Bobonich* untersucht auf der Grundlage der frühen platonischen Dialoge Begriff und Bedeutung der *eudaimonia*, des Glücks, in Sokrates' Denken. Er unterscheidet zwischen dem normativen Prinzip des rationalen Eudämonismus, das sagt, was wir tun sollen, und dem deskriptiven Prinzip des psychologischen Eudämonismus, das sagt, was die Menschen tatsächlich tun. Sokrates vertritt das Prinzip des rationalen Hedonismus; eine praktische Überlegung ist nur dann rational, wenn sie das Glück des Handelnden zum Ziel hat. Worin besteht das Glück? Wie verhalten sich Glück und Tugend? Ist die Tugend notwendige Bedingung für das Gutsein der anderen Güter? Die Bedeutung des Begriffs des Glücks in Sokrates' Ethik besteht darin, dass er die Entscheidung für die Tugend rechtfertigt. – Auch in dem Beitrag von *Charles L. Griswold* über die politische Philosophie geht es um den Sokrates der platonischen Dialoge. Der erste Teil handelt von Platons biographischen Berichten über die politische Tätigkeit des Sokrates, der als Einziger die wahre Staatskunst betreibt (vgl. *Gorg.* 521d); der zweite Teil interpretiert einige Abschnitte der „Politeia“. „Socrates' political philosophy“, so die These, „is deeply tied to a perfectionist conception of the individual's moral life“ (344). Der Mythos am Ende der „Politeia“ betont die Aufgabe des Individuums, sein Selbst zu formen, und damit die Bedeutung der Lebensform. „Socratic politics aimed to establish publicly and persuasively, and therefore in deed as well as in word, that the philosophically examined life is best“ (351).

Die weltgeschichtliche Bedeutung des Sokrates geht über den Bereich der Philosophie im engeren Sinn hinaus. So wird er wegen seiner ungerechten Verurteilung in der Rhetorik der römischen Kaiserzeit zu einem Ideal und bei Justinus Martyr zu einem Vorbote Jesu.

Die spätere Literatur wiederholt immer wieder dieselben biographischen Details, die meistens Platons „Apologie“ entnommen sind; das Bild des Sokrates ist verflacht. Der Beitrag von *A. A. Long* über Sokrates in der späteren griechischen Philosophie geht zunächst ein auf die doxographische Tradition und die wichtigsten Quellen. Die Thesen, in denen Antisthenes die Ethik des Sokrates zusammenfasst, zeichnen die Umrisse des späteren kynischen und stoischen Weisen. Ins Extrem gesteigert, begegnet der aporetische Sokrates uns in Arkesilaos, dem Leiter der Akademie von 273–242. Kritiker des Sokrates sind Aristoteles, der Peripatos, und Epikur. Das Erbe des Sokrates in der Stoa wird vor allem bei Epiktet deutlich. Plutarchs Interesse gilt dem *daimonion* des Sokrates.

Die umfangreiche, sorgfältig gegliederte Sokrates-Bibliographie (381–390) und die beiden Indizes (Namen und Sachen; Stellen) machen diesen Band auch zu einem wertvollen Arbeitsinstrument.

F. RICKEN S. J.

KÜHN, MANFRED, *Johann Gottlieb Fichte*. Ein deutscher Philosoph. München: Beck 2012. 682 S./Ill., ISBN 978-3-406-63084-2.

SCHRÖDER-AMTRUP, KARSTEN, J. G. *Fichte*. Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Aktualisierung seines Denkens und Glaubens (Philosophische Schriften; 77). Berlin: Duncker & Humblot 2012. 163 S. ISBN 978-3-428-13804-3.

A. Außer der gut 250-seitigen Fichte-Biographie von Wilhelm G. Jacobs, dem wir schon die rororo-Monographie verdanken, ist zum Jubiläum die mehr als doppelt so umfangreiche Darstellung von Kühn (= K.) erschienen. Die zehn Kapitel brauchen hier (anders als in Zeitungsrezensionen) nicht nacherzählt zu werden: Kindheit, Schulpforte, Studium, Getrieben [Hauslehrerzeit], Kant und der Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Der erste Auftritt in Jena, Der zweite Auftritt in Jena, Privatgelehrter in Berlin, Die Erlanger Professur und die Wirren der Napoleonischen Kriege, Die Berliner Professur. Der Leser wird minutiös aus recherchierten Quellen informiert; der Umfang verdankt sich der Materialfülle, so sehr es oft bei (zumeist distanzierter) Mutmaßungen bleiben muss. (Zur inzwischen glücklich abgeschlossenen Werkausgabe gehören ja nicht nur neun Bde. Briefwechsel, sondern auch drei Bde. zeitgenössischer Rezensionen und sechs Bde. *Fichte im Gespräch*. Berichte der Zeitgenossen.) Gegen die erste Biographie, aus der Hand des Sohnes Immanuel Hermann, der die Einheit von Lehre und Charakter seines Vaters betonte, sieht K. seine Hauptaufgabe darin, diese These kritisch zu hinterfragen, allerdings in eigentümlicher Zuspitzung. Dass sich Gedanken „nicht auf psychische Ereignisse reduzieren“ lassen, meinen nicht nur Frege und Fichte (= F.); es besagt indes keineswegs, hier gebe es „keinen Zusammenhang“ (13). Und wer die Eigenständigkeit Fs betont, vertritt damit nicht schon, er sei „unabhängig von äußerem Einfluss und Aneignung vom Fremdem“ geblieben (14). In der Tat war er „kein unfehlbarer Denker“ (15). K. hält seine Detailanalysen für „sehr viel interessanter als seine allgemeinen [müsste es nicht heißen: prinzipiellen?] Behauptungen“. Dass sie nicht stärker beachtet werden, liege „leider auch daran, dass man immer noch übertriebene Hoffnungen auf die Metaphysik und die Methode Fichtes setzt. Es wäre besser, wenn man ihn als einen Problemdenker verstünde, der interessante Behauptungen über viele Probleme [sic!] formuliert hat, die auch heutigen Philosophen noch als relevant erscheinen“ (16).

Unstrittig war F. ein Mensch, der es von seinen Anfängen an nicht leicht hatte, und mit dem man es nicht leicht hatte – weder er selbst noch andere. Dem Biographen ist er offenbar nicht besonders sympathisch. Wünschenswert deutlich macht K., dass F.s „Ich“ nicht empirisch – und schon gar nicht das seine – ist (227–231), was aber leider seine Zeitgenossen dachten (man denke an die Schadenfreude über die Nicht-Ich-Steine, die dem Ich die Fenster zerschlugen [hier 283]). Und nicht nur die. Liest er selbst indes nicht die Kritik D. Henrichs zu empirisch? Und selbstverständlich (*selbst*-verständlich) „soll nicht“ („wenn man Fichte glaubt“ [232]) sein, sondern *ist* das „Ich bin Ich“ etwas anderes als A = A: um die ganze Andersheit von 3. und 1. Person, bzw. noch klarer: von Beobachter und Teilnehmer-Perspektive. (Ähnlich 250 zum „radikalen Anti-Empirismus“. F. mag übertreiben; aber könnte man wirklich „durch die Beobachtung vieler Bäume lernen, was ein Baum sei“?). Eigens zu diskutieren wäre auch das Verhältnis von Glaube und Wissen, Religion und Wissenschaft, die F. verwechselt habe (357). Glaube meint nicht Vermuten, und Wissen gibt es nicht bloß als bewiesen (= Wissenschaftswissen). Religion aber ist nicht Theologie und Wissenschaft bei F. nicht *science*. Dass Leben nicht Philosophieren ist und umgekehrt (359), bedeutet nicht, sie stünden bezuglos nur je für sich. Verblüffungsresistenz schließlich tut not, wenn man liest, dass Fs Bezug auf das Johannevangelium „als literarischer Trick angehen“ möge, wobei er „mit Elementen der christlichen Tradition spielt“ (464). Im Schluss-Rückblick ist vom „bombastisch“ „gefährlichen“ Unsinn seines Nationalismus die Rede, vom „Herunterzerren der Religion in den Schmutz der Nationalpolitik“ (573). K. berichtet, dass es in den letzten Vorlesungen um das Bild gegangen sei (566), und von F.s Ruf nach dem Bild in den

Delirium der Todeskrankheit (568); aber von seinem Ringen um unser selbstloses Gottesbild-Sein in den *Ultima Inquirenda* liest man nichts (dazu F. v. Heereman [Rez. in: ThPh, Heft 1 (2012), 102–104]). Im letzten Absatz (vor dem Anhang mit Dank, Lebensdaten, Anmerkungen, Bibliographie und Namenregister): „Er hätte ein Weltphilosoph sein können, verblieb jedoch in der Rolle des Vermittlers zwischen Kant und Hegel. Dies ist nicht wenig, bleibt aber weit zurück hinter dem, was hätte sein können“ (575).

B. Während K. den Eindruck erweckt, er wolle F. (von „interessanten Problemanalysen“ abgesehen) an die Historiker überstellen, geht es Schröder-Amtrup (= Sch.), der u. a. in der Ausbildung von Pastoren auf dem Zweiten Bildungsweg tätig ist, um die Aktualisierung von Fs Denken, unter stärkerer Berücksichtigung des Gottesbezugs. Das Buch ist dreiteilt: I. Einführung: „Fichte für Anfänger“, II. Weiterführung: „Fichte für Fortschreitende“, III. Drei Beispiele zur Problematik von Glaubensinhalten in der Gegenwart.

I. Der gebotene Vorlesungstext (mit Anrede „Sie“), gestützt vor allem auf die Biographie des Sohnes, erzählt Fs Leben: 1. 1762–1798. – 2. Atheismus-Streit (recht schlicht, 24, die Erklärung von „transzendent“ [„eigentlich nicht zum philosophischen Wortschatz [gehörend], sondern zur religiösen [früher auch: metaphysischen] Terminologie“) und „transzendental“ (ohne Hinweis auf „früher“, nur kantisch). Zu der Affäre selbst hebt Sch. vor allem auf die „erpresserische Einmischung aus Leipzig“ (37) und die panische Reaktion in Weimar ab. – 3. Gott und/oder Ich? Konflikt mit Jacobi. F. antwortet auf den Nihilismus-Vorwurf maßvoll; an seine Frau schreibt er von einem „tieferen Blick in die Religion“ (bzgl. der „Bestimmung des Menschen“), auch dank dem „fatalen Streit“ mit seinen Folgen (45). „Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinkt er in Gott“ (49). – 4. Politische Realität und Geschichtsphilosophie, hier noch „weltbürgerlich“ und frankophil (52 f.: Proben eindrucksvoller *correctio coniugalis*). – 5. Nationalismus und Religion (den z. T. ganz unhaltbaren Thesen stellt Sch. die tiefe religiöse Überzeugung Fs gegenüber, die ihn davor bewahrt hat, „insgesamt zum Theoretiker einer kollektivistischen Ideologie“ zu werden (92), und schließt mit seinem Rücktritt vom Rektorat, gescheitert „ausgerechnet durch seinen Einsatz für einen polnischen Juden“ (94).

II. Die Weiterführung setzt 1. beim Subjektivismus als Problem des Selbstbewusstseins an, im Rückgriff auf a) die „Nebenbemerkungen“ zur WL (wie dem Ich und seinem Denken in die Wirklichkeit entkommen?), b) den Bericht über den Stand der WL („Seid das Rechte, dann werdet ihr auch das Rechte denken“ [101]), c) die „Anweisung zum seligen Leben“. Dem Johannesprolog bescheinigt Sch. „verführerische Eingängigkeit und scheinbare Stringenz“ (und „so verwirrende Produkte wie den präexistenten Christus“: 104). Nicht zu Jesus, aber zu F. zeige er eine bemerkenswerte Affinität. In dieser Linie sieht Sch. dann evangelikale Vertreter des *Intelligent design* in den USA und Benedikt in Regensburg. (Nicht unterschieden wird [110] zwischen Anfang [*initium*] und Ursprung [*principium*]). Fs „Mangel an Vollendung“ sei nicht dem frühen Tod geschuldet, sondern seinem unbeirrten Willen zum System. – 2. Das Gegen-Problem bildet der Objektivismus der Naturwissenschaften. Auf den Determinismus W. Singers erwidert Sch. (zutreffend seine Vermutung, „frei“ meine hier: beliebig, grundlos, wie seine Diagnose „Kausalitätskurzschluss“ zu G. Roth [118 f.]) mit Fs „Bestimmung des Menschen“. – 3. Den Antagonismus der Einseitigkeiten will Sch. mit einer doppelten Zeitperspektive überwinden: Der Determinismus ist retrospektiv, der Tat-Glaube demgegenüber prospektiv. – Das gilt dann auch 4. für Notwendigkeit und Freiheit überhaupt und das Gottesverhältnis: Gott in mir prospektiv, Gott außer mir retrospektiv.

III. Drei kritische Exkurse sollen das Gemeinte veranschaulichen. 1. K. Hübner verengt den Begriff der Offenbarung auf die äußere der christlichen Religion. Dabei wäre „die unkritische Übernahme kirchendogmatischer Bibelinterpretation nicht weniger fremdbestimmt“ als „das gläubige Nachbeten einer philosophischen Welterklärungs-spekulation“, so z. B. das trinitarische Glaubensbekenntnis aus dem 4. Jhd. und die Erbsündenlehre des Augustinus aus dem 5. (138). Rechts kritisiert Sch. die F.-Kritik des Autors; doch sieht er „alle Versuche, die Offenbarung in den Rang einer objektiven Realität zu erheben“, nur als „Ausdruck einer unkritischen Offenbarungsgläubigkeit“

(139). – 2. Vernunftgläubigkeit andererseits wird J. Ratzinger vorgehalten. Obwohl bei Ratzinger der Zweifel nicht fehle (Betonung des „Vielleicht ...“ „Leider begegnet auch hier die sprachliche Unsauberkeit, Glaubensschwierigkeiten (Anfechtung) und Zweifel nicht zu unterscheiden (J. H. Newman: zehntausend Schwierigkeiten machen nicht einen Zweifel, wie zehntausend Ponys nicht ein Pferd, in: Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit, Mainz 1957, 524). Oben (92) hat Sch. schon Luthers „Huren“-Worte zitiert. Jetzt heißt es markig (145): „Eine Vernunft, die ‚die unsere unendlich überschreitet‘, ist keine.“ ‚Logos‘ sei zudem keine Person und auch keine Liebe. Ärgerlich finde ich das wiederholte ‚es denkt‘, was für Einfälle gelten mag (die freilich schon jemandem zufallen müssen), aber nicht für das Denken. Und dann, gegen eine ganze Tradition (promoviert hat Sch. in Neuerer Geschichte): ‚Die Vernunft ist ichbezogen, sie ist ego-zentrisch, sie ermöglicht keine Transzendenz‘ (147). (Man staunt, schließlich die Unterscheidung von *voûc* – *διάνοια* / *intellectus* – *ratio* mit einem Satz aus dem redaktionellen Prooemium zum Artikel Vernunft/Verstand im HWP abgetan zu sehen, der die fehlende Konsistenz der Termini anspricht; die bleibende Problematik in der Vielheit der Perspektiven bei terminologischem Wandel belegen die 115,5 Spalten des Lemmas. – 3. Dawkins (151: „zweifellos“ im Recht, „wenn die religiöse Verehrung Verstorbener abhängig gemacht wird von dem Außerkraftsetzen der Naturgesetze“). Auch zu dessen Wissenschaftsgläubigkeit bietet Sch. seinen Dual von Retro- und Prospektion an, während immer wieder Wissenschaftler aus ihrer Kenntnis des „Woher“ Schlüsse auf das „Wohin“ ziehen, Gläubige ihr „Wohin“ schon in der Vergangenheit entdecken. „Aus dem Glauben, der eigentlich ein Vertrauen ist, wird der Glaube ‚an etwas‘, z. B. an den Schöpfergott“ (154). Hier müsse die Kirche sich den Einwänden der Wissenschaft stellen (155); sonst verliere sie „auch ihre religiös-richtungsweisende Kompetenz für Zukunftsfragen“ (155). Fichte „geerdet“? Man kann nur hoffen, die kommenden Pastoren hätten anderwärts etwas darüber gehört, dass Zukunftshoffnung auf der Anamnese erfahrener Gotteszuewendung gründet; dass Bitte als *interpretativa spei* die Zukunftsgestalt von Dank ist. J. SPLETT

HENRICH, DIETER, *Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*. München: Beck 2011. 216 S., ISBN 978-3-406-60655-7.

Das Buch handelt von der Entstehung von Hauptwerken der Philosophie, von Descartes, Kant, Hegel, Wittgenstein und Heidegger. Henrich (= H.) unterscheidet vier Stadien. (1) Die Autoren diagnostizieren in allen in ihrer Zeit vorherrschenden Lehren ein Defizit. Ein Beispiel aus der Antike ist die Kritik des Sokrates in Platons „Phaidon“ an der Naturphilosophie und an Anaxagoras; aus dem 20. Jhd. Heideggers Vorwurf, die Tradition habe die Frage nach dem Sinn von Sein nicht wirklich gestellt. (2) Den Denkern geht der Entwurf einer philosophischen Konzeption auf, und zwar zusammen mit ihrer Bedeutung für die Lebensführung. Von den Beispielen, die H. bringt, sei hier nur Kants Selbstzeugnis genannt: „Rousseau hat mich zurecht gebracht.“ „Hier ist vor allem von Interesse, dass Kant von einem abrupten Prozess des Einsehens spricht: Er wurde ‚zurecht gebracht‘ und eine Verblendung ‚verschwindet‘“ (37 f.). (3) Diese Konzeption wird über lange Zeit geprüft. (4) Schließlich gelingt dem Autor ein Plan für die Ausarbeitung des Werkes, d. h. dafür, wie er seine Einsicht Schritt für Schritt entwickeln und begründen kann. Von H.s Beispielen sei Kants „Kritik der reinen Vernunft“ herausgegriffen. Ihre Gestaltungsidee besteht darin, das Werk „nach dem Muster einer Kette von Gerichtsverfahren zu modellieren“ (82). Jede Form der Erkenntnis, die Anspruch auf eine von der Erfahrung unabhängige Gültigkeit erhebt, muss Gründe dafür vorbringen, die der Prüfung unterworfen werden. Durch den gesamten Gang der Rechtfertigung wird einsichtig, dass die Architektur der Vernunft auf einen Primat des sittlichen Bewusstseins gegenüber dem theoretischen Interesse gegründet ist. „Rousseau hatte ihn dahingehend ‚zurecht gebracht‘, dass er den Primat der sittlichen Freiheit über alle wissenschaftliche Erkenntnis zu würdigen lernte“ (84).

Aber sind Philosophien, so die grundsätzliche Frage, die aus einer solchen Genese hervorgehen, „in ihrem Kern als wirkliche Erkenntnis anzusehen“ (109)? Oder spricht diese Genese nicht für die neuen Methodologien der Ideengeschichte (Michel Foucault,

Quentin Skinner, Richard Rorty), die die Philosophie zurückführen auf individuelle, soziale oder kulturelle Bedingungen, auf Interessen der verschiedensten Art, „aber immer auf andere Bedürfnisse als das Verlangen nach reiner Erkenntnis oder nach der Antwort auf ewige Menschheitsfragen“ (111)? Im Mittelpunkt der Antwort auf diesen Einwand steht H. s Begriff der Philosophie. Sie „lässt Grundtatsachen und Grundprobleme der Weltorientierung mit dem Leben der Menschen in einem Zusammenhang sehen und verstehen, dies aber unter Voraussetzung und mit Beziehung auf die jeweils besonderen Bedingungen und Erfahrungen eben dieses Lebens in einer Kultur“ (122). Das Ziel der Philosophie hat „den Status einer Kantischen *Idee*. Sie ist der Grundriss einer Aufgabe, die universal ist, weil sie in der Rationalität des Menschen verwurzelt ist und weil sie sich zugleich in einem wesentlichen Bedürfnis seines bewussten Lebens gründet“ (152). Der Kulturrelativität und dem Erkenntnisfortschritt als den beiden anscheinend einzigen Möglichkeiten, die Geschichte der Philosophie zu verstehen, stellt H. die These Hegels entgegen, dass jede Philosophie von historischer Bedeutung „zu jeder Zeit *dasselbe* gelehrt habe“ (142). Lässt der Unterschied zwischen den philosophischen Konzeptionen sich also aus perspektivischen Verschiebungen und verschiedenen Explikationsstufen ein und derselben Erkenntnis erklären? Dagegen sprechen die „Antagonismen“, die die Geschichte der Philosophie bestimmen. Jede bedeutende Konzeption entfaltet sich „in einem ständigen Kampf gegen einen inneren Antagonisten [], der eine der eigenen Denkart entgegengesetzte Position vertritt“; sie kann immer nur eine begrenzte Perspektive auf das Ganze gewinnen. Beispiele sind der Antagonismus „zwischen Erfahrungs- und Formwissen, zwischen Denken und materiellem Prozess, zwischen Naturerkenntnis und Selbstverstehen“ (139).

Einer dieser Antagonismen nimmt in der Selbstverständigung des Menschen eine Sonderstellung ein; er betrifft die Aufgabe der Philosophie in ihrem Zentrum. H. formuliert ihn im Anschluss an Thomas Nagel, *Secular Philosophy and the Religious Temperament* (2009): „Die Philosophie müsse entweder eine Antwort von der Art geben, wie Platon sie zuerst entworfen hat, oder aber einsehen, dass die Führung eines Menschenlebens letztlich durch seine Absurdität gekennzeichnet ist“ (178). Es geht um die Frage, ob das bewusste Menschenleben ein Faktum unter anderen ist, oder ob es, „im Ganzen dessen, was ist, unter einer *Affirmation* steht, von der her es sich selbst verstehen kann“ (180). Wieso kann sich also aus einer ursprünglichen Einsicht der Vernunftcharakter einer Konzeption entfalten? Weshalb werden philosophische Konzeptionen in ursprünglichen Einsichten beglaubigt? Wenn in einer philosophischen Konzeption zusammen mit der Weltorientierung und der Lebensperspektive „zugleich die Lösung des Antagonismus zwischen *Affirmation* und *Nichtigkeit* gewonnen wird, dann muss die Konzeption mit der Subjektivität dessen, der sie gewinnt, vollends eng und innerlich verbunden sein“ (183 f.).

F. RICKEN S. J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Der Anfang der abendländischen Philosophie*. Auslegung des Anaximander und Parmenides, herausgegeben von Peter Travençolo (Gesamtausgabe; Band 35, Abteilung 2: Vorlesungen 1923–1944 [Freiburger Vorlesung, Sommersemester 1932]). Frankfurt am Main: Klostermann 2012. XII/252 S., ISBN 978-3-465-03725-5 (kartoniert); ISBN 978-3-465-03726-2 (Leinen).

Der Text der vorliegenden Vorlesungsedition lässt sich in drei große Teile gliedern. Sachlich voran (wenngleich erst später als „Zwischenbetrachtung“ zwischen die zwei Interpretationen frühgriechischen Denkens eingefügt) stehen zwei systematische Überlegungen: erstens eine knappe Darstellung der Seinsfrage, so wie sie Heidegger (= H.) versteht, und zweitens eine geschichtliche Begründung für seinen Rückgang zu den Anfängen der griechischen Philosophie. An diese Überlegungen, die das Hauptstück der Vorlesung darstellen, schließen sich die Deutungen an, die H. von den überlieferten Fragmenten des Anaximander und des Parmenides gibt.

1. Für die Entfaltung seiner „Seinsfrage“ (46–100) geht H. durchaus in phänomenologischer Sachlichkeit vor, d. h. ohne dass geschichtliche Überlegungen dabei eine konstitutive Rolle spielen. Vorausgesetzt ist immer: Sein ist jeweils das Sein von Seiendem. Das, was H. „das Sein“ nennt, ist zunächst abgelesen vom „ist“ eines prädikativen Satzes

der Struktur „A ist b“, so wie das, was er „das Seiende“ nennt, abgelesen ist vom Subjektsausdruck eines solchen Satzes. Vom „ist“ selbst kommen Name wie Gehalt des Ausdrucks „sein“ her, denn „sein“ ist der Infinitiv von „ist“, wie auch von „bin“ (Andere Formen, wie etwa das „bist“, spielten in der Philosophie bis ins 19. Jhdt. hinein und auch bei H. keine Rolle). In einem nächsten Schritt löst sich H. von der sprachlichen Form des „ist“. Erstens gibt es vollgültige Aussagesätze, die ohne ein ausdrückliches „ist“ auskommen, ganz abgesehen davon, dass es ein wortloses Erfassen zu geben scheint. Entscheidend ist nicht das Wort „ist“, sondern der damit angezeigte Bezug des ganzen Satzes auf einen objektiven Sachverhalt, m. a. W. sein Behauptungscharakter: Ein Etwas wird affirmativ auf den Gehalt „sein“ bezogen.

Dieser Gehalt muss dazu schon bekannt sein. Das urteilende Subjekt muss m. a. W. schon über „Seinsverständnis“ verfügen. Die drei Begriffe „ist“, „sein“ und „Seinsverständnis“ haben, Heideggers Auffassung zufolge, jeweils eine innere Einheit. Damit geht er hinter die von Aristoteles (in Met. V,7) aufgewiesene Mehrdeutigkeit von „sein“ ebenso wie hinter die Unterscheidung von Daß-sein und Was-sein zurück und spricht einfach von „dem“ Sein als dem inneren objektiven Korrelat des „Seinsverständnisses“. Das Seinsverständnis selbst ist ein einfaches synthesehaftes „Haben“ und damit frei von Täuschung und unberührt vom Zweifel. „Über das im Seinsverständnis Verständene herrscht Einverständnis mit den Mitmenschen.“ Ohne das Seinsverständnis „könnte uns kein Seiendes begegnen. ... Wir könnten uns zu Seiendem überhaupt nicht verhalten, auch nicht zu uns selbst als Seienden; wir könnten uns ... nicht halten inmitten des Seienden“ (81). So „leuchtet uns die *unbedingte Vorherrschaft* des Seinsverständnisses vor allem Verhalten und in allem Verhalten und für alles Verhalten“ auf. Es leuchtet „unwiderstehlich“ ein, dass erst das Seinsverständnis jegliches Verhalten zu Seiendem dazu ermächtigt, überhaupt ein Verhalten zu sein. Das Seinsverständnis ist der Grund der Möglichkeit unserer Existenz.“ – Das alles ist den klassischen Metaphysikern nicht unbekannt. Was Heidegger „Seinsverständnis“ nennt, bezeichnen sie als *nous* bzw. *intellectus*. Man denke etwa an den Satz des Avicenna, den Thomas in *De Veritate*, I,1 zitiert: „Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens.“

H. bringt nun einen eigenen Akzent ein, indem er darauf hinweist, dass das Seinsverständnis als solches für gewöhnlich unbeachtet in der Verborgenheit bleibt. Es werde „vergessen“, weil es „zu sehr da und zu nah ist“. Es gehe auf in der Ermöglichung der Präsenz von Seiendem. „Uns liegt ständig nur am Seienden, dass wir uns im Seienden zurechtfinden, dass wir das Seiende bewältigen, dass wir dem Seienden Genüge tun, ihm Einkehr verschaffen, dass das Seiende uns trägt und beflügelt, andererseits nicht überwältigt und bedrückt, dass wir es mitgestalten und ihm Raum geben“ (77). Wir haben uns dem Seienden „verschrieben“; wir wollen uns in ihm verlieren. Das nennt H. die „Insistenz“. Diese Sachlage, die zunächst der sinnlichen Natur unseres Weltbezugs zu entsprechen und insofern natürlich zu sein scheint, kann nun aber zu einer Verhärtung führen, in der nur noch das gegebene Seiende zählt und gar kein Sinn für „sein“, „verstehen“ und Präsenz mehr lebendig ist. Dieser Verhärtung stellt sich H. entgegen. Sie gelte es „aufzulockern“, indem auf das Seinsverständnis geachtet wird, das im Verhalten „auch noch da“ ist. Darin liegt eine erste, minimale Würdigung des Seinsverständnisses und damit des Seins selbst.

Aber mit diesem Aufmerken sind wir noch nicht bei der *Seins-Frage*, die H. am Herzen liegt. Er bemerkt zunächst zu Recht (75), dass ein Fragen sich nicht aufreden lasse; es müsse sich „von selbst“ ergeben, und das gelte selbst von der schlichten Weise des Mitfragens einer Frage, die ein anderer aufgeworfen hat. Wenn es also um das Mitfragen der Seinsfrage geht, müsse auch der Mitfragende die dafür nötige Schwingung mitbringen, die „aus der *Unruhe* entspringen muß, in die das *Fragwürdige als solches* versetzt“ (75). Wie aber können „Sein“ und „Seinsverständnis“, die ja ein Erstes, ja „das“ Erste ausmachen, überhaupt fraglich werden? Sie können es, antwortet H., indem er Bezug nimmt auf eine eigenartige Doppeltheit unseres Seinsbegriffs (66–72): Einerseits gilt uns „Sein“ als der umfassendste Begriff, der abgegrenzt ist nur gegen das Nichtsein. Andererseits verwenden wir oft „Sein“ in einem engeren Sinn, in dem es abgesetzt wird gegen den Wechsel, das Werden, das Sollen und den Schein.

So kann man ein Dreifaches *fragen*: Erstens: Wie kommt es zu dieser Doppelung in einen umfassenden und einen engeren Sinn von Sein? Zweitens: Wenn man darauf achtet, dass „Sein“ im engeren Sinn „überall Beharren, Bleiben, Rasten, Zur-Verfügung-Stehen, Vorhandenheit, Handgreiflichkeit und Wirklichkeit“ (69) bedeutet und dass darin durchgehend gesammelte „An-wesenheit“ liegt, dann ergibt sich eine zweite Frage. Bezieht man „Anwesenheit“ auf „Gegenwart“, d. h. die Gegenwärtigung, als die ihr zugeordnete Zeit-Ekstase, dann stellt sich die Frage, ob nicht die „Zeit“ der Horizont dieses [!] Seinsverständnisses sei. Damit sind wir bei Heideggers *spezifischer* Seinsfrage, als der Frage nach dem „Sinn“ (d. h. Entwurfshorizont) von Sein. Diese Frage geht offenbar von der engeren Bedeutung von „Sein“ als Anwesenheit aus, nicht von der Bedeutung von „Sein“ als Ausschluss von Nichtsein, obwohl H. sich zu dieser Einschränkung nicht immer explizit bekennt. Drittens fragt H. (94): „Wie kann das Sein ins Verstehen kommen?“ Damit meint er hier offenbar das explizite, theoretische, nicht das zum Wesen des Menschen gehörende vorontologische Seinsverständnis! Er antwortet: „Es muß ganz für sich ursprünglich gesucht, d. h. erfragt werden“, da es nirgendwo wie ein Seiendes vorfindbar ist. Diese Suche „beginnt mit der Frage: Was ist das Seiende als solches? Denn in dieser Frage liegt schon: wie steht es um das Sein? Das Sein ist damit im Voraus in die Frage gestellt, das Gesuchte ist als *solches gebildet*.“ (94) Daran schließen sich die erstaunlichen Sätze an: „Es genügt schon, dass nach dem Sein auch nur gefragt wird, damit es gefunden sei. Dieses Erfragen als solches erbringt den wesentlichen Fund. (Das Sein wird er-funden – gedichtet – gebildet.) Nur solange gibt ‚es‘ (das Sein) Sein!“ (95) Und nochmals: „*Nie darf vergessen werden*: dem Sein und Seinsverständnis eignet die Fragwürdigkeit (und Herrschaft) nicht an sich und überhaupt, sondern *nur* dann und insofern, als der Mensch die *Befreiung zur Existenz* innehält und beansprucht.“ (95)

2. In einem zweiten Schritt (33–46 und passim) verbindet H. die zunächst so zeitlos scheinende Seinsfrage mit der geschichtlichen Perspektive, indem er behauptet, dass, als die Seinsfrage irgendwann einmal in Griechenland zum ersten Mal gestellt wurde, dadurch eine neue Phase der Menschheitsgeschichte überhaupt ihren Anfang nahm, die von der Philosophie bestimmt wurde. Damals ist „der“ Mensch aus dem „Einklang seines Bedürfnis und Könnens mit den ihn umstimmenden und bergenden Mächten“, m. a. W. aus der mythischen Welt, herausgetreten in die Freiheit des Logos. Dabei ging es darum, dass „das vordem noch verborgene Seiende im Ganzen *erstmal*s und künftighin, so oder so, *die Stätte und den Spielraum* findet, in dem es aus seiner Verborgenheit her austreten kann, um *als das Seiende, das es ist, überhaupt zu sein*. ... Damit kommt das Seiende zu seinem Sein“ (93). Vorher war „völlige Nacht des selbstumnachteten Nichts“, jetzt beginnt es zu „tagen“ (94), wie H. pathetisch formuliert in dieser Vorlesung, die an pathetischen Beschwörungen auch sonst reich ist. Damals also hat sich das Menschsein „verlegt“ in das „Verhalten“ und dahin, dass es sich „in der Haltung halte“ und, dem zuvor, „das Seinsverständnis *übernehme*“ (92), das bei dieser Wende die leitende Rolle spielte. Anders gesagt: An die Stelle der Insistenz des Daseins trat nun die Möglichkeit der Existenz, als eine große geschichtliche Wende, in deren Wirkungsgeschichte wir immer noch stehen, wenn auch in degenerierter Weise. Deshalb gelte es heute, ihren ursprünglichen Impuls neu zu gewinnen, in einer Zeit, in der die (nach HGA 27, §§ 41–42) mythos-analog bergende Herrschaft des Christentums (das in dieser Vorlesung eher negativ konnotiert ist (1, 215) mitsamt der von ihm rezipierten platonisch-aristotelischen Metaphysik am Ende ihrer Faszination steht. H. betont, wie wesentlich für das Verstehen der heutigen geistigen Situation es ist, dass Nietzsche verstanden werde (45–46). Wie dieser erachtet er es deshalb für notwendig, zu den Philosophen im „tragischen Zeitalter der Griechen“ zurückzugehen. Dabei müsse aus der Deutung der von ihnen überlieferten Fragmente jede Spur der späteren Rezeption und Weiterführung getilgt werden, die, unter den Zeichen des „Römischen“ und des „jüdischen Christlichen“, nach H. s Urteil eine Deformation des Griechischen bedeuteten. Die Anfänge der Philosophie waren, äußerlich gesehen, bescheiden, innerlich aber keineswegs primitiv, sondern „groß“. Für ihre ursprüngliche Frische prägt H. das Bild von der Wasserquelle, von der sich der Wanderer (d. h. der europäische Denk-Fortschritt) immer mehr entfernt und sich dabei der Gefahr der Verdunstung aussetzt (39–40). Es gilt, zu ihr zurückzukehren, um zum „anderen Anfang“ zu finden, der uns zuge-dacht ist.

3. Anaximander (1–32). Das erhaltene Fragment des Anaximandros von Milet wird für gewöhnlich etwa so übersetzt: „Anfang (arche) der seienden Dinge ist das Grenzlose (apeiron). Woraus aber die Dinge das Entstehen (genesis) haben, dahin geht auch ihr Vergehen (phthora) nach der Notwendigkeit (kata chreon); denn sie zahlen einander Strafe (dike) und Buße (tisis) für ihre Ungerechtigkeit (adikia) nach der Ordnung der Zeit.“ H. überträgt einige Worte in ungewohnter Weise. Zunächst stellt er fest, dass es um „das Seiende im Ganzen“ geht, genauer: um sein „Sein“, d. h. „die Weise, wie das seiende Seiende [sic] sich verhält“ (10). Genauere Bezeichnungen für das „Seiende im Ganzen“, wie „Kosmos“ oder „Welt“, werden für die Interpretation nicht herangezogen. Dann setzt H. anstelle des Entstehens und Vergehens einzelner Dinge, als deren Woraus und Wohin das apeiron als Urmaterie gelten könnte, das Auftreten und Schwinden des Seienden im Ganzen, wofür exemplarisch der Wechsel von Tag und Nacht, von Geburt und Tod steht. Schließlich lehnt er alle moralisch-rechtlichen Vergleiche ab und übersetzt ganz formal *dike* mit „Fug“ (Fügung) und *tisis* mit Entsprechung („Entspruch einander haltend“, 21). Der Un-fug (*adikia*) besteht darin, dass das aufgehende Seiende auf seinem eigenen Umriss gegen andere besteht; sein „Schwund“ darin, dass es wieder in die Umrisslosigkeit der Nacht und des Todes eingeht. Beides folgt der Anordnung der Zeit, deren Wesen es ist, „das Seiende erscheinen und verschwinden zu lassen“ (20). H. verwirft fast übervorsichtig übliche Übersetzungen, weicht dann in seiner eigenen Übertragung aber auf altertümliche Worte wie „Fug und Unfug“ aus, die heute keinen klaren Gehalt haben. Damit gewinnt er vielleicht eine größere Nähe zum archaischen Denken. Aber dessen Bedeutsamkeit für die Sache des Denkens heute wird dadurch nicht einsichtiger.

4. Parmenides (103–194) H. korrigiert den Text von Hermann Diels an einigen Stellen auf Grund eigener Kohärenz-Gründe und Einschätzung der Quellen. Für den Sinn fraglicher Worte orientiert er sich nicht an philosophischen, sondern an dichterischen Texten (z. B. Homer, Sophokles usw.). Den Prolog versteht H. so: Der junge Mann Parmenides macht sich von sich aus auf zum Haus einer namenlosen Göttin. Diese ist eine Göttin besonderer Art: ihr *mythos* zielt auf den selbst zu erwerbenden *logos*. (H. will alles Mythologische oder Mysteriöse vom Text des P. abhalten.) Unterschieden vom Weg *zum* Haus der Göttin sind die drei Wege, die von dort ausgehen: der erste, einzig wahre, der zweite (unmögliche) und der dritte (mögliche, aber verderbliche, auf dem die doppelköpfigen Sterblichen wandeln) Entscheidend an der Weg-Metapher ist für H. a., dass man ihn selbst zu gehen hat; b., dass er Aussichten bietet. Darin liege der Anfang des Wissens, dass es ohne Weg-Kennntnis (*met-hodos*) keine Erkenntnis gibt.

H. destilliert aus dem Text des Parmenides drei leitende Sätze heraus, nämlich „den Ursatz: Sein – Vernehmen, den Wesenssatz: Sein schlechthin ohne Nicht, und schließlich den Zeitsatz: Sein ein notwendiges Verhältnis zur Gegenwart“ (261). Der *Ursatz* ist frag. 3: „Dasselbe sind noein und einai“. Dabei bedeutet noein = „ins Auge fassen, und zwar: a) anblicken und den Anblick hinnehmen; b) ins Auge *fassen*, auf etwas hin ansehen, bedenken, vor-nehmen“ (117). In einer Fußnote zu S. 117 notiert H. „Anwesenheit und Gegenwart gehören zusammen.“ Der Satz sagt also: Es gibt kein Sein für sich, d. h. außerhalb des Seinsverständnisses. „Sein und Seinsverständnis ist *dasselbe*, sie gehören in einem zusammen“ (117). Der *Wesenssatz* „Nötig ist zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende ist, nicht das Nichtseiende“ wird in der exklusiven Empfehlung des ersten Wegs durch die Göttin dargelegt (frag. 6) und in seine Konsequenzen verfolgt in der Darlegung der *semata tou ontos* (frag. 8,1), die H. nicht als Eigenschaften des wahrhaft Seienden versteht, sondern als Hinsichten, unter denen sich Sein zeigt. Schließlich läuft H. s Deutung auf einen Satz zu, den er aus der Folge der *semata* heraushebt und als *Zeitsatz* bezeichnet: Vom Seienden „kann weder gesagt werden ‚es war‘ noch ‚es wird sein‘, weil es im Jetzt als Ganzes zusammen da ist“ (nyn estin homou pan, frag. 8, 5). Dabei insistiert H. auf dem zeitlichen Charakter des *nyn*, obwohl zu ihm kein ‚gewesen‘ und ‚wird-sein‘ gehört; er will nicht, dass man hier von Zeitlosigkeit spricht oder an die Idee der Ewigkeit denkt, die für ihn, trotz Platon und Plotin, als eine „christliche Idee“ definiert ist. Die entscheidenden Sätze der Interpretation, die m. E. dieser durchaus vorausgehen (siehe „Sein und Zeit“), betreffen das Verhältnis des Seins (m. a. W. der Anwesenheit) als eines *zu bildenden* Horizonts für die Gegenwart = das Gegenwärtigen (178–182).

Die Vorlesung endet abrupt, ohne dass wirklich ein Bezug hergestellt würde zwischen den beiden Zeugen des Anfangs und einer Weise, die Seinsfrage im Hinblick auf Grundfragen der Moderne zu stellen. Zu zeigen, dass für diese Aufgabe von Anaximander und Parmenides eine wesentlichere Anregung ausgehen kann als von Aristoteles, scheint ihm nicht gelungen zu sein.

Druck- bzw. Lesefehler: 52, Z. 7 v. u.: welche; 55, Z. 8 v. o.: wirkliche; 63, Z. 10 v. u.: so Genannte; 93, Z. 8 v. u.: „in der Offenbarung“?; 130, Z. 4 v. o.: „er bleibt phos“, muss es nicht heißen anthropos?; 133, Z. 9 v. o.: die Lichtung: ?? 150, Z. 10 v. u.: das menschliche Selbst.
G. HAEFFNER S. J.

ROBERTS, ROBERT C./WOOD, W. JAY, *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Clarendon Press 2009. VIII/329 S., ISBN 978-0-19-957570-1.

In den zurückliegenden fünfzig Jahren hat sich die Erkenntnistheorie zu einer der produktivsten Disziplinen der analytischen Philosophie entwickelt. Allerdings stellte sich in den letzten Jahren auch Unzufriedenheit mit den bisherigen Ansätzen und Methoden der Erkenntnistheorie ein, die auf vielen Gebieten in Sackgassen und starre Frontstellungen zu führen scheinen. Zu neuen Entwicklungen der Epistemologie, die auf dieses Unbehagen reagieren, gehört die Tugendepistemologie, die eine stärkere Orientierung der Erkenntnistheorie an der Tugendlehre fordert. Auch die Autoren des zu besprechende Buches „*Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*“ (IV), der Moralpsychologe/-philosoph R. C. Roberts und der Erkenntnistheoretiker W. J. Wood (= R./W.), glauben, dass eine stärkere Beachtung der Bedeutung von Tugenden der analytischen Erkenntnistheorie nur guttun kann. Dabei beschränken sie sich nicht auf intellektuelle Tugenden, sondern berücksichtigen auch moralische Tugenden. Zwischen beiden Arten von Tugenden bestehe keine strikte Trennung (180). Letztlich geht es den Autoren um die Darstellung intellektueller praktischer Weisheit (324). Dazu bedienen sie sich einer Mischung von Analyse, Argumentation und narrativen Elementen, die zwar an manchen Stellen den Wunsch nach präziseren Analysen und differenzierteren Argumenten aufkommen lässt, aber insgesamt die Lektüre nicht nur sehr angenehm, sondern auch reich an Einsichten und epistemisch erbauend (30) (nicht erbaulich!) macht.

Im ersten Teil von IV behandeln R./W. grundlegende Fragen der Epistemologie im Allgemeinen und der Tugendepistemologie im Besonderen. Im ersten Kap. fordern sie eine Erweiterung und „Humanisierung“ der Epistemologie (9). Nur so könne die Erkenntnistheorie Relevanz für das menschliche Selbstverständnis zurückgewinnen, die sie durch die Konzentration auf eine exakte Definition propositionalen Wissens und eine schlagende Widerlegung des Skeptizismus größtenteils verloren habe. Dieses Anliegen, der Erkenntnistheorie wieder Bedeutung über die engen fachphilosophischen Grenzen hinaus zu geben, durchzieht das ganze Buch wie ein roter Faden, genauso wie die damit einhergehende Berücksichtigung existenziell bedeutsamer (aber kontroverser) Formen von Wissen (z. B. moralischer oder religiöser Art). Dafür nehmen R./W. Abstand von der Strategie bisheriger tugendepistemologischer Ansätze, mit Hilfe des Tugendbegriffs weiterhin die traditionellen epistemologischen Fragen zu bearbeiten. R./W. geben diesen alten Fragen, wie z. B. nach einer befriedigenden Definition des Begriffs des Wissens, nicht einfach den Abschied, aber heben den regulativen Charakter der Erkenntnistheorie hervor, die Anregungen für die epistemische Praxis geben soll, und zwar weniger durch die präzise Formulierung exakter Erkenntnisregeln, sondern vor allem durch die Beschreibung der Praxis vorbildhafter epistemisch rationaler Personen (22). Eine solche regulative Konzeption der Erkenntnistheorie setzt ein umfassenderes Verständnis der intellektuellen Güter – den Zielen der menschlichen intellektuellen Aktivitäten – voraus, als es in der traditionellen Epistemologie üblich ist. Wissen ist nicht das einzige epistemische Gut, sondern im zweiten Kap. unterscheiden R./W. drei grundlegende Arten epistemischer Ziele: verlässliche wahre Überzeugungen (propositionales Wissen), Verstehen/Einsicht sowie Bekanntschaft (durch Erfahrung vermittelter Kontakt mit dem epistemischen Gegenstand). Epistemologien, die sich allein auf propositionales Wissen konzentrieren, übersehen nicht nur die anderen Arten epistemischer Ziele, sondern auch die enge Verbindung von Wissen mit Bekanntschaft und Verstehen.

Im dritten Kap. legen R./W. ihr Verständnis von intellektuellen Tugenden dar. Epistemische Tugenden sind nicht kognitive Vermögen (E. Sosa) oder kognitiv relevante Charakterzüge (L. Zagzebski), sondern im Wesentlichen eine durch den Tugendhaften erworbene Grundlage hervorragender Ausführungen in einem wichtigen und anspruchsvollen Handlungsbereich (59). Entsprechend sind intellektuelle Tugenden erworbene Grundlagen hervorragender intellektueller Ausführungen (60). Tugenden sind nicht voneinander isoliert, sondern kommen in Kombinationen vor, in denen sie sich gegenseitig ausbalancieren. Allerdings weisen sie erhebliche strukturelle Unterschiede auf, so dass keine Analyse des Tugendbegriffs allen Tugenden vollauf gerecht werden kann (79). In dem Kap. über die Vermögen („*faculties*“), die den intellektuellen Tugenden zu Grunde liegen, weisen R./W. nicht nur auf die große Bedeutung der korrekten Funktion dieser Vermögen hin, sondern beleuchten auch eingehend die Beziehung zwischen korrekter Funktion der Vermögen, dem Charakter des epistemischen Subjekts und der Gemeinschaft, dessen Mitglied das Subjekt ist. Das fünfte Kap. enthält eine Konzeption epistemischer Tugenden, die nicht nur deren generativen, sondern auch deren transmissiven Charakter betont: Tugenden dienen nicht allein dem Erwerb epistemischer Güter, sondern spielen auch bei deren Weitergabe und Anwendung eine wichtige Rolle.

Den Schwerpunkt von IV bildet sein zweiter Teil, in dem einzelne intellektuelle Tugenden behandelt werden, wie Charakterfestigkeit, Mut, Demut und zuletzt praktische Weisheit. Es ist nicht möglich, hier die Behandlung der einzelnen Tugenden zu referieren, sondern *pars pro toto* soll knapp auf R.s/W.s Behandlung der Liebe zum Wissen eingegangen werden (153–182). Liebe zum Wissen stellt so etwas wie die intellektuelle Urtugend dar, denn sie liegt allen anderen epistemischen Tugenden als deren Motivation zu Grunde. Sie ist nicht Neugier oder Vielwisserei, sondern ein Verlangen nach Wissen, das es wert ist, erworben zu werden, weil es in sich wertvoll ist, die Verwirklichung anderer (intellektueller) Werte fördert und für das epistemische Subjekt relevant ist (157–160). Diese Tugend besteht nicht ausschließlich in dem Wunsch nach Erwerb, sondern auch in dem Wunsch nach der Weitergabe von Wissen. Näher spezifizieren R./W. diese Tugend mit Hilfe der Reflexion auf die entsprechenden „epistemischen Laster“, etwa dem Desinteresse an Erwerb und intellektueller Durchdringung wertvollen Wissens oder der Suche nach Wissen zu rein instrumentellen Zwecken.

Zwei kleine kritische Anmerkungen seien dem Rez. erlaubt: Angesichts der häufigen und starken Betonung der epistemischen Bedeutung des Willens (etwa 60: „*the will is a central epistemic faculty*“) wäre eine Beschäftigung mit der Kontroverse zwischen epistemischen Voluntaristen und Vertretern der Passivität von Überzeugungen und deren Argumenten wichtig gewesen.

Das angeblich „gettierartige“ Beispiel zur Entkräftung von Zagzebskis Wissensdefinition (12) ist nicht überzeugend, weil es keinen „Gettierfall“ darstellt. In dem Beispiel sucht ein Wissenschaftler nach einer Möglichkeit, einen Krankheitserreger nachzuweisen. Er entdeckt eine chemische Formel und mischt gemäß dieser Formel in einem Reagenzglas eine Flüssigkeit aus drei unterschiedlichen Substanzen, die in unterschiedlichen Gefäßen gelagert sind. Er will am nächsten Tag überprüfen, ob sich mit Hilfe dieser Flüssigkeit der Krankheitserreger nachweisen lässt. Allerdings war eines der drei Gefäße falsch beschriftet, in ihm befand sich nur Wasser. In der Nacht verschüttet aber der Hausmeister unbemerkt etwas von der fehlenden Substanz, die in die Flüssigkeit in dem Reagenzglas hineintropft, so dass am nächsten Morgen der Wissenschaftler tatsächlich mit Hilfe dieser Flüssigkeit den Krankheitserreger nachweisen kann. R./W. argumentieren, dass wenn der Wissenschaftler am nächsten Morgen seinen Versuch erfolgreich durchführt, seine Überzeugung, die richtige chemische Formel gefunden zu haben, kein Wissen darstellt, da sich seine Überzeugung, dass der Versuch seine Hypothese bestätigt hat, nur dem zufälligen Verschütten der Substanz durch den Hausmeister verdankt, aber Wissen unvereinbar ist mit Zufall. Allerdings ist R.s/W.s Beispiel kein gettierartiges Gegenbeispiel, weil in ihm der Wahrmacher der Überzeugung und die Grundlage der epistemischen Rechtfertigung der Überzeugung nicht (in grundsätzlicher Weise) auseinanderreten, wie es für Gettierfälle typisch ist. Der Wahrmacher in dem Beispiel ist der Umstand, dass die chemische Formel die richtige Formel und daher eine entsprechend der Formel gemischte Flüssigkeit tatsächlich ein zuverlässiges Mittel zum Nachweis der

Erkrankung ist. Die konkrete *subjektive* epistemische Rechtfertigung verdankt sich zwar einem doppelten Zufall, aber erstens gilt dies nicht für die objektive Rechtfertigung der Hypothese, und zweitens wäre der Wissenschaftler im Falle des Ausschlusses *beider* Zufälle auch im subjektiven Sinn gerechtfertigt gewesen. Die beiden Zufälle in dem Beispiel kompensieren sich, sodass sich ohne sie am positiven subjektiven epistemischen Status der Hypothese des Wissenschaftlers nichts ändern würde. In typischen Gettierfällen dagegen verdankt sich die Rechtfertigung bzw. Wahrheit der Überzeugung in derjenigen Weise dem Zufall, dass der Ausschluss jeglichen Zufalls zu einem Verlust der Wahrheit bzw. der epistemischen Rechtfertigung der Überzeugung führen würde.

Diese Bemerkungen sollen in keiner Weise den Wert dieser hervorragenden Publikation schmälern, die neben ihrem fachphilosophisch-erkenntnistheoretischem Wert nicht zuletzt zur „epistemischen Gewissensforschung“ anregt, da jeder intellektuellen Tugend entsprechende Laster gleichkommen und R.s/W.'s Beschreibung und Analyse dieser Laster deutlich machen, dass diese in der akademischen Welt verbreiteter sind, als man gerne wahrhaben möchte. Zum Schluss sei auf eine gerade im Zeitalter von Schul- und Studienreformen und der Betonung des berufsqualifizierenden Charakters von Schule und Studium wichtige Einsicht hingewiesen: Lesen als Prozess der Gewinnung von Einsicht und Verständnis setzt bestimmte Tugenden voraus, wie Liebe zur Wahrheit und die Fähigkeit, eine fremde Perspektive einzunehmen. Wirkliche Unterweisung in die Kunst des Lesens verlangt die Förderung intellektueller Tugenden und ist daher mehr eine Frage der Erziehung als der Vermittlung technischer Fähigkeiten (etwa in Schnelllesekursen) (123).

O. J. WIERTZ

MUTSCHLER, HANS-DIETER, *Von der Form zur Formel. Metaphysik und Naturwissenschaft*. Zug/Schweiz: Die Graue Edition 2011. 267 S., ISBN 978-3-906336-58-9.

Der Verf. (= M.) geht aus von der klassischen These, der Mensch sei „ein unrettbar metaphysisches Wesen“, d. h. „ein Wesen, das wissen will, was die Welt im Innersten zusammenhält“ (10). Wenn ein solches Bedürfnis in früheren Zeiten durch Religion und Metaphysik befriedigt wurde, so projizieren wir heute, wie M. formuliert, „unsere metaphysischen Bedürfnisse in die Naturwissenschaft, insbesondere in die Kalkülvernunft hinein“ (ebd.). Nach M. kommt dies nicht von ungefähr. Die gesamte Geschichte der abendländischen Metaphysik war s. E. bestimmt von „einer Art Logizismus, wonach die Wesensgründe der Welt das Durchschaubarste sein sollten“ (ebd.). Metaphysik galt „als eine Art höherer Mathematik“ (ebd.) – man denke nur an Leibniz. Wenn ein solches Metaphysikverständnis aber seine Plausibilität verlor, war es nach M. naheliegend, die empirischen Wissenschaften und ihre unerbittliche Logik an deren Stelle zu setzen, die alte Motivation aber durchaus beizubehalten, die besagt: „Je schärfer die Logik, desto mehr nähern wir uns dem Wesenskern der Dinge“ (ebd.). Es gibt freilich nach M. auch mächtige Strömungen, die Religion und Seinsordnung in einen diametralen Gegensatz zueinander setzen, also davon ausgehen, dass der Verstand schweigen müsse, wenn der Weltgrund zu Geltung kommen soll. Wenn es schon in den Weltreligionen eine gewisse Skepsis gab gegenüber den Geltungsansprüchen einer Philosophie, die ihre Grenzen ignoriert, so hat sich diese Skepsis M. zufolge noch verschärft, wenn mittlerweile die Naturwissenschaften die Rolle der Philosophie übernommen haben. Die Vertreter einer solchen Skepsis machen geltend, faktisch gebe es keine guten Gründe, „den modernen Kalkül so verstehen, als gebe er uns Aufschluss über das innere Wesen der Wirklichkeit“ (10f.). Der Kalkül sei zwar gewiss nützlich, aber er verbürge keine ontologische Wahrheit; vielmehr verberge er diese gerade. Wenn wir uns also schmeicheln, mit der Formalisierung das Wesen der Welt erfasst zu haben, dann zeugt das gerade von Blindheit gegenüber ihrem wahren Reichtum. Denn immer noch gilt der Grundsatz: „Je formaler, desto inhaltsärmer“ (11). Nach M. benötigen wir heute „eine Neubestimmung dessen, was Metaphysik und Spiritualität noch sein können“ (ebd.). Ein zeitgemäßes Denken kann heute nur darin bestehen, dass man „von einer Gegenläufigkeit des Formalen und Inhaltlichen, von Präzision und ontologischer Relevanz“ sowie „von Ausdruck und Kausalität“ (ebd.) ausgeht. Diesen Gedankengang möchte M. in seinem Buch „in verschiedener Hinsicht entfalten“ (ebd.).

Im ersten Kap. macht M. auf das Paradox des heute herrschenden platonischen Materialismus aufmerksam. Worin dieses Paradox besteht, beschreibt er wie folgt: „In der Geschichte waren Materialismus und Platonismus entgegengesetzt wie A und non-A. Der Platoniker glaubte an hochgeistige Ideen, an das Gute, Wahre und Schöne, der Materialismus hingegen an die Welt der Sinne, an den Genuss, ans Konkrete, an den bunten Wechsel der Erscheinungen. Niemand hätte Platoniker und Materialist zugleich sein können“ (15). Heute, so meint M., sei dies eher die Regel. Quine etwa verbinde einen empirischen Materialismus mit einem an der Mathematik orientierten Platonismus. Näherhin unterscheidet M. zwischen einem theoretischen und einem praktischen Materialismus sowie einem praktischen und einem theoretischen Platonismus. Zum praktischen Materialismus merkt er an, dieser sei sensualistisch ausgerichtet, denn für ihn gelte: „Real ist, was unseren Sinnen so erscheint, und weil uns die Sinne Lust verschaffen, ist Lust bzw. Lustmaximierung das höchste praktische Gut“ (ebd.). Philosophische Kronzeugen für eine solche Position sind nach M. Epikur, Feuerbach, Marx und Nietzsche. Unzweifelhaft ist aber auch das moderne Lebensgefühl von einem praktischen Materialismus geprägt. Fakt ist nämlich nach M., „dass die moderne Konsumgesellschaft auf diesem Prinzip ... beruht und dass die modernen Massenmedien zumeist beschäftigt sind, diese Lehre flächendeckend einzubleuen: man ist sexy, jung, lustbetont, hat Geld, und das allein scheint den Sinn des Lebens zu garantieren“ (ebd.). Der theoretische Materialismus ist hingegen, wie M. betont, ganz anderer Art. Hier gehe es um eine Welterklärung. Der Grundsatz des theoretischen Materialismus sei nämlich, dass die Naturwissenschaft als der hinreichende Erklärungsgrund aller Dinge gelten könne. M. erwähnt hier den *Scientia-mensura*-Satz von Sellars: Wenn es darum gehe, die Welt zu erklären und zu beschreiben, dann sei „die Wissenschaft das Maß aller Dinge, der existierenden, dass sie existieren, und der nichtexistierenden, dass sie nicht existieren“ (16). Wissenschaft ist in diesem Falle gleichbedeutend mit Naturwissenschaft, und daher beinhaltet dieser Grundsatz, dass z. B. Elektronen und Protonen existieren, weil sie in der Physik beschrieben werden, oder Genotypen und Phänotypen, weil sie in der Biologie vorkommen. Was hingegen Gedanken, Gefühle, Strebungen, Hoffnungen, Ziele, Werte, Zwecke und Normen angeht, so gibt es sie „eigentlich nicht, weil sie keine Objekte der Naturwissenschaft sind“ (ebd.). M. hält daher fest, dass der theoretische Materialismus also im Gegensatz zum praktischen Materialismus „etwas Neuzzeitliches und Modernes“ sei (ebd.) Welch tiefer Graben sich zwischen praktischem und theoretischem Materialismus auftut, zeigt für M. auch ein Blick auf den Marxismus, der zwischen einem mechanistischen und einem dialektischen Materialismus unterscheidet. Der mechanistische Materialismus entspricht, da er nur das gelten lässt, was die Naturwissenschaften lehren, dem theoretischen Materialismus. Für den dialektischen Materialismus steht hingegen der Freiheitsbegriff im Mittelpunkt. Denn die Materie musste ihm zufolge so gedacht werden, „dass sie mit dialektisch-qualitativen Sprüngen immer höhere Phänomene hervorbrachte, bis hin zum Menschen und dessen Erfüllung im Reich der Freiheit“ (17). Abschließend geht M. noch auf B. Kanitscheider ein, der in seiner theoretischen Philosophie einen extremen Physikalismus und in seiner praktischen Philosophie einen extremen Sensualismus vertritt. Denn in seiner theoretischen Philosophie leugnet er alles, was mit Vernunft und Freiheit zu tun hat, und vertritt die These, „der Mensch sei eine blind programmierte Genmaschine wie die Tiere auch“ (ebd.). In seiner praktischen Philosophie hingegen vertritt er „einen radikal-individualistischen Hedonismus“ und betont, Ziel menschlichen Handelns sei „die persönliche Lustmaximierung, vor allem in sexueller Hinsicht“ (ebd.). Die Widersprüchlichkeit einer solchen Position liegt nach M. auf der Hand. Denn die von Kanitscheider propagierte Moral setzt zweifellos ein freies Subjekt voraus; denn andernfalls ergeben ja Appelle, die eigene Lust zu maximieren, keinen Sinn. Doch eine solche Freiheit wird dem Menschen in Kanitscheiders theoretischen Schriften gerade abgesprochen.

Beim Platonismus liegen nach M. die Verhältnissen anders. Man könne zugleich theoretischer und praktischer Platoniker sein; der Grund hierfür sei, dass Platons Philosophie auf zwei Säulen beruhe, die beide einen Idealismus nahelegten, nämlich auf dem Ethischen und dem Mathematischen. In beiden Fällen haben wir es mit nichtempirischen Größen zu tun, die in Raum und Zeit nicht vorkommen. Ethische Sollensforde-

rungen kommen dort insofern nicht vor, als sie keine Fakten, sondern erst herzustellen Zustände beschreiben, und das Mathematische kommt dort insofern nicht vor, als es „Notwendigkeit enthält, die es im Konkreten, Sinnlichen nicht gibt“ (18). Beim zeitgenössischen Platonismus ändert sich dies nach M. von Grund auf. Was nämlich heute üblicherweise Platonismus genannt werde, sei nichts anderes als „eine Restkategorie des Empirismus“ (ebd.). Es gab nun zwar Versuche, das Mathematische in einem empiristischen Erkenntnisbegriff unterzubringen, aber diese Versuche sind nach M. allesamt gescheitert. Auch ein so entschiedener Empirist wie Quine musste schließlich zähneknirschend mathematische Gegenstände wie Zahlen, Mengen und Funktionen akzeptieren, die jenseits aller sinnlichen Objekte existieren. M. resümiert, dass meist damit nur Folgendes gemeint sei, wenn heute von Platonismus die Rede ist: Man sieht sich gezwungen, das Mathematische aus der empiristischen Ontologie, die man vertritt, herauszunehmen, und auf diese Weise einen minimalen Idealismus zu akzeptieren, der einem freilich nicht sonderlich weh tut, da er ja keine Handlungsmaximen enthält, ohne praktischen Gehalt ist und somit auch keinerlei Sinnerspektiven enthält. Aus diesem Grund vertragen sich theoretischer Platonismus und theoretischer Materialismus recht gut und kommen auch häufig in dieser Kombination vor.

Gleichwohl ist eine solche Konstellation für M. nicht ohne Sprengkraft, insofern nämlich aufgrund der inzwischen gängigen Mischung aus Platonismus und Materialismus ein Anspruch erhoben werde, den man aus der antiken Philosophie kennt, der Anspruch nämlich, „das innere Wesen der Dinge auf den Punkt gebracht zu haben“ (19). Ein solcher Anspruch, der völlig überzogen ist und den Blick auf das Geistige verstellt, hat sich nach Meinung von M. so geschichtsmächtig und radikal durchgesetzt, dass ihn mittlerweile selbst kritische Autoren nicht mehr in Frage stellen. Die Mathematik, so sagt man, sei für das innere Wesen der Dinge zuständig. Es gelte, aus der Höhle unserer alltäglichen Praxiswelt herauszutreten, um „im Licht des logisch purifizierten Kalküls die Wahrheit über das Wesen der Dinge zu erfassen“ (20). M. hält dem entgegen, dass die Mathematik den Sinn gerade aus der Welt herausfiltert, und zitiert als Beleg für eine solche Lageeinschätzung die Feststellung des amerikanischen Physikers Steven Weinberg: Je begreiflicher uns das Universum werde, umso sinnloser erscheine es uns auch. Wollten wir einen solchen Entfremdungsprozess vermeiden, müssten wir nach Meinung von M. „die Frage nach dem Wesen neu stellen und von der Kalkülvernunft abkoppeln“ (21). Denn das Kalkül sei zwar mächtig, aber darin bestehe auch seine Grenze. M. erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass es auch Fragen gibt, die solche der Anerkennung und nicht der Macht sind, sowie Werte, die nicht Mittel zu etwas anderem sind, für das sie benutzt werden, sondern die für sich selbst stehen. Im ersten Kap. wendet er sich aber zunächst der Geschichte der altherwürdigen Begriffe ‚Wesen‘ und ‚Erscheinung‘ zu, die zwar einerseits im heutigen Empirismus als überholtes Bildungsgut angesehen werden, andererseits jedoch im scientistischen Materialismus, wenn auch anders gewichtet, überlebt haben. Denn Erscheinung ist zwar heute noch wie früher die Lebenswelt; Wesen ist aber jetzt ganz im Gegensatz zur Tradition nurmehr die Formel, und „nicht mehr die inhaltlich bestimmte Form“ (11).

Im zweiten Kap., das überschrieben ist mit „Kalkülvernunft und Vertikale“, arbeitet M. den Gegensatz zwischen dem Vertikalen und dem Horizontalen heraus. Unter dem Vertikalen verstehen wir ihm zufolge das Werthafte. Wir sprechen etwa von höheren und von basalen Werten und ordnen ihre Intensität auf einer vertikal gedachten Skala an. Zudem erzeugen auch Zwecke eine vertikale Hierarchie, „weil wir Zwecke höher einschätzen als die Mittel, die sie realisieren und weil untergeordnete Mittel wieder in sich Zwecke sein können, die hierarchisch noch tiefere Mittel bestimmen“ (48). Im Gegensatz dazu bewegt sich der Kalkül in der Horizontalen. M. bringt hier folgendes Beispiel: Niemand könne mit Gründen behaupten, die Axiome eines Formalsystems seien ‚edler‘ als die daraus abgeleiteten Axiome. Das ergebe allein schon deshalb keinen Sinn, weil man zu jedem Formalsystem logisch äquivalente Systeme angeben könne, bei denen die Axiome und Theoreme ihre Stellung vertauschten. Außerdem verweist M. darauf, dass das Vertikale nicht bloß aus einer Wertehierarchie bestand, sondern auch aus einer Hierarchie der Allgemeinheitsstufen. Das Allgemeine war hier das Höhere, „das Besondere weniger wert und das Einzelne bedeutete so gut wie nichts“ (49). Das

Allgemeine war aber auch das Wahre, während das Einzelne das Verfremdete und Uneigentliche war. M verweist zu Recht darauf, dass uns solche Auffassungen heute fremd geworden sind – sind wir doch einerseits geprägt vom Historismus des 19. Jhdts., der das Individuelle und Geschichtliche in den Mittelpunkt rückte, und andererseits auch geprägt von der modernen Naturwissenschaft, „die auf orts- und zeitenenthobene Gesetzlichkeit und in diesem Sinn auf das möglichst Allgemeine hinaus will“ (ebd.). Keine Frage ist für M. auch, dass die *arbor porphyriana* spätestens im 20. Jhd. aus der Mode kam, weil sie nicht vereinbar war mit dem evolutionären Denken; denn die Über- und Unterordnung von Gattungen und Arten setzten eine starre Seinsordnung voraus, die durch Darwin widerlegt wurde. Allerdings hat die vertikale Denkfigur im modernen Szientismus – wenn auch materialistisch transponiert – überlebt. M. verweist hier wiederum auf Quine, der die Frage, warum er Physikalist sei, damit beantwortete, dass die Physik die wesentliche Struktur der Welt erforsche, und Biologie einen ortsspezifischen Auswuchs beschreibe und die Humanpsychologie einen ‚Auswuchs des Auswuchses‘. Das Ziel des wissenschaftlichen Bemühens ist also auch bei Quine, die Welt ‚sub specie aeternitatis‘ zu sehen. M. sieht hier durchaus noch „die alte metaphysische Sehnsucht nach dem Stablen, Unveränderlichen, Allgemeinen am Werk“ (51), aber in einer Hinsicht unterscheidet sich ihm zufolge die moderne Ansicht radikal von der traditionellen. Das Allgemeine ist jetzt nicht mehr „ein mittels progressiver Klassifikation abstrahierter Seinsbegriff“; es wird vielmehr „repräsentiert durch das physikalische Gesetz, das die Materie bestimmt“ (ebd.). Wenn in der überkommenen Auffassung das Allgemeine über dem Besonderen, vor allem aber über dem Individuellen steht, wird nunmehr bei Quine „das physikalische Gesetz zur Wahrheit über die Welt und die Formen“, die man „früher als höher angesehen“ (52) hatte, und Leben und Bewusstsein werden zu bloßen Epiphänomenen oder zu ‚Auswüchsen‘, wie Quine formuliert.

Im dritten Kap. befasst sich M. mit dem Kausalitätsproblem und möchte zeigen, „dass das Kausalprinzip kein Ergebnis der Naturwissenschaft ist, sondern die ungerechtfertigte Ontologisierung einer Forschungsmaxime, also einer Handlungsanweisung, die uns sagt, was wir tun sollen, wenn wir forschen, und nicht, wie die Welt beschaffen ist“ (64). Seines Erachtens haben wir es in diesem Fall mit dem Sachverhalt zu tun, „dass sich harmlose wissenschaftliche Empirie unter der Hand mit metaphysischer Energie aufbläst“ (ebd.). Konkret bezieht sich M. auf Nancy Cartwright, die Naturgesetze nicht mehr als aktuelle Größen versteht, „sozusagen als festes Gestänge der Notwendigkeit hinter den Erscheinungen“, sondern „als bloße Tendenzen oder Dispositionen“ (65). Zudem erinnert er an Popper, der bereits viel früher von Propensitäten gesprochen hatte. Rückt man Kausalität in einen solchen Kontext, dann verbietet es sich nach M. von vornherein, „eine kausale Geschlossenheit der Welt anzunehmen“ (ebd.). Naturgesetze bezeichnen dann vielmehr „nur noch gewisse Möglichkeiten, die je nach Situation artikuliert werden“ (ebd.). Weiterhin geht M. davon aus, „dass die Kausalkategorie, wie sie meistens zur Anwendung kommt, keine wissenschaftliche, sondern eine Alltagssprachliche Kategorie ist“ (73). Begriffe der natürlichen Sprache, so betont er, seien oft von einer ungläublichen Vagheit. Das sei kein Nachteil, sondern einfach „der Diversität unserer lebensweltlichen Erfahrung geschuldet“ (ebd.). M. erläutert das näher wie folgt: „Im Prinzip arbeiten wir immer, wenn ein A ein B beeinflusst, mit dieser sehr weiten Kausalkategorie und weil im Universum alles mit allem irgendwie zusammenhängt, können wir immer von ‚Ursache und Wirkung‘ sprechen. Dabei lassen wir offen, ob Ursachen und Wirkungen gleichzeitig oder ungleichzeitig sind, ob sie hinreichend oder bloß notwendig sein müssen, ob Ursachen und Wirkungen durch ein Gesetz verbunden sind, ob dieses Gesetz deterministisch oder bloß statistisch ist oder ob uns singuläre Formen von Kausalität auch schon genügen“ (73f.). Generell ist M. der Meinung: Wenn man sich die verwirrende Vielfalt der Kausalkonzepte vor Augen führt, dann lässt sich die Behauptung eines universal anwendbaren Kausalkonzepts nicht aufrechterhalten. Die Welt erscheint durchaus nicht, wie der Empirismus glauben machen will, als „ein festgebakener Zementblock“, sondern weit eher „wie ein alter Flickenteppich mit Löchern“ (78).

Im vierten Kap., das sich mit der analytischen Leib-Seele-Debatte beschäftigt, möchte M. an einem konkreten Beispiel zeigen, „wohin es führt, wenn man die traditionelle Form oder Idee durch den Formalismus, d.h. durch den Kalkül, ersetzt“ (12). M. zufolge lassen

sich in der Entwicklung der Leib-Seele-Debatte verschiedene Stadien unterscheiden. Zuerst wurde das Leib-Seele-Verhältnis rein logisch gefasst, sodann physikalisch, anschließend informationstheoretisch und schließlich biologisch. In den meisten Publikationen, die sich mit diesem Thema beschäftigen, wird gewöhnlich eine Siegesgeschichte erzählt. Das heißt, es wird der Eindruck erweckt, als komme die analytische Philosophie einer Lösung des Leib-Seele-Problems sukzessive immer näher, indem die Modelle immer differenzierter würden. M. hingegen geht es um den Nachweis, „dass diese Entwicklung als stufenweise Selbstwiderlegung gelesen werden kann, vor allem als Selbstwiderlegung der Kalkülvernunft als Metaphysikersatz“ (85). Da die menschliche Seele äußerst beziehungsreich ist, ist der Kalkül nämlich gezwungen, „immer neue und disparatere Bestimmungen aufzunehmen, bis er schließlich kollabiert, denn gegen Ende der Entwicklung muss eine werthaft-vertikale Dimension angenommen werden“ (ebd.). M. verdeutlicht dies an Überlegungen des Neurowissenschaftlers A. Damasio, der seinen Ansatz zwar als naturalistisch bezeichnet, aber faktisch die psychischen Leistungen des Menschen in einer Hierarchie beschreibt, die er „ganz bewusst werthaft interpretiert“ (102). Er listet sie nämlich in folgender Weise auf: Am Anfang stehen das Proto-Selbst, das Kernbewusstsein und das autobiographische Selbst, und daran schließen sich die höheren Kulturleistungen an: Kreativität, Moralität, Kunst und Technik. M. spricht in diesem Zusammenhang von einer erneuten Auferstehung des Vertikalen. Zugleich führt er als weitere Belege für eine Verwässerung des naturalistischen Programms an: So, wie die Soziobiologen mit der Spieltheorie ein dem Naturalismus fremdes Moment einführten, führten Vertreter der evolutionären Erkenntnistheorie wie G. Vollmer „die unreduzierbare Kompetenz des Menschen, auf Wahrheit und auf das moralisch Gute ausgerichtet zu sein, in ihre vorgeblich naturalistischen Konzepte ein“ (105). Außerdem machten Biologen wie Kitcher in ihren Publikationen „von allen Natur- und Sozialwissenschaften gleichermaßen Gebrauch“ (ebd.).

Im fünften Kap. setzt sich M. kritisch mit der empiristischen Deutung der Naturwissenschaften auseinander. Wichtige Gewährsleute für ihn sind hier Kant und Popper. War das erkennende Subjekt bei Kant „durch die vertikale Hierarchie seiner Vermögen gekennzeichnet“ (108), so wird ein solches Subjekt vom Empirismus eliminiert. Das Subjekt ist für den Empiristen vielmehr „mit all seinen Vermögen ins kausale Geflecht der Welt hineinverwoben wie jedes andere Atom auch“ (ebd.). Das Ich hat nun keinen Ort mehr. Es „muss verschwinden und durch den kausalen oder funktionalen Transformationsmechanismus ersetzt werden, der alle bisher subjektiv genannten Leistungen erklärbar machen soll“ (ebd.). Poppers Verdienst sieht M. darin, dass dieser das kantische Konzept übernimmt und zugleich auch modernisiert hat, denn er vertritt zwar kein geschichtsenthobenes Apriori mehr und operiert auch nicht mehr mit zwölf Kategorien und zwei Anschauungsformen, hält aber an der „Denkfigur der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen“ fest, „die hierarchisch der Objektkonstitution vorausliegen“ (109). Ausdrücklich wendet sich M. gegen eine verkürzte Sicht der Entwicklung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, die davon ausgeht, dass es nur zwei mögliche erkenntnistheoretische Positionen gebe, nämlich den Empirismus, demzufolge im Erkenntnisprozess alles von außen kommt, und den Rationalismus, für den sich völlig unabhängig von der äußeren Erfahrung durch die Vernunft inhaltlich-wahre Erkenntnis gewinnen lässt. Übersehen wird hierbei nämlich, dass es noch eine dritte Position gibt, die von Kant und Popper vertreten wird, und betont, „dass zwar alles Erkennen zwingend auf eine empirische Basis angewiesen ist, dass aber das erkennende Subjekt über vorgängige Begriffsrahmen verfügt, die in einem spontanen Prozess erzeugt werden“ (110). Erkenntnis wird hier also nicht rein rezeptiv verstanden. Man operiert nicht mit einer ‚Kübeltheorie des Erkennens‘, der zufolge „das zu Erkennende in den Geist hineingeschüttet wird wie Wasser in einen Eimer“, sondern geht von einem aktiven Beitrag des Menschen zum Erkenntnisprozess aus und verweist etwa darauf, dass die Kategorien nicht aus der Erfahrung stammen, wie z.B. die Kategorie der Kausalität belegt, „die sich empirisch nicht rechtfertigen lässt, weil sie in aller Erfahrung bereits vorausgesetzt werden muss“ (ebd.). Der transzendente Gedanke wird also, wie M. betont, „in der empiristischen Tradition weggeschoben“ (13), weil er dazu führen müsste, dem Empirismus seine Legitimationsgrundlage zu entziehen. Daher ziehe er es vor, „die Transzendentalphilosophie zu ignorieren“ (ebd.).

Im sechsten Kap. versucht M. deutlich zu machen, wie sich der Verlust des Vertikalen im Bereich der Ausdrucksphänomene niederschlägt. Konkret geht er hier auf die Architektur, die Musik und die Malerei, aber auch auf Kleidermode und Frisuren ein. M. ist nämlich der Meinung, dass Ausdrucksphänomene nicht beziehungslos neben dem Rest der Kultur und damit auch nicht beziehungslos neben Philosophie und Wissenschaft stehen. Er geht vielmehr davon aus, dass es direkte Übergänge zwischen den Ausdrucksphänomenen und der Philosophie geben muss, wenn das Ästhetische eine fundamentale Bedeutung hat und nicht nur ein beliebiges Ornament ist. Die Ausdrucksphänomene sind ihm zufolge also nicht so harmlos, wie man glauben könnte. Sie sind vielmehr Ausdruck unserer Grundbefindlichkeit. Im Bereich des Ausdrucks gibt es derzeit für ihn „einfach zu viele Fälle, wo die Vertikale in den Fällen verloren geht, wo wir sie zu Recht erwarten würden“ (13). Konkret denkt er hier etwa an die moderne „Klotzarchitektur“ der vielen „völlig phantasielosen ... Kästen, die eher einem Container als einem Wohn- oder Bürogebäude gleichen“ (124) und sich gleichermaßen in Beirut, Singapur, Manila oder Sao Paulo finden. Diese Massenkultur, die sich überall durchgesetzt hat, bezeichnet für ihn einen „ästhetischen Nullpunkt“ (ebd.). Denn oben wie unten haben wir hier nur Kuben und Kästen „ohne Abschluss mit einer Spitze, einem Giebel, selbst ohne Balkone und Fenstersimse, also ohne Vertikale“ (124f.). Ihnen stellt er die gotischen Kathedralen gegenüber, die man oft zu Recht mit den thomanischen Summen verglichen habe. Denn die finale Ordnung, die die ‚Summa theologica‘ bestimme, entspreche in der Tat dem Aufbau gotischer Kathedralen. Die Fülle und Breite der Erfahrung tragen hier nämlich ein Gebäude, das oben in einer klaren Sinnspitze endet.

Diese Überlegungen werden im siebten Kap., das sich näher mit Thomas von Aquin beschäftigt, vertieft. Thomas gilt M. als ein Denker, der paradigmatisch „die Vertikale in der Tradition“ (146) verkörpert. Allerdings wird das thomanische Denken heute, wie M. betont, sowohl von den Modernisten wie von den Konservativen missverstanden. Im ersten Fall denkt M. an die „formalsprachlichen Interpretationen der aposteriorischen Gottesbeweise des Thomas“ (150). Bei ihnen moniert er ein vorschnelles Formalisieren und ein „Überspringen der Hermeneutik der Texte aufgrund des blinden Glaubens an die welterschließende Macht der Kalküle“ (153), bei den Vertretern einer konservativen Thomasdeutung kritisiert er hingegen, dass sie versuchen, das alte Seinsdenken oberflächlich auf das moderne Kausalitätsdenken hin abzubilden. Worauf es dagegen nach M. ankommt, ist, den ursprünglichen Sinn der thomanischen Texte in derjenigen Weise freizulegen, dass „das klassische Seinsdenken als eine bloße Möglichkeit erscheint, die Sinndimension mit der Kosmologie zu versöhnen“ (147). Generell vertritt M. „eine schwache Position in Bezug auf die Gottesfrage“ (ebd.). Gott ist für ihn Horizont, aber nicht Gegenstand der Philosophie. Die klassischen Gottesbeweise enthalten ihm zufolge „eine wichtige Lehre, nicht in dem Sinn, als könnte man den lieben Gott streng beweisen, sondern in dem Sinn, dass sie auf etwas Göttliches als den Grenzfall der vertikalen Dimension hinweisen“ (148). Es gehe in diesem Fall, so betont er, nur um einen *Hinweis*, nicht um einen *Beweis*. In diesen Zusammenhang grenzt sich M. von einem „dogmatische[n] Atheismus“ ab, „der sich heute so gern auf die Naturwissenschaft beruft“ (168). Dagegen macht er geltend: Wer eine solche Position vertritt, sei nicht bereit, die offene Frage, die die Welt für uns bedeutet, auszuhalten. Er wähle lieber „den Weg der Phantasielosigkeit, um sich das Geheimnis zu ersparen“ und verschließe „die Bodenlosigkeit der Erfahrung mit dem Deckel seiner vorgefertigten Überzeugungen“ (ebd.). Ebenso wendet er sich gegen „die ... Mode gewisser Theologen, das Allmachtsproblem durch Rücknahme der traditionellen Allmachtsvorstellungen zu entschärfen“ (149). Denn Gott erscheine in diesem Fall „wie ein gebrechlicher Alter“, der „weder intelligent genug, das Ganze zu verstehen noch mächtig genug, das Böse zu verhindern“ sei (ebd.). Dagegen möchte M. „auf der kosmologischen Dimension der Religion bestehen“ (ebd.). Wenn bestimmte Theologen ihre eigene Lehre derart unter Wert verkauften, dass sie deren kosmologische Dimension ignorierten, dann wäre es an der Zeit, so meint er, „auch dieses Tabu zu brechen und von dem zu reden, von dem immer die Rede war und auch sein sollte: Können wir Gott als den Schöpfer des Weltalls denken und was würde das heißen“ (149f.)?

Im achten Kap. geht es M. um den Nachweis, „dass die vertikale Dimension der Natur etwas Reales ist, das wir als solches erkennen, wenn wir unsere eigene Praxis, nämlich die ethische und die technische Praxis, ganz ernst nehmen“ (190). Es gilt ihm zufolge zu realisieren, dass wir als praktisch handelnde Menschen so in dem Naturzusammenhang verwoben sind, „dass sich die Sinnperspektiven, in denen wir leben, nicht von denen der Natur abtrennen lassen“ – gilt doch der Grundsatz: „Sinn und Zweck gibt es entweder überall oder nirgends, und wenn wir Gründe haben, uns selbst als realteleologische Agenten aufzufassen, dann muss es Vorformen davon auch in der außermenschlichen Natur geben“, insofern wir „in einem kontinuierlichen, evolutiven Prozess aus der Natur hervorgegangen sind“ (ebd.). Die Vorstellung von einer gestuften intrinsischen Werthaftigkeit, klassisch gesprochen die Vorstellung einer ‚scala naturae‘, ist also nach M. nicht vom Tisch. Damit erneuert sich s. E. aber auch die Frage des thomanischen Gottesbeweises, der über die Vollkommenheitsstufen in der Natur handelt. M. spricht hier bewusst von ‚Frage‘ und nicht von ‚Antwort‘, weil die Antworten, die Thomas seinerzeit auf diese Frage gegeben hat, „durch den Fortschritt der Wissenschaft obsolet geworden sind“ (179). Dennoch lässt eine solche Frage, wie M. sie formuliert, „die Möglichkeit eines spirituellen Hintergrunds der Natur erahnen, sozusagen die Möglichkeit eines ‚intelligiblen Substrats‘, jenseits der Erscheinungen“ (ebd.).

Im neunten und letzten Kap. skizziert M., wie eine moderne Metaphysik aussehen könnte, die kein apriorisches Wissen und keine erhöhten Geltungsansprüche mehr für sich in Anspruch nimmt, sondern vielmehr den durchaus riskanten Versuch unternimmt, „an der Grenze“ zu denken“, wo der Begriff sich aufhebt und wo das Ästhetische ebenso nahe liegt wie das Mystische“ (14). Er bezieht sich dabei auf eine Tradition des metaphysischen Denkens, „die heute mehr und mehr im Begriff ist, aus der philosophischen Diskussion zu verschwinden“, nämlich „die unabgeholtenen Versuche Schellings und Schopenhauers“ (ebd.) sowie der Lebens- und Existenzphilosophie. In diesen Philosophien ist s. E. „das Bewusstsein lebendig, dass der Mensch mehr ist als eine genetisch programmierte Maschine oder ein rechnergesteuerter Roboter, der seriellen Input in motorischen Output umwandelt“ (ebd.). In ihnen vibriert vielmehr, wie M. sich ausdrückt „die Erschütterung über eine Epochenschwelle, die noch keine klare Richtung im Blick hat, aber wohl weiß, dass wir sie schließlich finden müssen“ (ebd.). Er hält nichts von einer schwachen Metaphysik, sondern ist vielmehr der Überzeugung, „dass Metaphysik in einem starken Sinne niemals verschwinden wird“ (196), betont aber zugleich, dass eine solche starke Metaphysik mehr enthalten müsse als „das, was wir heute in der Analytischen Philosophie als Metaphysik vorfinden“ (197); denn diese sei „entweder szientifisch“ und damit „von vornherein zu eng“ (ebd.), oder aber, wenn sie ihren Ausgang von der natürlichen Sprache nehme, zwar weiter, aber immer noch defizitär, insofern sie sich auf rein kategoriale Analysen beschränke. M. hat zwar nichts gegen solche Analysen, die seit Aristoteles fester Bestandteil der Metaphysik waren, erinnert aber zugleich daran, dass bereits die klassische Metaphysik in ihrer Transzendentalienlehre über diese Analysen hinausging. Ein Manko neuerer Metaphysik besteht für ihn gerade darin, dass hier eine Behandlung dessen, was über den kategorialen Bereich hinausgeht, ausbleibt. Was moderne Metaphysik ihm zufolge deutlich machen müsste, sei die Tatsache, dass es sich bei den Werten sowie bei Sinn und Zweck um „metaphysische Qualitäten des Realen“ (14) handele. Generell meldet er für eine Metaphysik der Zukunft folgende Desiderate an: Besagte Metaphysik „müsste der vertikalen Dimension einen Ort geben, sie müsste echte Höherentwicklung in der Evolution denken können und sie müsste vor allem den Ausdrucksphänomenen Raum geben und damit den Übergang zur Spiritualität und zur Kunst ermöglichen“ (196).

Ausdrücklich warnt M. in seinem Abschlusskap. vor der Gefahr eines Leerlaufs im heutigen Philosophieren. Heutiges Philosophieren, so schreibt er, sei dominiert von der ganz traditionellen Überzeugung, wonach eine sprachlich klar formulierte Frage eine ebensolche Antwort erhalten werde. Das führe dazu, dass wir nur noch ganz bestimmte Fragen stellen, nämlich solche, die diesem Kriterium entsprächen. Alles andere werde als der Philosophie unwürdig ausgesondert. Die Folge sei: „Metaphysik kürzt sich auf kategoriale Analysen herab und das substantielle Fragen überlässt man der Esoterik, der humanistischen Psychologie oder der Populärwissenschaft. Das philosophische Terrain

ist wie leergefegt, eine Art Betonpiste, auf der der logisch hochgerüstete Motor der Analytischen Philosophie seine waghalsigen Runden dreht, allerdings vor leerer Tribüne, denn das Publikum bemerkt sehr wohl, dass seine Sache nicht mehr verhandelt wird“ (211). Es führt also für M. kein Weg daran vorbei, dass auch die heutige Philosophie „sich den substantiellen Problemen der traditionellen Metaphysik stellt“ (212). Eine solche Forderung, so betont er, sei nicht Frucht eines unerleuchteten Konservatismus, sondern verdanke sich der Einsicht, dass eine Welt, aus der die substantiellen metaphysischen Fragen verschwunden seien, nicht mehr sie selbst wäre.

So weit einige Hinweise zum Gang von M.s Publikation, die sich einem zeitdiagnostisch ausgerichteten Philosophieren verschrieben hat und mit einer „kulturkritische[n] Globalthese“ (191) aufwartet, nämlich mit der These der gegenwärtigen Dominanz einer naturalistisch orientierten Kalkülvernunft, die sich an die Stelle der traditionellen Metaphysik setzt. M. zeigt zu Recht, dass der Naturalismus nicht frei ist von Widersprüchen, da dessen Vertreter faktisch auf Sinnunterstellungen rekurren, die sich in einem naturalistischen Kontext nicht unterbringen lassen. M. macht auch aus seiner Überzeugung keinen Hehl, dass unsere Zeit eine metaphysische Alternative zum Naturalismus braucht. Allerdings kann diese Alternative s. E. nicht einfach in einer Rückkehr zur klassischen Seinsphilosophie bestehen. Auch eine „Supertheorie der Naturwissenschaften“ ist für M. keine Lösung. Denkbar sei einzig eine Metaphysik, die auf das Absolute verweist, „ohne absolute Ansprüche zu stellen“ und sich als der Ort erweist, wo „die vertikale Dimension zur Sprache kommt“ (216). Zu deren Gestalt merkt M. an, dass sie „eine ‚scala naturae‘ enthalten“ würde, wenn auch „in evolutiv transponierter Form“, und zudem hätte sie einen „vorläufigen Charakter, denn die Stufen einer solchen ‚scala‘ würden ein gewisses Maß an Willkür einschließen“ (ebd.). Man müsste nämlich „das evolutive Kontinuum an bestimmten Stellen zerschneiden, ohne dass diese Stellen von der Natur selbst vorgezeichnet wären“ (ebd.). Wichtig zum Verständnis des Konzepts von Metaphysik, das M. im Auge hat, ist schließlich auch: Der Zusammenhang von Metaphysik und Spiritualität, von dem M. ausgeht, bedeutet für ihn nicht einen Übergang von der Philosophie in die Theologie. Es bleibt für ihn vielmehr dabei, dass die Theologie von der Offenbarung als Faktum ausgeht und systematisch nach ihrer Bedeutung fragt, während die Philosophie nichts anderes zum Ausgangspunkt nimmt und zu Ende denkt als „die jedem zugängliche Erfahrung“ (213). Denn dadurch gelangt man zwar „an die Grenze dessen, was noch sagbar ist“ (ebd.), ohne jedoch eine Grenzüberschreitung zu vollziehen, die den Verlust der argumentativen Einlösbarkeit zu Folge hätte.

H.-L. OLLIG S.J.

SPAEMANN, ROBERT, *Über Gott und die Welt*. Eine Autobiographie in Gesprächen. Stuttgart: Klett-Cotta 2012. 350 S., ISBN 978-3-698-94737-3.

Das Vorwort stammt von *Stephan Sattler*. Er hat Spaemann (= Sp.) zu dem Gesprächsband überreden können und obendrein dazu, „Episoden“, die Sp. zwar niedergeschrieben, aber eigentlich nicht zur Publikation bestimmt hatte, mit aufzunehmen. Aus zwölf Sitzungen sind neun Kapitel geworden, davor Kindheitserinnerungen und ab- oder besser resümierend aufschließend als Kap. 10 ein Essay über die *condition humaine*. Nach einem Tolkien-Zitat folgen noch zwei Verzeichnisse: „Glossar“ (Kurzvorstellung genannter Personen von Max Bense bis Walter Warnach) und „Ausgewählte Hauptwerke“ des Philosophen.

Die Kindheitserinnerungen stehen unter dem Titel „Was immer ist“ und haben drei Hauptthemen: das Benediktinische Stundengebet, die früh verlorene Mutter und die Eigenwelt Traum. – 1. Jugend im Dritten Reich: ein Leben in zwei Welten, der offiziellen und der christlich-katholischen. Beim Indianerspielen entdeckt Sp., dass es verlangt, sich anders zu verhalten als echte Indianer; das Bemühen um Unmittelbarkeit und Authentizität hebt sich selbst auf. So zog Sp. schon damals den Untergang der verschwindenden bäuerlichen Welt ihrer Musealisierung vor. Seiner Arbeit in der Schulbibliothek verdankt er Zugang zu anderer Literatur, so zu Theodor Haecker und Karl Kraus. Wichtig dann die Bekanntschaft mit Hans-Eduard Hengstenberg. Der Schlussabschnitt ist überschrieben „Sein und Schein“. Der Scheinmarmor des Barocks und die Hohlheit

seiner Altarfiguren stoßen ihn ab und erscheinen ihm heute als Vorboten der um sich greifenden Virtualisierung der Welt, wozu auch die ständige Rede von „Werten“ gehört. Argumente gegen den Glauben fand und findet Sp. schwach, bedrohlich aber den Verzicht auf das Argumentieren. Es muss sich auf Erfahrung stützen, doch welche? (Die mittelalterliche Philosophie wird zwar von Gläubigen betrieben; argumentiert indes nicht damit und ist so keine christliche Philosophie – wie dann der Deutsche Idealismus.) Andererseits genügen Argumente nicht. Nicht bloß Frauen, sondern (hat ihm seine Frau erklärt [65]) „die meisten Menschen [wollen] überhaupt kein Argument hören, und wenn das Argument wirklich anfängt, einleuchtend zu werden, dann fangen sie an, dich zu hassen, aber nicht etwa, dein Argument zu akzeptieren“. Disput ist freilich kein Selbstzweck, er verlangt zuletzt persönliche Entscheidung. – 2. Studium in der Nachkriegszeit: Sp. s Weg in den Schülerkreis um Joachim Ritter. – 3. Um 1950. Frankreich lockt: J. Maritain, E. Gilson, G. Marcel; für seine Dissertation wählt Sp. de Bonald. Sie führt zu Charles Péguy, der die Unmittelbarkeit verteidigt und den Modernismus durch die Haltung charakterisiert, „nicht zu glauben, was man glaubt“ (114 f.). In diesen Abschnitt gehören die Heirat mit Cordelia Steiner, vier Jahre Lektorat bei Kohlhammer und ein „Episoden“-Text „Die Bombe“, in deren „Schatten“ Sp. „den größten Teil [s]eines Lebens“ verbracht hat (122), im Kampf, zusammen mit W. Böckenförde, insbesondere gegen G. Gundlach SJ. – 4. Rückkehr an die Universität Münster, Fénelon. „Fortschritt in der Philosophie wie in der Theologie [besteht] in einem Zurückkommen auf Früheres“ (134); denn es gelingt niemandem (auch Hegel nicht), seine Vorgänger vollständig zu integrieren. Sp. spricht von drei Weisen der Integration: Anfang mit dem Sein, mit dem Bewusstsein und mit der Sprache. Sp. s Habilitationsschrift gilt dem Streit zwischen Fénelon und Bossuet um die Möglichkeit „reiner Liebe“ auf dem Höhenweg der Mystik. Beide sind Anti-Teleologen (ohne inneren Zugang zu der These des Aquinaten, dass der Mensch von Natur aus Gott mehr liebt als sich) und sehen den Menschen als geborenen Egozentriker. Bossuet kämpft für das Recht dieser Natur, Fénelon für ihr Sterben. Wie aber „unterscheidet sich der Zustand, in dem alles wegfällt, von demjenigen der Verblödung“ (154)? Durch die Erinnerung an den Weg; darum sollte man die Leiter des Aufstiegs eben nicht wegwerfen. – 5. Professuren in Stuttgart und Heidelberg. In Stuttgart galt es, sich mit Bense zu arrangieren und Philosophie für Nichtphilosophen zu lehren. 68 erlebte Sp. noch dort, im Folgejahr entsprach er einem Ruf nach Heidelberg. Doch nur für zwei Jahre. Es kommt zum [„Selbstmord“?] Suizid J. van der Meulens und zum Boykott einer Dozentin, unter „Desolidarisierung von Kollegen“ (197), teils aus Feigheit und Bequemlichkeit, teils aus einer merkwürdig abstrakten Solidarisierung, die etwa E. Tugendhat und G. Picht dazu brachte, nicht am Zweitversuch der Rektorswahl teilzunehmen, weil die Polizei in der Versammlungssaal bewachte: zum Schutz doch der Freiheit der Wahl (199, 209). Freiheit als abstrakt-generelle Emanzipation ist inzwischen ja bei der Gender-Thematik angekommen: „Die operative Geschlechtsumwandlung wird begrüßt, merkwürdigerweise wird dagegen das medizinische Angebot, eine homosexuelle Orientierung psychotherapeutisch umzuändern, wütend bekämpft“ (200). – 6. München. Ein Hauptpunkt hier wird die Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. Damit hängt Sp. s Verteidigung des Anthropomorphismus zusammen: „Ich begreife einfach mehr, wenn ich anderes Lebendiges nach Analogie unserer Selbsterfahrung verstehe“ (221). Und das gilt auch für unseren Zugang zu Gott. Mag Hegels Wissensanspruch ungeheuerlich sein, der „Bescheidenheitsgestus“ der Relativisten „ist für die Vernunft tödlich. Er hat Verwandtschaft mit der heutigen political correctness, die darauf verzichtet, eine irrige Behauptung zu widerlegen, und stattdessen verbietet, bestimmte Behauptungen zu äußern“ (225). – 7. Das Bewusstsein der Zeit ... Teleologisch sind Lebewesen, aber nicht die Geschichte. Systematik und Geschichte gehören zusammen, doch ist Philosophie keine Geisteswissenschaft (sie denkt über diese wie über die Naturwissenschaften nach, so auch über die Rolle, die heute Statistiken für die Moral spielen, Kant hat derlei „pöbelhaft“ genannt; die Differenz zwischen Norm und Realität gehört zum Menschen, solange er weder heilig noch unmenschlich ist). Entsprechend kritisch hat sie der Gegenwart zu begegnen: dem Szientismus wie der „Tyrannie der Werte“. – 8. „Glück und Wohlwollen. Das Gewissen kein lästiger Störenfried.“ Denkt man den Eudaimonismus zu Ende, „gelangt

man an einen Punkt jenseits des Egoismus“ (255): Kein wahres Glück ohne wahre Freunde, die aber nur bekommt, wer selbst ein guter Freund ist, d. h. bereit, (Epikur wie Evangelium) für jemanden zu sterben. (Eine Lanze darum für den *amor concupiscentiae* (267 [nicht für Z. 13 v. u. den falschen Dativ nach ‚als‘]), als „Teil des amor benevolentiae“ (268). Einsprüche machen nicht beliebt; Szientisten „nehmen einem eine Gegenmeinung meistens nicht persönlich übel, wohl aber katholische Theologen“ (277, zweimal: „giftig“). – 9. Nach der Emeritierung: „Personen“. Der „schöne Untertitel“ wird zwar angesprochen, nicht aber der Vorteil der Wörter ‚etwas‘ und ‚jemand‘ gegenüber dem Fremdwort, das leichter mit den Adjektiven ‚möglich‘ und ‚potentiell‘ verbunden werden kann. [Kein etwas wird jemand oder umgekehrt, sondern nur „aus“ dem einem wird der/das andere; allerdings fehlt uns zwischen beidem ein Wort für Pflanzen und Tiere.] Die Trinitätslehre kommt zur Sprache, weil „Person“ wesentlich dialogisch ist [ob freilich (299) die Sicht des Geistes bloß als Gabe nicht in (hegelscher) Zwei-Einigkeit verbleibt?]; sodann überhaupt Gott in der Philosophie, und Philosophie überhaupt, in unserer Gesellschaft (320: „Sokrates und Kant sind nie in Urlaub gefahren“); schließlich die heutige Kunst (nochmals Virtualität; denk-, doch auch diskussionswürdig der Gedanke, sie simuliere das Sakrament [siehe G. Steiner] sowie, im Verzicht darauf, die Herstellungs-Spuren zu tilgen, die Evolution. – 10. Die zwei Interessen der Vernunft: Philosophie sollte (statt sich in deren Dialektik zu verstricken) den Dualismus zwischen Naturalismus und Spiritualismus zu verstehen suchen: Zu den Realisten des Gehirns (323): Wo ist „das Subjekt der Erkenntnis des Gehirns?“ Epistemologisch, im Blick auf die Natur wie die Moral: Wahrheit, Erkenntnis implizieren Normativität. Das empirische Subjekt wird objektiviert, das transzendente kehrt als „die Wissenschaft“ wieder. Der Mensch soll sich ins Tierreich einordnen – doch anders als die Tiere *soll* er dies, verantwortlich für sich und sie. Wissenschaft will herrschen, Menschen fragen nach ihrem Wozu. „Ich möchte die Aufmerksamkeit auf das Paradox der Transzendenz lenken, das Paradox eines Interesses an dem, was nicht auf mein Interesse bezogen und nicht durch mein Interesse definiert ist“ (340). Anthropomorph denken wir dies An-sich in Ob-Subjektivität: als *physis*. Die gibt es nicht bei künstlichen Dingen. „Für ein Auto ist es nicht irgendwie zu sein. Aber für alles Lebendige ...“ (343). Und der Mensch, die/seine *physis* übersteigend, tut dies kraft seiner *physis*.

Diese Situation kann man zuversichtlich sehen wie der Elf Legolas oder skeptisch-resignativ wie Gimli, der Zwerg. Menschen, merkt der Rezensent an, haben gewiss vor allem zu danken, auch hier.

J. SPLETT

2. Biblische und Historische Theologie

THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZU DEN QUMRANTEXTEN. Band I אה – חהח. Herausgegeben von *Heinz-Josef Fabry* und *Ulrich Dahmen*. Stuttgart: Kohlhammer 2011. XXIV/556 S., ISBN 978-3-17-020429-4.

Nach der Entdeckung der ersten Schriftfunde aus Qumran im Jahre 1947 vergingen mehr als sechs Jahrzehnte bis zur vollständigen Veröffentlichung aller bisherigen Textfunde aus der jüdischen Wüste (2010). Nun aber sind die Texte nicht nur in der kritischen Edition *Dead Sea Discoveries* zugänglich, sondern auch in digitalisierter Form in der *Dead Sea Scrolls Electronic Library*, was die wissenschaftliche Arbeit mit den Texten wesentlich erleichtert. Die systematische Erforschung dieser für die Geschichte des frühen Judentums und der Umwelt des Neuen Testaments überaus wertvollen Texte ist somit in eine neue Phase getreten, innerhalb derer das Theologische Wörterbuch zu den Qumrantexten (= ThWQ) einen wichtigen Beitrag leistet. Ziel des Wörterbuches ist eine weitgehend vollständige semantische Analyse des Vokabulars der nicht biblischen Qumrantexte mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologischen Bedeutung. Dieses Vorhaben macht ein internationales Unternehmen notwendig, das durch die Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (= DFG) seit 2007 ermöglicht wurde.

Die Herausgeber sind etablierte Qumranforscher. H. -J. Fabry (Bonn) war zudem als Mitherausgeber des Theologischen Wörterbuchs zum Alten Testament ab dem vierten Bd. tätig (ThWAT, 10 Bde., 1973–2000). Die Herausgeber werden von einem sechzehnköpfigen, internationalen Advisory Board und einem Stab von wissenschaftlichen Mitarbeitern und studentischen Hilfskräften unterstützt. Der vorliegende erste von drei konzipierten Bdn. bietet 254 Artikel (siehe Inhaltsverzeichnis, xi–xviii) zu den ersten acht Buchstaben des hebräischen Alphabets, welche meist hebräische Wurzeln, gegebenenfalls mit bedeutungsgleichen oder -ähnlichen Neben- und Abformen und ihren aramäischen Entsprechungen, behandeln. Einzelne Artikel nehmen semantische Felder in den Blick, wie etwa jener zu *bʿhemāh* „(Säuge-)Tier“, in dem auch „Stier“, „Rind“, „Kuh“, „Kalb“ etc. behandelt sind. Der Bd. enthält ein Verzeichnis deutscher Stichwörter (549–559).

107 Autoren zeichnen für die 254 Artikel verantwortlich. Der persönliche Einsatz der Herausgeber für dieses Projekt kommt auch in ihrer Leistung als Autoren zum Ausdruck. H. -J. Fabry trug 23 Artikel bei, U. Dahmen 31. Unter den Autoren sind sowohl junge Wissenschaftler aus dem spezialisierten Mitarbeiterteam wie F. Zanella (17 Artikel) und B. Schlenke (15 Artikel) als auch große Namen der Qumranforschung wie G. J. Brooke (Manchester) und E. Tigchelaar (Leuven), der Semitistik wie H. Gzella (Leiden), oder der hebräischen und griechischen Lexikographie wie J. Aitken (Cambridge).

Der Aufbau der einzelnen Artikel ist – trotz der notwendigen Flexibilität gemäß den speziellen Charakteristika der Lexeme – weitgehend konsistent. Nach dem Inhaltsüberblick und den Literaturhinweisen wird eine Systematisierung der Vorkommen, Verteilung und sprachlichen Verbindungen der Lexeme geboten, teils auch Hinweise zur Etymologie und zum Wortgebrauch im AT. Meist sind sodann fragmentarische Belege aufgelistet, die keine weitere inhaltliche Auswertung zulassen. Hierauf folgt die eigentliche semantische Analyse unter Berücksichtigung ihrer diachronen Entwicklung.

Der Bd. ist sorgfältig redigiert sowie optisch übersichtlich und ansprechend gestaltet. Schon dieser erste Bd. von ThWQ stellt einen Meilenstein für die weitere theologische Erforschung der Qumranschriften dar. Insgesamt bietet er eine beeindruckende Systematisierung bisheriger lexikalischer und theologischer Forschung sowie zahlreiche neue Detailkenntnisse, welche die weitere Arbeit bereichern und befruchten werden. Das Wörterbuch wird zweifelsohne ein unverzichtbares Hilfsmittel für Forschende und Studierende in den Bereichen der Theologie, Judaistik und Semitistik werden. Dem Projekt ist für die ausstehenden Teilbde. plangemäß zügiges Voranschreiten zu wünschen.

D. MARKL S. J.

FELSCH, DORIT, *Die Feste im Johannesevangelium*. Jüdische Tradition und christliche Deutung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2; Band 308). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 344 S., ISBN 978-3-16-150888-2.

Dieser gründlichen Studie liegt eine Dissertation am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg aus dem Jahr 2011 zu Grunde, die unter der Begleitung von Prof. Dr. Friedrich Avemarie (†) erarbeitet wurde. Damit steht sie in der Tradition von Martin Hengel, wie sich schon bei der Wahl des Themas zeigt. Es geht um das Jüdische im Johannesevangelium, hier um die Rolle der jüdischen Feste und deren christologische Neuinterpretation durch den Vierten Evangelisten. Wie schon der einleitende Forschungsbericht zeigt, nehmen die Ausleger nicht selten die Bedeutung der jüdischen Feste, vor allem der Pilgerfeste, für den Gesamtaufbau des Vierten Evangeliums wahr, doch gehen sie in der Regel nur eklektisch auf die Symbolkraft der einzelnen jüdischen Feste in ihrer Auswirkung auf das Johannesevangelium ein. Dabei werden die Verbindungen vorwiegend innerbiblisch aufgezeigt. Das nachbiblische Judentum spielt dann eine untergeordnete Rolle, nimmt man den heute veralteten Kommentar zum NT von H. Strack und P. Billerbeck aus. So lohnt sich ein frischer Ansatz.

Textgrundlage bildet für die Verf.in (= F.) der überlieferte Text des Johannesevangeliums, wobei auf die beliebte Umstellung der Kapitel 5 und 6 aus guten Gründen verzichtet wird (51 f.). Mit der Mehrzahl der Autoren rechnet die Verf.in nur in Joh 21 mit einem Nachtrag, was ebenfalls Zustimmung erwarten darf. Sonst wird das Vierte Evan-

gelium synchron gelesen, womit Wachstumsprozesse nicht ausgeschlossen werden sollen (20 f.). Zu einem solche Beispiel s. u. im Zusammenhang mit Joh 6.

Nachdem der Grund gelegt ist, geht F. den einzelnen jüdischen Festen im Johannes-evangelium nach, wobei nicht das den ganzen Text rahmende Paschafest, sondern das Fest von Joh 5,1 den Ausgangspunkt bildet. Es ist zugleich ein Sabbat; doch wird mit Recht beobachtet, dass dieser Umstand für die theologische Deutung des Erzählten keine nennenswerte Bedeutung zu besitzen scheint. Nach F. könnte der Vierte Evangelist auf die Angabe des Namens des jüdischen Festes bewusst verzichtet haben, da dieses Fest bei Johannes Züge des Neujahrsfestes und des Wochenfestes zeigt. War das letztere vorgeschriebenes Pilgerfest, so führte vermutlich das erstere auch ohne Vorschrift der Tora zahlreiche Pilger in die Heilige Stadt (90–92). Elemente des Neujahrsfestes, die bei Johannes ein Echo zu finden scheinen, sind das Thema des Gerichtes und das Schofarblasen als Ankündigung von Heil und Gericht, dem das Hören der Stimme des Gottes- bzw. Menschensohnes von Joh 5,24.28 entsprechen könnte. Stärkere Bezüge zeigen sich zwischen dem jüdischen Wochenfest und dem Fest von Joh 5. Hier ist es vor allem der Bundesgedanke, der Johannes mit der jüdischen Liturgie verbindet. Wiederholt wird bei Johannes Mose genannt. Wer seine Schriften erforscht, wird auf Jesus stoßen (Joh 5,39). Sonst könnte Mose auch zum Ankläger werden (Joh 5,45–47).

Auf die Bezüge von Joh 7–9 (10) zum Laubhüttenfest wird in der neueren Forschung in der Regel hingewiesen. Hier sind es vor allem die Motive des Lichtes und des Wassers, die beide Traditionen verbinden. Auf dem Hintergrund der festlichen Beleuchtung von Stadt und Tempel wird Jesu Selbstzeichnung als „Licht der Welt“ (Joh 8,12; 9,5) leichter verständlich. Jesu Einladung, bei ihm zu trinken (Joh 7,37), knüpft möglicherweise an den Ritus des Wasserschöpfens beim Laubhüttenfest an. Vielleicht stand hier schon das Wasser aus dem Felsen der Exodustradition Pate, wie schon Paulus vermuten lässt (1 Kor 10,4; vgl. 208). Wir hätten hier also schon eine erste christologische Deutung.

Das Fest der Tempelweihe von Joh 10,22 lässt sich in Verbindung mit dem Laubhüttenfest von Joh 7,2 sehen, da es ja ein nach dem Wiederaufbau des Tempels nachgefeiertes Laubhüttenfest am 25. Kislew war (2 Makk 10,5–8). So ergeben sich Rückverweise zu Joh 7 und 5. Zentral war für die Rabbinen und Josephus die Lichtsymbolik, an die auch der Chanukka-Leuchter erinnert. Der Verf.in fällt vor allem die Verbindung von Blasphemie und rechter Gottesverehrung auf, die die Überlieferung des Tempelweihfestes und Joh 10,22–38 verbindet. Der Schändung des Tempels entspricht dann der Blasphemievorwurf gegen Jesus (228). Dazu fügt sich, dass sich Jesus nach Joh 10,36 „heilig“ (230 f.). Auf solche Zusammenhänge wird hier hilfreich aufmerksam gemacht.

Für das Paschafest von Joh 2,13 bemerkt F.: „Spezifische Pessachmotive spielen in Joh 2,13 ff. keine Rolle“ (251), doch lässt sich auf das Passionsmotiv verweisen, das die Perikope von der Tempelreinigung bestimmt. Diese bereiten dann das letzte Paschafest Jesu von Joh 11,55 vor, das durch den Tod und die Auferstehung Jesu bestimmt ist. Die Kreuzigung Jesu zur Stunde, in der die Paschalämmer geschlachtet wurden, ist dabei sicher kein Zufall.

Zwischen dem ersten und dem letzten Paschafest steht bei Johannes das in Joh 6,4 genannte, das Jesus offenbar in Galiläa feiert. Es bereitet nach der Verf.in wie das erste das Paschafest des Heimgangs Jesu vor. Hier fallen freilich dann doch Unterschiede auf. Wie vom Rez. in der Festschrift W. Kirchschräger (Zürich 2007; jetzt in J. B., Studien zu den johanneischen Schriften, Göttingen 2012) hervorgehoben, erscheint das Paschafest von Joh 6 wie eine „Relecture“ des jüdischen Pascharahmens im Johannes-evangelium. Es könnte also späteren Datums als sein literarischer Kontext sein, womit auch die Umstellungshypothesen entfallen. Jesus feiert dies Fest offenbar in Galiläa. Durchgängig zeigt sich Joh 6 von den Synoptikern (Mk 6,30–8,33) beeinflusst. Petrus spielt eine positivere Rolle. Vor allem hier taucht nun die Abendmahlstradition auf (in Joh 6,51–58), die in Joh 13 vermisst wurde, und dabei erhält die jüdische Paschafeier eine neue, christliche Deutung eben als Abendmahlsfeier mit der Darreichung von Brot und Wein als Jesu Fleisch und Blut. Diese Beobachtungen lassen sich schon im Johanneskommentar von Barnabas Lindars (1972), aber auch in dem weniger bekannten von René Kieffer (schwedisch 1987/88, Kurzfassung englisch in: The Oxford Bible

Commentary, Oxford 2001) nachlesen. Die literarische Einheit von Joh 6 darf dabei vorausgesetzt werden.

Insgesamt erkennt die Verf.in in der Weise, wie der Vierte Evangelist die jüdischen Feste aufgreift, eine neue Deutung durch die Christologie dieses Evangeliums. Mit Recht wendet sie sich gegen jede Art von Substitutionstheorie, nach der Jesus an die Stelle der Feste Israels treten würde. Er bringt sie zur Erfüllung und schöpft damit eine Möglichkeit aus, die in der Liturgie Israels grundgelegt war (275). Die Festgehalte der einzelnen Feste werfen dabei Licht auf verschiedene Aspekte der Heilsbedeutung Jesu. Dieser Nachweis erscheint durchweg gelungen.

Am Schluss stellt sich für F. die Frage nach dem Heilsweg Israels auch ohne den Glauben an Jesus. Der Evangelist hat offenbar diese Frage nicht gesehen und gestellt (278 f.). Vielleicht hätte er sie stellen müssen. Doch nehmen wir damit dann wohl einen überzeitlichen Standpunkt ein, der weder dem Evangelisten noch uns gegeben ist. J. BEUTLER S. J.

GOETZ, HANS-WERNER, *Gott und die Welt*. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 1: Das Gottesbild (Orbis medievalis. Vorstellungswelten des Mittelalters; Band 13,1). Berlin: Akademie Verlag 2011. 338 S., ISBN 978-3-05-005133-8.

Geschichte erklärt sich nicht aus sich selbst und ist auch mit unseren heutigen Vorstellungen oft nicht adäquat zu erklären und zu bewerten. Vielmehr liegen ihr die Vorstellungen und Vorstellungswelten ihrer Akteure und auch – oder gerade – derer, die sie überliefern, zu Grunde. Diese sind im Mittelalter zuallererst religiös geprägt, weswegen sich Hans-Werner Goetz (= G.) denselben widmet und in einer Vielzahl von Quellen des Früh- und Hochmittelalters nachspürt. Obwohl der Titel einen umfassenderen Zugriff vermuten ließe, folgt der Autor in seinem Buch der engeren, traditionellen, „christlich-abendländischen“ Bedeutung des Mittelalter-Begriffs. Er berücksichtigt also im Wesentlichen nicht die Vorstellungen der durchaus im christlichen Wahrnehmungsbereich lebenden Muslime und Juden, sondern geht nur am Rande auf nicht-christliche Vorstellungen oder auf häretische und solche im Bereich der Ostkirche ein. Stattdessen hat er ein mehrbändiges Werk konzipiert, in dessen 1. Teilbd. das Gottesbild der früh- und hochmittelalterlichen Menschen steht. G. stützt sich dabei im Wesentlichen auf schriftliche Zeugnisse und somit auf jene Quellen, die von der literaten, gebildeten Schicht, dem zahlenmäßig geringeren Teil der mittelalterlichen Gesamtbevölkerung, verfasst wurden (46). Begründet durch das nichtsdestoweniger sehr umfangreiche Quellenmaterial und im Bewusstsein, dieses Corpus keinesfalls vollständig für die beabsichtigte Studie erfassen zu können, charakterisiert G. seine Untersuchung von vornherein als Diskussionsbeitrag – dennoch möchte er mit diesem „bereits vertiefte Einblicke und einen umfassenden Überblick über die (religiösen) Vorstellungswelten des frühen und hohen Mittelalters“ (47) bieten.

In seiner Einführung (51–55) bietet G. einen kurzen Abriss der Forschungslage zum gewählten Thema und gibt an, dass die „christliche Theologie nach Gott selbst [] und nach der spezifisch christlichen Trinitätslehre“ frage und die „(christliche) Religionswissenschaft das in eine vergleichende Betrachtung des Göttlichen in den verschiedenen Religionen“ einordne, woraufhin er formuliert, dass „es der Geschichtswissenschaft von vornherein nicht um Gott selbst, sondern nur um die Vorstellungen gehen [kann], die sich die Menschen von Gott machen“ (51). Diese Aussage ist allerdings nicht hinreichend präzise und kann den Eindruck erwecken, dass der Autor meine, nur die Geschichtswissenschaft sei für den Gegenstand seiner Untersuchung prädestiniert – was nicht den Tatsachen entspräche. Im Gegenteil: Die Theologie befasst sich durchaus empirisch auch mit historischen Gottesvorstellungen – man denke etwa an die Exegese und überhaupt an die (theologische) Kirchengeschichte. Und die Frage, ob die moderne Religionswissenschaft „das Göttliche“ selbst oder lediglich die Vorstellungen davon betrachten soll, ist innerhalb des Faches zwar seit langem umstritten (vgl. B. Gladigow, Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte, in: Religionswissenschaft. Eine Einführung, herausgegeben von H. Zinser, Berlin 1988, 6–37, hier 16–21, besonders 20); an empirisch arbeitenden Forschern (und lediglich die Vor-

stellungen von Gott, Göttern oder dem Göttlichen können Gegenstand empirischer Wissenschaft sein, nicht aber Gott selbst) fehlt es dem Fach aber nicht. Recht ist G. allerdings zu geben, wenn er eine umfassende, quellennahe Studie über die historischen Wurzeln und die Entwicklung der Gottesvorstellungen im frühen und hohen Mittelalter als bisher unerfülltes Desiderat beschreibt. Solch eine Studie, hier ist ihm ebenfalls Recht zu geben, müsste in der Tat über das Gottesbild einzelner Autoren oder über einzelne Aspekte der Gottesvorstellungen hinausgehen.

Diesem Umstand sucht G. in 10 Kapiteln abzuwehren, deren erstes mit „Biblische, antike und patristische Grundlagen des Gottesbildes“ (57–64) überschrieben ist. Neben alt- und neutestamentlichen Elementen, die zwangsläufig grundlegend für das Gottesbild jeder Epoche der Geschichte des Christentums sind – freilich vorbehaltlich der späteren Umdeutung, Re-Akzentuierung oder Erweiterung (57 f.) –, führt G. neoplatonische Elemente aus der griechisch-römischen Philosophie (58) und die Schriften der Kirchenväter – allen voran Augustinus und Isidor – als Grundlagen des mittelalterlichen Gottesbildes an. Dabei weist er auf das schon früh aufgetretene und im NT selbst „nicht ausdiskutierte ‚Trinitätsproblem‘“ (58) hin, was nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und mit als häretisch angesehenen Lehren innerhalb des Christentums zur beginnenden Ausbildung einer systematischen Lehre von Gott geführt habe (58).

Den „Quellen der Gotteserkenntnis“ geht der Autor im folgenden Kap. nach (65–75), wobei er das Ziel verfolgt, den kognitiven Hintergrund des mittelalterlichen Gottesbildes zu beleuchten. Im Bewusstsein der Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit in Bezug auf das Unsichtbare an sich und das unbegreifliche, sogar unsagbare Wesen Gottes bedienten sich laut G. schon spätantike und frühmittelalterliche Autoren einer negativen Theologie, über die Gott zwar mit menschlichen Begriffen, aber in Abgrenzung vom Menschsein beschrieben werden konnte (65 f.). Neben der direkten Gotteserkenntnis über die Exegese der biblischen Texte in den verschiedenen Schriftsinnen glaubte man, das Wesen Gottes durch den Einsatz der Vernunft und durch Visionen als Ausdruck göttlicher Selbstoffenbarung erkennen und untersuchen zu können. Zum Ziel wurde schließlich die Gottesschau, auf ihrer höchsten Stufe in der Vereinigung mit Gott, etwa bei Richard von St. Viktor und Wilhelm von Saint-Thierry (74 f.).

Im dritten Kap. untersucht G. „die mittelalterlichen Vorstellungen vom Wirken Gottes“ (77–152), wobei er anhand der von ihm in den Blick genommenen Quellen zwischen (den Vorstellungen von) Gott als Schöpfer, Lenker und Richter unterscheiden kann. Die Lehre von Gott als *creator* aller Dinge bzw. der „Elemente, aus denen alle Schöpfung besteht“ (83), war nicht nur Teil des Gottesbildes der bereits glaubenden Christen, sondern auch für Missionsunternehmungen von Bedeutung. Nichts konnte den Glauben an die Existenz, alleinige Uranfänglichkeit und Allmacht Gottes besser stützen als die Schöpfung *ex nihilo* – sie sei „tatsächlich das größte Wunder“ (83). Diese bereits im Frühmittelalter bestehende Vorstellung von Gott war im 12. Jhd. von Theologen systematisiert worden. G. spricht hier von einer letztlich „geschlossenen Vorstellung“ (83), wobei er mit Verweis auf ihre hohe Rezeption vor allem Hugo von St. Viktors *De sacramentis Christianae fidei* und einige Schriften des Honorius Augustodunensis als Quellen heranzieht. Demnach erscheint bei Hugo Gott zuvorderst als Schöpfer und Erlöser – der Viktoriner stellt eine enge Verbindung von *opus conditionis* und *opus restaurationis* heraus (vgl. auch Boyd Taylor Coolman: *The Theology of Hugh of St. Victor. An Interpretation*, Cambridge 2010, der bei Hugo gar von einer „theology of re-formation“ spricht, wobei er *restauratio* und *reformatio* gleichsetzt). Die *creatio* im Sechstageswerk ist dabei als Ordnung und Ausschmückung der in ihren Elementen bereits vorher bestehenden Schöpfungswerke zu verstehen (86). Der Mensch als rationales Wesen wurde als objektiver Urgrund aller Schöpfung betrachtet, wohingegen der Wille Gottes als ewiger und unveränderlicher, subjektiver Urgrund gilt. Die Schöpfung erscheint konsequent als perfekte, geplante Ordnung sowie als Ursache der Geschichte (87 f.). Dabei wurde Gott in der Hexaameron-Exegese als *principium* und als ewiger, allmächtiger Schöpfer vorgestellt, der jenseits der menschlichen Begriffe eben nicht wirklich körperlich in Erscheinung trat – etwa beim „Wandeln“ durch den Garten Eden oder beim „Sprechen“ im Rahmen des Sechstageswerks –, sondern „den Menschen [nur]

per creaturam in menschlicher Form erschien“ (93) bzw., dass Wort und Tat Gottes gleichzeitig sowie identisch stattfanden und dass Gottes Wort „vielmehr die Wirkung des Befehlenden“ (92) ausdrücke. Ebenfalls nicht körperlich tritt Gott in seiner Funktion als Lenker in Erscheinung, der sich um seine Schöpfung sorgt und sie bewahrt. Der Wille Gottes erschien den Menschen im Früh- und Hochmittelalter als Ursache aller Ereignisse. Das gilt für die – in der menschlichen Vorstellung – von Gott selbstverständlich gewollte Ausbreitung des Christentums genauso wie für die Legitimation weltlicher Herrschaft, für (subjektiv) glückliche Ereignisse wie für unheilvolle Desaster. Grundsätzlich wurde Gott dabei als gnädig und barmherzig vorgestellt, dem das Heil des Menschen das höchste Anliegen war, der Gottvertrauen belohnte (100–105) und auch mittels Vorzeichen und Prophezeiungen warnte (122–32), bevor er Unheil brachte, der Wunder wirkte und den Gläubigen beistand (108 f.). Bevorzugt und unter seinem speziellen Schutz sahen die Autoren des Frühmittelalters hierbei das eigene Volk, die hochmittelalterlichen dann das eigene Reich (102 f.), was sich auch in einer tendenziösen heilsgeschichtlichen Ereignisdeutung der Chronisten niederschlug (107–9). Als Richter (133–152) wirkte Gott – in der Vorstellung der Menschen – gerecht und entsprechend der individuellen Verdienste, nicht nur im Jüngsten Gericht, sondern schon in der gegenwärtigen Welt. Gottes Strafe musste jedoch nicht umgehend erfolgen: Zum einen konnte sie, sofern man eventuelle als Warnungen interpretierte Prophezeiungen oder Vorzeichen beachtete, vermieden werden; zum anderen konnte sie in einem künftigen Unglück manifest und im Nachhinein als Strafe für frühere Sünden gedeutet werden oder erst im Endgericht eintreten. Gottes Gericht wurde ebenso gefürchtet, wie man auf es vertraute. Laut G. würden seine Urteile „bei Gregor [von Tours] regelrecht herbeigebetet“ (146). Gleiches gilt aber auch für seine Gnade: Sie und seine Strafe galten, zumindest bei Gregor, als ganz vom menschlichen Verhalten abhängig (150–152).

Wenn G. im vierten Kap. „die mittelalterlichen Vorstellungen vom Wesen Gottes“ (153–173) in den Blick nimmt, weist er erneut auf die frühmittelalterlich noch fehlende Systematik bei der Ausdeutung der patristischen Grundlagen hin (153) – erkennt nur eine Seite weiter bei Hrabanus Maurus aber doch „so etwas wie eine erste Systematik“ (154). Der Autor des 9. Jhdts. beschrieb Gott in der schon angesprochenen negativen Theologie – z. B. als unsichtbar, körperlos und unfassbar –, deutet aber, freilich allegorisch, die einzelnen Körperteile Gottes nach den Zeugnissen der Bibel, so z. B. Christus „als Arm oder auch als rechte Hand Gottes [], mit der Gott alles bewirkt“ (154). Nach einem längeren Exkurs zu „Hrabans Körperteil-Theologie und ihren Vorlagen“ (156–164) behandelt G. die Vorstellungen des 10. und 11. sowie des 12. Jhdts. Für das Ende seines Untersuchungszeitraums zieht G. zusammenfassend Honorius Augustodunensis heran, der Gott als unkörperliche, geistige Substanz und trinitarisch dachte, ihn räumlich sowohl überall (potenziell) als auch allein im geistigen Himmel (substanziell) verortete und ihn als allwissend und zeitlos wie ewig charakterisierte (172 f.).

In den folgenden Kap. untersucht G. drei zentrale Aspekte des mittelalterlichen Gottesbildes: das „Trinitätsproblem“ (175–212), rationale Gottesbeweise (213–21) und die Christologie (223–52). Durch die Trinitätslehre unterscheidet sich das Christentum grundlegend von allen anderen Religionen. Sie blieb zwar „stets ein erklärungsbedürftiges Problem und war Anlass für dogmatische Streitigkeiten“ (175), theologisch in Frage gestellt wurde der athanasische Trinitätsglaube laut G. aber schon seit Columban und Isidor nicht mehr (176). Während einerseits die grundlegende Vorstellung, dass „die drei göttlichen Personen dieselbe Substanz und dasselbe göttliche Sein haben, aber dennoch drei Personen sind“ (177) von den mittelalterlichen Theologen zwar einhellig wiederholt wurde, bemühten sie sich andererseits auf verschiedene Art und Weise um die theologische Unterscheidung der drei Personen Gottes und damit um eine genauere Erfassung des göttlichen Wesens. Dabei hebt G. hervor, dass die Diskussionen besonders des 12. Jhdts. „eine gewisse Offenheit der Überzeugungen geschaffen“ hätten (212), wofür er zuvor die Sichtweise Bernhards, Abaelards und Gilberts von Poitiers genauer in den Blick genommen hatte. Nachdem G. hauptsächlich am Beispiel Richard von St. Viktors Gottesbeweise behandelt – demnach haben mittelalterliche Autoren vor allem auf ontologischer, Richard aber zusätzlich auf anderen Ebenen (Stichwort „Mystik“) Gott zu beweisen gesucht (221) –, geht er mit der Christologie auf ein spezielles Thema der Trinitätsvorstellungen ein. Er

stellt zu Beginn des Kap.s fest, dass schon Alkuin († 804) mit der personal untrennbaren Zweinätürlichkeit und Göttlichkeit Christi sowie seiner Funktion als Erlöser und Schöpfer des Menschen die wichtigsten christologischen Aspekte angesprochen habe. Im Bestreben, vor allem die Verschmelzung beider Naturen und das „Vater-Sohn-Verhältnis zu erklären, ohne seine göttliche Natur einzuschränken“ (226), argumentierten mittelalterliche Autoren unter anderem mit der großen Heilsbedeutung und der damit verbundenen Notwendigkeit von Christi Fleischwerdung, Tod und Auferstehung (229–34).

Im achten Kap. (253–68) geht G. den mittelalterlichen Vorstellungen vom Heiligen Geist nach, wobei er zu Beginn festhält, dass dieser in den Glaubensvorstellungen der Gelehrten gleichwertig mit Gott Vater und Sohn als dritte göttliche und wesensgleiche Person in der Trinität integriert war. Erneut ist es bereits ein Autor des Frühmittelalters, hier Isidor, der laut G. „die wesentlichen [] Vorstellungen über den Heiligen Geist“ (254) herausgestellt habe, z. B. sein Hervorgehen aus Vater und Sohn, seine Körperlosigkeit und seine Beteiligung an der Schöpfung. Im hohen Mittelalter wurde theologisch vor allem die Proprietät der dritten trinitarischen Person genauer herausgestellt: „Demnach ist es der Heilige Geist, in dem das einmal Bewirkte ständig weiterwirkt“ (256). Die Wirkung des Heiligen Geistes stellte man sich besonders in der Taufe und in Weihen, aber generell bei der Übertragung des göttlichen Geistes auf den Menschen in jedem Zusammenhang vor (260–265).

Das neunte Kap. widmet sich dem „Gottesbild im Bild“ (269–281). Hier ist laut G. eine Konzentration auf Christus festzustellen. Unter den vielfältigen Motiven sind das Gotteskind mit Maria und der Gekreuzigte besonders häufig in den Darstellungen zu finden. Der Autor betont dabei mit Verweis auf kunsthistorische Forschungen die „theophane“ Erscheinungsweise im Mittelalter gegenüber der „antiken ‚Leibhaftigkeit‘“ (275). Neben Christusbildungen finden sich solche der anderen beiden göttlichen Personen, selbst Darstellungen der Trinität, mit denen die Unvorstellbarkeit Gottes auf andere Art als in den Schriftquellen überwunden wurde (280).

Bei der Zusammenfassung und Auswertung seiner Ergebnisse im Fazit (283–299) konstatiert der Autor eine zumindest grundlegende Stabilität und Kohärenz der Gottesvorstellungen im Früh- und Hochmittelalter – in institutioneller, räumlicher und in Teilen auch zeitlicher Hinsicht. Er stellt allerdings auch „eine Tendenz zur vertieften Durchdringung [] mit rationalen Gedankengängen und philosophischen Mitteln und zu einer geschlossenen Systematisierung [] im 12. Jahrhundert“ fest (288–90), wobei er eine Differenzierung der Gottesvorstellungen nach einzelnen Orden ebenso wie einer Charakterisierung als „monastisch“ oder „scholastisch“ ablehnt (289). Abschließend setzt sich der Autor konzentriert mit verschiedenen Ansichten Jacques Le Goffs auseinander, den er schon mehrfach punktuell kritisiert hatte. G. widerspricht z. B. Le Goffs These der Wandlung des Gottesbildes vom strafenden, zornigen zum liebenden Gott im Hochmittelalter. Stattdessen stellt G. mit Bezug auf die Ergebnisse seiner Studie die Kontinuität des Gottesbildes von einem „ständig schützend oder strafend in die Geschichte eingreifenden Gottes“ (290) heraus, der auch im Frühmittelalter bereits als „lieber Gott“ vorgestellt wurde, an den man seine Gebete richtete (291). Wenn G. schließlich für ein „ganzheitliches“ (297–99), also ein in Dogma, Chronistik und bei den „breiten Massen“ nicht wesentlich unterschiedliches Gottesbild eintritt, geschieht dies wiederum in Abgrenzung zu Le Goff. Dabei sind die inhaltlichen Argumente G.s nicht von der Hand zu weisen. Zu kritisieren ist hier jedoch die Art der Auseinandersetzung mit der Forschung des französischen Historikers, die in der – zweifellos auf diesen (und andere) bezogenen – resümierenden Äußerung gipfelt: „Die Ergebnisse dieser Studie sind gegenüber manchen großen Thesen bescheiden. Es war nicht ihre Absicht, mit globalen Thesen Aufsehen zu erregen, wie es manche Autoren (leider auch manche Wissenschaftler) lieben, sondern mit der Feststellung der zeitspezifischen Gottesvorstellungen die zentralen religiösen Denkweisen des Zeitalters zu erfassen. Die Ergebnisse erscheinen dann zwar weniger spektakulär, dürften sich aber als ‚haltbarer‘ erweisen als fragwürdige und überspitzte Thesen“ (299).

So fällt dann auch die Bilanz, die zu G.s Buch über das früh- und hochmittelalterliche Gottesbild zu ziehen ist, nicht nur positiv aus. Kritisiert wurde oben bereits der etwas (zu) viel versprechende Titel, dem ein (räumlich und religionsgeschichtlich) relativ enger

Mittelalter-Begriff zu Grunde liegen dürfte, und die allzu einseitige Gegenstandsbeschreibung von Theologie und Religionswissenschaft. Negativ anzumerken ist ferner die anachronistische Verwendung der Begriffe „Augustinerchorherr“ (z. B. 84) und „katholisch“ (z. B. 259; G. sieht Anselm von Havelberg den „katholischen“ dem „orthodoxen“ Glauben gegenüberstellen, statt wie Anselm mit „lateinisch“/„römisch“ und „griechisch“ zu arbeiten) und schließlich die dem Rez. streckenweise unsachlich erscheinende Kritik an Jacques Le Goff. Diese Anmerkungen sollen allerdings nicht die Forschungsleistung G.s in Frage stellen oder marginalisieren. Hans-Werner Goetz hat mit dem „Gottesbild“ eine viele Aspekte ansprechende, quellenreiche und -nahe sowie in ihren Ergebnissen sicherlich richtungsweisende Studie zu den früh- und hochmittelalterlichen Gottesvorstellungen vorgelegt. Auch wenn er sich auf die (rechtgläubige) lateinische Christenheit konzentriert, bereichern der vereinzelte Blick zur griechischen Kirche oder zum Judentum und die gelegentliche Einbeziehung von als häretisch angesehenen (und von G. auch als solche gekennzeichneten) oder unter Häresieverdacht geratenen Autoren bzw. Lehrsätzen die Studie. Schließlich sind auch die Beigabe 31 hochaufgelöster Abbildungen nebst Verzeichnis und der Register der mittelalterlichen Autoren (und anonymen Schriften) sowie der sonstigen Personen positiv hervorzuheben. B. GEBERT

GERWING, MANFRED, *Johannes Quidort von Paris († 1306). De antichristo et de fine mundi – Vom Antichrist und vom Ende der Welt/Lateinisch – Deutsch* (Eichstätter Studien. Neue Folge; Band 65) Regensburg: Pustet 2011. XII/340 S., ISBN 978-3-7917-2375-4.

Johannes Quidort von Paris OP könnte um das Jahr 1270 geboren sein. Er starb am 22. September 1306 in Bordeaux. An den dortigen Sitz der damaligen päpstlichen Kurie hatte er sich begeben, um gegen den 1305 erfolgten bischöflichen Entzug seiner Lehr-erlaubnis zu appellieren (104). Er hatte wohl erst 1304 in Paris zu lehren begonnen. Sein Werk über den Antichrist und das Ende der Welt wird hier zum ersten Mal kritisch ediert und ins Deutsche übersetzt. Voraus geht eine ausführliche Einleitung in diese Schrift, die in theologischen Reflexionen ihren Kontext darstellt (1–100) und dann vom Autor und seinem Werk sowie den Editionsprinzipien (101–132) handelt. Der Traktat selbst – lateinisch und deutsch auf jeweils gegenüberliegenden Seiten – macht zusammen 98 Seiten aus, ist also relativ kurz. In den 325 Fußnoten zur deutschen Übersetzung werden vor allem Zitate belegt. Darauf folgen ein Variantenapparat (230–283), ein Bibelstellenregister (285 f.), ein Register der von Joh. Quidort zitierten Autoren, von denen er eine knappe Hälfte ausdrücklich nennt, (287) sowie ein Index verborum, also aller Wörter des edierten lateinischen Textes (288–311), sodann ein Literaturverzeichnis (Quellen und Darstellungen), das noch einmal 20 Seiten ausmacht. Vor allem der Variantenapparat mag auch auf die Schwierigkeit der Übersetzung hindeuten. Es schließen sich sieben Seiten Namenregister sowohl für die ausführliche Einleitung und den edierten Text an. Dieser selbst referiert und kritisiert scharfsinnig, aber unpolemisch die vielen zur Zeit dieses Autors bestehenden Versuche, ein Datum für das Auftreten des Antichrists und dann das Weltende und die Wiederkunft Christi zu berechnen. Insbesondere setzt sich Joh. Quidort mit einem diesbezüglichen Werk von Arland von Villanova auseinander. Sein eigenes Fazit lautet schlicht: „Wir glauben also nicht, dass etwas an der Zeit des Antichrist sicher zu bestimmen sei; schon gar nicht das Jahr, den [der] Tag oder die Stunde: weder mit Hilfe der Offenbarung noch der Schriftexegese noch aufgrund von Beweisführung. Gleichwohl sind wir der Ansicht, dass es aus menschlichen Erwägungen heraus – ohne jede Sicherheit – wahrscheinlich ist, dass der Lauf dieser Welt innerhalb der nächsten 200 Jahre, gerechnet vom gegenwärtigen Jahr aus, dem Jahr 1300 nach der Menschwerdung des Herrn, allmählich beendet wird; und zwar auf Grund der Prophezeiung des Methodius, der weiter oben erwähnten Ansicht des heiligen Augustinus und zahlreicher anderer Überlegungen.“ (227) Dieses lange Zitat mag auch die gute Lesbarkeit der zugleich genauen Übersetzung belegen. Es geht Joh. Quidort im Grunde nur darum, dass man so leben solle, als käme täglich das Gericht (221). Die ausführliche Einleitung betont vor allem das Anliegen von Joh. Quidort, „Gott und Geschichte aufeinander zu beziehen, Geschichte als Heilsgeschichte zu denken und da-

bei das Heil in Christus zu verankern“ (97). Das Heil selbst wird nicht als Punkt der Geschichte oder geschichtlicher Zustand verstanden, sondern als das „Kommen Gottes in der Geschichte, das erst in der Parusie Christi am Ende der Geschichte vollends offenbar wird, gleichwohl es bereits jetzt präsent ist: verborgen noch und dennoch greifbar, vor allem in der Realpräsenz Christi in der Eucharistie“ (ebd.). P. KNAUER S.J.

ENGEL, ULRICH, *Gott der Menschen*. Wegmarken dominikanischer Theologie. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag [2010]. 173 S., ISBN 978-3-7867-2839-9.

Der Verf. (= E.), Dominikaner und Direktor des „Institut[s] M.-Dominique Chenu in Berlin, hat in dem vorliegenden Buch zehn zu verschiedenen Zeiten und zu verschiedenen Gelegenheiten entstandene Beiträge (samt einer Einführung) zusammengefasst. Gegenstand ist immer die dominikanische Theologie und Frömmigkeit, wobei die Stoffe weniger historisch, sondern eher thematisch geordnet sind. Dabei kann es selbstverständlich nicht um eine vollständige Darstellung der dominikanischen Theologie und Spiritualität gehen, sondern nur um „Wegmarken“, wie es der Untertitel des Buches andeutet. Dominikanische Theologie (und Predigt) hat seit den Anfängen das Geheimnis der Menschwerdung Gottes thematisiert, denn die Menschheit Christi ist sowohl unser Weg zu Gott als auch Gottes Berührungspunkt mit uns Menschen. Im Geiste des Dominikus ging es immer um die Verkündigung der Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes. Die Artikel sind zu drei Teilen zusammengefasst: „Gemeinschaft im Dialog“, „Theologie als Spiritualität“, „Ereignis und Gestalt“.

Der erste Teil beginnt mit einem Beitrag „Konsens und Wahrheit“. Ausgehend von Gedanken bei J. Habermas, E. Arens und H. Peukert geht es dem Verf. vor allem um den „Dominikanerorden als praktisch verfasste Kommunikationsgemeinschaft“. Im Beitrag „Predigt als Übersetzung. Gottes Wort hören und weitersagen in einer postsäkularen Gesellschaft“ lässt sich der Verf. von einer Instruktion für Novizen aus der frühen dominikanischen Tradition (13. Jhdt.) inspirieren, mit dem Dreischritt: Gottverlangen, Gotterfahren, Gottsagen. Sprachpragmatisch betrachtet ist dominikanische Predigt öffentliche Rede, theologisch gesehen ist sie Zeugnis. Im Anschluss an T. R. Peters definiert der Verf. die dominikanische Predigt Aufgabe so: „Predigt als öffentliche Rede ist primär gerade nicht Schrift-, sondern Wirklichkeits-, Gesellschafts-, Weltauslegung von der Frohen Botschaft her“ (54). Dominikanische Predigt war immer lehrhaft: nicht notwendigerweise die homiletische Predigt während der Eucharistiefeyer, sondern eher die katechetische Predigt in all den Zusammenhängen, in denen religiöse Erwachsenenbildung stattfinden konnte. – Ein weiterer Beitrag behandelt das Problem „Vom Wort zum Bild“. Für Dominikus kam dem Wort eine zentrale Bedeutung zu. Das „Wort“ ist heute, im Zeitalter des Fernsehens und des Internets, vielfach durch das „Bild“ abgelöst („iconic turn“). Heute sprechen Bilder. In diesem Zusammenhang kommt die Frage nach der Überprüfbarkeit der Bilder auf. Sind medial vermittelte Bilder „wahr“?

Der zweite Teil mit der Überschrift „Theologie als Spiritualität“ enthält als Erstes einen Beitrag über das Thema „Studium als geistlicher Trost“. Ausgehend von einem Fresco von Fra Angelico im ehemaligen Dominikaner-Konvent von San Marco in Florenz, das den hl. Dominikus sitzend darstellt mit einem aufgeschlagenen Buch in der Hand, stellt E. die Frage: Studiert Dominikus oder betet er?

Bekannt ist die Ansicht von H. U. von Balthasar über kniende oder sitzende Theologie und seine Meinung, dass es seit der Hochscholastik nur wenige heilige Theologen gegeben habe. E. sieht darin eine Abwertung der modernen wissenschaftlichen Theologie und wirft von Balthasar eine eher dualistische Konzeption vor, nämlich: hier weltliche Wissenschaft, dort gottgefällige Frömmigkeit. Um der Gefahr des Dualismus zu entkommen, verweist er auf das symbolische Bild des im Sitzen meditierenden/studierenden Dominikus. In der Studienkonzeption des Dominikus waren Wissenschaft und Frömmigkeit von Beginn an eng aufeinander bezogen. Thomas von Aquin bestimmt das Studium als „spirituale solatium“. Thomas hatte sich von allen antiintellektuellen Tendenzen der mönchisch-feudalen Zeit verabschiedet. Neu war bei den Dominikanern die enge Verknüpfung von überlieferter Frömmigkeit (Kontemplation und Schriftlesung) und theologischer Intellektualität (scholastische Disputation). Ein weiterer

Beitrag behandelt die Bildtheologie vor dem Hintergrund von Fra Angelico, Albertus Magnus und Thomas von Aquin; ein weiterer die Theologie der Inkarnation im Dominikanerorden (Dominikus als „Predicatore del verbo fatto carne“). Dazu passt eine Begebenheit aus den Anfängen der Albigenser-Streitigkeiten: Die päpstlichen Legaten kamen hoch zu Ross, ihre Predigt war erfolglos; Bischof Diego und Dominikus kamen zu Fuß, ihre Predigt hatte Erfolg. Also nicht Bekehrung „von oben“, sondern „Verkündigung von unten“, eben nicht abgehoben, sondern inkarniert. – Der letzte Beitrag in diesem Abschnitt führt den Titel: „Heil von Gott her und menschliche Unheilserfahrungen. Theologie als intellectus amoris zwischen compassio und Gerechtigkeit“. Heil von Gott her besteht nicht darin, dass Gott uns aus unserer Endlichkeit erretten wird. Er will unser Gott sein in unserer Menschlichkeit und für unsere Menschlichkeit. So verbinden sich in der dominikanischen Spiritualität Mystik und Politik, Gerechtigkeit und Frieden.

Der dritte Teil („Ereignis und Gestalt“) behandelt Ereignisse und Personen des 20. Jhdts. Im ersten Beitrag „Edward Schillebeeckx. Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung“ wird zunächst die Lebensgeschichte von Edward Schillebeeckx (1914–2009) dargestellt, und zwar in enger Verknüpfung mit seinen Studien und mit seinem wissenschaftlichen Werk (in Le Saulchoir und Nijmegen). Von besonderer Bedeutung war seine Arbeit im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Von 1966 bis 1982 folgte eine Zeit der Verdächtigungen von Seiten Roms: Es gab Anklagen wegen seiner Lehren über Offenbarung, die Person Jesu, Amt und Gemeinde. Er folgte nicht mehr rein theoretischen oder spekulativen Gedanken über Gott, sondern öffnete sich in zunehmendem Maße einem gläubigen Nachdenken über die Praxis von Gerechtigkeit und Liebe. – Ein weiterer Beitrag mit dem Titel: „Bürgerliche Priester – Proletarische Priester. Ein Lehrstück aus der Konfliktgeschichte zwischen Kirche und Arbeiterschaft“ behandelt den Konflikt um die Arbeiterpriester. Die Dominikaner waren zutiefst darin verwickelt: von den Anfängen mit Jacques Löw, der 1941 Dockarbeiter in Marseille wurde, über die römische Anordnung von 1954, das Experiment der Arbeiterpriester abzurechnen, bis zur Anordnung des Ordensmeisters der Dominikaner, ab Ende Februar 1954 sollte kein Mitglied des Ordens mehr als Arbeiterpriester tätig sein, nebst anderen gravierenden Maßregelungen. Die Heftigkeit des Konflikts um die Arbeiterpriester gerade in Frankreich kann man eigentlich nur verstehen, wenn man sich die historischen Hintergründe speziell in Frankreich im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jhdts. vor Augen führt. – Der letzte Artikel des Buches behandelt einen weiteren französischen Dominikaner: „Marie-Dominique Chenu und die Grundintention seiner Theologie“. Seine persönliche Konfliktgeschichte ist Teil einer größeren Kontroverse, die um die sog. Nouvelle Théologie kreiste. Die offizielle Lehrverurteilung der Nouvelle Théologie erfolgte 1950 mit der Enzyklika „Humani generis“. Schon 1942 hatte Chenu seinen Lehrstuhl in Le Saulchoir verloren und war nach Paris umgezogen. 1954 erfolgte eine zweite Maßregelung wegen seiner Unterstützung der Arbeiterpriester. Er wurde nach Rouen versetzt, wo er bis 1962 blieb. Das Urteil wurde gesamtkirchlich erst revidiert mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), als dessen Wegbereiter Chenu galt. Er starb 1990 in Paris. In systematischer Durchsicht seines Werkes zeigt der Verf. fünf Grundintentionen der theologalen Mystik Chenus auf: Sie ist heilsökonomisch, inkarnatorisch, pastoral, aufmerksam für die Zeichen der Zeit und kontemplativ. Chenu verknüpfte die Arbeit als historischer Forscher mit pastoral ausgerichteten Reflexionen über die sozialen und kulturellen Entwicklungen der Gesellschaft seiner Zeit. Chenu war nicht in seinen frühen Jahren Erforscher des Mittelalters und danach Theologe der Arbeiterpriester. Der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Teilnahme an der Umgestaltung der Welt erschienen ihm als wesentlicher Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums und der Sendung der Kirche.

So zeigt sich durch die bald 800 Jahre währende Geschichte der dominikanischen Theologie und Predigt hindurch immer wieder das Bemühen darum, wie die Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes in der jeweiligen Zeit und Situation verkündet werden können. Das Buch gibt anregende Hilfen zum Verständnis der Geschichte und der Spiritualität des Dominikanerordens.

G. SWITEK S. J.

TOUSSAINT, GIA, *Kreuz und Knochen*. Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge. Berlin: Reimer 2011. 288 S./Ill., ISBN 978-3-496-01431-7.

Die Hamburger Kunsthistorikerin Gia Toussaint (= T.) legt mit „Kreuz und Knochen“ ihre 2010 angenommene Habilitationsschrift vor; zugleich krönt sie mit diesem Werk eine langjährige Forschungsarbeit in diesem Bereich. Ziel ihrer Arbeit ist es, den Einfluss der Kreuzzüge und allgemein der neu gewonnenen Kreuzreliquien auf die Reliquienpräsentation im 12. und 13. Jhd. zu zeigen. Zuvor, und das ist ein methodischer Glücksgriff, räumt T. in ihrer Einleitung (9–45) mit zahlreichen Ungenauigkeiten in der Reliquienforschung auf, die zum Teil seit fast einhundert Jahren Bestand haben: so mit der Unterscheidung Joseph Brauns in Primär- und Sekundärreliquien und dem aus dem Laacher Kreis stammenden Diktum der „gotischen Schaufürmigkeit“, welches selbst in neueren theologischen Arbeiten leider noch immer zustimmend rezipiert wird. Nicht das Schaubedürfnis oder die Schaulust der Gläubigen sei es, welche die Reliquie sichtbar werden ließe, sondern der Wunsch, von den Kreuzzügen mitgebrachte Reliquien vor allem des Kreuzesholzes sichtbar zu machen. Über Zwischenschritte wie das Borghorster Stiftskreuz (um 1050) oder das Reichskreuz (um 1024) wurde das Ansehen der Reliquie grundsätzlich möglich: Aus dem Inneren des Kreuzes wurde die Reliquie in einen Reliquienträger außerhalb des Kreuzes verlegt, um schließlich sichtbar in der Vierung geborgen zu werden. Dabei wendet sich T. zugleich gegen eine Bezeichnung der Kreuzesreliquie als „Souvenir“; vielmehr werde hier die Sichtbarkeit und präsentisch gedachte Gegenwart der soteriologischen Heilskräfte vor Augen gestellt und „das Heil nunmehr in irdischen Raum faßbar“ (92; 114). Der Glaubende partizipierte über Betrachtung und Verehrung am Heil (133) Hierzu wurden Reliquiare neu geschaffen oder umgearbeitet (Theophanu-Kreuz, Essen).

Die Unterschiede in der Präsentation und Berührbarkeit der Reliquien in Ost und West macht T. zum Gegenstand des zweiten Teils ihrer Arbeit (139–214). Dabei stellt sie einen „wesentlich freier[en] und unkomplizierter[en]“ Umgang mit den Reliquien im Osten fest (155), die dort leichter ihren Behältnissen entnommen werden und unmittelbar berührt werden konnten. Mit ihrem *adventus* im Westen setzte dort „zumindest ansatzweise eine Sichtbarmachung“ der eigentlichen Knochen ein (189–191). – Ein Quellen-, Literatur- und Abbildungsverzeichnis sowie ein kleingliedriges Register schließen die Arbeit ab.

Mit „Kreuz und Knochen“ hat T. nicht nur eine gelungene Synthese bisheriger Reliquien- und Visualitätsforschungen vorgelegt, sondern mit der kritischen Sichtung der Bestände zahlreiche Paradigmen in diesem Bereich hoffentlich endgültig verabschiedet. Dabei entgeht sie bestimmten hermeneutischen Fallstricken nicht: So geht sie konform mit der Archaisierungsthese Arnold Angenendts, wenn sie die Reliquienverehrung als „ein archaisches Element innerhalb des Christentums“ (25) bzw. als eine Form der christianisierten Ahnenverehrung bezeichnet (26). Statt der Anwendung kultur-wissenschaftlicher und religions-wissenschaftlicher Parameter wären hier theologische sicherlich sinnvoller gewesen. Inhaltlich ist zudem die These anfechtbar, dass Reliquien ohne Bezeichnung ihren Status verlören – finden sich doch in zahlreichen Sammlungen Sammelreliquiare, welche die Bezeichnung „multorum aliorumque“ o. Ä. beinhalten. Weiterhin fallen unter den meist hochwertigen Abbildungen die starke Pixelung von Abb. 39 und die Unschärfe von Abb. 85 unangenehm auf. Trotz dieser Einschränkungen ist „Kreuz und Knochen“ für alle Bereiche, in denen mediävistische sowie frömmigkeits- und liturgietheologische Überlegungen eine Rolle spielen, von unschätzbarem Wert, da sie den „im Westen vollzogenen Paradigmenwechsel vom Verborgenen zum Ostentativen in der Reliquienverehrung“ nicht über ein ominöses Schaubedürfnis des gotischen Menschen zu erklären sucht, sondern aus seinen kulturhistorischen Kontexten (235; 253).

A. MATENA

ZÁTONYI, MAURA, *Vidi et intellexi*. Die Schrifthermeneutik in der Visionstrilogie Hildegards von Bingen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; Band 76). Münster: Aschendorff 2012. 365 S., ISBN 978-3-402-10286-2.

In ihrer 2011 in Mainz eingereichten Dissertation liest Maura Zátonyi OSB (= Z.) das Visionswerk der Hildegard von Bingen als Kommentar, der die Bibel hermeneutisch

auslegt. Im Unterschied zu ihren Zeitgenossen sei ihre Bibelauslegung nicht als Rückführung der Bilder auf theologisch-philosophische Begriffe erfolgt, sondern vom erkenntnistheoretischen Eigenwert der Bilder ausgegangen. Ihr Ziel bleibe es durchweg, ihre Leser zur Umkehr zu ermahnen und ihnen Wege zum Heil aufzuweisen. Um „die verhüllte Theorie Hildegards sichtbar“ zu machen (39), stellt Z. zunächst die moderne Theorie der Hermeneutik insbesondere bei Gadamer und Ricoeur dar. Letzterer verweist bereits darauf, dass die moderne Hermeneutik Erbe einer langen Tradition von Lehren zum Schriftverständnis ist. Als auch für die Denkwelt des 12. Jhdts., in der sich Hildegard bewegte, maßgeblichen Autor, der sich um eine theoretische Einholung der Möglichkeiten des Bibelverständnisses bemühte, hebt die Studie Augustinus hervor. Aber nicht nur diese schrifthermeneutische Tradition wird als prägend für Hildegards verstehenden Zugriff auf die Bibel angesehen. Als ebenso wichtig erweist sich ihre Ordenszugehörigkeit, durch die die Bibel zu einem zentralen Referenzpunkt ihres Handelns und Denkens wurde. Indem Hildegard bereits in der *Protestificatio* zu *Sciuas* eine prophetische Sprecherrolle annimmt, verschreibt sie sich einem inspirierten Schriftverständnis, das ihre Hermeneutik zumindest teilweise aus der schrifthermeneutischen Tradition heraustreten lässt. Wie das prophetische Sprechen, so ist auch das sinnhafte Verstehen ohne Glauben und Gottes Beistand nicht möglich. Nicht nur die göttliche Offenbarung, sondern auch ihr eigenes Werk weist in Hildegards Verständnis einen Doppelcharakter auf: Es ist Enthüllung, bewahrt jedoch immer ein Element der Verhüllung in sich. Mit ihren schrifthermeneutischen Bemühungen steht Hildegard in ihrer Zeit allein, weshalb die Arbeit vergleichbare Entwicklungen des 12. Jhdts. am Beispiel von Zeitgenossen wie Abaelard, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und Rupert von Deutz vorstellt, um vor dieser Hintergrundfolie die Punkte zu akzentuieren, in denen Hildegards Denken der Tradition folgt, und jene, in denen sie eigene Wege beschreitet. Anders als etwa Hugo von St. Viktor verbindet Hildegard mystische Schau und theologische Reflexion in ihren Texten, anders als Rupert von Deutz führt sie eine Auseinandersetzung mit der Tradition implizit; verbunden ist sie mit ihm aber in der konstitutiven Rolle der Vision für ihre Werke. Es zeigt sich, dass Hildegard die Bibel gerade dadurch auslegt, dass sie deren Bilder verfremdet und in ihrem Sinngehalt sowie in ihrer Zeichenstruktur verschiebt. Immer wieder inszeniert sie die begrenzten Möglichkeiten der Sprache, um ihre Visionen adäquat wiederzugeben. Sinnhorizont der Visionen ist die Bibel, die auf Christus hin gelesen wird. In Exkursen wird der so geöffnete Referenzraum erweitert, indem Hildegard theologische oder kirchenrechtliche Reflexionen einschleibt, die den jeweiligen visionär geschauten Gehalt diskursiv-abstrahierend umsetzen.

Ausgangspunkt von Hildegards Darlegungen ist in der Deutung Z.s der Bericht über ihre mystisch-visionäre Erfahrung, die darstellerisch insbesondere in Bilderbeschreibungen umgesetzt wird. Diese werden gedeutet und um theologisch-philosophische Erörterungen erweitert, so dass sich ein vierstufiger Erkenntnisprozess ergibt, der allerdings nicht in einer Wesensschau oder einem Sichübersteigen des Geistes gipfelt, sondern deutend in die Heilige Schrift zurückweist. Gerade der monastische Entstehungskontext der Schriften erklärt, warum die in Hildegards Selbstverständnis das Schulwissen übersteigende Visionserkenntnis auf diese Weise an die biblischen Gehalte gebunden wird. Wiederum mit Bezugnahme auf Ricoeur weist die Studie schließlich die Rede in Metaphern, die stets einen durch begriffliche Explikation kaum völlig einholbaren Sinnüberschuss erzeugen, als Kennzeichen biblischer Rede auf – und kann zeigen, dass Hildegard diese Redeweise übernimmt, und zwar nicht nur in der sprachlichen Gestaltung ihrer Visionen; vielmehr verfremdet sie auf diese Weise auch die biblischen Bilder selbst. Da die Metapher eine konstitutive Darstellungsfunktion erhält, lassen sich die Visionen nicht mehr problemlos in das Modell allegorischer Schriftdeutung einfügen. Indem die Bildkomposition in einzelne Teile aufgespalten wird, verliert sie ihre Einheit und durchläuft einen Verfremdungsprozess. Die biblischen Bilder werden verfremdet, indem es Hildegard um die Übertragung des *intellectus*, des verstandenen Inhalts vermehrt geht, nicht um eine bloße Übernahme und auch nicht um eine diskursive oder begriffliche Explikation.

Zátonyi hat damit eine überzeugende, konsequent durchgeführte und formal geschlossene Deutung der Visionstrilogie Hildegards vorgelegt, die die Schrifthermeneutik als Schlüssel einsetzt, um die Werke systematisch zu interpretieren. Besonders ertragreich ist die Heranziehung der hermeneutischen Theorien Gadamers und Ricoeurs, um einen Begriff von Schrifthermeneutik zu entwerfen und das hermeneutische Verfahren in Hildegards Schriften zu erfassen. Allerdings muss hierbei offenbleiben, ob es sich wirklich um eine Rekonstruktion einer verhüllten, implizit gehaltenen Theorie handelt, über die Hildegard verfügte, oder um eine kongeniale Konstruktion und philosophische Reflexion auf die mittelalterlichen Texte durch die moderne Interpretin. Gerade die Hildegard mit den meisten ihrer Zeitgenossen verbindende Abwesenheit metatheoretischer Reflexionen auf die eigene Darstellungs- und Erkenntnisweise lassen einen solch systematisch geschlossenen Zugriff, wie ihn Z. anbietet, als philosophische Konstruktion und nicht als philosophie- oder theologiegeschichtliche Rekonstruktion erscheinen, die sich zwar auf Passagen aus Hildegards Werk berufen und an zentrale Elemente der Textkonstitution anknüpfen kann, jedoch gerade durch die Selektivität des Zugriffs auf die Texte und den hohen Grad reflexiver Explikation eine Eindeutigkeit und Einheitlichkeit erzeugt, die den offener angelegten und nicht systematisch erzeugten mittelalterlichen Schriften nur zum Teil entspricht. Dass ein solcher deutender Zugriff in hohem Maße plausibel ist, beweist Z.s Studie – doch hätte eine Reflexion auf die eigenen Re-Konstruktionsleistungen vielleicht in einer größeren Zurückhaltung darin resultiert, die dargelegte Theorie und Anwendung der Schrifthermeneutik als in den Schriften Hildegards verborgenes und gleichsam nur zu entbergendes Prinzip zu postulieren. Neben der von Z. selbst abschließend erörterten Möglichkeit, auch die übrigen Texte Hildegards anhand des hier explizierten Prinzips zu lesen, bieten auch die Überlegungen der Autorin zum Sitz der untersuchten Schriften im monastischen Leben Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen, um den eingeschlagenen Weg, die Visionstrilogie in ihrem intellektuellen und sozialen Kontext zu verorten, fortzusetzen. J.-H. DE BOER

MEIER, JOHANNES (HG.), Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit. Band 2: Chile (1618–1771), bearbeitet von *Michael Müller*. Münster: Aschendorff 2011. L/458 S., ISBN 978-3-402-11789-7.

Dieser Bd. gehört zu einem groß angelegten Forschungsunternehmen, das Leben und Wirken aller Jesuiten der fünf zentraleuropäischen Provinzen (der Niederrheinischen, Oberrheinischen, Oberdeutschen, Österreichischen und Böhmisches; nicht der Flandro-Belgischen und Gallo-Belgischen), die im 17. und 18. Jhd. in den außereuropäischen Missionen wirkten, erforscht. Bisher sind die Bde. über Brasilien und Neugranada (das heutige Kolumbien und Venezuela) erschienen. Der jetzige Bd. über die chilenische Ordensprovinz dürfte von besonderem Interesse sein. „Die Teutsche seint von den Chilensern sehr beliebt“ – so berichtet 1713 Br. Johann Haberkorn. In der Tat ist Chile missionarisch durch deutsche Jesuiten in der alten GJ (für die Indianermissionen) und auch seit dem 19. Jhd. in der neuen GJ (für die Mission unter den deutschen Einwanderern) besonders geprägt.

Es waren 35 Patres und 38 Brüder der genannten deutschsprachigen Provinzen, die seit 1618 in Chile wirkten. Hinzu kommen, ebenfalls in diesem Bd. behandelt, sieben Patres und fünf Brüder, die auf der Anreise starben oder, wenngleich aus dem Territorium der deutschen Provinzen stammend, erst in Chile in den Orden eintraten – insgesamt also 85. Verständlicherweise wirkten diese zentraleuropäischen Jesuiten fast ausschließlich (mit zwei Ausnahmen) in den Indianer-Missionen, nicht in der Seelsorge der kolonialen Bevölkerung. In größerem Ausmaß geschah dieser Einsatz deutscher Jesuiten seit den 1680er-Jahren, und zwar von 1684 an in sechs Gruppen von je vier bis 32 Jesuiten (zum z. T. durch Schiffbrüche dramatisches Schicksal dieser Expeditionen: 84–95). Die Brüder, die hier einen besonders hohen Anteil ausmachen, prägten die Mission in starkem Maße durch ihre handwerklichen und künstlerischen Leistungen.

Der Aufbau dieses Bds. und der anderen Bde. ist im Wesentlichen folgender: Der erste Teil (hier etwa ein Drittel des Bds.) ist den verschiedenen thematischen Einführungen gewidmet, die gleichzeitig auch den entscheidenden inhaltlichen Forschungsertrag präsentieren. Dazu gehören eine Darstellung der Ordensprovinz (ihrer Mitgliederzahl, Niederlassungen, wirtschaftlichen Grundlagen und Arbeitsfelder: 1–29), der historischen Ethnologie der indigenen Bevölkerung (31–48), der Entwicklung der Missionsgebiete (49–76), dann ein Überblick über die zentraleuropäischen Missionare hinsichtlich ihrer einzelnen Expeditionen, ihrem Indiobild, Missionsverständnis und ihren besonderen Leistungen in Kunsthandwerk, Architektur, Landwirtschaft, Pharmazie und Medizin (77–118). Das folgende Kap. „Die indigenen Völker Chiles und das Christentum“ (119–127) vermeidet freilich nicht die Doppelung mit dem vorhergehenden Kap. über die Entwicklung der Missionsgebiete (49–76); wenngleich sich vieles ergänzt, wäre doch eine Zusammenfügung thematisch angebracht gewesen. Ein weiteres Kap. ist der Ausweisung 1767, ihrer Durchführung und ihren Folgen gewidmet (129–142), schließlich ein letztes dem Versuch einer abschließenden Wertung aus heutiger Sicht (143–146).

Es folgt nun der eigentliche Hauptteil: das bio-bibliographische Verzeichnis der einzelnen Jesuiten. Es enthält nicht nur die Lebensdaten, den Werdegang und die Ausbildung im Orden, die Überfahrt, die Tätigkeiten in Chile, je nachdem die Ausweisung und (naturgemäß nach 1773 zumal für Brüder sehr schwer zu ermitteln!) den weiteren Lebensweg. Historisch sehr wertvoll ist darüber hinaus die Angabe aller ermittelbaren Briefe des Betreffenden mitsamt einer meist ausführlichen Inhaltsangabe, dazu die Aufzählung der Werke (keineswegs nur der gedruckten, sondern auch der nur handschriftlich erhaltenen Texte). Zu Letzteren gehören bei den Brüdern ihre künstlerischen Kreationen, von denen einige noch erhaltene in Photographien dargestellt sind. All dies ist mit ungeheurer Akribie aus einer Vielzahl von Archiven, darunter auch den Taufregistern der Pfarreien, ermittelt. So sind praktisch alle Informationen über die betreffenden Missionare, deren die Autoren habhaft werden konnten, lückenlos und mit exakter Angabe der Quelle zusammengetragen; nichts fehlt, was man zu einer Biographie braucht. Unter den bedeutenderen Jesuiten seien genannt: P. Karl Haimhausen (1692–1767) aus München, 1729–40 Prokurator der Chile-Provinz und dann in verschiedenen Rektorsposten (176–190), die Araukaner-Missionare P. Bernhard Havestedt (1714–1781) aus Köln (191–204) und P. Franz-Xaver Wolfswisen (1679–1755) aus Riederling (306–312), der Chiloé-Missionar und spätere chilenische Provinzial P. Balthasar Hueber (1703–1774) aus Rotholz in Tirol (210–225).

Die Indianermissionen in Chile weisen gegenüber den „Reduktionen“ in Paraguay, Peru und der Quito-Provinz einige Besonderheiten auf. Die Bevölkerungszahl der Indianer war gering; es erfolgte jedoch auch deshalb kein gravierender demographischer Niedergang durch Seuchen nach der Berührung mit den Spaniern. Die Organisationsformen waren weiträumig, jedoch dezentral und auf Wahl beruhend. Die Ureinwohner erwiesen sich als anpassungsfähig und übernahmen schnell landwirtschaftliche Kenntnisse, Nutzpflanzen und Haustiere (so als Erstes das Pferd) von den Spaniern. Die Streusiedlung nötigte praktisch überall dazu, an der Methode der Wandermissionen, mit denen man ja auch in Paraguay begonnen hatte, festzuhalten. Die Ergebnisse waren sehr unterschiedlich. Über die Mission unter den „Mapuches“ oder „Araukanern“ wiederholten sich die Klagen wegen ihrer Erfolglosigkeit; und auch die Franziskaner, die sie nach der Vertreibung der Jesuiten übernahmen und anfangs den Jesuiten die ganze Schuld am Misserfolg gaben, sollten hier auf die Dauer nicht erfolgreicher sein (142). Ganz anders war es jedoch bei den Ureinwohnern im Chiloé-Archipel, weit südlich des geschlossenen spanischen Herrschaftsbereichs. Hier gelang es, eine blühende Mission aufzubauen, die in mancher Hinsicht eine interessante Alternative zu den berühmten Reduktionen in Paraguay bildet. Und dies obwohl (oder weil?) die Missionare die weit verstreuten Siedlungen der unwirtlichen Inselwelt meist nur einmal im Jahr bei ihrer Missionsreise im Südsommer (von September bis März) aufsuchen konnten. Wohl der Hauptgrund des Erfolges dürfte die gelungene Aktivierung der Einheimischen in Laienämtern sein, vor allem in dem Amt der „Fiscales“, welche im Kolleg zu Castro für ihre Aufgabe ausgebildet wurden und die dann die Gemeinden zusammenhielten, tauf-

ten, Katechese und Gebetsgottesdienste hielten. Die positive Wirkung zeigt sich bis heute in der religiösen Volkskultur (142). Hier stellt sich m.E. die Frage des Vergleichs mit den Guaraní-Reduktionen: Gründete deren nie überwundener „Paternalismus“ (außer in der Fixierung der Jesuiten auf die „Schamanen“-Rolle) nicht auch in einer „Übersorgung“, die eigenständige Aktivität der Einheimischen nicht erforderlich machte?

In dem den thematischen Teil abschließenden Kap. „Die Epoche aus heutiger Sicht“ (143–146) wird eine behutsame Antwort auf die komplexen Fragen der Respektierung der einheimischen Kulturen und des Verhältnisses zum spanischen Kolonialismus gegeben. Einfache Alternativen werden hier der Realität nicht gerecht, und nur zustimmen kann man folgenden Sätzen, die wohl für die ganzen Indianermissionen der Jesuiten Geltung haben: „Effizienten Schutz vor der Ausbeutung durch Europäer konnten die Missionen den Ureinwohnern nur bieten, weil ihre politische, wirtschaftliche und soziale Struktur den entsprechenden Rahmen schuf, Autarkie und Autonomie ermöglichte und sie die Indianer vor den Strukturen der Kolonialgesellschaft abschirmten und separierten. Ergebnis des Missionsprozesses war ein bemerkenswertes und für die damalige Zeit einzigartiges europäisch-indigenes Vergemeinschaftungsprofil, das freilich nur im Kontext des iberischen Patronats möglich war“ (144). Zur Frage, ob die Mission eine Antithese (Hartmann) oder (so Hausberger) einen integrierenden Teil des spanischen Kolonialsystems bildete, wird daher eine differenzierte Antwort gegeben: Einerseits war sie in das Patronatssystem eingebunden, andererseits stand sie in der Verteidigung der Indigenas immer wieder in Konflikten mit Sklavenjägern, Encomenderos und Kolonialbehörden (145 f.). Vielleicht müsste man hier auch verschiedenen Ebenen des Kolonialsystems unterscheiden, das ja keine homogene Einheit bildete, sondern von internen Konflikten durchzogen war. Die Jesuiten waren überwiegend eingebunden in den Kolonialismus der Krone, der offiziellen Indien-Gesetze und des Patronats; sie standen jedoch meist in Dauerspannung zum Kolonialismus vor Ort der Encomenderos und der Siedlergesellschaft.

Dieser und die übrigen Bde. der Reihe dürften jedenfalls künftig zu den wichtigsten Publikationen jesuitischer Missionsgeschichte gehören – und das Standardwerk bilden für die Missionstätigkeit deutscher Jesuiten in der alten GJ. KL. SCHATZ S.J.

ARNOLD, CLAUS / LOSITO, GIACOMO (HGG.) „*Lamentabili sane exitu*“ (1907). Les documents préparatoires du Saint Office (Fontes Archivi Sancti Officii Romani; 6). Roma: Libreria Editrice Vaticana 2011. 546 S., ISBN 978-88-209-8587-5.

Die Erforschung des Antimodernismus und speziell des Werdens seiner kirchenamtlichen Dokumente gehört zu den kirchenhistorischen Bereichen, wo derzeit der neue Quellenzugang die meisten interessanten Ergebnisse ermöglicht, die auch von großer dogmenhistorischer und lehramtsgeschichtlicher Relevanz sind. Fragen stellen sich: Auf wen gehen bestimmte Formulierungen zurück? Wie sind die Dokumente zustande gekommen, welchen Kompromiss-Charakter weisen sie auf? Und schließlich: Was wurde verhindert?

Die vorliegende Publikation gibt diese Antworten für das Dekret „Lamentabili“ des Hl. Offiziums von Juli 1907, welches 65 Propositionen vor allem (aber nicht nur) von Loisy verurteilte. Sie enthält den Wortlaut der vorbereitenden Dokumente, dazu eine Synopse der Fassung der einzelnen verurteilten Propositionen in den verschiedenen Vorlagen und schließlich im Dekret „Lamentabili“ selbst (487–526) sowie eine Liste der Verurteilungen, die keinen Eingang in das definitive Dekret fanden. Zwei einleitende Kommentare (beide auf Französisch) schließen die Texte auf und präsentieren die relevanten Ergebnisse. Der erste kürzere von Claus Arnold („Le magistère Romain et l'exégèse d'Alfred Loisy“, 3–34), im Wesentlichen bereits 2004 in der „Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte“ publiziert, stellt die Dokumente, ihr Werden und ihr Ergebnis vor. Umfangreicher ist der Aufsatz von Giacomo Losito („Le décret Lamentabili, un document „français“. Pie de Langogne entre antimodernistes, intransigeants, modérés et novateurs“, 35–92), welcher sich mit dem französischen Kontext befasst. Wir werden auf ihn zurückkommen.

Am schärfsten an Intransigentismus und anti-modernistischer Stoßrichtung ist der Jesuit Palmieri in seinen „Osservazioni“ vom April 1904 zu den Werken von Loisy (99–202). Sein Spezifikum ist, dass er sich nicht mit einer globalen Qualifikation begnügt, sondern zu jedem verurteilten Satz eine genaue theologische Zensur erteilt, die meist „häretisch“ lautet. Dazu gehört sogar, dass er (positiv) die textkritische (und nicht nur dogmatische) Authentizität der Vulgata verfiert (200f.), die später in der Bibelenzyklika „Divino afflante spiritu“ Pius’ XII. ausdrücklich zurückgewiesen wurde. Andere (dann weggefallene) verurteilte Propositionen von ihm lauten: dass päpstlicher Primat und Hierarchie im Evangelium zunächst nur keimhaft enthalten gewesen seien (160f.); dass die Kirche sich mehrere Jhdte. nicht über die Zahl der Sakramente klar war (161, 178; Begründung: Wie hätte dann die Kirche zu dieser Klarheit kommen können, außer aus der apostolischen Tradition? – Diese Proposition fiel bei der Diskussion im März 1906 weg; 379); dass die ersten Kapitel der Genesis von einer eigentlichen Geschichte weit entfernt seien (diese Behauptung sei häretisch, wenn sie so verstanden werde, dass die Kapitel nicht nur vieles weglassen, sondern auch „Falsches“ berichten; 199).

Zur Hauptquelle für „Lamentabili“ wurde aber nicht diese Vorlage, sondern der „Elenchus complexentis praecipui hodierni rationalismi theologici errores“ von Pie de Langogne (203–339). Er stützte sich seinerseits auf frühere Texte, u. a. von Billot, Kardinal Richard von Paris und dem Dominikaner Weiß, und fasste die Lehre Loisy und anderer in 119 Propositionen zusammen, gestützt durch umfangreiche Zitationen aus den Werken der Autoren sowie umfangreiche eigene Kommentare. Von den 65 Verurteilungen von „Lamentabili“ stammen 39 ausschließlich von ihm (37). Manches wurde freilich auch im definitiven Text modifiziert. So hatte Loisy ein durchaus dialektisches Verhältnis von „Ecclesia discens et docens“ vorgetragen, bei dem der lernenden Kirche der innovative Part, der lehrenden die kritische Prüfung und Sanktionierung zukommt. Diese Position hatte Langogne verworfen (241). Im definitiven Dokument (Nr. 6) wurde jedoch nur ein undialektisches Verhältnis verworfen, nach welchem der Kirche nichts anders übrigbleibe, als den Konsens der Basis zu bestätigen. Wie alle undifferenzierten Formulierungen bedeutete dies einerseits Vergrößerung und Verfälschung des Autors, andererseits ließ es differenzierte Positionen offen. Nicht übernommen wurde auch die (verurteilte) Propositio, der Glaube der Kirche habe lange zwischen Modalismus und Subordinatianismus (Prop. 105, 324), bzw. später zwischen Nestorianismus und Monophysitismus geschwankt (Prop. 106, 324), die sich freilich noch im Votum Steinhubers (Nr. 65 und 66: 485) findet und erst in der letzten Schlussfassung aufgegeben wurde. Dabei ist freilich Langogne durchaus Einsicht in das Hauptproblem bei Loisy zu bescheinigen: dass bei seiner Vorstellung von Geschichtlichkeit und Entwicklung alles auf eine Genese und ein Nacheinander hinausläuft, bei dem die Frage der inhaltlichen Kontinuität ausgeklammert wird. Denn so lautet sein kritischer Kommentar: „Um die Kirche mit dem Evangelium zu verbinden, genügt es nicht, sie ihr anzufügen, in mehr oder weniger poetischem Stil, als die Pflanze, die auf den Keim folgt; sondern es ist erforderlich, daß die Pflanze im Keim sei, in homogener Kraft, kraft der inneren Dynamik des Keims, nicht aber durch das Eindringen eines äußeren Hilfsmittels“ (305). Wichtig war dann vor allem, dass Langogne im Unterschied zu Palmieri auf Einzelqualifikationen verzichtete und sich auf summarische Verurteilung beschränkte, was dann schlussendlich im definitiven Text übernommen wurde.

Die nächste Stufe war dann, dass der Redemptorist Rossum im April 1905 beauftragt wurde, zusammen mit Palmieri und Langogne aus diesen beiden Vorlagen einen „Elenchus unicus“ zu schaffen. Dieser umfasste 96 Propositionen, die jedoch wiederum mit Einzelqualifikationen versehen waren (341–358). Es wurde dann jedoch intensiv und z. T. kontrovers in mehreren Sitzungen und schriftlichen Stellungnahmen diskutiert (359–478). Als schärfster Kritiker eines einseitigen Antimodernismus und als Anwalt einer differenzierten Betrachtungsweise trat dabei unter den Konsultoren Alberto Lepidi hervor, der die meisten Formulierungen als zu pauschal und undifferenziert ablehnte, an zweiter Stelle auch der Franziskaner Fleming, Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission. In einigen Punkten gelang es ihnen dabei, Modifikationen zu erzielen. Die letzte Redaktion wurde Steinhuber übertragen.

In der Gesamtbilanz kommt Claus Arnold zum Fazit: Sicher habe das Dokument seinen intransigenten Charakter bewahrt, schon in der Formulierung der absoluten Inerranz der Heiligen Schrift, die nie in Frage gestellt wurde. Es erfolgten jedoch einzelne Abschwächungen und Konzessionen gegenüber der historischen Forschung (25–28). Dazu trug nicht zuletzt auch der Verzicht auf Einzelqualifikationen bei. Dies war zwar vor dem Maßstab theologischer Präzision höchst unbefriedigend, machte aber dadurch das Dokument zu einem ausgesprochen „zeitbedingten“ mit geringem theologischen Gewicht. „Le décret Lamentabili fut loin d’être un document libéral, mais en quelque façon, sa genèse porte déjà en elle l’histoire de son dépassement. Après toutes les discussions internes, il se révéla comme une ‘solution d’émergence’ qui, plus tard, ne serait justement pas considérée comme le dernier mot du Magistère utile en toute circonstance“ (32). Eine pauschale Verurteilung des Modernismus war so eigentlich im Hl. Offizium nicht möglich. Dies wurde in der Enzyklika „Pascendi“ nachgeholt, die über „Lamentabili“ hinausgeht.

Der andere Einleitungsbeitrag von Losito (35–92) befasst sich mit dem französischen Umfeld. Er zeigt den engen Kontakt, den der Hauptautor von „Lamentabili“, Langogne, als römische Bezugsperson mit den antimodernistischen Milieus in Frankreich unterhielt. Durch Publikationen dieser Kreise lernte er auch die anderen Autoren außer Loisy kennen, die er in seine Verurteilungen mit einbezog. Andererseits ist zu vermerken, dass sich bei Langogne auch die positive Zitation gemäßigter „Erneuerer“ findet, wie er auch auf eine Verurteilung Blondels verzichtet. Weitere Kapitel befassen sich mit der Reaktion auf „Lamentabili“ in Frankreich (59–75: Das Dekret wurde, bevor „Pascendi“ erschien, von gemäßigten Modernisierern eher als moderat eingestuft) sowie (aus den Akten des Hl. Offiziums) mit der Exkommunikation Loisy (75–89). Sein abschließendes Fazit ist die vorsichtig zur Diskussion gestellte Hypothese von zwei „Anti-Modernismen“ (90f.): einem schroff intransigenten, dem der Zugang zu der historischen Fragestellung fremd war und der etwa in Billot seinen Ausdruck findet, und einem gemäßigten, der die „modernistischen“ Antworten (vor allem die von Loisy) ablehnte, jedoch das Anliegen der durch die historisch-kritische Forschung aufgeworfenen Fragen teilte. Letzterer konnte mit gemäßigten „Modernisierern“ (wie Blondel, Lagrange, Batiffol) eine gemeinsame Gesprächsbasis finden. Der erstere war es, der nach „Lamentabili“ nach einer weiteren und schärferen päpstlichen Verurteilung suchte (und sie in „Pascendi“ fand), während der zweite sich mit „Lamentabili“ zufriedengab.

Die Publikation ist editorisch eine hervorragende Leistung; sie ermöglicht durch entsprechende Hinweise und vor allem durch die Synopse am Schluss, das Werden der einzelnen Propositionen bzw. Verurteilungen zu verfolgen und die jeweilige Tragweite zu beurteilen. Was ist inhaltlich das wichtigste Gesamtergebnis? Das ist sicher einmal die Erkenntnis, die sich immer wieder nach der Öffnung der Archive der Glaubenskongregation und des Index einstellte: dass die Pluralität und Bandbreite unter den Konsultoren von Hl. Offizium und Indexkongregation größer war, als man dachte. Und damit zusammenhängend für das kirchliche Bewusstsein die (freilich nur bedingt tröstliche) Erkenntnis: „Es hätte schlimmer kommen können“.

KL. SCHATZ S.J.

3. Systematische Theologie

MÖLLENBECK, THOMAS, *Endliche Freiheit, unendlich zu sein*. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Rahner, von Balthasar und Duns Scotus (Paderborner Theologische Studien; 53). Paderborn: Schöningh 2012. 406 S., ISBN 978-3-506-77015-8.

Der Verfasser (= M.) hat sich nicht weniger vorgenommen als – in dezidiert antimetaphysischer Zeit – einen grundsätzlichen Brückenschlag zwischen Theologie, Philosophie und naturwissenschaftlichem Weltbild. Die These der Arbeit erhellt aus den Überschriften der drei Hauptteile: I. Die Entdeckung synchroner Kontingenz als Pro-

blem der Theologie; II. Die Urerfahrung des Seins als Anknüpfungspunkt der Theologie; III. Kontingenz als metaphysischer Anknüpfungspunkt der Theologie. Dabei geht es unter I., vor dem Hintergrund der Pariser Verurteilungen von 1277, um Duns Scotus (= DS), unter II. um K. Rahner (= R.) und H. U. v. Balthasar (= B.), unter III. um ein Plädoyer für DS im Blick auf den Zeitgeist und besonders die heutige Naturwissenschaft.

I. Den „zweiten Anfang der Metaphysik“ setzt DS, nach dem 1277 gefallenen Entscheid des „ersten Streits der Fakultäten“: gegen die Artisten, die „aus der ontokosmologischen Weltanschauung“ „den ‚arabischen Nezzessarismus‘ in die akademische Grundausbildung einfließen ließen, mit katastrophalen Folgen für die Theologie (23). Es geht um ein rechtes Denken des Mensch-Gott-Verhältnisses, in Wahrung der Freiheit des Menschen wie der Göttlichkeit Gottes mit seinem „Vorauswissen“ der *futura contingentia*. Den Lösungs-Schlüssel bildet die (A. Voss et al.) „synchrone Kontingenz“: Der Wille „könnte in demselben Augenblick, da er Ursache seines Wollens ist, das Gegenteil wollen“ (37 – menschliche Willensakte sind so doppelt kontingent, vom Schöpfer wie vom Geschöpf her – 40). Die aristotelische Zweiheit von Akt/Potenz wird (W. Kluxen) zur Dreiheit von Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit erweitert (47), und zur sinnlichen (Einzel-) wie abstraktiven Allgemein-Erkenntnis tritt die intuitive (48 f.), bei uns *pro statu isto* ziemlich eingeschränkt. Die Einschränkung zeigt sich natürlich besonders im Blick auf das Sein und die reinen Vollkommenheiten. Im Streit darüber, ob mit DS der „Anfang vom Ende des rechten Seinsverständnisses“ oder positiv die zukunftssträchtige *scientia transcendens* (L. Honnefelder) gegeben sei (23³⁸), vertritt M. natürlich Letzteres. Die abgewiesene *analogia entis* ist die aequivoke Heinrichs v. Gent statt die des Aquinaten: DS nennt einen Begriff univok, der als *terminus medius* im Schluss taugt und besteht auf einem absoluten Unterschied zwischen *ens finitum* und *infinitum* (55 f.), wobei der Realisationsmodus von Sein wie Vollkommenheiten in den Seienden sich uns entzieht. (Wird jene Bedingung aber nicht auch von [*proprie, interne*] analogen Begriffen [und Sachverhalten] erfüllt?) Anders indes als in der *analogia entis* bleibt aufgrund des Entzugs der Erstbegriff *ens* leer: „*illud cui non repugnat esse*“ (53). Hinaus über diese grundsätzlichen Erkenntnisse bezieht sich Theologie auf die freie Offenbarung Gottes. Hierbei ist die Kontingenz nicht minderen Ranges als Notwendigkeits-Gesetzlichkeiten, sondern höheren: als Freiheits-Datum. – Dem stellt M. nun die existenzielle Infragestellung des Geschichtlichen durch G. E. Lessing gegenüber. Etwas umwegig kommt er zu einer Präzisierung (Korrektur?) Lessings: dass es [im Unterschied zur Gottesfrage in der Christologie] gar nicht um Vernunftwahrheiten gehen kann, sondern darum, was „die Zustimmung zum Evangelium wie [!] bei notwendigen Vernunftwahrheiten zu rechtfertigen“ vermöge (90). Dabei sagt wohl das „wie“ schon zu viel (bzw. zu wenig). Lessing versteht Offenbarung (ebd.) so, als gäbe ein Lehrer hilfsweise vorweg die Lösung einer Rechenaufgabe bekannt. Wieso nennt M. den Punkt, „ob“ dies das christliche Offenbarungsverständnis verfehle, „eine theologische Kernfrage“ (91) statt eines schlichten „*nego paritatem*“? – In der Tat allerdings meldet sich hier ein Problem, das die klassisch-extrinsische Fundamentaltheologie mit ihrer Berufung auf Prophezeiungen und Wunder nicht kannte.

II. Ihm stellen sich, „immanenzapologetisch“, R. und B., R. „erkenntnismetaphysisch, B. phänomenologisch. – 1) R. spricht von transzendentaler Erfahrung, M. zeichnet drei Phasen ihres Verständnisses nach, samt den kritischen Rückfragen, die R. provoziert hat: a) Vorriff auf das Sein in jedem Urteilsakt, b) übernatürliches Existenzial, c) transzendente Offenbarung. a) Zu jedem Urteil gehört die Einordnung des intendierten Objekts in einen grenzenlosen Horizont. Diesen Horizont spannt das gelichtete Sein auf, und in der Mitbejahung dieses Seins wird zugleich das es tragende *esse ipsum, subsistens* = Gott, miterkannt und mitbejaht. Inwiefern aber berechtige (122) diese Grenzerfahrung die Fokussierung auf Jesus Christus? [Tatsächlich ein zweiter, neuer Schritt!] b) In der Diskussion um die Nouvelle Théologie „supranaturalisiert“ R. (123) aus „gnadentheologischen Gründen“ den Vorriff, was aber die Grundfrage nach einem Anknüpfungspunkt im Menschen nur verschiebe (132). c) Schließlich vertritt R., in Berufung auf den allgemeinen Heilswillen Gottes, eine transzendente Offenbarung

Gottes als Selbstmitteilung seiner (in „ungeschaffener Gnade“) an jeden Menschen (136 f.). Die Kategorialisierung dieses Geschehens findet ihren Höhepunkt in der Inkarnation: „Nicht nur ‚Gott wird Mensch‘ muß es heißen, sondern *auch* ‚Mensch wird Gott‘“, was an Feuerbach denken lasse (139). M. fasst seine Anfragen nochmals im Blick auf Spannungen im Begriff der transzendentalen Erfahrung zusammen, bis er im zweiten Teil des R.-Kap.s auf J. Maréchal in R.s Verständnis eingeht (nach R.s Maréchal-Exzerpt von 1926/7): Statt einer Subjekt-Prädikat-Synthese komme man durch reines Weglassen zur bloßen Existenz. Statt dass das Urteil sich auf real Seiendes beziehen müsste, dank einem „Apriori, dem die Dinge sich fügen“ (158), seien analytische Urteile auf der Ebene der *intentiones secundae* möglich; eine „wirkliche Synthese“ bedarf der *intentio prima*, wobei der Art-Begriff die *natura communis* meint. Statt dass nur die Abstraktion die Analyse bis zum Sein gelangen ließe, gründe bei den transzendentalen Begriffen die Erkenntnis-Sicherheit in ihrer einfachen Einfachheit; dass sie aber nicht von den singulären Seienden stammen könnten (eigneten sie ihnen doch zumindest partizipative), sei eine *petitio principii*. Statt dass der transzendente Seinsbegriff, analog, weil auch von Gott geltend, mehr enthalten müsste, als vom „*ens univocum*“ ablesbar, sei auch von Gott univok zu sagen, dass zu sein ihm nicht widerspricht. Warum aber sollte das nicht auch am *ens finitum* zu erkennen sein? Statt dass es schließlich der Abstraktion bedürfte, „um im Objekt, das immer Einzelobjekt ist [...], etwas zu schauen, das eigentlich nicht in ihm ist“ (162, R.-Exzerpt [2, 377]), bemängelt M., abgesehen davon, dass hier Kant rationalistisch überinterpretiert werde, dass die vorgeschlagene Lösung an inneren Widersprüchen kranke (156): Das Apriori soll einerseits inhaltlich-formal den Wirklichkeitsbezug sichern, bei andererseits absoluter Transzendenz des *obiectum formale*. Sodann wird die Intentionalität in einen Dynamismus umgedeutet (164), der erst im Urteil zur Wahrheit gelangt. Zwar kann nur ein Urteil wahr oder falsch sein, doch muss der Inhalt des Behaupteten vorher klar sein (173). Andererseits mündet der Dynamismus nicht im Einzelurteil, sondern drängt, „Bewegung als Bewegung“ (177), ins Unendliche hin auf ein Endziel (179): „thematisch, ohne Thema zu sein“. Zur Kritik an der Urteilsanalyse hat seinerzeit O. Muck gemeint, sie messe die transzendente Analyse mit den Maßstäben der intentionalen. – Die Kernfrage indes ist zwischen uns, ob wirklich beim Sein nicht „mehr als das bloße ‚Daß‘ gewußt“ werde (ebd. Fn 543). Das „bloße“ würde ich durch „Wunder des“ ersetzen, womit das (strikt) univoke „Nicht-nicht-Sein“ aus dem „Kern“ (182) an den Rand geriete (wie ein Würfel erstlich nicht aus Flächen besteht [Cavalieri], diese vielmehr ihm nur inhärieren): Im Zentrum stünde das (nicht-äquival) „analoge“ (statt „Ähnlichkeits“-)Entsprechungs-Geschehen von Gabe und Annahme des Seins, womit, zugegeben, der frühere R.-Assistent näher zu B. rückt. Nicht biographisch übrigens erklärt sich die Ausführlichkeit dieses Abschnitts: M. selbst widmet DS (Kap.1) 57 Seiten; B. (Kap.4) 43, R. 80 schon für Kap.3, nicht gezählt die sonstigen Bezüge durch das Buch hin. – 2. B.s Ausgangspunkt ist die „Urerfahrung“ verdankter Existenz: „Das kleine Kind erwacht zum Selbstbewußtsein im Angerufensein durch die Liebe der Mutter“ (188). Im Gottesverhältnis ist der Mensch wesentlich „über-natürlich“ bestimmt (198): zur Antwort auf seine liebende Selbsterschließung. Seine *aptitudo* (200) zum Sich-ergreifen-Lassen würde ich, mit R. Lauth („Sazienz“!), statt *passiva* lieber *medialis* nennen. Die Urerfahrung entfaltet B. in seinem Wahrheits-Buch von 1947, das dann unverändert als „Theologik I“ in sein vielbändig-dreiteiliges Hauptwerk eingeht. Wahrheit ist ihm Erschlossenheit des Seins in vier Stufen des Wunders: Das Ich ist zufällig in der Welt – unter anderen in gleicher Situation – nicht vom (nicht subsistierenden) Welt-Sein gewollt/gewählt, sondern aus einer letzten Freiheit, als deren „Gleichnis“ B. – von G. Siewerth her – das Weltsein liest. Weil er vom Du her denkt, entgeht er der Kritik an R.s Ausgriffs-Dynamik; andererseits fehlt ihm „die Strenge eines transzendentalphilosophischen Beweisgangs“ (227). Doch sei nicht beider Angang (ebd.) „obsolet, weil eine nicht- oder sogar anti-metaphysische Vernunft den *common sense* der Zeitgenossen bestimmt“?

III. Wie zuvor Lessing, erhält jetzt in Kap. 5 die heutige „Skepsis am universalen Weltzusammenhang“ wie die „unbedingte Abneigung gegen alles Unbedingte“ das Wort: Und wie zuvor bei Lessing hat hier der rezensierende Philosoph Probleme (wäh-

rend der pastoral engagierte Theologe rechtens die Zeitsituation in den Blick nimmt): „Hinter die von Nietzsche gesetzten Standards der Skepsis fällt daher zurück, wer Descartes im naiven Glauben an die anthropomorphe Moralität der Gottheit folgt“ (246)? Bei Descartes geht es nicht, wie Nietzsche meint, um Annahmen, gar naiv anthropomorphe, sondern um (im Kern sittlich bestimmte!) Erfahrung (des Ego im Lichte der Wahrheit). Wohin es führt, sich einem „*maître de soupçon*“ (P. Ricoeur) anzuvertrauen, zeigt Shakespeare an Othello. M. zitiert (259) nach Gadamer das „immer wieder“ geäußerte Heidegger-Wort, Nietzsche habe ihn kaputt gemacht. Die faktische Situation ist freilich unbestreitbar: Seinsmetaphysik wie Freiheitsanalyse in ihrer (239: unvermittelbaren?) Spannung stehen „in Konkurrenz zum materialistischen Weltbild der modernen Naturwissenschaften“ (283). – Auf der Suche nach einem Anknüpfungspunkt soll Kap. 6 die unterschiedlichen Konzeptionen von „alles bestimmender Wirklichkeit“ mustern. – a) Sein als metaphysisches Warum alles Seienden. Das Werden und Vergehen der Seienden impliziert wirkliche Zeit, und diese [in der Franziskaner-Tradition] einen absoluten Anfang. Der seinerseits fordert, in Implikation des metaphysischen Kausalprinzips, ein überzeitliches Wovonher. – b) Wesen als physisches Warum. Dem auf die Existenz fokussierten Essologismus tritt hier ein Essentialismus gegenüber, dem, vom physikalischen Kausalgesetz aus, kein Gottesbeweis möglich ist und der die Zeit wie das Subjekt eliminiert. Bedenkenswert, wie M. das anthropische Prinzip, das heute die Nachfolge der Physikotheologie angetreten hat (314, als „Implosion“ solchen Essentialismus vorführt. – c) Substanz-Subjekt als theologisches Warum, in Identifikation von metaphysischem Kausalprinzip und physikalischem Kausalgesetz (spinozistisch – Einstein!). Unausweichliche Folge ist die Nichtigkeit alles Endlichen, der man nur durch unterschiedliche Formen von Inkonsequenz (scheinbar) entkäme. – Eine letzte Deutung des „Begriffsgespent[es] von der alles bestimmenden Wirklichkeit“ (341): d) Vielfalt der Substanzen als ewiger Grund. Das vollendet, in Neuaufnahme antiken Denkens (nochmals zitiert M. aus den Pariser Verurteilungen – 354) die nezesitaristische Ontokosmologie. – Damit kann M. im abschließenden 7. Kap. auf gut 14 Seiten das Fazit seines weit ausgreifenden Denkwegs formulieren: Während R. und B. in der Verbindung von Anthropologie und Gotteslehre der Theologie ein metaphysisches Fundament geben wollten, geht DS vom *ens inquantum ens* aus, um statt des Seins der Seienden „schlicht die Kontingenz zu bedenken“ (357). Ist das Sein überhaupt? Als Tätigkeit (Verb) bringt es (359) „keinen bestimmten Gehalt“ mit sich (?); was aber täte es als (Nomen) Subjekt? Warum sich nicht damit begnügen, (363) „dass die Seienden sind, weil ein freies Subjekt will, dass sie sind“? Und zwar end-gültig. Statt Konkurrenz zeigt sich das *concurrere* endlicher und endlicher Freiheit. Die Unmittelbarkeit zwischen ihnen bedarf keines Mittleren.

Hier spricht man offenbar verschiedene Sprachen – und wohl auch von Verschiedenem. M. führt zum Verhältnis von Ewigkeit und Zeit L. Wittgenstein an: Wenn man unter Ewigkeit Unzeitlichkeit verstehe, lasse sich sagen, dass der ewig lebt, der in der Gegenwart lebt (370). Doch wäre Ewigkeit Un- oder Überzeitlichkeit? In der Tat dürfen wir unsere Ewigkeit weder als die *tota simul et perfecta possessio* Gottes denken noch als die „schlechte Unendlichkeit“ unbegrenzter Perpetuierung“. Aber was denkt M. bei seinem Vorschlag, „das jeweilige ‚Jetzt‘ so zu er-leben, daß es als vollkommen erfüllendes erfahren wird“? Unzeitlichkeit? Zeitlichkeit? Und wenn der Rez. damit nun umginge wie M. zuvor mit „dem“ (in der Tat nur zu oft verdinglichten) Sein? – Entscheidend bei Siewerths Seins-Denken ist das letzte der drei Prädikate des Aquinaten (De pot I, 1): „*completum et simplex, sed non subsistens*“, vollkommen als Sinnfülle, einfach als Einfalt der Sinnübereinkunft (nicht numerisch, sondern als einige Fülle, Gemeinsamkeit). Doch nicht diese Übereinkunft subsistiert, sondern die in ihr Übereinkommenden. Sein ist kein Seiendes. – Ich darf an das Leibniz-Wort erinnern: „J’ais trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu’elles avancent, mais non pas tant en ce qu’elles nient.“ (20. Januar 1714 an M. Remond – C. J. Gerhardt 3, 607). Es ist aber „dialektisch“ zu lesen: nicht bloß der Scotist verneint (oder seinerzeit der freche Student die Seins-Euphorie seines Lehrers J. B. Lotz), nicht minder tun es, in der Gegenrichtung, die Denker analogen Seins – samt dem Rez. Dessen Referat hat nur wenig von der Gedankenfülle und -schärfe der Untersuchung wiedergeben

können. Ihm bleibt nur respektvoller Dank für aufgesteckte Lichter und die Empfehlung, selbst beim Disput mitzutun. J. SPLETT

MENKE, KARL-HEINZ, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*. Regensburg: Pustet 2012. 360 S., ISBN 978-3-7917-2425-6.

Die Frage nach dem Wesen des Katholizismus ist seit von Harnack oft gestellt worden. Der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke (= M.) beantwortet sie im vorliegenden Bd. mit einer klaren These: Das Wesen des Katholizismus liegt im sakramentalen Prinzip. Weil das Absolute in die Geschichte eingetreten ist, sofern sich im Menschsein des „Ursakraments“ Jesus von Nazareth Gott selbst sichtbar der Welt mitgeteilt hat, darum muss das „Wurzelsakrament“ Kirche nach all seinen Wesensbestimmungen (Amt, Dogma, Liturgie) als sakramentale Vergegenwärtigung des Heilswirkens Christi verstanden werden (47). Ein solcher Zugang ist in der katholischen Ekklesiologie der Gegenwart nicht selten (vgl. zu Rahner 48–53). Die Besonderheit der Darstellung M.s liegt in einer starken Abgrenzung der sakramentalen Definition des Katholischen gegenüber protestantischen Grundüberzeugungen sowie in dem Bemühen, mit Hilfe dieses Prinzips auch sehr konkrete, innerhalb der katholischen Theologie selbst umstrittene ekklesiologische Strukturfragen zu klären.

Mit der streitbaren Feststellung, dass die „sogenannte Konsenspapier-Ökumene“ gescheitert sei, setzt die Einführung des Buches an (19–33). Zur Begründung verweist M. im ersten Hauptkap. auf die Ablehnung, die sakramentales Denken nicht nur bei älteren, sondern auch neueren Vertretern der protestantischen Theologie erfährt (34–73). Der Grund dafür lautet: „Während der Protestantismus stets zur Trennung der genannten Pole (göttliches und menschliches Handeln: unsichtbare und sichtbare Ebene des Glaubens; Bedeutung und Geschichte Jesu) tendiert, tendiert der Katholizismus zu deren Verbindung“ (35). Der Trennungstendenz auf dem Feld der Ekklesiologie liegt also nach M. die noch grundlegendere Option für ein „pneumatisches“ und gegen ein „inkarnatorisches“ Verständnis von Offenbarung, Erlösung und Gnade zugrunde (vgl. 31–33; 243–250). Der Protestantismus, so zitiert Verf. Paul Tillich, könne geradezu definiert werden als „der prophetische Protest gegen die sakramentale Interpretation des Evangeliums“ (58). Wo M. vergleichbare Tendenzen in der Ekklesiologie katholischer Theologen konstatiert, werden sie deutlich kritisiert (vgl. 171–185 zu Boff, Schillebeeckx u. a.). Im katholisch-orthodoxen Verhältnis zeigt sich nach M. die zentrale Bedeutung des Themas „Sakramentalität“ an den Debatten um das Konzept einer „eucharistischen Ekklesiologie“ (151–155; 161 f.) sowie den vom „filioque“-Zusatz her formulierten Christomonismus-Vorwurf (261–276).

Unter den Konsequenzen, die M. aus seinem Basisprinzip ableitet, ist die enge Bindung aller kirchlichen Jurisdiktion an die sakramentale Weihe hervorzuheben (vgl. 186–200). Die drei Stufen des Ordo sind in ihren *Propria* nicht über spezifische Einzelvollmachten, sondern über die je besondere Weise ihrer Christusrepräsentation zu bestimmen (vgl. 206). Im Kontext einer sakramentalen (eucharistischen) Ekklesiologie ist auch die Rolle des päpstlichen Primats zu verstehen (214–224). Die Vernachlässigung des sakramentalen Charakters der Kirche äußert sich in Krisenphänomenen, wie sie M. im Schlussteil seines Buches unter den Stichworten „Entsakralisierung“, „Funktionalismus“ sowie „Mystizismus und Integralismus“ analysiert (277–319). Sie gehen Hand in Hand mit einer Öffnung zum „postmodernen“ Denken, das für M. klar „anti-sakramentale“ Prägung besitzt (320–327).

Mit dem vorliegenden Buch hat Verf. nicht bloß einen gewichtigen Beitrag zur Fundamentalekklesiologie vorgelegt, sondern zugleich eine kleine Summe seines bisherigen Schaffens erarbeitet, die u. a. Grundmotive aus Christologie, Mariologie und Gnadenlehre verknüpft. M.s Mut zur starken These ohne Rücksicht auf Opportunitätsabwägungen muss man ebenso uneingeschränkt bewundern wie die synthetische Kraft seines Denkens, die sich mit einer souveränen Kenntnis klassischer und aktueller Debatten verbindet. Eine ökumenische Theologie, die angesichts partikulärer Übereinkünfte das Gespür für grundständige Differenzen zu verlieren droht, ruft M.s Buch zur ehrlichen Selbstbesinnung auf. – Wer sich dem Autor und seinem Anliegen in Sympa-

thie verbunden weiß, wird auch kritische Anfragen nicht verschweigen wollen. Mit seiner alle Kap. durchziehenden Abgrenzung von „inkarnatorischem“ und „pneumatischem“ Basisprinzip gerät Verf. in Einseitigkeiten, die denjenigen der protestantischen „sola“-Formeln erstaunlich nahekommen. Die mantrahaft vorgetragene Sorge, dass, wenn „die Bedeutung Christi nicht an dem geschichtlichen Faktum des historischen Jesus haftet“, sondern eine pneumatologische Begründung erfährt, Jesu „Geschichte nur Medium, nicht Ort der Selbstoffenbarung Gottes“ werde (226), übersieht die Tatsache, dass die Deutung der Jesusgeschichte im christologischen Dogma normative Relevanz nur unter einer pneumatologischen Prämisse (Unfehlbarkeit der Kirche!) erlangt. Wie die Inkarnation *sachliche* Bedingung des Geistwirkens ist, so ist zugleich das Geistwirken die Bedingung für die *Erkenntnis* der Inkarnation in der Reflexion der Kirche und für ihre *Affirmation* im Glauben jedes Einzelnen. Dieser Zirkel kann nicht einseitig aufgelöst werden. Zwar spricht auch M. dem Hl. Geist „die Übersetzung der vertikalen Inkarnation des Christuserignisses in die horizontale Inkarnation der Kirche“ zu (262). Da er aber zugleich jedes pneumatische Handeln Gottes mittels einer „inneren Gnade“ in augustinischer Tradition vehement zurückweist, bleibt bei ihm (ähnlich wie bei Pröpfer) fraglich, ob „Geistwirken“ mehr ist als eine Chiffre für die freie Annahme und kreative Übersetzung des Lebensbeispiels Christi in der Existenz seiner Gläubigen. Wenn M. überall dort, wo „ein unsichtbares Handeln Gottes durch den Heiligen Geist im Inneren des Sünders“ (122) angenommen wird, sofort protestantischen Irrtum, ja „Prädestination und Apokatastasis“ (263) drohen sieht, blendet er zudem aus, dass auch die katholische Theologie bis ins 20. Jhd. das eigentliche Rechtfertigungsgeschehen exakt so verstanden hat, selbst wenn die notwendige Vermittlung der „gratia (interna) sanctificans“ durch die Kirche und ihre Sakramente betont wurde. Gewichtige katholische Schulen (die Franziskaner, weithin auch die Jesuiten) standen der Behauptung einer echten instrumentalen Vermittlung der Gnade durch geschöpfliche Instanzen stets reserviert gegenüber. Mit Zuspitzungen, wie M. sie vornimmt, wird darum nicht nur unnötige Polemik in kontroverstheologische Abgrenzungen hineingetragen, sondern auch die eigene konfessionelle Tradition äußerst selektiv rezipiert. – Das Buch regt zu weiteren Rückfragen an, von denen hier nur noch einige knapp benannt werden können: Ist M.s These überzeugend begründet, dass, wenn „ein Nichtchrist zur Annahme seiner Hinordnung auf das heilige Geheimnis befähigt wird, ohne den Namen dieses heiligen Geheimnisses zu kennen“, dies stets „aufgrund der kirchlich vermittelten Präsenz Christi in Raum und Zeit“ geschieht (264)? Muss man jemandem, der von Balthasars Argumente zugunsten der Spendung des Ordo-Sakraments nur an Männer zwar als Konvenienzgründe anerkennt, ihnen aber strenge Beweiskraft nicht zumessen mag, ein Defizit im sakramentalen Denken attestieren (vgl. 74–113)? Endet der Versuch, allein vom Leitmotiv der „repraesentatio Christi“ her Einheit und Differenz der drei Stufen des Ordo-Sakraments zu erklären, nicht notwendig in einer konstruierenden Künstlichkeit, welche die historisch kontingente Ausgestaltung der kirchlichen Ämter nicht überzeugend erfasst (vgl. 186–214)? Und wie kritikfest ist die Behauptung, die jüdische Tora sei durch das Christuserignis „aufgewertet worden zu einem Sakrament“, ja, sie sei kraft des Ostersieges Christi für ihre Befolger „Weg zu JHWH (zum Vater)“ geworden (234)? – Die Rezeption des vorliegenden Buches wird gewiss primär um seine provokanten Kernthesen kreisen. Es wäre jedoch schade, wenn der Reichtum der Diskussionsthemen übersehen würde, die es weit darüber hinaus anstößt.

TH. MARSCHLER

ERNST, STEPHAN / FRANZ, THOMAS (HGG.), *Sola ratiōne*. Anselm von Canterbury (1033–1109) und die rationale Rekonstruktion des Glaubens. Würzburg: Echter 2009. 276 S., ISBN 978-3-429-03158-9.

Am 21. April 2009 jährte sich zum 900. Mal der Todestag des heiligen Anselm. Entsprechend widmete sich eine ganze Reihe von internationalen Symposien dem aus dem Aostatal stammenden Denker und Beter. Die Vorträge, die auf der in Würzburg veranstalteten Tagung gehalten worden waren, konnten noch im selben Jahr in einem Sammelbd. veröffentlicht werden, der nun zwölf Artikel aus der deutschsprachigen An-

selm-Forschung dem Publikum darbietet. Mit dem Titel „Sola ratione“ ist dabei jenes frappierende Stichwort aufgerufen, das immer wieder Anlass gibt, über Anselms Methode und seine Fassung der Beziehung von Gott und Mensch zu reflektieren.

Nach einer allgemeinen Einleitung von *Mechthild Dreyer* „Zum Verhältnis von Glauben, Lebenspraxis und Erkenntnis in der Zeit der Spätantike und des lateinischen Mittelalters“ gibt *Rolf Schönberger* einen ersten Überblick über Anselms Werk, in welchem er die „Rationalität des Glaubens“ von der „Unvernunft des Rationalismus“ geschieden sehen möchte. In den weiteren Aufsätzen wird mehrheitlich von der Interpretation eines Textes oder einer Textgruppe ausgegangen. Dabei kann es vorkommen, dass der jeweilige Fokus durch aktuelle Diskussionen in Philosophie und Theologie bestimmt wird. Insgesamt resultiert daraus eine Vielfalt von Herangehensweisen, was von den Herausgebern als reizvoll angesehen wird, und dem ist sicher zuzustimmen.

„Der notwendige Rückbezug im *unum argumentum* des *Proslogion* auf die Vielheit der Argumente des *Monologion* in seiner Bedeutung für die praktische Vernunft“ ist Gegenstand der Untersuchung von *Chung-Mi HwangBo* (= H.). In ihrer Dissertation von 2004 hatte sie die Argumentationsstruktur des *Monologion* rekonstruiert, welche um die im entscheidenden 15. Kap. zur Bestimmung des Wesens Gottes eingeführte Urteilsregel „*melius ipsum quam non ipsum*“ errichtet ist. Das *Proslogion* versteht sie nun als Infragestellung des gesamten Selbst- und Weltverhältnisses derer, die von Gott reden; es wolle keine bloß theoretische Erklärung leisten, sondern Orientierung auf ein praktisches Urteil hin bieten. Auf konzentrierte Weise werde dies deutlich, wenn Anselm, nachdem er in den Kap. 2 bis 4 des *Proslogion* sein auf die Existenz Gottes zielendes Argument aus dem „*quo nihil maius cogitari possit*“ entwickelt hat, im 5. Kap. mit der drängenden Frage nach dem Wesen Gottes („*Quid es?*“) einsetzt und sich in der Formel „*melius esse quam non esse*“, mit Hilfe derer diese Frage zu entscheiden sei, seine Überlegungen aus dem *Monologion* aneignet. H. spricht von einer in *Proslogion* 5 stattfindenden „Argumentverbindung“ (119) zwischen den beiden Formeln und entsprechend zwischen den beiden frühen Werken Anselms. Es sei „nicht die Grenze des *unum argumentum*, sondern vielmehr eine sachliche Notwendigkeit“ (129), vom Aufweis der Existenz Gottes zur Reflexion auf sein Wesen fortzuschreiten. Denn erst so werde deutlich, in welchem Umfang der Begriff von Gott und derjenige, den die Vernunft von sich selbst hat, zusammenhängen. Mit dem Stichwort des „*melius*“ sei ein praktischer Maßstab für das Hineinbilden des menschlichen Geistes in den göttlichen Geist gegeben, dessen Abbild er nach Augustinus wie nach dem Anselm des *Monologion* ist. Neu über Gott zu denken ist nur möglich, wenn ich neu über mich als Vernunftwesen denke. Für Anselm heißt vernünftig sein, unterscheiden zu können, und zwar gemessen am Maßstab der *summa ratio* und als ihr praktischer Nachvollzug (vgl. 131). Ohne dieses praktische Moment bliebe das *unum argumentum* des *Proslogion* unterbestimmt. – H. bietet mit diesem wertvollen Beitrag eine These über den Zusammenhang von *Monologion* und *Proslogion* sowie über die innere Stringenz des *Proslogion* als eines Ganzen. Und sie tritt zugleich für die These von der Einheit der Vernunft als Bild der Einheit Gottes ein: Der Weg der „Seele“ endet nicht abrupt in *Proslogion* 4, und das „*quo nihil maius cogitari possit*“ ist kein abstrakter Monolith – weder werkgeschichtlich noch vernunfttheoretisch.

Eine profilierte Position in der gegenwärtigen Anselm-Forschung nimmt ohne Frage *Markus Enders* (= E.) ein. Daher soll nicht übergangen werden, wenn er sich und seine Kritiker befragt, ob „Anselms Theorie der Wahrheit in sich konsistent“ sei, und in Aussicht stellt, seine bisherige Position dazu gegebenenfalls einer „*retractatio*“ (137) zu unterziehen. Zunächst wendet er sich den von G. Löhrer (= L.) in einem Aufsatz aus dem Jahr 2002 vorgebrachten Einwänden zu. Anselms Definition dessen, was Wahrheit ist, lautete: „*veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*“ (*De veritate* 11). In der Wiedergabe des definierenden Begriffs der *rectitudo* mit „Rechttheit“ hatte L. eine der Sache nicht dienliche und im Grunde autoritäre Terminologie ausgemacht, und für die schlichtere Übersetzung mit „Richtigkeit“ plädiert. E., der in diesem Fall für eine beachtliche Anzahl von Kollegen und Kolleginnen spricht (vgl. 138), verteidigt die etablierte Übersetzung anhand der von Hegel vorgenommenen und die weitere Begriffsgeschichte bestimmenden Unterscheidung von „bloße[r] Richtigkeit“ und

„Wahrheit“. Letztere wird dabei als „Übereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d. h. mit seinem Begriff“ (Enzyklopädie, § 172) beschrieben. Hegel habe in diesem Gedanken der Erfüllung eines Maßstabs als Element seiner Wahrheitsdefinition genau dasjenige aufgenommen, was auch Anselm unter dem Stichwort der *rectitudo* als entscheidend für sein Verständnis von *veritas* erachtet habe, wodurch „die Wahl des Neologismus ‚Rechtheit‘ anstelle von ‚Richtigkeit‘ zur Übersetzung der ‚rectitudo‘ bei Anselm nicht nur sinnvoll, sondern geboten“ (141) sei. Dies erweise sich auf eklatante Weise bei der Interpretation des zehnten Kap.s von *De veritate*, in welchem gesagt wird, dass auch die *summa veritas* Gottes nichts anderes als *rectitudo* sei. L.s Fixierung auf Richtigkeit im Sinne des Befolgens von Regeln führe dazu, dass er zunächst eine Dissoziierung zwischen regelgebendem und regelfolgendem Element in Gott hineinlese, um sie dann zugunsten eines Gottes aufzulösen, der *rectitudo* darum genannt werde, weil er, selbst keiner Norm unterworfen, der allein Regelgebende sei. Demgegenüber beharrt E. darauf, dass die *rectitudo* der *summa veritas* in einer „Selbstaffirmation“ (145) bestehe, sie also nicht nur Vorschrift für andere, sondern durchaus einem inneren Maßstab verpflichtet sei. Nach wie vor freilich erachtet es E. als erforderlich, auch das gegen L., dazu auf Texte außerhalb von *De veritate* zurückzugreifen. – In der zweiten Hälfte seines Beitrags diskutiert E. die bisher nicht publizierten, sondern in privater Korrespondenz vorgetragenen Anfragen von B. Goebel (= G.). Während G. von einem univoken Wahrheitsbegriff bei Anselm ausgeht, wiederholt E. unter Anführung dreier Gründe sein Votum für ein attributionsanaloges Verständnis. Erstens bestimme Anselm in *De veritate* 10 die *summa veritas* als *causa*, d. h. als „Form- oder Exemplarursache“ (154) der Wahrheiten der zuvor untersuchten kontingenten Wahrheitsträger. Sie selbst sei immer schon identisch mit dem, was sie sein soll, den geschaffenen Dingen gegenüber werde diese *rectitudo* indes zu einer äußeren Norm und damit zu einem „Adäquationsbegriff“ (150). G.s Einwand, man könne in beiden Fällen von einer Relation sprechen, sei angesichts dieser fundamentalen Differenz nicht stichhaltig. Zweitens wendet sich E. gegen G.s „radikale Deutung“ (157) von *De veritate* 7, welche „von einer wesensmäßigen Identität zwischen dem geschaffenen Wesen der Geschöpfe und ihrer innergöttlichen Seinsweise nach Anselm“ (ebd.) ausgehe. Bereits das genannte Kapitel widersetze sich durch die Rede von einem Seinsempfang der endlichen Dinge einer solchen Interpretation, und auch G.s zusätzlicher Rekurs auf *Monologion* 31 gehe fehl. Schließlich müsse, drittens, an Anselms Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Prädikation der Wahrheit im Schlusskap. 13 festgehalten werden: Die eine Wahrheit, die auch den endlichen Wahrheitsträgern „immer gegenwärtig ist“ („*quae semper praesto est*“), sei ihnen immanent, aber nie identisch mit ihnen. Aus diesen Gründen müsse Anselm ein analoges Verständnis von Wahrheit zugesprochen werden, und zwar, aufgrund der einen Definition für alle Fälle von Wahrheit, ein solches der Attribution, nicht der Proportionalität. Genau in dieser Lesart sei Anselms Wahrheitslehre in sich konsistent. – Zurückgezogen hat E. seine bisherigen Überzeugungen offensichtlich nicht. Dies äußert sich auch darin, dass er weite Strecken der Darstellung aus der Einleitung der von ihm besorgten Meiner-Ausgabe von *De veritate* wörtlich übernommen hat (vgl. 150–155.157.161.162 f.). Abgesehen davon, wie die beiden Kritisierten auf E.s Repliken erneut zu replizieren vermöchten, bleiben für mich nach der Lektüre dieses Artikels vor allem zwei Punkte offen: Es hat sich mir noch nicht erschlossen, warum einzig in der von E. gebotenen Interpretation der Wahrheitslehre Anselms sich diese als konsistent (und nicht nur als philologisch korrekt wiedergegeben) erweise. Und mich stimmt die Schlussbemerkung skeptisch, trotz solcher inneren Konsistenz habe Anselm dieses Ergebnis nicht *sola ratione* erzielen können, sondern unter der Voraussetzung des „christlichen Schöpfungsglauben[s]“ (164). Setzt nicht möglicherweise E. bezüglich des Gott-Welt-Verhältnisses mehr voraus als Anselm?

Im Unterschied zu den beiden zuvor besprochenen Abhandlungen fängt *Klaus von Stosch* (= S.) nicht bei der Exegese eines bestimmten Textes an, sondern versucht darzustellen, in welcher Weise die verschiedenen fundamentaltheologischen „Lager“ (73), von denen er drei erblickt, zur Unterstützung ihrer Positionen auf „Anselm als Kronzeugen“ (ebd.) Bezug nehmen. Zunächst optiert S. gegen H. Verweyens und K. Müllers

transzendentalphilosophische Projekte einer Letztbegründung, weil sie der Vernunft innerhalb des Glaubens zu viel zutrauen. Bezeichnenderweise bleibt diese Behauptung ihrerseits ohne Begründung. Insbesondere fehlt das, was der Aufsatz eigentlich zu leisten sich vorgenommen hat: eine präzise Untersuchung der Anselm-Rezeption der genannten Autoren. Weder Verweyen noch Müller zitiert Anselm im Namen einer abgehobenen Vernünftigkeit herbei, sondern sie greifen die in dieser Rezension bereits zur Sprache gekommene anselmianische Einsicht auf, dass sich die endliche Vernunft als Bild des Absoluten begreift und sie sich als praktische im steten Bild-Werden realisieren kann und soll. S. richtet sich aber auch gegen die Anselm-Deutung der Barthianer und Post-Barthianer (namentlich diejenige I. U. Dalferths), denen er zwar wohlwollender begegnet, deren exklusive Bindung an den Glaubensvollzug jedoch spätestens angesichts des Dialogs der Religionen versage. Derweil entdeckt S. in Anselms *unum argumentum* „eine Regel [...], die bei jeder Bildung und Debatte von Begriffen über Gott zu beachten ist“ (90) und dabei „zu einer komparativen Handlung einlädt“ (92). Immer wieder neu sei sie anzuwenden und mit den Inhalten zu füllen, die sich aus den „Wertintuitionen und Grundhaltungen dem Leben gegenüber“ (93) in jeweiligen historischen und kulturellen Situationen nahelegen, um jene Inhalte zugleich kritisch zu befragen, ob sie für die Rede von Gott tauglich seien.

Über die weiteren Beiträge sei ein cursorischer Überblick gegeben. *Joachim Söder* sieht in Anselms frühester Schrift *De grammatico* eine transzendente „Metaphysik im Medium des Begriffs“ (70) grundgelegt. D. P. Henry folgend vertritt er die These, Anselm nehme eine dritte Position zwischen Nominalismus und Universalienrealismus ein – woraus sich eine direkte Verbindungslinie zum Gottesbegriff des *Prosligion* ziehen lasse. Eine analytische Reformulierung von Anselms dortigem Argument sowie der folgenden Diskussion mit Gaunilo bietet *Jürgen Scherb*. *Winfried Löffler* fragt, ob uns Anselms *De libertate arbitrii* „für die gegenwärtige Freiheitsdiskussion noch etwas zu sagen“ habe, und sieht nur begrenztes Potenzial. *Stephan Ernst* präsentiert eine schöne Rekonstruktion von *De casu diaboli* mit dem Schwerpunkt auf der Analyse des Sündenfalls als Tat der Freiheit, wohingegen er die Frage nach dem ontologischen Status des Bösen beiseite lässt; zum Ende verweist er auf die sprachpragmatische Dimension von Anselms Ethik. Die späte Schrift *De concordia* gegen das Verdikt einer biblisch-theologischen Überfrachtung starkzumachen, beabsichtigt *Thomas Franz* und reklamiert auch für sie die Methode des *sola ratione*. In engagierter Weise vertritt zum erneuten Mal *Gerhard Gäde* seine These, dass die Erlösungslehre in *Cur Deus homo* vom Gottesbegriff des *Prosligion* her zu lesen sei. Nicht übergangen sei der Beitrag des einzigen Historikers im Kreis der Referenten: *Thomas M. Krüger* schreibt über „Adhärenz zu Lanfranc und amtsbezogene ‚rectitudo‘ in Anselms Briefbüchern“ und rückt so ein Textcorpus ins Licht der Aufmerksamkeit, das in der philosophisch-theologisch ausgerichteten Forschung bisher am Rande stand.

Was bei diesem Sammelband leider unangenehm auffällt, sind die vielen Fehler in Formatierung, Rechtschreibung, Grammatik, Interpunktion, die sich auf beinahe dreißig Seiten finden, zumal wenn sie in Überschriften (vgl. 90.132.149) oder der Wiedergabe eines Werktitels (vgl. 247) auftreten. Inhaltlich gesehen handelt es sich ohne Zweifel um ein gutes Produkt, das als sinnvoller Überblick über Anselms Schaffen und teilweise sogar als hilfreiche Einführung zu bestimmten Schriften empfohlen werden kann. Es werden Tiefenbohrungen zu relevanten Texten und Themen geboten, die etwas von dem aktuellen Forschungsstand zu Anselm vermitteln und Möglichkeiten der Vergegenwärtigung seines Denkens aufzeigen. So stellt dieses Buch eine Einladung dar, auch nach dem Jubiläumsjahr 2009 auf Anselm zurückzukommen.

TH. HANKE

HUBER, WOLFGANG, *Von der Freiheit*. Perspektiven für eine solidarische Welt. München: Beck 2012. 238 S., ISBN 978-3-406-63723-0.

Der Verf. (= H.), der kürzlich sein siebtes Lebensjahrzehnt vollendet hat, hat ein beachtliches Renommee als Mann der Kirche. Er war von 1994 bis 2009 Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg und von 2003 bis 2009 Vorsitzender des Rates der EKD. Als Professor für Ethik an den theologischen Fakultäten von Marburg

und Heidelberg ist er aber auch bekannt als Mann der Wissenschaft. Schließlich ist er geschätzt als wacher und politisch engagierter Zeitgenosse. Wollte man seine zahlreichen theologischen und politischen Wortmeldungen und seine kirchlichen und weltlichen Einsätze in einem programmatischen Motiv bündeln, so böte sich das Wort an, das den Titel des vorliegenden Bandes bildet: Freiheit. In welchen Dimensionen und Perspektiven der Verf. das Thema Freiheit versteht und vertritt, zeigt sich in eindrucksvoller Weise in den in diesem Bd. gesammelten Aufsätzen und Reden, die aus einem mehr als dreißig Jahre umfassenden Zeitraum stammen. Der früheste Text geht auf das Jahr 1978 zurück, der jüngste auf das Jahr 2010. In den insgesamt 13 Beiträgen artikuliert sich bei allen Unterschieden der konkreten Themenstellungen ein bemerkenswert stimmiges und immer gegenwartsbezogenes Denken. Unter immer neuen Aspekten und stets in argumentativ entschiedener und bewundernswert klarer Sprache bezieht H. die christliche Kirche und die ihr anvertraute Botschaft von der Würde des Menschen einerseits und die Welt, in der wir Menschen jetzt leben, aufeinander. Der Verf. denkt und spricht als Mensch und als Theologe in der Tradition der Reformation, als deren zentrales Anliegen er die neue Herausstellung der dem Menschen im Evangelium zugesagten Freiheit versteht. Martin Luthers „Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen“ gilt H. als nach wie vor aktuelle Auslegung des Evangeliums. Dabei ist dem Verf. wichtig, dass die dem Menschen gewährte Freiheit sogleich in eine neue Verantwortung für den Nächsten und für eine menschengerechte Gestaltung der weltlichen Lebensverhältnisse hineinweist. Damit ist der rote Faden benannt, der durch die verschiedenen Texte des vorliegenden Bds. hindurch erkennbar bleibt. Der Verf. fasst sein Konzept in dem Begriff einer „kommunikativen Freiheit“ zusammen. Wo Menschen sich im Zeichen einer so verstandenen Freiheit engagieren, entstehen Bausteine für eine „solidarische Welt“.

In der Entfaltung dessen, was eine so verstandene Freiheit meint, geht es stets, frei-lich in jeweils unterschiedlich akzentuierter Weise, um den Ort und den Einsatz des Christen in der Welt. In den drei ersten Beiträgen lenkt der Verf. den Blick auf den Inhalt und die bleibende Bedeutung der biblischen, in Luthers Rechtfertigungstheologie am Beginn der Neuzeit aktuell ausgelegten Lehre von der Befreiung des Menschen durch Gottes Gnadentat, in der des Menschen Würde vertieft begründet wurde. Gleichzeitig erging in ihr erneut der Auftrag zur Wahrnehmung der Verantwortung für die Welt. Diese Überlegungen entfaltet der Verf. in diesen Beiträgen: „Theologie der Befreiung – ein Anstoß Martin Luthers“ (13–28), „Die Bedeutung der Reformation – 500 Jahre danach“ (28–37), „Evangelisch im 21. Jahrhundert“ (37–56). Dann folgen vier Texte, die thematisch stärker die gegenwärtige Wertsituation analysieren, um sodann erkennbar werden zu lassen, wie sich das christliche Freiheitszeugnis darin bewährt hat und weiter bewähren kann. In diesen Beiträgen kommt H. s. spezifische Kompetenz als Ethiker – oder genauer gesagt: Sozialethiker – zum Tragen. Hier gelingt es dem Verf. in eindrucksvoller Weise, das Profil der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation auf den Begriff zu bringen. Auch hier spielt das Motiv der Freiheit eine zentrale Rolle. Ihre Vertiefung und Erweiterung durch das christlich konturierte Konzept der Freiheit ist möglich und hilfreich. Die Überschriften der vier Beiträge des zweiten Textblocks lauten: „Sozialethik und kommunikative Freiheit“ (57–73); „Eine Ethik der Verantwortung“ (73–96); „Freiheit als Lebensform“ (96–115); „Gerechte Teilhabe: Ein Auftrag für Christen“ (115–129). Die dann noch folgenden sechs Texte dienen in immer neuen Anläufen der Darstellung der denkbaren oder auch realisierten Möglichkeiten, die Christen im Zeichen der ihnen eröffneten Freiheitsbotschaft in unserer modernen, in Teilen demokratisch verfassten Welt wahrnehmen können. Die Botschaft der Bibel und das Erbe der Reformation auf der einen Seite und die sich im Zeichen moderner Freiheitskonzepte immer wieder suchende und organisierende Welt auf der anderen Seite – sie werden nun in ihrer wechselseitigen Verschränkung dargestellt. Die Überschriften dieser sechs Texte machen deutlich, worum es im Einzelnen geht: „Protestantismus und Demokratie“ (131–143); „Die Kirche als Anwalt der Freiheit“ (143–158); „Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten“ (158–182); „Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität“ (182–190); „Der christliche Glaube und die politische Kultur in Europa“ (190–205); „Eine ökumenische Vision für Europa“ (205–214).

Was der Verf. theologisch und sozialetisch in seinen Aufsätzen und Reden anbietet, ist auch für den katholischen Christen weitgehend mitvollziehbar und annehmbar. Er kann für die Interpretation der Welt wie für die Reflexion seines christlichen Engagements in Dankbarkeit vieles, ja fast alles übernehmen. Um so nachdenklicher, ja enttäuschter wird er sein, wenn er einige Male darauf stößt, dass der Verf., darin sich als ein entschiedener Protestant bewährend, eine Weise der Deutung der biblischen Rechtfertigungsbotschaft aufrechterhält, die katholischerseits als nicht genügend eingeschätzt werden muss. S. 34 schreibt H.: „Wenn alle Menschen gleich unmittelbar zu Gott sind und einander aus der Freiheit eines Christenmenschen zu Dienern werden, dann steht zwischen ihnen selbst genauso wie zwischen den einzelnen Menschen und Gott keine Institution, keine Hierarchie, keine Zwischeninstanz ... Es ist kein Wunder, dass sich aus dieser Gleichheit vor Gott ein ‚Priestertum aller Glaubenden‘ ableitete. Das Bild einer christlichen Gemeinschaft wurde entworfen, deren Mitglieder sich ohne geistliche Standesunterschiede Gott zuwenden und priesterlich füreinander eintreten wollten, weil jeder Getaufte zum Glaubenszeugnis in Wort und Tat berufen ist ...“. Demgegenüber wird die katholische Theologie daran erinnern, dass Gott dem Menschen seine befreiende Gnade so schenkt, dass er ihm einen Platz in seinem Volk zuweist. Der Mensch nimmt ihn an und ein durch die Taufe. Und so gehört er zu Gottes Volk und empfängt er Gottes gute und in die Freiheit führende Gaben immer neu durch den Mitvollzug des Lebens dieser Gemeinschaft, die ihrerseits – als sakramental und darum auch bischöflich verfasste Größe – ihren Weg geht und ihre Aufgaben wahrnimmt. Die Zugehörigkeit zu Gottes durch die Geschichte wanderndem Volk beeinträchtigt die Unmittelbarkeit jedes Christen zu Gott und zu den Mitmenschen bzw. Mitchristen gar nicht. Der Verf. weiß und bejaht, dass die Kirche einer Ordnung und Gestalt bedarf, um ihren Auftrag in dieser Welt erfüllen zu können. Wenn er aber in bekannter protestantischer Manier betont, diese Strukturgrößen seien „menschliche Antworten auf das Evangelium, also Ausdrucksformen verantwortlichen menschlichen Handelns“ (48), so wird der Katholik ihm entgegenhalten, im Miteinander von Amt und Gemeinde, konkreter: von Bischof und Volk, trete das geglaubte Wesen und Leben der Kirche, das Volk Gottes, der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes zu sein, erfahrbar hervor. Dies gehöre zu dem, was ihr, der Kirche, vorgegeben und anvertraut sei, und also sei es nicht nur „menschliche Antwort“. Darum verfüge sie darüber auch nicht, sondern sie habe es als „divina institutione“ gegeben zu übernehmen und festzuhalten. Der Verf. äußert einmal die Hoffnung, dass das „Reformationsjubiläum 2017 wirklich zu einem ökumenischen Ereignis wird“ (35). Ja, diese Hoffnung werden viele teilen. In dem Maße wird sie sich erfüllen, als nicht nur „die mangelnde Übereinstimmung im Amtsverständnis“ (212) überwunden wird, sondern die Übereinstimmung im Verständnis der Kirche in ihrer sakramental verfassten Gestalt und ihrem Auftrag wächst. Diese Anmerkungen und Anfragen sollen die Bedeutung dieses Buches nicht mindern. Wer immer es liest, wird es mit großem Gewinn tun.

W. LÖSER S.J.

DOKUMENTE WACHSENDER ÜBEREINSTIMMUNG. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene; Band 4: 2001–2010, herausgegeben von *J. Oeldemann [u. a.]*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt / Paderborn: Bonifatius 2012. 1357 S., ISBN 978-3-89710-492-1 (Bonifatius); ISBN 978-3-374-02920-4 (Evangelische Verlagsanstalt).

Zum Erbe des II. Vatikanischen Konzils, dessen Beginn sich in diesem Jahr zum 50. Mal jährt, gehört auch der Hinweis darauf, dass die Gestaltung eines neuen Miteinanders zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen aus einem aufrechten und ernsthaften Dialog hervorzugehen hat (UR 9–11). Dieselbe Einsicht ist auch in den meisten anderen christlichen Kirchen selbstverständlich lebendig. Und weil sie sich alle auch an dem großen Werk einer Vertiefung der ökumenischen Beziehungen beteiligen wollen, gibt es seit einigen Jahrzehnten einen vielfältigen und lebendigen ökumenischen Dialog. Er wird auf lokaler und regionaler Ebene gepflegt. Er findet aber auch auf der universalen Ebene, also der Weltebene, statt. Im vorliegenden Bd. werden

nur die Dialoge, die auf Weltebene stattgefunden haben, dokumentiert. In drei umfangreichen Bdn. lagen bereits „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ aus früheren Dialogphasen vor: Der erste bezog sich auf die Zeit von 1931 bis 1982, der zweite auf die Jahre 1982 bis 1990, der dritte auf die Jahre 1990 bis 2001. Was auf vielen Seiten des nun vorliegenden vierten Bds. dargeboten wird, stammt aus den ökumenischen Dialogen, die zwischen 2001 und 2010 stattgefunden haben.

Alle dokumentierten Dialoge wurden bilateral geführt. Die Dialogpartner repräsentieren das breite Spektrum der christlichen Konfessionen. Es ist erstaunlich, und auch bewegend wahrzunehmen, dass die Dialoge nach allen Richtungen geführt wurden: die alten Kirchen – die katholische, die orthodoxen, die altorientalischen –, die aus der Reformation des 16. Jhdts. hervorgegangenen Kirchen und schließlich die jüngeren pfingstlerischen Kirchen, sie alle haben sich auf das Gespräch mit den anderen eingelassen. Die Dokumentation der Dialogergebnisse lässt so etwas wie ein eng geflochtenes Netz erkennen, das sich aus den in den Dialogen hervorgegangenen Beziehungen aufbaut. Mehrere Dialogpartner sind in den letzten Jahren zum ersten Mal zu Gesprächen zusammengekommen, z. B. die Anglikanische Gemeinschaft und der Baptistische Weltbund, andere haben miteinander bereits eine längere Dialoggeschichte, z. B. die katholische Kirche und der Lutherische Weltbund.

Der Dokumentationsbd. hat vier Teile von sehr unterschiedlicher Länge. Teil A bietet die Dokumente bilateraler Dialogkommissionen (17–1150). Es handelt sich um insgesamt 19 Berichte, die zum Teil von erheblicher Länge sind. Sie geben Einblick in den Verlauf und die Inhalte intensiver Gespräche und erlauben, theologische Positionen nachzuvollziehen, die für die jeweils beteiligten Kirchen kennzeichnend sind. So ist, ganz beiläufig, der kirchenkundliche Ertrag der Texte beachtlich. Stellvertretend sei auf einen besonders umfänglichen und gleichzeitig theologisch wichtigen Text hingewiesen. Gemeint ist das Dokument „Die Apostolizität der Kirche“, erarbeitet durch die Lutherisch/Römisch-katholische Kommission (527–678). Teil B enthält insgesamt neun „Erklärungen auf kirchenleitender Ebene“ (1151–1179). Bei den meisten waren Johannes Paul II. und Benedikt XVI. die Partner orthodoxer Hierarchen. – In Teil C geht es um „Zentrale Dokumente aus dem ÖRK“ (1181–1328). Hier ist vor allem der „Achte Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des ÖRK 1999–2005“ veröffentlicht. Ihm sind fünf Anhänge beigegeben. In einem dieser Anhänge ist die Geschichte der Gemeinsamen Arbeitsgruppe dargestellt. Sie ist aus der Überlegung und Entscheidung der katholischen Kirche und des ÖRK hervorgegangen, dass es zwar theologisch nicht undenkbar sei, dass die katholische Kirche Mitgliedskirche in ÖRK werde oder sei. Doch würde dies aufgrund der besonderen Strukturen und der zahlenmäßigen Größe der katholischen Kirche vor so viele praktische Probleme stellen, dass man es vorzog, das Zusammenarbeiten der katholischen Kirche und des ÖRK anders zu gestalten – in der Form einer „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“. Der vorliegende Bericht über ihre Geschichte lässt erkennen, dass die in den 60er-Jahren vollzogenen Weichenstellungen richtig waren. Teil D schließlich bringt eine „Erklärung von Kirchengemeinschaft“ (1329–1336), konkret: die „Amman-Erklärung“, die eine Vereinbarung über die volle gegenseitige Anerkennung der lutherischen und reformierten Kirchen im Nahen Osten und in Nordafrika“ enthält. Der Bd. enthält ein ausführliches Sachregister. Eine beigelegte CD macht alle Dokumente auch digital zugänglich.

Das Erscheinen dieses ökumenischen Dokumentenbds. ist sehr zu begrüßen. Wie schon die vorhergehenden Bde., so wird auch dieser vierte Bd. ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für das Forschen im Bereich der ökumenischen Theologie sein. W. LÖSER S. J.

BERNHARDT, REINHOLD / STOSCH, KLAUS VON (HGG.), *Komparative Theologie*. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; Band 7). Zürich: Theologischer Verlag 2009. 349 S., ISBN 978-3-290-17518-4.

„Der vorliegende Sammelband verfolgt das Ziel, die neue Forschungsrichtung der *Komparativen Theologie* im deutschen Sprachraum bekanntzumachen und einige ihrer wichtigsten Akteure vorzustellen“ (7) – so der einleitende Satz der Herausgeber. Kern

des Arbeitens jener „Komparativen Theologie“ ist der durch einen wechselseitigen Inklusivismus bzw. einen potenziellen Pluralismus bewusste Verzicht auf die Frage nach Wahrheitsansprüchen bzw. die Verlagerung „von der System- auf die Elementebene“ (8). Orientiert an diesem Konzept bietet der Sammelbd. in einem ersten Teil die „Programmschriften“ zweier führender, komparativ arbeitender Theologen (*Robert Cummings Neville*, Boston, und *Keith Ward*, Oxford) in Übersetzung. Während Neville vor allem eine Philosophie des Vergleichens sowie komparative Kategorien unter Vermeidung jeglicher Form epistemischer Letztbegründung entwickelt (Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie: 35–54), versucht Ward die Klärung der Ziele der Komparativen Theologie als solcher (Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie: 55–68), die für ihn in der Systematisierung und Bestimmung dessen liegen, „was Religion als solche sei“ (57). Der Grund eines solchen Projekts liege in der zwar immer schon bestehenden, aber in der Moderne intensivierten Begegnung mit anderen Religionen.

Ulrich Winkler (Salzburg) fasst die grundsätzlichen Positionen des Lebenswerkes beider Wissenschaftler noch einmal konzise zusammen und ordnet sie sowohl der Systematischen Theologie zu, wie er ihre Nähe und Abgrenzung zur nicht konfessionell gebundenen Religionswissenschaft betont (Grundlegungen Komparativer Theologie(n) – Keith Ward und Robert C. Neville: 69–98). Dennoch dürfe sie, so *Klaus von Stosch* (Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft: 15–33), kein Verzicht auf „konfessionelle und konfessorische Theologie“ sein (17), wiewohl sie Antwort auf die Kontingenz der eigenen Glaubensgewissheit jenseits von Superiorismen und Reduktionismen geben müsse: Notwendig sei ein ständiger und an konkreten Problemen und Gesprächspartnern festgemachter Wechsel von „Binnen- und Außensichten“ sowie die „Einsicht in der Sprachspielabhängigkeit der Bedeutung religiöser Überzeugungen“ (20). Der abschließende Artikel von *Norbert Hintersteiner* (Dublin) stellt mit Francis Clooney nicht nur einen weiteren wichtigen Protagonisten vor, sondern konkretisiert die Methodik des komparatistischen Arbeitens anhand von dessen Arbeiten (Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit: 99–120).

Ein zweiter Block des Sammelbds. bietet konkrete Fallstudien zu exemplarischen interreligiösen Vergleichen zwischen Christentum und Islam bzw. Buddhismus. Dabei werden durchaus Kernfragen besprochen; so äußert sich *Pim Valkenberg* (Maryland) zur „sakramentale[n] Dimension“ des Offenbarungskonzepts im Islam (Das Konzept der Offenbarung im Islam aus der Perspektive Komparativer Theologie: 123–145), *Anja Middelbeck-Varnick* (Berlin) hingegen zu Grundfragen der Theodizee wie Vernunft und Freiheit (Warum? Das Leiden als Frage an Gott in Islam und Christentum: 175–200). In den exemplarischen interreligiösen Vergleichen zwischen Christentum und Buddhismus hingegen kommt die Rede auf Fragen zur Trinität und Personalität. So versucht *James L. Fredericks* (Los Angeles) entlang einer Kommentierung personaler Aussagen des buddhistischen Denkers Dōgen Kigen's († 1253) zu einer „Ontologie der Relation“ zu gelangen (Das Selbst vergessen: Buddhistische Reflexionen zur Trinität: 203–223), während *Michael Hüttenhoff* (Saarbrücken) in seinem Aufsatz „Person oder Nicht-Selbst?“ (277–312) den Personenbegriff der christlichen Anthropologie mit dem buddhistischen Nicht-Selbst kontrastiert und damit aus christlicher Perspektive „die Wirklichkeit einer unsterblichen Seele“ in Frage stellt (312). Aus dem Rahmen dieses Teils fällt *Jürgen Mohn* (Basel), der zwar das Zeitverständnis von Augustinus und Dōgen vergleicht, dies jedoch ausdrücklich als Religionswissenschaftler, für den „Religionstheorien ... die Voraussetzung für komparative Studien zur Religionsgeschichte“ sind (Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft. 225–276).

Den Abschluss des Bds. bildet eine Auswertung der gesamten, dem Bd. zugrundeliegenden Tagung, der auch die Diskussionen, etwa um die Differenzen in den komparatistischen Ansätzen oder die unterschiedliche Hermeneutik eines Verstehens des Anderen, nachzeichnet (*Christiane Tietz*, Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie: 315–338). Ein Personen- und Autorenregister vervollständigt den Bd., löst aber zugleich einige Irritationen aus, da es das Fehlen von muslimischen und buddhistischen Theologen in Band und Tagung dokumentiert, was gerade angesichts der von Neville gesteckten und von Winkler wiederholten Anforderungen (vgl. 43. 85 f. sowie die aufschluss-

reichen Anm. Fredericks 207, Anm. 14) die Frage nach konkreten Gesprächspartnern stellt – der Versuch, den Anderen über die Literatur (Klaus von Stosch/Christiane Tietz, „Eines Tages las ich ein Buch und mein ganzes Lebens veränderte sich“: 147–174) oder Werkerklärungen (Fredericks) ins Spiel zu bringen, überzeugt nicht. Nicht nur deshalb hätte sich der Rez. auch einen eigenen Beitrag zur bisherigen Rezeption der „Komparativen Theologie“ über die Anm. Hintersteiners hinaus gewünscht, auch im Hinblick auf andere sicherlich nicht unumstrittene hermeneutische Grundentscheidungen. Insgesamt betont der sorgfältig redigierte Bd. neben der Darstellung zugleich die methodischen Probleme der und Divergenzen in den Konzepten/n der „Komparativen Theologie“ (z. B. Klaus von Stosch: 25), das macht ihn als Darstellung der „Komparativen Theologie(n)“ zu einer gelungenen Einführung. A. MATENA

4. Praktische Theologie

DIGRUBER, KARL, Die Freimaurer und ihr Ritual. Theologisch-kirchenrechtliche Perspektiven (Kanonistische Studien und Texte; Band 57). Berlin: Duncker und Humblot 2011. 388 S., ISBN 978-3-428-13673-5.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und erneut seit dem Erscheinen des „Codex Iuris Canonici“ von 1983 wird das Verhältnis von katholischer Kirche und Freimaurerei wieder häufiger (und zugleich sachlicher) diskutiert. Im Vordergrund stehen dabei vor allem kirchenrechtliche Fragen. Digruber (= D.) hat dagegen eine vornehmlich theologische Untersuchung vorgelegt. Es geht um „Symbolik und Ritualistik der Johannis-Freimaurerei im Lichte der katholischen Theologie“. Dies ist sehr zu begrüßen, denn die rein kirchenrechtlichen Fragen führen sehr leicht in eine Sackgasse, wenn man die theologische Basis vergisst. Außerdem hatte ja die „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Mitgliedschaft von Katholiken in der Freimaurerei“ vom 12. Mai 1980 einen (fast) rein theologischen Charakter. Also: Die Art, wie D. sein Thema angeht und behandelt, ist vorbildlich.

Das vorliegende Buch hat sechs (sehr unterschiedlich lange, auch verschieden wichtige) Kapitel. Im ersten (Problemstellung, 13–58) erfolgt eine vorläufige Lokalisierung der Freimaurerei: einmal durch die Darstellung der historischen Entwicklung derselben sowie der vielfältigen Wurzeln, die aus verschiedenen Denkrichtungen stammen. Sodann werden die grundlegenden Festlegungen der „Alten Pflichten“ und der „Alten Landmarken“ in den Blick genommen. Beide zusammen bilden so etwas wie das Grundgesetz der Freimaurer. Das, was unter „Alten Pflichten“ verstanden wird, ist in der ersten Ausgabe der Constitutions des Reverend James Anderson enthalten, der im Jahr 1723 im Auftrag des Großmeisters Herzog von Montagu ein Manuskript vorlegte, das die Genehmigung der Großloge fand. Die „Alten Landmarken“ sind im übertragenen Sinne eine feststehende und unverrückbare „Einrichtung“ von hohem Alter und bleibendem Wert. Die Landmarken sind also etwas ewig Dauerndes, keiner Veränderung Zugängliches. In einer Kurzformel könnte man sagen: Die Landmarken sind jene Gesetze der Freimaurer, die allgemein und unwiderruflich sind. Sie entsprechen dem, was man in der katholischen Kirche das „*ius divinum*“ nennt.

Das zweite Kap. (Das Ritual, 59–254) ist das weitaus längste und wichtigste des vorliegenden Buches. In geduldiger Ziselierarbeit legt D. hier die Symbolik und Ritualistik der Johannis-Freimaurerei dar und vergleicht sie mit Sakrament und Liturgie der katholischen Kirche. Dieses Kap. macht den eigentlichen Wert des vorliegenden Buches aus. Man wird in Zukunft nicht mehr an diesen Ausführungen vorbeigehen können. Ich habe in dieser Materie viel von unserem Autor gelernt. Natürlich kann all dies hier in der gebotenen Kürze nicht dargelegt werden. Auf die Nr. 12 (Die Freimaurerei als Religion? 209–234) des zweiten Kap. soll allerdings kurz eingegangen werden. „In der Diskussion, ob die Freimaurerei eine Religion ist, begegnen wir immer wieder, vor allem von Seiten der Freimaurerei selber, dem Argument, dass die Freimaurerei zwar religiös sei, aber keine Religion“ (209). Dabei wird ausgegangen von einem Religionsbegriff, der

eigentlich nur auf den Konfessionalismus abzielt. Die Freimaurerei will keine (christliche) Konfession sein, sondern eine (natürliche) Religion jenseits aller Konfessionen. Aus diesem Grund wird auch der „Allmächtige Baumeister Aller Welten“ (meist benannt in der folgenden Abkürzung: A.B.A.W.) nicht als Gott verstanden, sondern als ein „Symbol der Transzendenz“. Es ist hier der Punkt, an dem die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Erklärung zur Frage der Mitgliedschaft von Katholiken in der Freimaurerei (12. Mai 1980) bemerkt: „Der ‚Große Baumeister aller Welten‘ ist ein neutrales ‚Es‘, undefiniert und offen für jedwedes Verständnis. Jeder kann hier seine Gottesvorstellung einbringen, der Christ wie der Moslem, der Konfuzianer wie der Animist oder der Angehörige irgendeiner Religion. Der Weltenbaumeister gilt den Freimaurern nicht als ein Wesen im Sinne eines personalen Gottes; deshalb genügt für sie ein beliebiges religiöses Empfinden für die Anerkennung des ‚Baumeisters aller Welten‘“ (vgl. 233; in der Erklärung der DB ist es Nr. 4 der Gründe der Unvereinbarkeit).

Im dritten Kap. (Theologische Bilanz, 255–280; Zwischenfrage des Rez.: Ist die Überschrift dieses Kap. eigentlich richtig?) geht D. auf einige Bedenken ein, die von katholischer Seite gegen die Freimaurerei vorgebracht werden können: Kennt die Freimaurerei eine wirkliche Wortoffenbarung? Hat das Ritual nicht eine Eigendynamik, die vom Freimaurer genauer bedacht werden müsste? Gibt es nicht bei der Freimaurerei gleichsam Quasisakramente? Ist die Freimaurerei nicht eine Selbsterlösung des Menschen? Hat die Freimaurerei nicht Anklänge an den Pantheismus? Der Fragekatalog könnte fortgesetzt werden.

Das vierte Kap. (Das Verhältnis zwischen Kirche und Freimaurerei in der Geschichte, 281–306) lässt die Auseinandersetzung der beiden Kontrahenten Revue passieren. Nennen wir (ganz wahllos herausgegriffen) zunächst drei päpstliche Verurteilungen der Freimaurerei. Im Jahr 1717 wurde die moderne Freimaurerei gegründet, aber bereits am 28. April 1738 traf sie die erste Verurteilung durch die katholische Kirche. In der Bulle „In eminenti“ zählt Papst Clemens XII. eine Menge von Gründen auf, welche die Verurteilung rechtfertigen sollen. Von Bedeutung ist auch die Bulle „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ von 1814, weil hier einige Exponenten der italienischen Einigungsbewegung, die Freimaurer waren (Mazzini, Garibaldi, Cavour, Victor Emanuel I. und II.), getroffen werden sollten. Pius IX. (1846–1878) markiert einen Gipfel der päpstlichen Freimaurerbekämpfung. Am bekanntesten ist sicher der Syllabus, der gemeinsam mit der Enzyklika „Quanta Cura“ herausgegeben wurde und am 8. Dezember 1864 erschien. – Der Erste Weltkrieg bildete eine gewisse Zäsur. Es kam nun zu inhaltlichen Gesprächen zwischen Vertretern der katholischen Kirche und der Freimaurerei. Genannt werden muss in diesem Zusammenhang der deutsche Jesuit Hermann Gruber (1851–1930), der Leo Taxil, auf welchen Papst Leo XIII. hereingefallen war und den er in einer Privataudienz empfangen hatte, und Miss Vaughan (Taxils angebliche Sekretärin) entlarvte. – Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde die Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitas humanae“ verabschiedet. Damit kam man (in der Sache) der Freimaurerei, welche die Toleranz auf ihre Fahnen geschrieben hat, weit entgegen. In Österreich kam es im Juli 1970 zur sogenannten Lichtenauer Erklärung, die vor allem die Gemeinsamkeiten zwischen den Freimaurern und der katholischen Kirche herausstellte. In Deutschland begannen 1974 ähnliche Verhandlungen, die freilich in der Erklärung der DBK vom 12. Mai 1980 endeten, wonach eine gleichzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei unvereinbar sei. Dieses Verbot wurde am 26. November 1983 durch die römische Glaubenskongregation auf die ganze Welt ausgedehnt.

Im fünften Kap. (Die Mitgliedschaft bei den Freimaurern und das Kirchenrecht, 307–343) kann D. feststellen, dass die Freimaurer im CIC/1983 nicht mehr vorkommen. Danach haben sich unter den Kirchenrechtlern zwei Gruppen gebildet. Die erste betont: „Die Exkommunikation für Freimaurer ist aufgehoben.“ Das Argument dieser Gruppe lässt sich wie folgt zusammenfassen: Weil die Freimaurer im CIC/1983 nicht mehr erwähnt werden, ist (gemäß can. 6 § 1 nn. 1 und 3 des CIC/1983) der Kirchenbann von 1917 aufgehoben. Die zweite Gruppe der Kirchenrechtler erklärt: „Die Exkommunikation für Freimaurer besteht nach wie vor.“ Diese Gruppe nimmt ihre Zuflucht zu einer Art indirekter Hilfskonstruktion, wonach ein Freimaurer (wie übrigens jeder Katholik) von jedweder Strafmaßnahme getroffen werden kann, wenn er eine entspre-

chende Straftat begeht. Wenn z. B. ein Katholik einer Freimaurerloge angehören sollte, die eine Häresie vertritt und wenn der Katholik sich mit dieser Häresie identifizieren sollte, so wird er von can. 1364 § 1 getroffen, welcher bestimmt: „Der Apostat, der Häretiker oder der Schismatiker ziehen sich die Exkommunikation als Tatstrafe zu.“

Im sechsten Kap. (Praxisrelevanz, 344–356) beschreibt unser Autor die mehr pastorale und menschliche Seite der ganzen Auseinandersetzungen um die Freimaurerei. Sein Fazit sei in voller Länge angeführt: „Auch wenn die Freimaurerei ein Umweg sein sollte, um zu einem vertieften Christentum zu gelangen, kann – trotz aller hier aufgezeigten Gefahren – ein negatives Urteil nicht generell gesprochen werden. Es muss gerade in diesem Bereich sehr stark differenziert werden und es muss die Auseinandersetzung mit dem einzelnen Freimaurer über den Grund seines Glaubens und über den Einfluss der freimaurerischen Welt auf diesen gesucht werden, um auch (pastoral) beurteilen zu können, ob die Freimaurerei mitunter nur einen Umweg oder gar einen Irrweg darstellt. Dabei wird nicht nur das Rationale eine Rolle spielen, sondern immer auch die Frage, wie man hinter einer Sache steht und wie sich die freimaurerische Lebensorientierung letztlich auf die jeweilige religiöse Praxis auswirkt“ (356).

Ein Interview mit dem Großmeister der Großloge Österreichs (357–366), ein Literaturverzeichnis (367–378), ein Verzeichnis der verwendeten Referenz-Seiten im Internet (379–382) und ein Sachwortverzeichnis (383–388) schließen dieses sehr schöne Buch ab. – Zum Schluss noch ein Hinweis in eigener Sache: Der auf S. 14, Anm. 5 zitierte Artikel stammt nicht von Joseph Weier, sondern von mir (= Reinhold Sebott). Dass D. dieser arge Patzer unterlaufen konnte, liegt allerdings auch daran, dass das LKStKR in seiner ersten Auflage an dieser Stelle einen Druckfehler (Zeilenverschiebung des Verfasseramens) enthält.

So viel zum vorliegenden Buch. Was D. kaum wissen konnte, als er seine Arbeit schrieb, ist die Tatsache, dass man in Rom eine Neufassung des gesamten Strafrechts (liber VI; cc. 1311–1399) des CIC vorbereitet. Die Promulgation dieses neuen Strafrechts (wird es 2014 erscheinen?) bringt es mit sich, dass auch die Strafbestimmungen gegen die Freimaurer (vgl. CIC/1917; can. 2335), die im CIC/1983 nicht mehr enthalten sind, wieder aufleben könnten. Diese Befürchtung gründet vor allem auf der Tatsache, dass Kardinal Ratzinger, der seinerzeit als Präfekt der römischen Glaubenskongregation die „Declaratio de associationibus massonicis“ vom 26. November 1983 zu verantworten hatte, jetzt Papst ist.

R. SEBOTT S. J.

LOHLKER, RÜDIGER, *Islamisches Recht* (UTB 3562). Wien: Facultas 2012. 263 S., ISBN 978-3-8252-3562-8.

„Mon Dieu!“ – so wäre es wohl selbst den eingefleischten Agnostikern unter den französischen Postmodernen über die Lippen gerutscht angesichts einer Interpretation islamischen Rechts mit Begriffen des französischen Poststrukturalismus. Denn genau dies unternimmt der Wiener Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker (= L.), durchaus in Fortführung seines Buches „Islam. Eine Ideengeschichte“ von 2008: Er entlehnt die Begriffe der „Falte“ und des „Rhizoms“ von Gilles Deleuze, um mit ihnen die Eigenart des traditionellen, vormodernen islamischen Rechtsdiskurses zu umschreiben. Das Hauptanliegen dieses lehrbuchartig präsentierten, aber gleichzeitig höchst originellen Buches, für dessen 238 Seiten der Leser einen ausgeschlafenen Kopf und ausreichend Zeit haben sollte, ist es, Sensibilität zu wecken für die geschichtliche Entwicklung der rechtsmethodologischen Diskussion, in der Begriffe oder Textbestände definit werden, um dann aber wieder Nährboden für neue Anknüpfungspunkte, Unsicherheiten, Unschärfen und mäandrierende Diskussionen zu sein. Vor allem mit dem Begriff des Rhizoms – ergänzt durch sein eigenes Begriffspaar der De- und Reterritorialisierung (das sich simple Köpfe auch als Ein- bzw. Entgrenzung von Diskussionsfeldern übersetzen können) – beschreibt L. den Unterschied von traditionellen islamischen Texten zu dem idealen Buch der europäischen Moderne: Das „Rhizom“ bezeichnet einen Zusammenhang, der sich dem Stamm-Zweig-Modell (oder Mitte-Rand-/ Substanz-Akzidenz-Modellen) – und damit genauen Klassifizierungen und Herkunftsbeziehungen sowie Hierarchien und organischen Entwicklungen – sowie v. a. dem Anspruch einer idealen und ur-

sprünglichen Einheit entzieht (vgl. 40–43.237 f.). Der eine Text, das Original, die eine monolineare Entwicklung, all diese Zielscheiben postmoderner Kritik gilt es, hinter sich zu lassen, um die Besonderheit und Eigenlogik des islamischen Rechtsdiskurses und seiner Entwicklung zu verstehen. Der von L. verwendete Rhizombegriff bringt dagegen vielfache Verknüpfungen, plurale Gleichzeitigkeit und enthierarchisierte Beziehungen in den Blick – und entlarvt den traditionellen Blick der Islamwissenschaft auf den Rechtsdiskurs – „von einem Thema wird [...] zu einem anderen Thema gesprungen“ (43) – als defizienzorientierte Oberflächlichkeit. Doch wie weit trägt diese nicht unaufwendig postmodern aktualisierte *šarīʿa*-Diskussion? Dies kann erst nach einem Durchgang durch das Buch entschieden werden.

Das in sieben Hauptkapitel aufgeteilte Werk L.s nimmt den Leser zum einen mit auf einen konsequenten Weg von grundlegenden Bestimmungen bis hin zur Betrachtung einzelner Begrifflichkeiten des islamischen Rechts. Zum anderen umkreist es stets die Eigenart des islamischen Rechts, die eben nicht durch einen einfachen identifizierenden und klassifizierenden Gestus zu bestimmen ist, sondern dessen Eigenlogik eines die Kategorien wechselnden und Themen stichwortartig verknüpfenden mändernden Diskurses – auch durch L.s Übersetzung längerer Passagen aus der islamischen Rechtsliteratur – anschaulich wird.

Scharnierkapitel sind sicherlich das dritte und das fünfte Kap.: Das dritte Kap. widmet sich der Struktur der Rechtswerke und erläutert den zentralen Begriff der „Verkettung“. Dieser bedeutet, dass „Begleitumstände, die sich um ein Objekt anordnen [...] [immer; T. Sp.] wieder zu neuen Objekten führen. All dies führt zu Gesamtobjekten, die wiederum narrativ zum Ausdruck kommen und immer offen für neue Anschlüsse sind“ (43). So stehen „all diese Auffassungen der unterschiedlichen Autoren [...] auf einer Ebene, bilden [...] eine reale Mannigfaltigkeit gleich zu wertender Auffassungen, aus denen sich Fluchtlinien entwickeln, neue Verkettungen möglich werden, wenn der Kommentar abwägt und eine Auffassung für diejenige erklärt, die vorzuziehen sei“ (44). Nicht von ungefähr erinnert diese Charakterisierung stark an die Eigenart des talmudischen Diskurses. Auf der Grundlage dieses Begriffs skizziert L. sehr hilfreich auch die charakteristischen Textgattungen des Rechtsdiskurses: Kommentar, Zusammenfassungen und Begriffsdefinitionen, die er nicht (nur) als synthetisierende, sondern – entgegen der gängigen Einschätzung – vor allem auch als innovatorische Leistung beurteilt.

Das fünfte Kap. unternimmt einen Gesamtblick auf den Rechtsdiskurs und zeigt seine Übergänge, Parallelen und Eigenart zum theologischen Diskurs. Das Kapitel ist für einen theologisch interessierten Leser in besonderer Weise interessant, denn gerade hier umreißt L., der sich ironisch von den „Geistjägern“ (7), die nach dem „Geist des islamischen Rechts“ forschen, abgrenzt, das hinter den einzelnen rechtsmethodischen Fragen liegende theologische Weltbild des islamischen Rechts.

Die theologische Grundlegung reicht bis in das umfangreichste, sechste Kap. hinein, das „Texte, Absichten und Techniken“ vorstellt. In ihm wird zunächst die Stellung der Vernunft diskutiert und dann L.s hilfreiche Unterscheidung zwischen einem wortwörtlichen Literalismus (der oberflächlich oft mit dem islamischen Recht verbunden wird) und einem „textuellen Empirismus“ erläutert, der den Bezug auf kanonische Texte zwar für unumgänglich hält, aber gerade hierin neue Fluchtlinien und Flexibilität freisetzt. Schließlich sollte der theologisch interessierte Leser unbedingt die Überlegungen zum Verhältnis von göttlicher und menschlicher Intentionalität zur Kenntnis nehmen – und sodann entscheiden, ob er den differenzierten Ausführungen zu einzelnen Diskurselementen des Rechtsdiskurses folgen will. Kennenlernen würde der geduldige Leser tatsächlich absolut grundlegende Diskussionen im islamischen Recht: von der Etablierung des Analogieschlusses als Konsequenz des textuellen Empirismus über flexibilisierende Strategien innerhalb eines etablierten kanonischen Rechtsschuldiskurses durch „Rechtskniffe“, „Gutdünken“ und „erleichternde Regelungen“ bis hin zu der Diskussion um Rechtsziele und Nutzen als orientierende Perspektiven der Rechtsauslegung – eine gewisse Frustrationstoleranz angesichts des nicht immer leicht zu durchschauenden Diskurses der islamischen Gelehrten und des gelehrten Islamwissenschaftlers vorausgesetzt.

Vorbereitet sind diese Kapitel durch eine auch für sich lesbare und dem Laien gut verständliche straffe Darstellung der Geschichte des islamischen Rechts (Kap.4) und

durch wichtige Begriffsunterscheidungen (Kap.1 und 2): Die differenzierende Kraft der Argumentation zeigt sich in der wichtigen Unterscheidung zwischen *šarī'a* als vom Menschen niemals ganz zu erfassender göttlicher Ordnung, *fiqh* als „Diskussionsprozesse der muslimischen Rechtsgelehrten“ (16), die aber mehr als nur rechtliche Argumentationen umfassen, und „religiöses Recht“ als konkrete Rechtssetzungen (Kap.1). In Bezug auf das religiöse Recht führt L. sodann die paradox anmutende Begriffsbildung einer „religiös fundierten/begründeten Säkularität“ ein, um zu zeigen, dass das islamische Recht in seiner traditionellen Form nicht – wie oft unterstellt – das gesamte individuelle und gesellschaftliche Leben einer totalisierenden, unmittelbar religiös begründeten und unveränderlichen Logik unterwirft. Vielmehr bringt diese provokativ-anachronistisch gewählte Formulierung ein Doppeltes in den Blick: Einerseits gründet der Rechtsdiskurs in unumstößlicher Theonomie sowie in (im Laufe der Zeit etablierter) unhintergehbare Normativität von Koran und Sunna. Dennoch ist andererseits der Gelehrte, der Recht auslegt und spricht, in keiner Weise nur ein Sprachrohr göttlich-legislativer Eindeutigkeit. Der Rechtsdiskurs gehorcht vielmehr einer weltlichen Eigenlogik, deren Kriterien systematisch-exegetische Korrektheit, breite Quellenkenntnis sowie textkritische Fähigkeiten sind. Das islamische Recht ist somit *positives* Recht (auf religiöser Grundlage) der muslimischen Gemeinschaft zur Regelung ihrer Angelegenheiten und wird als solches auch intensiv reflektiert. In diesem Sinne greifen im traditionellen Recht göttlicher Nomos und menschlich normatives Handeln ineinander.

Das abschließende siebte Kap. analysiert zwei berühmten Kategorien der islamischen Rechtswissenschaft: die Urteilsbildung des Rechtsgelehrten (*īğtihād*) und die Nachahmung (*taqlid*), und setzt sich so mit einer islamwissenschaftlichen Grundannahme auseinander: In der Geschichte des islamischen Rechts habe eine Entwicklung von der freien Urteilsbildung der Anfangszeit bis hin zur sklerotischen Erstarrung und reflexionslosen Nachahmung der Rechtsschulen (das sogenannte „Schließen des Tors des *īğtihād*“) stattgefunden. In den Jhdtn. danach sei die Rechtswissenschaft in haarspalterischer Unproduktivität verfangen geblieben, bis die reformerische Bewegung des Modernismus ab dem 19. Jhd. die Rückkehr zum eigenen Urteil (die „Öffnung des Tores des *īğtihād*“) als quasi islamischer Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit gefordert hätte. L.s ganzes Werk stellt diese Perspektive auf den Kopf: Weder sei die etablierte Rechtsmethodologie unproduktiv noch habe es einfachhin einen Übergang vom freien Urteil zum sklavischen Gehorsam gegenüber den vier etablierten Rechtsschulen gegeben. Vielmehr ist *taqlid*, die Nachahmung, bei L. wesentlich Komplexitätsreduktion, um überhaupt eine Basis der Rechtsdiskussion und der „Rechtssicherheit“ (189) zu ermöglichen, und dann neue „Verkettungen“ auf der Basis der normativen Bindung an eine Rechtsschule herzustellen. Und schließlich bedeute der Modernismus keine Befreiung, sondern faktisch eine Zerstörung klassisch gepflegter Pluralität zugunsten eines Furors der Eindeutigkeit, der Kodifizierung und der Homogenisierung. Diesen Paukenschlag einer Kampfansage gegen liebgewordene islamwissenschaftliche Paradigmen, die L. mit dem oft zitierten Münsteraner Islamwissenschaftler Thomas Bauer teilt, unterfüttert er in diesem abschließenden Kap. mit einer ausführlichen Demonstration der interpretatorischen Komplexität traditioneller Rechtswissenschaft.

Der zweite Schwerpunkt des letzten Kap.s liegt darin, die soziale Dimension des zentralen Begriffs der „Verkettung“ aufzuzeigen. Diente er bisher dazu, die Vielfalt der Anschlussmöglichkeit innerhalb eines Diskurses zu zeigen und so das islamische Recht von seinem Stigma der Erstarrung zu befreien, so analysiert L. abschließend die „Verkettung“ von Personen oder Personengruppen. Auch die Beziehung von Rechtsschulen, Rechtsgelehrten und „Rechtsbelehrten“ ist keine Beziehung von Entscheid und Gehorsam, sondern verlangt auf beiden Seiten hermeneutische und interpretative Fähigkeiten.

Ist derart der Grundaufbau skizziert, so muss nun die Leistung des Buches eigens herausgestellt werden. Kritisch mag man vorab die banale Feststellung äußern, dass die gewählte Umschrift des Arabischen („eine vereinfachte Fassung der im englischen Sprachraum üblichen“ [239]) höchstens dazu dienen könnte, den Leser die Mühen der Rechtsgelehrten schmerzhaft nachempfinden zu lassen; wer die arabischen Begriffe kennt, wird sie mit etwas Mühe wiedererkennen, wer sie nicht kennt, wird sie auch nicht kennenlernen. Auch manche Eigenarten im Satzbau, Uneinheitlichkeiten in der

Zitierweise und Zwischenüberschriften, die nur den ersten kleinen Abschnitt eines Kapitels betreffen, lassen pedantische Leser unzufrieden zurück.

Zu unterstreichen ist aber die inhaltliche Originalität dieses Buches, die man in drei Fragen fassen kann: Was erbringt die Analyse anhand der postmodernen Begrifflichkeit? Worin liegt der eigene Beitrag im Hinblick auf islamwissenschaftliche Forschung? Und was kann ein katholischer Theologe aus dieser Lektüre lernen?

Bezüglich der postmodernen Analyseinstrumente mag man zwar die idiosynkratische Redeweise von „Falte“ und „Rhizom“ mit einem skeptischen Stirnrunzeln zur Kenntnis nehmen, doch das Verdienst L.s ist es, dem traditionellen Denken nicht nur im Gestus der Überwindung zu begegnen. Seiner Darstellung gelingt es tatsächlich, die Logik des Rechtsdiskurses in Analogie zu postmodernem Denken einsichtig zu machen: Plausibel wird die hohe sprachtheoretische Sensibilität der islamischen Tradition mit stark zeichentheoretisch orientierten Auffassungen und Überlegungen. Nachvollziehbar wird die an talmudisches Denken erinnernde Entgrenzung der Textgestalt: Diese Texte sind keine abgeschlossenen Schriften zwischen zwei Buchdeckeln, sondern sich vervielfachende Diskurse von Kommentar und Superkommentar, die nicht einfach in „Originaltext“ und „Anmerkungen“ aufzulösen sind. Nachdenkenswert ist die postmoderne Privilegierung des Synchronen, die vehement gegen das diachron-lineare Denken der Moderne antritt. Und zumindest als Gegengewicht zu einer klischeehaften Wahrnehmung des Islam ist die leitende Unterstellung von Pluralitätsfreundlichkeit und Ambiguitätstoleranz anregend, die im Lob der islamischen Pluralität durchaus Polemik, rigiden Entscheidungswillen und auch Gewalt nicht ausblendet. Es wird sensibel zu beachten sein, diese andere Wahrnehmung des Islam nicht ihrerseits wieder zu einem Klischee werden zu lassen; dankbarerweise verzichtet L. ja auch weitestgehend auf kulturskeptische Aperçus zur Tradition der westlichen Moderne.

Islamwissenschaftlich ist das Werk L.s gleichsam die Bodenhaftung zu Thomas Bauers genialem, aber nicht durch allzu große Präzision behindertem Werk „Kultur der Ambiguität“ von 2011. Beide Autoren, die ihren Arbeitsschwerpunkt in der bisher eher ungeliebten nachformativen Epoche nach dem 11. Jhd. haben, sind sich einig, die von ihnen festgestellten Vorurteile des bisherigen islamwissenschaftlichen Mainstreams durch „eine andere Geschichte des Islam“ zu unterlaufen. L.s Arbeit, die zwar in ihrem Anspruch eine rechtssystematische und keine rechtshistorische ist, hinterfragt vor allem die bisherige islamwissenschaftliche Geschichtsschreibung: Keineswegs habe die schon in der Anfangszeit verankerte Rechtsergründung „schon bald den Kontakt zur sozialen Realität verloren“ (234). Keinesfalls sei die Bindung an eine Rechtsschule (*taqlid*) als reine Erstarrung und „sklavischer Gehorsam“ zu deuten. Jedenfalls sind die etablierten Formen rechtsmethodologischen Denkens, die bis zur Moderne über Hunderte von Jahren den Rechtsdiskurs mit prägen, realitätsferne *l'art pour l'art*. Und der Modernismus, der eine Zeit lang das liebste und geschätzteste Objekt islamwissenschaftlicher Forschung war, ist für L. – wie für andere Islamwissenschaftler auch – keineswegs nur ein Aufbruch aus verkrusteten sozialen Institutionen und erstarrtem Denken zugunsten einer freien intellektuellen Individualität. Auf seinem Negativsaldo stehen eben auch die Zerstörung traditioneller Pluralität und etablierter interpretatorischer Verfahren sowie die heute in ihrer bedrückenden Präsenz offensichtlich werdenden Tendenzen zur Homogenisierung und Kodifizierung islamischen Glaubens. Diese, so einmal mehr die Erkenntnis in L.s Untersuchung, ist keine Folge ausgebliebener Modernisierung, sondern umgekehrt von einer gegen die Moderne gerichteten islamischen Moderne.

Damit wird die Bedeutung auch für christliche Theologie deutlich, die angesichts eines sowohl vom Thema als auch der Methodik nicht theologischen Werkes nur indirekt sein kann. Es liegt auf der Hand, dass christliche Theologen aus L.s Untersuchung in allgemeiner Hinsicht Sensibilität gegenüber der Logik und Andersheit traditioneller Wissensdiskurse lernen können. Die Problematik der Individualisierung und De-Institutionalisierung des Traditionsbezugs – gerade auch durch eine sich traditionalistisch gebärende fundamentale Religiosität – ist ja nicht allein ein Problem der islamischen Welt. Präziser aber weist L.s Buch – neben schönen angedeuteten Differenzierungen zwischen islamischem und christlichem Verständnis der Intentionalität und neben seinen Überlegungen zu einer „religiösen Säkularität“ – indirekt auf die komplexe Suche

nach den richtigen Gesprächspartnern einer interreligiös interessierten Theologie hin. So zeigt L.s Untersuchung implizit auf, dass das Gegenüber des islamischen Rechtsdenkens nicht unbedingt eine christliche Theologie des Rechts ist, wie eine vorschnelle vergleichende Perspektive nahelegt. Denn in seiner postmodern angeleiteten Analyse geht es ja wesentlich um die Organisation von Wissensdiskursen. Vielleicht also wäre der Gesprächspartner nicht über den Inhalt, sondern über die Form des Diskurses zu suchen. Und damit käme über die postmodern reinterpretierte islamische Rechtsdiskussion die scholastische Disputation in den Blick, die bisher (wenn überhaupt) nur als Gesprächspartner einer islamischen systematischen Theologie (des *kalām*), wahrgenommen wurde. Vielleicht aber haben sich Thomas von Aquin und die *fuqahā*, die Rechtsgelehrten, mehr zu sagen, als man meint. Christlicherseits erlaubte dieses ungewöhnliche Gegenüber dann umgekehrt eine neue – postmoderne – Wertschätzung des möglicherweise zu sehr mit klassifizierender Systematik und metaphysischer Geschlossenheit identifizierten scholastischen Denkens. Wer weiß. Sicher ist aber: Angesichts der so entstehenden theologischen Fragen dürfte Rüdiger Lohlker dann auch seine Einschätzung, die Theologie erschöpfe sich in Aussagen „der Islam ist so und so“ (237), noch einmal überdenken.

T. SPECKER S. J.

REISSMEIER, JOHANN J., *Sexueller Missbrauch im kirchlichen Strafrecht*. Verfahren – Zuständigkeiten – Strafen. Eine Handreichung. Innsbruck: Tyrolia 2012. 124 S., ISBN 978-3-7022-3146-0.

Sexueller Missbrauch durch Kleriker stellt einen schweren Eingriff in die Persönlichkeitsrechte junger Menschen dar – mit oft lebenslangen Schäden. Darüber hinaus sind das Ansehen der Kirche und die Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung in hohem Maße betroffen. Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es, aufzuzeigen, welche Normierungen es seitens des universalkirchlichen Gesetzgebers diesbezüglich gibt und mit welchen Fragen sich ein kirchenrechtliches Strafverfahren zu beschäftigen hat.

Das vorliegende Buch hat sechs (größere und kleinere) Kapitel. Im ersten Kap. (Sinn und Zweck von Kirchenstrafen, 13–16) kann sich der Autor auf can. 1341 stützen, der so formuliert: „Der Ordinarius hat dafür zu sorgen, dass der Gerichts- oder der Verwaltungsweg zur Verhängung oder Feststellung von Strafen nur dann beschritten wird, wenn er erkannt hat, dass weder durch brüderliche Ermahnung noch durch Verweis noch durch andere Wege des pastoralen Bemühens ein Ärgernis hinreichend gehoben, die Gerechtigkeit wiederhergestellt und der Täter gebessert werden kann.“ Natürlich sind die *reparatio scandali*, die *restitutio iustitiae* und die *emendatio rei* nur allgemeine Überschriften, die im Einzelfall erst noch ausbuchstabiert werden müssen. Somit hat der Ordinarius einen gewissen Ermessensspielraum.

Im zweiten Kap. (Strafrechtstatbestand, 17–42) werden die entsprechenden Normen im CIC/1917, im CIC/1983 und im MP „Sacramentorum Sanctitatis Tutela“ vom 30. April 2001 dargestellt. War der CIC/1917 noch relativ ausführlich (vgl. die cc. 2357–2359), so enthält der CIC/1983 nur noch den can. 1395 § 2. Nachdem in § 1 das Konkubinat angesprochen wurde, heißt es in § 2: „Ein Kleriker, der sich auf andere Weise gegen das sechste Gebot des Dekalogs verfehlt hat, soll, wenn nämlich er die Straftat mit Gewalt, durch Drohungen, öffentlich oder an einem Minderjährigen unter sechzehn Jahren begangen hat, mit gerechten Strafen belegt werden, gegebenenfalls die Entlassung aus dem Klerikerstand nicht ausgenommen.“ Mit dem MP *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (30.04.2001) erließ Papst Johannes Paul II. Normen, die den Schutz der Heiligkeit der Sakramente, insbesondere des Sakramentes der Eucharistie und der Buße, sowie den Schutz jener betreffen, die in der Nachfolge Christi in besonderer Weise zur Einhaltung des sechsten Gebotes verpflichtet sind. Über acht Jahre nach Promulgation des MP *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* hielt man es seitens der Kongregation für die Glaubenslehre für angebracht, eine Überarbeitung der genannten Normen vorzunehmen. Der neue Text trägt die Überschrift *Normae de gravioribus delictis* und ist veröffentlicht in: AAS 102 (2010) 419–431. Zusammenfassend umschreibt Reißmeier den sexuellen Missbrauch Minderjähriger durch einen Kleriker in drei Punkten (vgl. 35 f.): 1. Es muss sich um einen im äußeren Bereich feststellbaren Verstoß eines Klerikers im 6.

Gebot handeln. 2. Es handelt sich um Minderjährige unter 18 Jahren [in can. 1395 § 2 CIC/1983 waren es 16 Jahre] oder um Personen über dieser Altersgrenze, deren Vernunftgebrauch habituell eingeschränkt ist. 3. Strafrechtlich erfasst sind auch der Erwerb, die Aufbewahrung und die Verbreitung pornografischen Materials mit der Darstellung von Personen unter 14 Jahren.

Im dritten Kap. (Verfahren, 43–82) wird der Ablauf des kirchenrechtlichen Strafverfahrens dargestellt. Es beginnt mit dem Ordinarius, der eine Voruntersuchung einzuleiten hat. Sollte das Vorliegen einer Straftat wahrscheinlich sein, besitzt der Ordinarius keine weitere Vollmacht mehr, sondern muss die Angelegenheit der Kongregation für die Glaubenslehre anzeigen. Vgl. *Normae de gravioribus delictis*, Art. 6 § 1 und Art. 16. Dass die Angelegenheit sofort der Kongregation für die Glaubenslehre übergeben werden muss, mag Verwunderung erregen, war aber in der Kurienreform von 1988 so vorgesehen. So heißt es im Art. 52 der CA *Pastor bonus*: „Sie [gemeint ist die Kongregation für die Glaubenslehre; R. S.] urteilt über Straftaten gegen den Glauben und über schwerwiegendere Straftaten gegen die Sitten und solche, die bei der Feier der Sakramente begangen wurden, wenn diese ihr angezeigt wurden, und, wo es angebracht ist, wird sie nach Maßgabe des allgemeinen oder ihres eigenen Rechts kanonische Strafen feststellen oder verhängen.“ – Zurück zu unserem Strafverfahren: Die Glaubenskongregation kann nun selbst gegen den beschuldigten Kleriker ein verwaltungsrechtliches Strafverfahren oder ein gerichtliches Strafverfahren führen oder beides an den Ordinarius delegieren. Sehr häufig wird sie das Letztere tun, weil sie sonst bei der großen Menge der Verfahren für die beschuldigten Kleriker auf der ganzen Welt „ersticken“ würde.

Im vierten Kap. (Strafzumessung, 83–92) wird nun dargestellt, wie der Richter bei der Verhängung oder Feststellung der Strafe vorzugehen hat. Hier gelten im Wesentlichen die cc. 1311–1363 des CIC/1983. Zwei Beispiele mögen das erläutern. Beispiel 1: Es könnte ein Strafausschließungsgrund vorliegen (vgl. can. 1323). Ein Täter könnte etwa anführen, dass ihm nicht bekannt war, dass der Internetkonsum von kinderpornografischem Material (kirchenrechtlich) strafbar sei. Beispiel 2: Es ist beim Versuch einer Straftat (vgl. can. 1328) geblieben bzw. es handelt sich um einen Rücktritt von einer Straftat. Reißmeier führt aus seiner Praxis als Ombudsmann für Opfer sexuellen Missbrauchs in der Erzdiözese Salzburg folgendes Beispiel an (vgl. 91, A. 363): „Der 13-jährige Schüler N. N. nimmt von 1970 bis 1973 Orgelunterricht beim Ordenspriester XY. Im Zusammenhang mit dem Unterricht bemerkt der Jugendliche aufgrund von bewusst herbeigeführten Berührungen ein sexuelles Interesse des Klerikers. Als ihn der Priester zu einem Italienurlaub einlädt und er zusammen mit diesem in einem Bett schlafen soll, weigert sich N. N. und besteht darauf, auf einer Couch zu schlafen, die sich ebenfalls im Raum befindet. Am Abend des nächsten Tages wurde der Schüler von seinen Eltern im Auto abgeholt.“ Kap. 5 (Verjährung, 93–97) handelt von der Verjährungsfrist. Gemäß den *Normae de gravioribus delictis* (Art. 7 § 1) unterliegt die strafrechtliche Verfolgung von Straftaten, die der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehalten sind, einer Verjährungsfrist von 20 Jahren.

In Kap. 6 (Mögliche Strafen, 98–109) werden die Strafen aufgelistet, mit denen der schuldige Kleriker zu rechnen hat. Der schon erwähnte can. 1395 § 2 bleibt noch im Ungefähren, wenn er bestimmt: „Ein Kleriker, der sich auf andere Weise gegen das sechste Gebot des Dekalogs verfehlt hat, soll ... mit gerechten Strafen belegt werden, gegebenenfalls die Entlassung aus dem Klerikerstand nicht ausgenommen.“ In der Praxis gibt es dann ein ganzes Tableau von möglichen Strafen, die hier aufgelistet werden sollen: Aufenthaltsverbot bzw. Aufenthaltsgebot; Entzug von Vollmacht, Amt, Aufgabe, Recht, Privileg, Befugnis, Gunsterweis, Titel oder Auszeichnung; Ausübungsverbot (Verbot, die Sakramente zu spenden); strafweise Versetzung; Entlassung aus dem Klerikerstand. Die in can. 1336 § 1 n. 5 CIC/1983 vorgesehene Entlassung aus dem Klerikerstand ist für Kleriker die folgenschwerste Sühnestrafe, die auferlegt werden kann. Sie kann auf administrativem Weg durch den Apostolischen Stuhl oder gemäß kodikarischer Normierung auf dem Gerichtsweg durch einen aus mindestens drei Richtern bestehenden Gerichtshof erfolgen (vgl. can. 1425 § 1 n. 2a CIC/1983). – Eine Schlussbemerkung (110–113) und ein Quellen- und Literaturverzeichnis (114–124) schließen dieses sehr nützliche Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen.

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

87. Jahrgang · 2012

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

INTERNET:

www.theologie-und-philosophie.de

Inhalt des 87. Jahrgangs

Abhandlungen

AMOR, CHRISTOPH J., Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum	349
BECKER, PATRICK, Hat der Physikalismus Recht? Zu einer naturwissenschaftlich anschlussfähigen Geistverortung	73
BORMANN, FRANZ-JOSEF, Was sind religiöse Handlungsgründe? Ein moraltheologischer Blick auf die Motivationsproblematik	334
BRUNS, CHRISTOPH, Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes	46
ESSEN, GEORG, Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur	1
GÖCKE, BENEDIKT PAUL, Gott und die Welt? Bemerkungen zu Karl Christian Friedrich Krauses System der Philosophie	25
HELLMEIER OP, PAUL D., Leib, Anerkennung und Selbstbewusstsein in Fichtes <i>Grundlage des Naturrechts</i>	521
HOGENMÜLLER, BORIS, Cano und Carranza. Studien zur Authentizität von Melchior Canos Gutachten zu den „Comentarios al Catechismo christiano“ (1558) des Bartolomé Carranza	18
KNOP, JULIA, Vater, führe uns nicht in Versuchung! Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte	376
KRAUSE, ANDREJ, Die beste mögliche Welt. Überlegungen im Anschluss an Thomas von Aquin	193
LERCHNER, THORSTEN, Analyse und Synthese: Descartes' „Meditationes“. Über die zwei Gottesbeweise, Gewissheit und Methode in Descartes' „Meditationes de prima philosophia“	499
LOCHBRUNNER, MANFRED, Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanum. Eine verpasste Chance?	396
MARSCHLER, THOMAS, <i>Analogia fidei</i> . Anmerkungen zu einem Grundprinzip theologischer Schrifthermeneutik	208
RICKEN S. J., FRIEDO, Was ist aristotelische Metaphysik?	321
SIEBEN S. J., HERMANN-JOSEF, Augustinus zum Thema „Ruhe“ unter Berücksichtigung der Termini <i>quies</i> und <i>requies</i>	161
STOLL, CHRISTIAN, Die Öffentlichkeit der Kirche. Dogmatische Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson	534
WIRTH, MATHIAS, Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid‘ tötet? Zur Ethik des Mitleids im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas	237
WITSCHEN, DIETER, Was bedeutet: „Menschenrechte sind unverlierbar“?	481

Beiträge

BÖHR, CHRISTOPH, Freiheit. Ein Blick auf die Anthropologie Johannes Pauls II.	421
KROPAČ, ULRICH, Rationalität: Trennlinie oder Verbindungsglied zwischen Religion und Mathematik?	564
LÖSER S. J., WERNER, Das Werk Heinrich Schliers: eine Theologie des Neuen Testaments	86
WUCHERPFENNIG S. J., ANSGAR, Was ist Gnosis?	251

Buchbesprechungen	97 262 427 576
Eingesandte Bücher	319 634

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

- Abraham, W. J. 276
 Ackermann, D. 319
 Aitken, J. 598
 Allman, M. J. 111
 Amos, N. S. 471
 Appel, K. 306
 Appiah, K. A. 442
 Arampatzis, C. 299
 Arnold, C. (Hg.) 611
 Arnold, J. 147
 Arnold, J. (Hg.) 146
 Asmuth, C. 109
 Assel, H. 432

 Bach, O. 431
 Bär, M. 311
 Baumann, D. 319
 Beintker, M. 284
 Benson, H. H. 577
 Berger, P. L. 115
 Bergmann, R. 319
 Bernhardt, R.
 (Hg.) 624
 Berten, I. 158, 159
 Bett, R. 577
 Betz, G. 265
 Bianchi, L. (Hg.) 297
 Bikbov, A. 437
 Bittrich, U. 264
 Blänkner, R. 284
 Bobonich, C. 578
 Bocher, I. 121
 Bock, V. 318
 Böhler, D. 147
 Bohmeyer, A. 317
 Borasio, G. D. 291
 Bossart, Y. 264
 Boyarin, D. 448
 Brachtendorf, J. 105
 Breidbach, O. 284
 Bremmer, J. N. 264
 Brennecke, H. C. 124
 Brieskorn, N. 100, 431
 Brieskorn, N.
 (Hg.) 428
 Brooke, G. J. 598
 Brüllmann, P. 263
 Brüske, M. 477
 Bucher, R. 477
 Buchheim, T. 264
 Buddensiek, F. 427
 Büchner, C. 306
 Bühlmann, W. 450
 Bunge, K. 99
 Bunge, K. (Hg.) 97
 Burg, P. 156
 Burgess, A. 310
 Burkard, A. 263

 Came, D. 101
 Campenhausen, A.
 Frhr. v. 154
 Caronello, G.
 (Hg.) 463
 Chadwick, H. 120

 Chernjakov, A. 436
 Chignell, A. 277
 Cipriano, N. 298
 Cirillo, E. 476
 Claas, A. 281
 Coakley, S. 277
 Coccopalmerio, F. 155
 Corcilius, K. 262
 Corcilius, K. (Hg.) 262
 Coriando, P.-L. 104,
 105
 Craig, W. 288
 Crankshaw, D. J. 472
 Creegan, N. H. 311
 Crisp, O. 276, 310
 Crisp, O. (Hg.) 275
 Crisp, T. 277
 Cruz Cruz, J. 97

 Dahmen, U. (Hg.) 597
 Daley, B. 473
 Damasio, A. 106
 Davidson, I. J. 309
 Davidson, I. J.
 (Hg.) 309
 Davies, M. 471
 De la Cuba, O.
 Huamanchuma 429
 Dieckmann, D. 450
 Digruher, K. 626
 Disse, J. 147
 Dochhorn, J. 123
 Dodaro, R. 122, 298
 Dörfler-Dierken,
 A. 319
 Döring, K. 576
 Dolbeau, F. 124
 Dole, A. 277
 Dorion, L.-A. 576
 Dowe, P. 434
 Drecoll, V. H. 120, 122,
 123, 124
 Dreyer, M. 455, 619
 Düsing, K. 106

 Eckholt, M. 477
 Ellsiepen, C. 101
 Enders, M. 619
 Engel, U. 605
 Ernst, S. 128, 621
 Ernst, S. (Hg.) 618
 Esposito, C. 105
 Fabry, H.-J. (Hg.) 597

 Feige, A. 155
 Felder, M. (Hg.) 476
 Felsch, D. 598
 Ferrari, M. C. 454
 Fields, S. M. 474
 Fischer, G. 450
 Fischer, N. 104, 105,
 106, 120
 Fischer, N. (Hg.) 104
 Flashar, H. 262
 Flynn, G. (Hg.) 472

 Fornet-Ponse, T. 142
 Fragnière, G. 160
 Franz, T. 621
 Franz, T. (Hg.) 618
 Fredericks, J. L. 625
 Freyer, J. B. 298
 Fülleborn, U. 104
 Fürst, A. 124
 Führer, T. 122

 Gäde, G. 621
 Geldhof, J. 101
 Gerwing, M. 604
 Gillner, M. 318
 Gillner, M. (Hg.) 317
 Göcke, B. P. 101
 Göcke, B. P. (Hg.) 100
 Götz, H.-W. 600
 Goetz, S. 438
 Goldt, R. 436
 Graham, P. J. 434
 Gray, J. 473
 Greisch, J. 104
 Gresser, G. 455
 Griswold, C. L. 578
 Grondin, J. 437
 Grosjean, P. D. 160
 Grosse, S. 137
 Großheim, M. 284
 Grossi, V. 298
 Grumett, D. 473
 Grünhagen, A. 478
 Grüny, C. 284
 Grunert, F. 430
 Günther, W. 479
 Güthoff, E. (Hg.) 153
 Gusejnov, G. 436
 Gutschker, T. 428
 Gzella, H. 598

 Haardt, A. (Hg.) 435
 Häring, H. 121
 Haering, S. 153
 Haering, S. (Hg.) 153
 Hagenmaier, M. 316
 Halfen, R. 301
 Hansen, H. 428
 Harms, H. 478
 Hartung, G. 263
 Haspel, M. 318
 Hauber, M. 467
 Haubrichs, W. 454
 Heath, S. 115
 Heereman, F. v. 102
 Heidegger, M. 582
 Heisen, V. 437
 Henrich, D. 581
 Hermann, I. 285
 Hermann, F. 288
 Hermann, F.-W.
 v. 104, 105, 265
 Herrmann, F.-W. v.
 (Hg.) 104
 Heyder, R. 125
 Hilt, A. 285

 Hintersteiner, N. 625
 Hirsch, E. 134
 Höhn, H.-J. 302
 Hofmann, M. 306
 Holmes, S. 310
 Horn, C. 265
 Hornemann, D. 284
 Huber, W. 621
 Hübner, W. 123
 Hüttenhoff, M. 625
 Hwang Bo, C.-M. 619
 Internationale Gesell-
 schaft für Theologi-
 sche Mediävistik
 (Hg.) 454

 Ioannidis, F. 298

 Jacob, L. 319
 Jacobi, R.-M. E.
 (Hg.) 283
 Jansen, L. 265
 Jansen, L. (Hg.) 264
 Jathanna, G. 478
 Jedan, C. 265
 Jedan, C. (Hg.) 264
 Johnston, M. 444
 Jongeling, K. 123

 Kadelbach, S. 99
 Kainz, P. 428
 Karpinski, H. 285
 Kauffmann, C. 428
 Kaufmann, M. 100
 Kaufmann, T. 472
 Kazaux-Kowalski,
 C. 475
 Kehl, M. 316
 Kessler, A. 123
 Kießling, K. 148
 Kießling, K. (Hg.) 316
 Klaes, F. 454
 Klie, T. 433
 Klie, T. (Hg.) 431
 Klöckener, M. 121
 Knauer, P. 159
 Knebel, S. K. 458
 Kneißler, G. L.
 (Hg.) 156
 Knieling, R. (Hg.) 449
 Knoll, M. 427
 Koch, K. 306
 Koltsiou-Nikita,
 A. 299
 Komonchak, J. A. 472
 Konstan, D. 576
 Konstantinos, M. 298
 Kooten, G. H. van 265
 Kortje, R. 455
 Krenz, J. 461
 Kreutzer, A. 140
 Kreuzer, J. 101
 Krimmer, E. 115
 Krüger, M. D. 101
 Krüger, T. M. 621

- Kühn, M. 579
Kuschel, K.-J. 477
Kvanvig, J. L. (Hg.) 434
- Lammert, M. 319
Lamont, J. 277
Lampe, P. 450
Lane, M. 577
Langbein, H. 432
Langendörfer, H. 318
Langthaler, R. 101
Latour, B. 315
Lazzari, A. 101
Lehmann, K. 104
Lehner, U. L. 129
Lehnert, C. 284
Lehnert, V. A. 450
Leimgruber, U. 313
Leiner, M. 318
Leitmeir, C. T. 455
Lennan, R. 473
Leutzsch, M. 450
Lewis, T. A. 270
Liesch, B. 283, 285
Lienemann-Perrin, C. 479
Loebermann, R. 450
Löffler, A. 147
Löffler, W. 288, 621
Lohfink, G. 135
Lohlker, R. 628
Long, A. A. 578
Losito, G. (Hg.) 611
Ludwig, F. 478
Lüpke, J. v. 318
Lux, R. 286
- McCall, T. 277
MacCulloch, D. 470
McEntegart, R. 471
McPherran, M. L. 577
Mager, I. 478
Mara, M. G. 298
Margoni-Kögler, M. 123
Martellotta, F. 476
Martzelos, G. D. 298
Marx, B. (Hg.) 283
Mayer, C. 119, 121, 122
Mayer, C. (Hg.) 119
Meier, J. (Hg.) 609
Menke, K.-H. 306, 617
Mertes, K. 316
Middelbeck-Varnick, A. 625
Millard, M. 450
Minazzi, V. 476
Minazzi, V. (Hg.) 474
Möllenbeck, T. 613
Mohn, J. 625
Morrison, D. R. (Hg.) 576
Moster, C. 310
Moulin, C. 454
Müller, A. U. 477
Müller, C. 120, 121, 122
Müller, G. L. 155
Müller, H. 124
Müller, K. 100
Müller, M. 609
- Murphy, M. C. 286
Murray, M. 277
Murray, P. D. (Hg.) 472
Mutschler, H.-D. 588
- Nehring, R. 272
Nerzuck, Z. 264
Neschke-Hentschke, A. 427
Neuschäfer, B. 123
Neusner, J. 306
Neville, R. C. 625
Niederberger, A. 99
Nitsche, B. 465
Null, A. 471
- Oakes, E. T. 473
Ober, J. 577
O'Collins, G. 473
O'Connor, D. K. 576
O'Donnell, J. J. 121
Oeldemann, J. (Hg.) 623
Ohst, M. 471
O'Leary, J. S. 451
Oort, J. van 123
Ostheimer, J. 149
- Palmer, G. 448
Penner, T. 578
Perkams, M. 265
Perrin, M. J.-L. 454
Petrà, B. 299
Pfannkuche, S. 479
Picht, J. 285
Piepenbrink, K. 427
Pieris, A. 148
Pippin, R. 273
Plotnikov, N. (Hg.) 435
Pöggeler, O. 104
Pöltner, G. 105
Popp, T. 450
Pree, H. (Hg.) 153
Priddat, B. P. 427
- Rae, M. A. 310
Rae, M. A. (Hg.) 309
Raffelt, A. 104, 106
Rapp, C. 263
Rapp, C. (Hg.) 262
Rauer, R. 276
Rea, M. C. 275
Rea, M. C. (Hg.) 275
Reikersdorfer, J. 306
Reißmeier, J. 632
Reller, J. 479
Reller, J. (Hg.) 477
Rentsch, T. 290
Rethmann, A. P. 148
Rexer, J. 124
Ricken, F. 289
Ringleben, J. 104
Roberts, R. C. 586
Rörig, A. 437
Roesner, M. 104
Rohs, P. 101
Roth, M. 117
Rowe, C. 577
Ruddy, C. 474
- Rüfner, W. 154
Ruffing, A. (Hg.) 449
Ruini, C. 474, 476
Runggaldier, E. 291
Runggaldier, E. (Hg.) 287
Rupp, W. 131
Ryrie, A. 471
- Sachs-Hombach, K. 432
Sander, J. 156
Sarmiento, A. 98
Scattola, M. 100, 430
Schaber, J. 104
Scheele, P.-W. 144
Scheliha, A. v. (Hg.) 134
Scherb, J. 621
Schick, B. (Hg.) 287
Schiel, J. 299
Schiemann, G. 284
Schindler, A. 121
Schipper, W. 455
Schlapbach, K. 122
Schlenke, B. 598
Schmeisser, M. 429
Schmidt, J. 101
Schmidt, T. 147
Schmidt, T. M. 289
Schneider, H. J. 291
Schneider, M. 149
Schönberger, R. 428, 619
Schröder, G. 285
Schubert, H. v. 319
Schütrump, E. 262, 427
Schwaabe, C. 428
Schweitzer, F. (Hg.) 115
Schwienhorst-Schönberger, L. 306
Sen, A. K. 278
Sieben, H.-J. 293
Skaltsis, P. I. 298
Slenczka, N. 287
Sober, E. 435
Söder, J. 265, 621
Sotinel, C. 122
Spaemann, R. 595
Spehr, C. 456
Spindler, A. 97, 430
Spindler, A. (Hg.) 97
Spinks, B. D. 471
Spiteris, J. 297
Spiteris, J. (Hg.) 297
Spoel, D. 159
Stadler, A. 306, 477
Stammkötter, F.-B. 120
Stiening, G. 98, 430
Stiening, G. (Hg.) 428
Stoellger, P. 432
Stoellger, P. (Hg.) 431
Stosch, K. v. 620, 625
Stosch, K. v. (Hg.) 624
Striet, M. 477
Strombach, N. 265
Stüben, J. 97
Stümke, V. 319
Stümke, V. (Hg.) 317
- Stuhlmacher, P. 306
Stump, E. 277
Sturma, D. 436
Sudduth, M. 277
Sizdat, J. H. 122
- Tanner, K. 310
Tarlazzi, C. 455
Taschner, J. 450
Tellkamp, J. A. 98
Theobald, M. 306
Thompson, G. 311
Thumfort, J. 99
Thurnher, R. 106
Tietz, C. 625
Tigchelaar, E. 598
Tornau, C. 123
Toussaint, G. 607
Trueman, C. R. 470
Tück, J.-H. 306
Tück, J.-H. (Hg.) 305
Turner, F. 160
- Valkenberg, P. 625
Vassiliadis, P. 298
Viviano, B. T. 473
Vössing, K. 123
- Wagner, A. 99, 430
Wagner, A. (Hg.) 97
Waldenfels, B. 431
Walser, M. 477
Ward, K. 625
Wasmaier-Sailer, M. 101
Wasmaier-Sailer, M. (Hg.) 100
Webster, J. 309
Weltecke, D. 295
Wendebourg, D. 471
Wendebourg, D. (Hg.) 470
Wendel, S. 101
Wendroth, H. 319
Wenzler, L. 436
Wessels, U. 282
Westermann, H. 264
Westphal, M. 277
Wick, P. 450
Wieland, G. 454
Wielandt, R. 147
Wiertz, O. 147, 148
Wildberger, J. 265
Winkler, U. 625
Winright, T. L. 111
Wlosok, A. 122
Wolterstorff, N. 276
Wood, W. J. 586
Woodruff, P. 577
Wurst, G. 121
- Yfantis, P. A. 298
- Zacher, E. 145
Zanella, F. 598
Zara, V. 476
Zátonyi, M. 607
Zehnpfennig, B. 427
Zehnpfennig, B. (Hg.) 427

Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2012

- Amor, C. J. 140–142, 302–305, 349–375
- Batlogg, A. R. 467–470
- Becker, P. 73–85
- Beutler, J. 598–600
- Böhler, D. 293–295
- Böhr, C. 421–426
- Boer, J.-H. de 607–609
- Bormann, F.-J. 278–280, 334–348
- Brieskorn, N. 158–160, 317–319
- Bruns, C. 46–72, 451–454
- Dahlke, B. 134–135, 273–275, 472–474
- Essen, G. 1–17
- Evers, T. 301–302
- Frank, M. 111–115
- Gasser, G. 275–278, 444–448
- Gebert, B. 125–128, 600–604
- Göcke, B. P. 25–45
- Greshake, G. 128–129
- Haeffner, G. 582–586
- Hähnel, M. 431–434
- Hanke, T. 618–621
- Heidrich, C. 316–317
- Hellmeier, P. D. 521–533
- Hogenmüller, B. 18–24
- Jaskolla, L. 438–442
- Klößner, S. 474–476
- Knauer, P. 604–605
- Knaup, M. 106–109
- Knop, J. 376–395
- Knorn, B. 309–311
- Kramp, I. 313–315
- Krause, A. 193–207
- Krienke, M. 149–152
- Kropač, U. 564–575
- Lerchner, T. 499–520
- Linhard, V. 449–451
- Lochbrunner, M. 396–420
- Löser, W. 86–96, 135–137, 142–144, 152–153, 156, 305–306, 308–309, 315–316, 463–465, 621–624
- Maier, R. 131–134, 477–479
- Markl, D. 597–598
- Marschler, T. 208–236, 458–461, 617–618
- Matena, A. 607, 624–626
- Obenauer, K. 465–467
- Ollig, H.-L. 287–291, 588–595
- Paganini, C. 265–270, 281–282
- Pörnbacher, M. 454–456
- Reich, J. 117–119
- Ricken, F. 97–100, 262–265, 272–273, 282–283, 286–287, 321–333, 427–431, 434–435, 576–579, 581–582
- Robben, A. 144–145
- Sans, G. 100–102, 270–272
- Schatz, Kl. 129–131, 156–158, 299–301, 461–463, 609–613
- Schmidt, A. 137–140
- Schwartz, M. 442–444
- Sebott, R. 153–156, 479–480, 626–628, 632–633
- Sieben, H.-J. 119–125, 161–192, 297–299
- Specker, T. 115–117, 628–632
- Splett, J. 104–106, 109–111, 145–149, 283–286, 291–293, 295–297, 311–313, 437–438, 476–477, 579–581, 595–597, 613–617
- Steiner, N. 456–458, 470–472
- Stoll, C. 534–563
- Strebel, V. 435–437
- Switek, G. 605–606
- Trutwin, W. 448–449
- Wiertz, O. J. 586–588
- Wirth, M. 237–250
- Witschen, D. 481–498
- Wolf, K. 102–104, 306–308
- Wucherpfennig, A. 251–261